

45

i 11864709

Del Collegio de la Comp^a de Jesus de Granada Ba
R. 58764

SCRIPTVM
SUPER TERTIVM
SENTENTIARVM

CLARISSIMI DOCTORIS MAGISTRI RICARDI
de Mediauilla, Ordinis Minorum.

PROLOGVS.



VESTITVS erat veste asperfa sanguine, & vocabatur nomen eius verbū Dei. Et exercitus qui sunt in celo sequebantur eum in equis albis.

Hęc verba scripta sūt Apoc. 19. in qbus tangit in similitudine huius tertij libri materia in gnali. Per illam. n. vestē qua ille, cuius nomē vocabatur verbū Dei vestitus apparuit in visione B. Io. representabatur natura humana vnita verbo Dei. Per hoc etiā, q̄ illa vestis apparebat asperfa sanguine, repræsentabat, q̄ natura humana verbo Dei vnita asperfa fuit sanguine, pprio in passione. Vnde gl. sup illud verbum, veste asperfa sanguine dicit. i. carne passa. Per Cælum repræsentabatur ecclesia, scdm glo. per exercitus repræsentabantur fideles in diuersis statibus militantis ecclesie, quasi in aciebus ordinati per virtutes ad dimicandum contra diabolū, qui fideles principem suum, idest Christum per virtutem fidei cognoscunt, per virtutem spei in ipso confidunt, per virtutem charitatis ipsum propter se & super omnia diligunt. Vnde per istas virtutes theologicas debito modo sunt ad suū principem ordinati, & cum eo vniti. Per quatuor autē Cardinales quilibet in seipso, & ad proximum, & contra aduersarium debito modo ordinantur, quia bene se dirigunt per prudentiam, quilibet in seipso moderatus est per temperantiam, & recte se habens ad proximum per iustitiam, & perseueranter aduersarijs resistit per fortitudinis constantiam. Vnde gloss. super illud verbum, & exercitus dicit, idest fideles contra diabolū dimicantes, per hoc, quod Deum sequebantur, representabatur mandata: per æquos representabantur corpora, quia sicut æquus subiectus est fessori, & per ipsum regitur, & frenatur, sic corpus debet esse subiectum animæ, & per ipsam regi, & frenari. Per albedinem æquorum repræsentabatur munditia conuersationis honeste. Vnde gloss. super illud, in æquis albis dicit, idest in corporibus mundis, quæ ab illicitis refrenantur, & stimulo charitatis ad bona incitantur. Sic ergo patet, quod per verbum prædictum

significabatur, quod illi cuius nomen vocabatur verbum Dei vnita est humana natura, quæ asperfa fuit sanguine in passione, quem fideles in diuersis statibus ecclesie militantis in modum exercitus ordinati per virtutes imitantur per præceptorum eius obseruantiam, & honestam conuersationem: & sic in verbis propositis insinuantur nobis quatuor, scilicet verbi Dei incarnatio in hoc, quod dicitur, q̄ ille qui vocabatur verbum Dei vestitus erat.

Secundo ipsius quo ad naturam humanam passio, cum dicitur, veste asperfa sanguine.

Tertio fidelium in diuersis statibus ecclesie, quasi ad modum exercituum per virtutes ordinatio, cum dicitur. Et exercitus qui sunt.

Quarto ipsorum fidelium per obseruantiam mandatorum Christi ipsum imitantium, clara, & honesta conuersatio, cum dicitur. Sequebantur eum in æquis albis.

De verbi Dei incarnatione intelligitur illud verbum Ioan. 1. Verbum caro factum est: & habitauit in nobis: per carnem intelligitur natura humana. Non enim assumpsit carnem tantum, sed naturam humanam, quæ comprehendit corpus, & animam intellectuam. Et hoc verbum incarnatum habitauit in nobis, quia in animabus iustorum habitat spiritualiter, & inter homines etiam cõuersatus est corporaliter. Vnde Bar. 3. In terris visus est, & cū hominibus conuersatus est. De verbi Dei, quantum ad naturam humanam passione per quam fuimus redempti potest exponi illud verbum Psal. Misit verbum suum, & sanauit eos, & eripuit eos de internitionibus eorum.

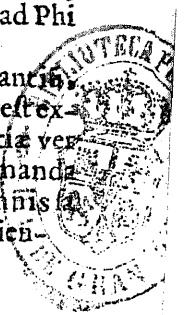
De fidelium ad modū exercitus per virtutes ordinatione potest exponi illud verbum Psal. Verbo Domini cæli firmati sunt, & spiritus oris eius omnis virtus eorum. Per cælos intelliguntur viri quantum ad conuersationem celestem, in quorum persona dicit Apost. ad Philip. 3. Nostra conuersatio in cælis est.

De ipsorum fidelium Christum imitantium, in mandatorum eius obseruatione potest exponi illud verbum Eccl. 1. Fons sapientie verbum Dei in excelsis, & ingressus illius mandata æterna. Glo. Fons sapientie origo omnis sapientie.

Rich. super 3. Sent. A

pien-

A. I. obseruationem



pietia a Dei verbo procedit, qui Deus ex Deo semper cum patre manet in caelis, sed ingressus mundum per dispensationem humanitatis, dedit mandata aeterna salutis, in quo datur nobis intelligi, quod ipsum imitando, per mandatorum suorum obseruationem ingrediemur vitam aeternam. Vnde Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata, ad quam vitam nos perducere dignetur verbum incarnatum, quod cum patre, & spiritu sancto viuunt, & regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

Incipit tertius liber sententiarum in quo de verbi Dei incarnatione, qua genus humanum est reparatum tractatur usque ad 23. dist. a qua ad finem usque de virtutibus, et donis gratuitis, atque diuinis praeceptis differitur.

DISTINCTIO I.

VM venit igitur plenitudo temporis (vt ait Apost.) misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, vt eos qui sub lege erant redimeret, vt adoptionem filiorum Dei reciperemus.

Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiae, quod ab aduentu Saluatoris exordium sumpsit. Hoc est tempus miserendi, & annus benignitatis, in quo gratia, & veritas per Iesum Christum facta est. Gratia, quia per charitatem impletur, quod in lege praecipiebatur: veritas, quia per Christi aduentum exhibetur atque perficitur humana redemptionis sponso facta ab antiquo. Filij vero missio est ipsa incarnatio. Eo enim missus est, quod in forma hominis mundo visibilis apparuit: de quo supra sufficienter dictum est.

Quare filius carnem assumpsit, non pater, vel spiritus sanctus.

DILIGENTER vero annotandum est, quare filius, non pater, vel spiritus sanctus, est incarnatus. Solus namque filius hominem assumpsit. Quod vtique congruo ordine, atque alto Dei sapientia fecit consilio, vt Deus, qui in sapientia sua mundum condiderat, secundum illud, Omnia in sapientia fecisti Domine, quae in caelis sunt, & quae in terris, restauraret in eadem. Haec est mulier euangelica, quae accendit lucernam, & dragma decimam quae perditam fuerat, reperit: sapientia. s. patris: quae te stam humanam infirmitatis lumine suae diuinitatis accendit, perditamque hostem reparauit, nomine regis, & imagine insignitum. Ideo etiam filius missus est, & non pater, quia congruentius mitti debebat, qui est ab alio, qui a nullo est: filius autem a patre est: pater vero a nullo est, vt ait Aug. in lib. de Trin. Non enim habet de

quo sit. Sicut ergo pater genuit, filius genitus est, ita congrue pater misit, filius missus est. Ab illo enim conuenienter mittitur Dei verbum, cuius est Verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittitur quod genitum est. Pater vero qui misit, a nullo est. Ideoque pater missus non est: ne si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primo filius, qui a solo patre est: deinde est spiritus sanctus, qui est a patre, et filio. Sed filius solus in carne missus est, non spiritus sanctus, sicut nec pater. Quod ideo factum est, vt qui erat in diuinitate Dei filius, in humanitate fieret in homine filius. Non pater, vel spiritus sanctus carnem induit, ne alius in diuinitate esset filius, alius in humanitate, et ne idem esset pater & filius, si Deus pater de homine nasceretur. Vnde in Ecclesiasticis dogmatibus. Non pater carnem assumpsit, neque spiritus, sed filius tantum: vt qui erat in diuinitate Dei filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filij nomen ad alterum transiret, qui non esset aeterna natiuitate filius. Dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturae ex Deo Dei filius, & secundum veritatem naturae, ex homine hominis filius, vt veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in vtraque natiuitate filij nomen nascendo haberet, & esset verus Deus & verus homo vnus filius. Non ergo duos Christos, neque duos filios, sed Deum & hominem vnum filium, quem propterea & vngentum dicimus, manentem in duabus substantijs, sicut ei natura veritas contulit, non confusus naturis neque immixtis, sicut Timotheani voluit, sed societate vnitis. Ecce habes quare filius, non pater vel spiritus sanctus, carnem assumpsit.

Vtrum pater, vel spiritus sanctus potuerit incarnari, vel posset.

SI vero quaeritur, vtrum pater, vel spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo posset, sane responderi potest, & potuisse olim, & posse nunc carnem sumere, & hominem fieri, tam patrem quam spiritum sanctum. Sicut enim filius homo factus est, ita pater vel spiritus sanctus potuit & potest.

An filius, qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit, & non pater vel spiritus sanctus.

SED forte aliqui dicent, Cum indiuisa sint opera Trinitatis, si filius carnem assumpsit, tunc pater, & spiritus sanctus: quia si filius carnem assumpsit, nec hoc fecit pater, vel spiritus sanctus, non omne quod facit filius, facit & pater & spiritus sanctus. At oia simul pater & filius, & amborum spiritus, pariter & concorder operantur. Ad quod dicimus, quia nihil operatur filius sine patre, & spiritu sancto, sed vna est horum trium operatio indiuisa, & indissimilis, & tamen filius, non pater, vel spiritus sanctus carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est, sicut Aug. dicit in lib. de fide ad Petrum. Reconciliati sumus per solū filium secundum carnem, sed non solū filio secundum deitatem. Trinitas enim nos sibi reconciliauit per hoc, quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. Trinitas ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non patri vel spiritui sancto. Si enim pater sibi, & filius sibi, vel pater filio, & filius patri carnis assumptionem operatus esset, iam non eadem esset operatio vtriusque, sed diuisa. Sed sicut inseparabilis, et indiuisa est

Tertiaro.

Gennadius cap. 2. to. 3. apud Aug.

Aug. de tri. li. 13. c. 11. Responso.

Ca. 2. in fin. tomo 3.

Li. 1. de tri. cap. 4.

est

est vnitas substantiae trium, (vt ait Aug. in lib. de Tri.) ita, & operatio: non tamen eandem Trinitatem naturam de Virgine, crucifixam & sepultam catholici tractatores docuerunt, sed tantummodo filium, nec eandem Trinitatem in specie columba descendisse super Iesum, sed tantum spiritum sanctum, nec eandem dixisse de celo, Tu es filius meus: sed tantum patris vocem fuisse ad filium factam, quamuis pater & filius & spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita & inseparabiliter operentur. Haec & mea fides est, quoniam qui de hac est catholica fides. Licet ergo solus filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum patre & spiritu sancto operatus est.

Matth. 4 d. & 17. a. Marci 1. b.

DISTINCTIO I.

Conexio huius libri cum praecedentibus.



VM venit igitur plenitudo temporis &c. Superius libro primo determinauit magister de Deo, quantum ad rationem naturalis suae perfectionis. Et in secundo libro determinauit de ipso, in quantum eius perfectio relucet in operibus creationis.

In hoc tertio determinat de Deo in quantum eius perfectio relucet in operibus restorationis. Ad quam restorationem concurrunt quatuor in praedicto themate significata, duo ex parte restaurantis, scilicet, verbi Dei incarnatio, in qua fuit restauratio humani generis inchoata, & eius secundum naturam humanam passio in qua fuit restauratio humani generis confirmata, de quibus duobus determinatur in prima parte huius tertij. Et duo ex parte humani generis reparandi, scilicet, virtutum adeptio, & mandatorum obseruatio, de quibus determinatur in secunda parte huius tertij, quae incipit. distin. 23. ibi. (Cum vero supra probatum sit.)

Diuisio libri.

Prima diuisio in tres principales.

Prima pars diuis.

Subdiuisio.

Quarto de auctore assumptionis dist. 4. ibi. (Cum vero.)

Quinto de terminis assumptionis dist. 5. ibi. (Praeterea inquiri oportet.)

Prima in duas.

Primo procedit veritatem narrando.

Secundo quaestiones mouendo. ibi. (Diligenter vero.) Et ista in duas.

Primo mouet duas quaestiones de incarnatione dicta passue.

Secundo vnam quaestionem de incarnatione dicta aeternae, hoc est, quod primo mouet quaestiones de incarnari.

Secundo de incarnare. ibi. (Sed forte aliquis.)

Prima in duas.

Primo inquit vtrum conueniens fuerit incarnari solum filium.

Secundo vtrum possibile sit, vel fuerit incarnari patrem, vel spiritum sanctum. ibi. (Si vero quaeritur.)

CIRCA hanc dist. quaerendum est principaliter de duobus.

Primo de incarnationis possibilitate.

Secundo de eius congruitate.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quinq;

Primo vtrum fuit possibile aliquam diuinam personam incarnari.

Secundo vtrum possibile fuerit vnam sine alia incarnari.

Tertio vtrum possibile sit, vel fuerit patrem, vel spiritum sanctum incarnari.

Quarto vtrum plures personae simul potuissent assumere vnam, & eandem naturam.

Quinto vtrum persona incarnata cum assumpta natura posset adhuc assumere aliam.

QVAESTIO I.

Vtrum fuit possibile aliquam diuinam personam incarnari.

RESPOND. T VIDE TVR, quod non: quia quilibet diuina persona est purus actus, sed in actu puro non est possibilitas ad habendum aliquid, quod non habet: ergo non fuit possibile aliquam diuinam personam incarnari.

Item inter diuinam personam, & naturam humanam (cum persona diuina sit infinita, & humana natura finita) nulla est proportio, sed inter vnabilia oportet esse aliquam proportionem, ergo cum incarnari sit carni vniri non fuit possibile aliquam diuinam personam incarnari.

Secundo.

Primo in duas.

Primo determinat de incarnatione, prout consideratur in fieri.

Secundo prout consideratur in facto esse dist. 6. ibi. (Ex praemis.)

Prima in quinque.

Primo determinat de persona naturam humanam assumente.

Secundo de modo assumendi di. sequenti. ibi. (Et quia in homine.)

Tertio de quantitate naturae assumptae dist. 3. ibi. (Quaeritur etiam.)

Arg. 1. D. Bon lib. 3. dist. 1. ar. 1. q. 1. Scot. ibid.

Secundo.

Tertio. T. c. 13.

Item diuina persona, & humana natura magis distant, quam duo contraria, quia contraria sunt sub eodem genere. Vnde philoso. 10. meta. dicit, qd contraria sunt in eodem genere plurimum differentia. Sed impossibile est vnu contrarium alij vniri: ergo & impossibile fuit diuinam personam incarnari vniri.

Quarto.

Item psona diuina cu sit summe simplex, nec est ex alijs coposita, nec coponibilis alij, nec aliud coponibile sibi, sed incarnari est carni componi: ergo impossibile fuit aliquam diuinam personam incarnari.

Quinto.

Item cum incarnare sit agere, incarnari est pati, sed purus actus nihil potest pati: ergo cu quaelibet diuina persona sit purus actus, nulla potuit incarnari.

Sexto.

Item diuina persona non potest intelligi carni vnita, nisi aut, quia sibi intima, aut quia ipsum sustentans, sed neutra istaru vnionum est incarnatio, quia cuiuscumq; creatura est intima, & omnem creaturam sustentans. Vnde ad Hebr. 1. dicitur de Deo. Quod est portans omnia verbo virtutis sue: ergo impossibile fuit incarnari aliquam personam diuinam.

Septimo.

Item impossibile est aliqua duo realiter vniri, quin fiat realis mutatio in aliquo illoru, sed impossibile fuit, & est diuinu suppositu mutari, natura etia humana Christi habet quocumque reale habet natura humana in supposito creato: ergo non est vnita diuino supposito: diuinu ergo suppositum non est incarnatum, quia incarnari est carni vniri.

Octauo.

Item substantiam creatam existere in seipsa non addit sup ipsam, nisi relatione eius ad sua causam efficiet, quia seipsa formaliter in se existit. Cum ergo ipsa manente non possit per quocumque potentiam ab ea separari sui relatio ad sua causam efficientem, videtur, quod salua sua integritate non possit non existere in seipsa, & ex consequenti, nec diuinam personam vniri, vt natura supposito.

In oppositum.

CONTRA, Ansel. in li. de incarnatione verbi bñ vltra mediū dicit, quod Deus non sic assumptus fuit natura Dei, & hois vna eademque sit. Sed vt psona Dei, & hois vna eademque sit: ergo possibile fuit aliquam diuinam personam naturam humanam assumere in vnitate personae, hoc autem est incarnari.

Secundo.

Item ad Ephe. 3. dicitur de Deo, quod potens est omnia facere superabundanter, quam petimus. Sed sancti patres incarnationem filij Dei petierunt, in quorum persona dicitur Isa. 64. Vtinam dirumperes caelos, & descenderes: ergo per diuinam potentiam fuit possibile aliquam diuinam personam incarnari.

CONCLUSIO.

Possibile fuit personam filij incarnari, & de facto incarnata est, natura. n. humana sibi fuit vnita, tamquam natura supposito non constituto in esse per eam, sed per diuinam naturam.

Responsio.

RESPONDEO, quod possibile fuit aliquam diuinam

personam incarnari. Persona. n. filij Dei incarnata est, sicut tenet sancta fides catholica, & testatur sacra scriptura dicēs. Io. 1. Quod verbu caro factu est, per sensibilem partem naturae humanae dans intelligere naturam humanam, tunc. n. persona filij Dei incarnata fuit, quando natura humana sibi fuit vnita, non eo modo quo elementa vnuntur in mixto, nec eo modo quo nutrimenta vnuntur nutritio, nec eo modo quo materia, & forma vnuntur in composito, nec eo modo quo accidēs vnitur subiecto, quia ad hoc, quod modis praedictis fiat vnio requiritur mutatio, vel possibilitas in quolibet extremo, persona autem filij Dei purus actus est. Vnde nec mutari potest nullo modo: sed dico, quod natura humana sibi fuit vnita, tanquam natura supposito, non in esse per eam constituto, sicut suppositum creatum constituitur in esse per suam naturam, sed supposito constituto in esse per aliam naturam. Persona. n. filij Dei, non constituitur in esse per naturam humanam cuius est suppositum ex tempore, sed per diuinam cuius suppositum ab aeterno. Talis autem vnionis nullum sufficiens exemplum reperiri potest in creatura. Si. n. aliquid adducatur exemplum in creaturis diuinam in aliquo simile, in pluribus tamen est dissimile: tria tamen sunt, quae magis ad similitudinem aliquam appropinquare videntur: vnum est vnio accidentis, & subiecti, in quantum ex illis non constituitur vnum per se, ex persona. n. filij Dei, & humana natura non constituitur aliquid vnum. Aliud exemplum est vnio rami cum trunco per insertionem. Sicut. n. in trunco in quo ramus vnus erat per naturam, fit ramus alius per insertionem, ita in persona filij Dei, in qua naturaliter erat diuina natura, facta est per vnionem humana natura. Tertium exemplum est vnio suppositi creati, & suae naturae, sicut. n. natura subiectat in suo supposito, sic humana natura sustentatur in Dei filio per modum excellentiorem incomparabiliter, & nobiliorem quam natura humana in supposito creato.

Ioan. 1.

Vnionis multiplicitas.

Possibilitatis vnionis secundum alios declaratio.

Contra declarationem primo.

Possibilitate autem huius vnionis quaedam declarare conantur dicendo, quod anima Christi fuit creata in tanta plenitudine habitus gratiae, quod nec ipsa, nec aliqua alia creatura posset recipere tantum habitum gratiae existens in supposito creato, & ideo propter praedictam plenitudinem habitus gratiae non potest actualiter existere, nisi in supposito creato. Sed contra hoc sic potest argui, quod n. in anima Christi si esset existens in supposito creato non posset esse tantum habitus gratiae, sicut modo est, tamen prius ordine naturae fuit existens actu in diuino supposito, quod actu fuerit in ea realiter praedicta habitus gratiae plenitudo, quia suum existere actualiter in verbo causa est, vt in ea esse possit praedicta habitus gratiae plenitudo, vt etiam concedit praedicta opinio: ergo praedicta plenitudo habitus gratiae in anima Christi non fuit ratio vnionis eius

Secundo.

eius cum diuino supposito. Praeterea secundum praedictam opinionem sequeretur, quod gratia animae Christi fuisset necessaria dispositio ad hoc, vt potuisset vniri diuino supposito, quod communiter non tenetur.

Possibilitatis vnionis secundum meam propria declaratio.

Ad videndum autem quomodo persona filij Dei fieri potuerit naturae humanae suppositum. Sciendum, quod nulla creata substantia in seipsa potest existere nisi praesupposita influentia causae primae, & quia influentia causae primae est voluntaria, ideo sicut potest adesse ad hoc, vt substantia maneat, & non operetur, ita potest adesse ad hoc, vt existat, non tamen ad hoc, vt existat in seipsa: & sic dico, quod adesse naturae humanae in Christo, vnde nunquam innixa est in existendo sibi ipsi, cui Deus per suam omnipotentiam dedit existere etiam in suo filio, vt in supposito. Vnde, vt inferius declarabitur, non est nisi vnum suppositum in Christo, & ad praedicta tradenda, & ex consequenti facilius, prout possibile est, in hac vita intelligenda aliquo modo disponimur, seu manu ducimur. Si recogitamus, & firmiter tenemus, quod Deus per verbum suum mundum creauit de nihilo, nec ad momentum aliquod creatum posset manere sine ipso, & spiritum incorruptibilem vniri corpori luteo, & sibi qui est summum bonum tanquam obiecto per claram visionem, & perfectam fruitionem.

Ad primum.

AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod in nullo actu puro est possibilitas ad habendum aliquod, quod non habet &c. Dico, quod verum est. Nec. n. Dei verbum habet naturam humanam, vt natura habet a supposito per aliquam possibilitatem, quae esset in verbo Dei, sed per actualitatem ipsius personae, & possibilitatem naturae humanae, nec fuit illa vnio, cum aliqua mutabilitate personae, sed ipsius humanae naturae.

Ad secundum. Proportio accipitur dupliciter.

Ad secundum dicendum, quod proportio dupliciter potest accipi, vno modo pro certa commensuratione vnus rei ad aliam secundum quem modum dicimus vnam quantitatem, cuius aliqua pars aliquota aliquotiens replicata mensurat aliam quantitatem esse proportionalem illi quantitati, & sic non est proportio inter finitum, & infinitum, & nec etiam inter omnia finita. Sic. n. non est proportionaliter diametrum, & costam, nec angulum retilineum, & angulum contingentiam.

Alio modo potest accipi proportio pro habitudine ordinis vnus rei ad aliam, & sic planum est, quod creatura ad Deum est aliqua proportio, quia ad Deum habet aliquam habitudinem, & specialiter creatura rationalis, & intellectualis, quae factae sunt ad Dei imaginem, & talis proportio sufficit ad hoc, quod humanam naturam potuerit filius Dei assumere in vnitate personae, talis. n. proportio non requirit, quod tantum se extendat naturalis potentia patientis, quantum potentia ipsius agentis.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod distantia non est

tio quare contraria vniri non possunt, sed repugnancia. Accidens. n. & subiectum quorum essentiae magis distant, quam essentiae duorum contrariorum, cum substantia, & accidens non sint in aliquo genere vno vnuntur, ex quorum vnione, & si non constituatur vnum per se, constituitur tamen vnum per accidens.

Ad quartum.

Ad quartum cum dicitur, quod incarnari est carni componi &c. dico, quod falsum est. Non. n. vnio est, vnitorum compositio, sed tantum quia vnitis aliquid tertium constituitur. Ex diuina autem persona, & natura humana sibi vnita, nullum tertium constitutum est, & ideo illa vnio non est compositio, si proprie de compositio ne loquamur.

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod incarnare est agere actione, cui respondet passio, quae assumebatur non personae, nisi secundum modum significandi, vnde, & in ipsa natura est realis relatio ad personam, cui est vnita, non autem e conuerso, sed relatio secundum rationem, & secundum dicitur.

Ad sextum.

Ad sextum dicendum, quod Deus subiectat omnem creaturam per modum conseruantis, seu manutentis, hoc est per influentiam suam, sed nullam creaturam sustentat existendo eius suppositum, nisi tantummodo naturam humanam sibi vnita.

Ad septimum.

Ad septimum dicendum, quod humana natura Christi vnita fuit diuino supposito, non per illius suppositi mutationem, sed per mutationem illius naturae humanae, non per mutationem, quae facta fuit de non existente in actu, existens in actu in seipsa, quia nunquam fuit in seipsa existens in actu nec in tempore, nec in instanti: quia cum in eodem instanti fuerit facta, & verbo vnita, vt natura supposito in eodem instanti fuisset actu existens in seipsa, & non actu existens in seipsa, quia non copatiuntur se simul, vt sit vnita diuinam personae, vt natura supposito, & nihilominus actu existat in seipsa, quia substantia, vt existens in seipsa rationem habet suppositi. Natura autem humana Iesu Christi non est suppositum, quia in Christo nullus est suppositus, nisi persona filij Dei, vt inferius ostendetur. Dico: ergo quod illa vnio fuit facta per mutationem illius naturae humanae, quae de non existente in actu facta fuit existens in actu in diuina persona, vt natura in supposito, concedo tamen, quod si prius fuisset existens in actu in seipsa, quae assumpta, nihilominus filius Dei eam sibi potuisset vniri, vt naturam supposito per mutationem, quae facta fuisset de actu existente in seipsa, actu existens in filio Dei, vt in supposito. Et si dicas cum esse super essentiam non addat, nisi relatione eius ad suam causam efficiet, sed secundum philo. 5. phy. In ad aliquid non possit esse motus, nec mutatio, nisi mediante aliquo absoluto, quod per quocumque potentiam, nullo modo potuisset illa natura mutari de vno esse ad aliud esse, nisi secundum aliquid absolutum mutata, dico, quod falsum est, quia essentiam creatam existere in se, vel in alio non dependet ex illa essentia tantum, sed ex illa, & voluntate di-

A. I. qua.

Instantia. T. c. 10.

Responsio.

uina, & ideo, quia volūtas diuina sine sui mutatione substantiā creatā, q̄ vult existere in se; posset velle existere in diuino supposito, ideo si natura humana Iesu Christi anteq̄. esset assumpta fuisset actu existens in seipsa, nihilominus per diuinā voluntatem potuisset fieri actu existens in diuino supposito, sicut est modo: & si vis habere exemplum quō vna res mutetur de vno esse ad aliud esse non mutata secundum aliquid absolutum in promptu est exemplum in accidentibus in Sacramento Altaris; quia illa quantitas sine sui mutatione secundū aliquid absolutum de existente actu in subiecto, fit actu existēs nō in subiecto, cum substantia panis transubstantiatur in corpus Christi: & credo, quod si substantia panis maneret adhuc, posset diuina voluntas facere, vt illa accidentia non immitterentur illi substantiæ in essendo, sed fieret existentia non in subiecto, sine eorum mutatione secundum aliquid absolutum.

Ad octauū. Ad octauum dicendum, q̄ quāuis substantia creata manente, non posset auferri per quamcunq; potentiam ab ea omnis eius relatio ad causam efficientem, tamen fieri posset per diuinam potentiam, vt quæ refertur vno modo, referretur alio modo. Vnde ab ea posset separari aliqua sui relatio ad suam causam efficiētem, & dari alia. Vnde si substantiam creatā existentem in seipsa Deus faceret existere in seipso, vt in supposito, eo modo quo existit humana natura Iesu Christi, dico q̄ post assumptionem aliter referretur ad suam causam efficientem, quā ante, alia. n. relatio importatur per esse in seipso a causa efficiente, quam sit illa quæ importatur per esse in alio a causa efficiente.

Q V A E S T I O II.

Vtrum possibile fuerit vnā diuinā personam incarnari sine alia.

Arg. 1. **RESPOND**ET VIDE TVR, q̄ non. In incarnatione personam communicauit suū naturaliter existere naturæ assumptione. Illa. n. natura existit per existentiam verbi, sed vnum existere est trium personarum, quia per vnā existunt existentiam: ergo vna sine alia incarnari non potest.

Secundo. Item quæcunq; sunt vnum non potest vnū incarnari sine alio, sed tres personæ sunt vnū. Vnde Saluator in Io. 10. c. dicit. Ego, & pater vnum sumus: ergo vna persona sine alia incarnari non potuit.

Tertio. Item Aug. 1. lib. de Trin. c. 10. dicit, quod pater, & filius, & spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur: ergo cum incarnatio sit operatio, non potest vni personæ sine aliis conuenire.

In oppositum. **CONTRA**, Aug. parū ante auctoritatē præ allegatam dicit, Trinitatem non natam de Virgine Maria: sed tantummodo filium, sed illa persona sola est incarnata, quæ est de Virgine nata: ergo persona filij Dei sola incarnata est.

Secundo. Item personæ filij Dei incarnatio fuit eius missio, vnde Aug. 2. lib. de Tri. c. 4. dicit. Cum ait Apostolus, Misit Deus filium suum factum ex mulierem, satis ostendit eo ipso missum filium quo factus est ex mulierem. Sed certum est, quod vna persona mitti potest sine alia: ergo, & persona filij Dei sine alia persona potuit incarnari.

CONCLUSIO.

Licet carnis assumptionem tota Trinitas operata sit, vna persona tamen sine altera potuit incarnari, cum in incarnatione persona diuina fiat natura humana suppositum, quod est vnum.

Responsio. **RESPONDEO**, quod fuit possibile vnā diuinam personam sine alia incarnari, persona enim filij Dei incarnata est, nec tamen Pater, & Spiritus sanctus incarnati sunt.

Ad videndum autem quomodo hoc fuerit possibile. Sciendum, quod de ratione cuiuslibet personæ est essentia, & proprietates relatione personæ constitutiua in essentia personæ conueniunt, quia in tribus est numero vna, sed secundum personales proprietates distinguuntur. Vnde si persona filij Dei tali modo fuisset incarnata, q̄ immediatus sibi fuisset natura humana vnita ratione essentia, quā ratione personalis proprietatis non potuisset incarnari, quin Pater, & Spiritus sanctus simul fuissent incarnati, quia si plura inter se distincta in aliquo vno conueniunt, quod vni conuenit immediate ratione huius in quo conuenit cum alijs, alijs etiam conuenit, sed persona filij Dei per talem modum non fuit incarnata, immo natura humana immediatus, & per prius vnita fuit personæ filij Dei ratione personalis proprietatis, quā ratione essentia: & loquor hic de proprietate non simpliciter, sed secundum rationem eo modo quo potest poni in diuinis, & quia persona filij Dei per proprietatem personalem distinguitur a persona Patris, & Spiritus Sancti; ideo per illum modum quo est incarnata absq; hoc quod incarnaretur persona Patris, & Spiritus sancti potuit incarnari.

Ad primū. **AD PRIMVM** in oppositum dicendum, quod existere absolute dictum vnum est in tribus personis, sicut & vna essentia, sed existere personam patris non est existere personam filij, uel spiritus sancti.

Dicunt ergo quidam, quod existere personam filij immediate communicatum est humanæ naturæ, non ita intelligendo, quod natura

tura humana existat persona filij, sed in persona, existere autem absolute dictum naturæ humanæ communicatum est mediante personali filij proprietate. Vel potest dici, quod quāuis vnum sit existere trium personarum, tamē prius secundum rationem intelligendi communicatum est naturæ humanæ Christi, vt est esse filij, quā vt est esse substantiæ, & ideo nō oportet, quod illud existere sit communicatum naturæ humanæ Christi sub ratione, quæ est existere patris, & spiritus sancti.

Ad secundum. Ad secundum cum dicitur, quod quæcunq; sunt vnum, non potest vnum sine alio incarnari &c. dico, quod verū esset si vnum incarnaretur primo, & immediate ratione eius in quo conuenit cum alijs, sed per illum modum persona filij incarnata non est, vt visum est in corpore quæstionis.

Ad tertium. Ad tertium dico, quod verum est, quod Pater, & Filius, & spiritus sanctus incarnauerunt ipsum Filium, & tamen solus filius incarnatus est. Exemplum rude posset poni, si tres homines vnum ornarent de seipsis, tunc enim posset dici, quod tres ornarent, & tamen vnus solus ornatus esset.

Q V A E S T I O III.

Vtrum possibile sit, vel fuerit Patrem, vel Spiritum sanctum incarnari.

Arg. 1. **RESPOND**ET VIDE TVR, quod non. Ansel. in libro de incarnatione verbi longe post medium dicit, quod quodlibet paruum inconueniens in Deo est impossibile, sed esse filios plures in Trinitate est inconueniens, cum ergo essent plures filij in Trinitate si Pater, & Spiritus sanctus incarnaretur, impossibile est Patrem, vel Spiritum sanctum incarnari.

Secundo. Item impossibile est opposita simul conuenire eidem, sed Pater est innascibilis. Si autem posset incarnari, nascibilis esset: ergo non potest, nec potuit incarnari.

Tertio. Item secundum philosophum. 3. phy. In perpetuis non differunt esse, & posse: ergo cū persona sit perpetua illa, quæ non est incarnata nunquam potuit incarnari.

In oppositum. **CONTRA**, posse carnem assumere nobilitatis fuit in filio, sed æqualis nobilitas est in tribus personis: ergo posse incarnari conuenit patri, & spiritui sancto.

CONCLUSIO.

Pater vel Spiritum sanctum potuit, & potest adhuc carnem assumere sicut, & Filius, at Deus nunquam volet neq; disponet Patrem, vel Spiritum sanctum incarnari.

Responsio. **RESPONDEO**, quod loquendo de potentia absoluta pater, & spiritus sanctus po-

tuerunt, & adhuc possent incarnari, quia vt in primo libro ostensum est, Deus de potentia absoluta potest omne illud, quod non includit contradictionem. Sed si pater, & spiritus sanctus incarnarentur, ita quod cuilibet triū personarum esset vnita humana natura, hoc nullam includeret contradictionem, hoc etiā potest Deus de potentia ordinata vocando potentiam ordinatam, non tantum qua potest omne id, quod vult, & disposuit se facturum, sed etiam, quod potest velle, & disponere se facturum, quamuis enim Deus non velit, nec dispo- sponerit patrem incarnari, vel spiritus sanctus: tamen hoc Deus posset velle, & disponere, sed nunquam volet, neq; disponere.

Ad primū. **AD PRIMVM** in oppositum dicendum, quod quamuis plures filios æternos esse in Trinitate impossibile sit simpliciter, & etiam plures filios ratione naturæ assumptæ esse in Trinitate inconueniens sit secundum ordinem qui nunc est, & ex consequenti impossibile per potentiam ordinatam restringendo potentiam ordinatam respectu huius tantum, quod vult, & disposuit se facturum, non tamē inconueniens esset secundum ordinem, quem Deus instituerē potest. Vnde, & possibile est de positio ordinata ordine quem Deus instituerē potest.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod patrem esse innascibilem in quantum est habens diuinam naturam non ab alio, & ipsum esse nascibilem ratione humanæ naturæ quam posset assumere ex tempore non sunt opposita.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod illa propositio non sic est intelligenda, quod Deus faciat omne illud, quod facere potest, nec quod posse cuiuslibet creaturæ carentis termino a parte post sit suum esse, sed sic est intelligenda, quod in rebus, quæ sunt ab æterno non differt realiter dicere hoc fuit ab æterno, & hoc potuit esse ab æterno. Vnde Cor. 32. Possibile in rebus æternis quas non continet tempus esse necessarium. Sed secundum veritatem nullæ res sunt tales, nisi illæ quibus fruendum est, quæ sunt Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, qui se a posse.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum plures personæ potuissent simul assumere vnā, & eandem naturam.

Arg. 1. **RESPOND**ET VIDE TVR, quod sic, quæ sunt vnum possunt esse suppositum vnus naturæ. Sed sicut dicit beatus Io. in 1. ca. sua. c. 3. Hi tres vnum sunt: ergo possunt esse per assumptionem suppositum vnus naturæ creatæ.

Item si eadem superficies in numero esset in tribus hominibus, illi tres possent esse subiectum vnus coloris mediante superficie ipsa: Rich. super 3. Senten. A 4 ergo

ergo a simili cum in tribus diuinis personis sit vna essentia, videtur quod illa mediante possent esse per assumptionem suppositum vnus humanæ naturæ.

Tertio.

Item cum per miraculū duo corpora possint esse simul, & secundum auctorem sex principiorum. Vbi sit circumscrip̄tio corporis a loci circumscrip̄tione procedēs in duobus corporibus, potest essentia p̄ miraculū vnū, vbi ergo a simili per miraculū in tribus diuinis suppositis possit sustentari vna natura humana.

In oppositum.

CONTRA, assumptio naturæ humanæ non potest fieri quin terminetur ad aliquam vnitatem, sed si tres personæ assumerent eandem naturam in numero planum est, quod illa assumptio non possit terminari ad vnitatem personæ, nec ad vnitatem naturæ, quia ex natura diuina, & humana, nō potest fieri vna natura: ergo tres personæ non possunt eandem naturam in numero assumere.

Secundo.

Item si tres personæ assumerent vnam, & eandem in numero naturam, sequeretur hoc inconueniens, quod esset homo, nec vnus, nec plures. Non enim essent plures propter humanæ naturæ vnitatem, nec vnus homo propter suppositorum pluralitatem.

CONCLUSIO.

Impossibile est, quod plures personæ assumant vnam, & eandem naturam nō propter defectum potestatis, sed propter limitationē naturæ terminatæ, cuius limitatio pati non possit, vt esset in tribus suppositis.

Responsio.

RESPONDEO, quod de ratione personæ est essentia, & proprietates personæ constitutiuæ, plures ergo personas posse simul assumere vnam, & eandem in numero naturam dupliciter potest intelligi: vno modo ita, quod quælibet persona fieret suppositum illius humanæ naturæ immediatius ratione essentiæ, quam ratione proprietatis personæ constitutiuæ. Alio modo econuerso. Primo modo fuit possibile, quod tres personæ assumerent vnam, & eandem naturam in numero, quia tūc esset sustentata in tribus personis immediate per illud, quod est cōe tribus personis, nec tibi absurdum videatur, quod essentia sustentata in persona sustentare possit humanam naturam cum essentia vnus accidentis, verbi gratia, superficiem sustentate in aliqua hypostasi videamus sustentare aliam essentiam accidentis, verbi gratia, coloris. Secundo modo nunquā fuit possibile, nec est, quod plures personæ assumerent vnam, & eandem naturam non propter aliquam impotentiam ex parte personarū, sed propter limitationē naturæ terminatæ, cuius limitatio pati nō possit, vt esset in tribus suppositis non mediante aliquo cōi absq; sui distinctione. Secundum tamē vtrumq; modum concedendū est, quod nunquā fuit possibile tres personas vnam, & eandem naturam assumere in vnitatem personæ, vnde Anselm. 2. li. Cur Deus homo, ante medium locū inter

principiū, & mediū dicit, quod plures personæ nequeunt vnum eundemq; hominem assumere in vnitatem personæ. Ex prædictis patet via ad videndum quid sit dicendum ad argumenta ad vtranque partem.

AD PRIMVM dicendum, quod procedit de modo assumendi primo modo dicto.

Simili modo dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in duobus corporibus in eodem loco existentibus non est vnū vbi, cum n. locus nō sit in corporibus locatis, sed in corpore locante, sicut in subiecto, non oportet, quod numeretur locus corporum similiter existentium in loco, sed vt vbi est in corpore locato sicut in subiecto, & quia subiectis numeratis numerari oportet subiectorum accidentia, ideo in pluribus corporibus existentibus in eodem loco sunt plura vbi.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendū quod si tres personæ assumpsissent vnam naturam illa vno non fuisset terminata ad vnitatem personæ, quia tres personæ nō essent vna persona, nec essentia mediante, qua esset in personis sustentata, habet rationem personæ, nec esset terminata ad vnitatem naturæ, sic intelligendo, quod ex natura humana, & diuina fieret vna natura. Sed ita, quod esset sustentata immediate in diuina essentia, quæ est vna, & mediante illa in personis. Nec n. dicimus naturam humanam filij Dei, ideo assumptam in vnitatem personæ, quia ex illa, & persona filij Dei, constituta sit vna persona, sed quia illa natura humana nō existit in seipsa, sed est immediate in persona filij Dei sustentata, seu sustentata.

Ad secundum dicunt quidam, quod si Pater, & Filius, & Spiritus sanctus assumpsissent vnā naturam humanam in numero essent vnus homo, sicut vnus Deus propter naturam vnā diuinam. Et sicut cū dicimus Deus est pater, Deus est filius, Deus spiritus sanctus, iste terminus Deus, supponit naturam diuinam, sic cum diceremus, homo est pater, homo est filius, homo est spiritus sanctus, homo est Trinitas, ille terminus homo supponeret pro natura diuina, in quantum ea mediante esset vna natura humana in tribus personis.

Alij dicunt ad argumentū, quod non possit dici nec vnus homo propter pluralitatem suppositorum, nec plures hoīes propter vnitatem naturæ humanæ, nec hoc habent pro inconuenienti, vere tamen diceretur de qualibet persona, quod esset homo.

QVAESTIO V.

Vtrum persona incarnata cum assumpta natura possit adhuc aliam assumere.

RESPONDEO, quod non, quia esse hominē est esse personam, sed filius Dei non potest esse plures personæ: ergo non potest esse plures homines, sed si ad.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad primū in oppositū.

Ad secundum.

si adhuc assumeret aliam naturam humanam esset plures homines.

Secundo.

Item impossibile est duo accidentia eiusdem speciei simul esse in eodem subiecto: ergo a simili impossibile est duas naturas eiusdem speciei simul esse in eodem supposito.

Tertio.

Item natura humana non plurificatur nisi per suppositorum pluralitatem, vnde si intelligatur, vt abstracta a Petro, & Paulo, & sic de alijs, intelligitur vt non plurificata. Sed, vna diuina persona non potest esse plura supposita, ergo in vna persona diuina simul non possunt substantificari plures humanæ naturæ.

In oppositū.

CONTRA per naturam assumptam potentia filij Dei non est minorata, sicut ergo ante naturam humanam assumptam potuit eam assumere, ita cum ista quam assumpsit aliam assumere potest.

Secundo.

Item diuinæ personæ non repugnat simul esse suppositū naturarū duarum, quod patet, quia persona filij Dei simul esset suppositum diuinæ naturæ, & humanæ: ergo assumere simul plures humanas naturas nulla contradictionem includit. Sed persona diuina potest omne illud quod non includit contradictionem, ergo persona filij Dei possit assumere aliam naturam humanam simul cum illa quam assumpsit.

CONCLUSIO.

Persona diuina præter naturam humanam quam assumpsit potest aliam numero naturam humanam assumere, quia potentia eius est infinita, nec potest limitari ad aliquod creatum, nec propter hoc possit dici persona assumens esse plures homines, cum non essent plura supposita.

Responsio.

RESPONDEO, quod persona incarnata cum assumpta natura possit adhuc aliam assumere de potestate absoluta, & hoc propter sui simplicitatem, & immensitatem simul, propter quæ ita est tota hic quod tota alibi, & ita est tota suppositum illius humanæ naturæ, quam assumpsit, quod tota etiā possit esse suppositum alterius naturæ humanæ, ista natura humana, quam assumpsit sibi remanente vnita: nec tamen propter hoc possit dici filius Dei esse plures homines propter vnitatem suppositi, nec vnus homo tantum propter pluralitatem naturæ humanæ, & tamen vere esset homo in quantum esset suppositum huius humanæ naturæ significante, & etiam in quantum esset suppositum alterius humanæ naturæ.

Aliorum opinio.

Aliqui tamen dicunt, quod esse plures homines eo quod terminus communis in prædicato positus se habet ad modum formæ, & ideo numerus pluralis termini communis in prædicato positus, non numerat nisi naturam, qui se habeat ad modum formæ.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod esse hominē est esse personam quæ est suppo-

situm naturæ humanæ, etsi filius Dei assumeret aliam naturam humanam cum illa quæ iam est assumpta, filius Dei esset persona in duabus naturis humanis in quantum esset suppositum duarum, nec ex hoc possit concludi, quod essent duæ personæ.

Ad secundum cum dicitur, quod impossibile est duo accidentia eiusdem speciei simul esse in eodem subiecto &c. Dicendum secundum aliquos hanc non esse vniuersalitē veram, quod nituntur confirmare per Dion. dicentem 2. cap. de di. no. quod lumina plurium luminarium simul possunt esse in eadem parte medijs manentia distincta. Cum enim amouetur vnū luminarium corrumpitur lumen quod in medio per illud luminare erat.

Præterea, dato quod vera sit, & forte ita est in omnibus accidentibus, quæ manēt distincta per suas origines, adhuc non valeret argumentum, quia omne subiectum accidentis limitatum est, & ideo non potest esse totum subiectum vnus, & totum subiectum alterius, ita vt per hoc ipsa accidentia eiusdem speciei inter se haberent distinctionem. Similiter quia suppositum creatum limitatum est, duæ naturæ eiusdem speciei non possunt simul esse in vno supposito creato, sed diuinum suppositum simplex est, & immensum, & ideo filius Dei ita est suppositum vnus humanæ naturæ, quod totus potest esse suppositum alterius humanæ naturæ, ita quod quamuis illæ duæ naturæ simul essent in eodem supposito, non tamen oporteret eas esse in eodem loco.

Ad tertium dicendum, quod natura humana plurificatur in suppositis in quantum supposita sunt indiuidua, & si filius Dei assumpsisset duas humanas naturas quamuis illæ non essent supposita, tamen essent indiuidua. Humana enim natura in Christo quamuis non habeat rationem suppositi, tamen indiuidua est, vnde Dam. lib. 3. c. 11. dicit, quod filius Dei assumpsit naturam humanam in atomo.

ARTICVLVS II.

CONTRA quæritur de secundo principali &c. Hic quærentur quinque.

Primo vtrum congruum fuerit incarnari aliquod diuinum suppositum.

Secundo vtrum fuerit congruum incarnari tantum vnum.

Tertio vtrum magis congruū fuerit incarnari filium quam patrem, vel spiritum sanctū.

Quarto, vtrum congruum fuisset filium Dei incarnari, si natura humana permanisset in statu innocentie.

Quinto, vtrum magis fuerit congruum Dei filium incarnari illo tempore quo fuit incarnatus, quam ante.

Ad secundum. A l. vniuersaliter. Duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto non implicat.

Ad tertium.

Q V A E S T I O I.

Utrum congruum fuerit aliquod diuinum suppositum incarnari.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 1. ar. 2. q. 1.

VIDETUR, quod non, quia non fuit congruum summam maiestatem contemptibile reddi, sed per assumptionem naturae humanae reddita est ipsa maiestas contemptibilis. Vnde & iudaei in humanitate contemnebant maiestatem. Vnde habetur Matth. 12. qd dicebant ipsum in beelzebub principe daemoniorum eijcere demonia, ergo non fuit congruum aliquod diuinum suppositum incarnari.

Secundo.

Item sicut nimis eleuare se superbia est, ita nimis deijcere se pusillanimitatis est vitium. Sed per incarnationem filius Dei in tantum sese humiliavit qd illa humiliatio fuit exinatio. Vnde ad Philip. 2. dicitur. Quod semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens: ergo videtur, qd congruum non fuerit aliquod diuinum suppositum incarnari.

Tertio.

Item no fuit congruum aliquid fieri quod posset praebere occasionem erroris. Sed incarnatio Dei multis fuit occasio errandi. Multi enim circa eam errauerunt, ergo non fuit congruum Deum incarnari.

In opposit.

CONTRA quanto persona est maior tanto sibi magis congruit humilitas, secundum illud Ecclesiast. 3. Quanto maior es humiliata in omnibus, ergo cum persona quaelibet diuina sit maxima, & in assumptione carnis fuerit maxima humilitas, aliquam personam diuinam fuit congruum incarnari.

Secundo.

Item quanto dominus potentior est, tanto magis sibi congruit facere gratiam. Sed sicut dicit Aug. 13. lib. de tri. c. 19. In rebus per te pus ortis illa summa gratia qua homo in unitate persone coniunctus est Deo, ergo maxime fuit congruum aliquod diuinum suppositum incarnari.

CONCLUSIO.

Conueniens fuit aliquod diuinum suppositum incarnari, vt per hoc misterium monstraretur simul bonitas, & sapientia, & iustitia, & potentia Dei, & propter excellentiorem perfectionem suae creaturae.

Cur congruum fuit diuinum suppositum incarnari.

RESPONDEO, qd congruum fuit aliquod diuinum suppositum incarnari, & hoc propter manifestationem suae potentiae, & misericordiae, & iustitiae, & propter excellentiorem perfectionem suae creaturae, in exaltatione enim naturae humanae, ad hoc vt substantificaretur in supposito increato, manifestatio fuit magnae potentiae in exaltante. In hoc etiam qd per incarnationem roborata est spes nostra, vt cum Deo possimus coniungi per claram visionem, & perfectam fruitionem, fuit ipsa incarnatio magnae misericordiae manifestatio. Vnde Aug. 13. lib. de trini. c. 9. dicit. Quod si natura Dei filius propter filios hominum

miserordia factus est hominis filius, quanto credibilius est natura filios hominum gratia fieri Dei filios. In hoc etiam quod per incarnationem venit ad liberandum nos preposuit iustitiam potentiae, secundum Aug. 13. lib. de trini. c. 14. Fuit ipsa incarnatio manifestatio diuiniae iustitiae.

Creatura etiam humana plenius perfici non potuit, quam quod vniretur suo principio in unitate personae: & sic patet, qd opus incarnationis fuit congruum, & ex parte diuini suppositi, & ex parte naturae assumptae.

Ad primu.

AD PRIMVM in oppositum cu dicitur, qd per assumptionem naturae humanae reddita est maiestas contemptibilis &c. dico, qd non est verum, quantum ad homines ratione videntes, immo ex hoc magis assurgunt ad laudem, & reuerentiam summam maiestatis. Sed quantum ad homines in quorum persona dicitur. Sap. 2. Excecauit illos malitia eorum, reddita est contemptibilis, non qd ipsa incarnatio sit causa contemendi, sed eorum ignorantia, vel malitia, sicut aliquando homines mali ex bono facto scandalizantur per ignorantiam, vel malitiam, & beneficientem contemunt.

Ad secundum. A. l. eleuari.

Ad secundum dicendum, qd diuina maiestas per se non potest extolli, nec deijci quantum est ex parte sua, sed ratione naturae assumptae, illa autem humiliatio quamuis fuerit maxima, tamen non exiuit medium, quod obseruandum est in virtute, quia secundum Philosophum. 2. Ethic. c. 5. & 6. Non est medium rei per equam distantiam ab extremis, sed per comparisonem ad rectum dictamen rationis, vnde & de magnanimitate dicit Philosophus 4. Ethic. c. 7. Quod magnanimus magnitudine extrema est, eo autem qd vt oportet medius, dictabat autem diuinus intellectus esse conueniens diuinum suppositum incarnari, & secundum naturam humanam assumptam maxime humiliari.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, qd incarnatio filij Dei quantum est ex parte sua, nec fuit causa, nec occasio actiua errandi, quamuis aliqui intellectum habentes tenebris inuolutum indempserint occasionem passiuam errandi, in quorum persona potest exponi illud Ioan. 1. Tenebrae eam non comprehenderunt. & illud: Et mundus eum non cognouit. Non oportet autem, quod inconueniens sit fieri quodcunque bonum, de quo mali per malitiam vel ignorantiam faciunt sibi occasionem passiuam scandali.

Q V A E S T I O II.

Utrum congruum fuerit incarnari vnum diuinum suppositum tantum.

VIDETUR, quod non, quia in incarnatione congruum fuit manifestari diuinam potentiam, sed magis fuisset manifestata per incarnationem

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 1. ar. 2. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 3. ar. 8. Alex. p. 3. q. 2. m. 5. ar. 1. Secundo.

tionem omnium diuinorum suppositorum quam vnus tantum.

Secundo.

Item excellentius fuisset perfecta natura humana vnita tribus suppositis, quam vnus tantum: ergo cum vna ratio incarnationis fuerit excellentior perfectio naturae humanae, vt in praecedenti quaestione habitum est, videtur qd magis congruum fuisset incarnari omnia diuina supposita, quam vnum tantum.

In opposit.

CONTRA nullum impossibile est congruum, sed Ansel. lib. de incarnatione verbi ultra medium: Qualibet persona incarnata alias incarnari est impossibile, ergo non fuit congruum plura diuina supposita incarnari.

CONCLUSIO.

Vnam tantum personam congruum fuit incarnari, cum enim in tribus personis diuinis sit tantum vna virtus, aequae bene manifestata est per incarnationem vnus tantum, sicut omnium trium.

Resp.

RESPONDEO, qd congruum fuit vnum tantum diuinum suppositum incarnari, quia cum in tribus suppositis sit tantum vna potentia, & tantum vna misericordia, & vna equitas, aequae bene manifestatae sunt per incarnationem vnus tantum, sicut per incarnationem pluriu: & quando aliquid bene aequae potest fieri per pauciora, sicut per plura, magis congruum est fieri per pauciora, quam per plura.

Ad primu.

AD PRIMVM in oppositum patet solutio per iam dicta.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod maior est falsa, quia tantum est de perfectione in vno supposito quantum in tribus, ad quod etiam ostendendum magis congruum fuit dari humanae naturae suam maximam perfectionem per incarnationem vnus personae diuinae tantum, quam pluriu.

A. l. nimis.

Et quia argumentum ad partem aliam minus videtur concludere, quia vt superius dictum est, possibile fuit, & est omnes diuinas personas incarnari, ideo dicendum, quod illa auctoritas exponenda est de negatione possibilitatis dicta a potentia ordinata secundum ordinem, quem Deus ipse disposuerat ab aeterno.

Q V A E S T I O III.

Utrum magis fuerit congruum incarnari filium quam Patrem, vel Spiritum Sanctum.

VIDETUR, quod non, quia incarnatione diuinae personae fuit ad hoc ordinata, vt reciperemus filiorum adoptionem, vt habetur Gal. 4. cum ad illum pertineat adoptare, qui potest generare, & sola persona patris potest generare in diuinis, videtur qd maxime congruum fuisset personam patris incarnari.

Item secundum sententiam Apost. ad Ro. 8. per spiritum sanctum fiunt filij Dei adoptiui.

Vnde Apost. vocat eum spiritum adoptionis filiorum, ergo videtur quod maxime fuisset congruum, ipsum per incarnationem filium fieri.

CONTRA Aug. 3. de lib. ar. c. 12. Quicquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem: sed filium incarnauit non patrem, nec spiritum sanctum: ergo rationabilius fuit filium incarnari.

CONCLUSIO.

Magis decuit filium quam Patrem, & Spiritum Sanctum incarnari, vt qui ab aeterno erat filius patris fieret ex tempore filius matris, & qui in Trinitate erat media persona Dei, & hominum fieret mediator.

RESPONDEO, quod magis fuit congruum incarnari Dei filium, quam patrem, vel spiritum sanctum, quia in trinitate fuit magis congruum filium qui ab aeterno erat filius patris fieri ex tempore matris filium, & cum ipse sit verbum Dei, quae se & omnia alia dicit ipsum esse pro humano genere aduocatum, & cum sit secundum rationem intelligendi media in trinitate persona ipsum esse mediatorum Dei, & hominum, quam aliquam aliam personam: esse autem filium matris ex tempore, & aduocatum apud patrem pro humano genere, & esse mediatorem Dei, & hominum, diuinae personae conuenit ratione naturae assumptae, & ideo maxime fuit congruum filium incarnari.

Praeterea sicut in creatione per quandam appropriationem reluctet Dei potentia, & in retributione Dei misericordia, & iustitia: ita in humani generis restauratione maxime reluctet Dei sapientia, in hoc, quod sicut diabolus per mulierem virum, & lignum, & genus humanum in seruitute deiecerat, ita Deus per mulierem, scilicet per Mariam Virginem, & virum, scilicet Christum, & crucis lignum genus humanum reduxit ad libertatem. Cum ergo sapientia appropriet filio, & restauratio humani generis facta sit per diuinae personae incarnationem, magis congruum fuit filium incarnari, quam aliquam aliam personam.

Praeterea secundum Apostolum ad Rom. 5. Sicut per inobedientiam vnus hominis peccatores constituti sunt multi, ita, & per vnus obedientiam iusti constituentur multi. Sed magis erat congruum filium obedire patri, quam aliquam aliam personam alij. Cum ergo non consideretur obedientia in vna persona respectu alterius, nisi secundum naturam assumptam, eo quod secundum naturam diuinam omnes sunt aequales, magis congruum fuit filium incarnari, quam aliquam aliam personam. AD PRIMVM dicendum, quod quamuis patri tanquam principio non principiatio conueniat adoptare, congruum tamen fuit illam adoptionem

Ad primu. Rom. 5.

CONCLUSIO.

Sine praiudicio concedi potest, etiam si natura humana permanisset in statu innocentie adhuc congruum fuisset Dei filium incarnari.

ALI I dicunt, quod incarnatio filij Dei tantę fuit dignationis, quod nunquam fuisset incarnatus, nisi genus humanum lapsus fuisset, cuius lapsus oportebat per illum qui esset Deus, & homo reparari, secundum Anf. 2. lib. Cur Deus homo, non multum longe post principium. Huic etiam videtur concordare Aug. in lib. de verbis Apostoli, Sermone 73. dicens. Quod si homo non perisset, filius hominis non venisset. Sed suum venire fuit incarnari, & etiam ea, quę allegata sunt ad partem secundam.

QVI vult tenere opinionem primam potest dicere, quod allegata ad oppositum procedunt de incarnatione secundum, quod accipitur per assumptionem humanę naturę passibilis.

QVI vult tenere opinionem secundam, quę magis videtur cōcors auctoritatibus sanctorum potest dicere ad primum in oppositū, quod filius Dei secundum formam serui, non ita principaliter est caput ecclesię, sicut secundū formam Dei, quia quamuis secundum formā serui sit conformis corpori suo quod est ecclesię, quantum ad vniucationem naturę, tamen secundum formam Dei influit ecclesię sensum rectę cognitionis, & motum rectę affectionis principaliter, & effectiue, secundum autem formam serui influit meritorię.

Si ergo homo non peccasset, nec Deus incarnatus fuisset, nec remansisset corpus ecclesię acephalum, quantum ad illud quod principalius consideratur in capite.

Ad secundum cum dicitur, quod incarnatio filij Dei est de perfectione vniuersi &c. Dico quod si homo non peccasset nihilominus vniuersū perfectum fuisset, absq; hoc quod Deus fuisset incarnatus. Ad perfectionem enim vniuersi nõ requiretur vnio rationalis creaturę cum suo principio per assumptionem in vnitatem personę, sed suffecisset illa, quę est per claram visionem perfectaq; fruitionem: post lapsum tamen generis humani ad perfectionem vniuersi requirebatur Dei incarnatio, quia secundum oreinem quem Deus instituerat, sine Dei incarnatione non erat futura generis humani reparatio.

Ad secundam autem rationem adductam pro prima opinione in corpore quęstionis dicendum, quod illa beatificatio, quę est in corporali visione humanitaris, accidentalis est beatitudini. Vnde si nunquam homo peccasset, & Deus, incarnatus nõ fuisset nihilominus fuisset hō beatus beatitudine essentiali, nec remansisset corpus nõ beatificatū, quia ex plenitudine beatitudinis ipsius aīę redūdasset, sicut & post resurrectionem redundabit in ipsum corpus beatitudē

Secunda opinio.

Anf. 2. lib.

Aug. ser. 73

Sustentat primam opinionē oppositū quam tenet Sco. in 3 di. 7. q. 3. Sustentat secundā op. post. ideo dicitur. Ad primū.

Ad secundum.

Aliud ad perfectionem vniuersi requiritur post lapsum quā antea.

beatitudo ipsi corpori conueniens. Vnde Aug. in Epistola ad Dioscorum, non multum ante medium. Tam potentem fecit Deus animam, vt ex eius plenissima beatitudine, quę in fine temporum sanctis promittitur redundet in inferiorem naturam, quę est corpus: nõ beatitudo, quę fruētis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, & incorruptionis vigor.

QVÆSTIO V.

Vtrum magis fuerit congruum Dei filium incarnari illo tempore quo fuit incarnatus quam ante.

RESPONDETUR, quod non. Genf. 2. Complent Deus die septimo opus suum quod fecerat, sed opus Dei nõ fuit completum vsq; ad incarnationem filij sui: ergo videtur, quod in principio tempore debuit incarnari.

Item Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, sed perfectę diligentem congruit non tantum modo magna dare, sed etiam cito dare: ergo videtur, quod statim post lapsum generis humani congruū fuisset Dei filium incarnari.

Item secundum Apost. 1. ad Thim. 1. Deus vult omnes homines saluos fieri. Sed si filius Dei citius fuisset incarnatus per eius incarnationem plures fuissent saluati: ergo videtur, quod congruū fuisset ipsum citius incarnari.

CONTRA res, quę de facili habetur, & cito, minus preciosa reputatur, cui concordat glo. super illud. 1. Reg. 3. c. Sermo Dei erat preciosus. Dicens, idest rarus, sed beneficium incarnationis debet charissimum reputari: ergo filium Dei ante tempus quo incarnatus est, non fuit congruum incarnari.

Item operator sapiens non tantum facit opus suum modo congruo, sed etiam tempore congruo. Sed Deus est operator sapientissimus, ergo opus incarnationis fecit tempore congruentissimo.

CONCLUSIO.

Conuenientius fuit Dei filium incarnari illo tempore, quo fuit incarnatus, vt incarnatio, quę fuit medicina spiritualis contra morbum peccati, in temporis plenitudine per morbi cognitionem in homine maiorem operaretur deuotionem, & remedium deum gratius acceptaretur.

RESPONDEO, quod magis fuit congruum Dei filium incarnari illo tempore quo fuit incarnatus quam ante. Incarnatio enim fuit medicina spiritualis cōtra morbum peccati, non sic autem operatur spiritualis medicina, sicut corporalis, quia corporalis operatur naturaliter, spiritualis autem requirit suscipien-

tis deuotionem de lege communi, si suscipiēs adultus est. Ad hanc autem deuotionem pręexigebatur morbi cognitio, quę apparebat in ferre, quāsi totius mundi damnationem. Et cognitio remedij quod insinuabatur in lege, & prophetarum pręnuntiatione, & post hoc fuit congruum medicinam exhiberi in temporis plenitudine, tamen tempore legis naturę, & legis scriptę fuerunt aliqua remedia imperfecta tamen, & ad perfectum remedium, idest Dei filium incarnationem pręparatiua, & illius pręfiguratiua, quę remedia in quarto plenius exponentur.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de completionē operis creationis, & distinctionis, & ornatus vniuersi, filij autem Dei incarnatio pertinebat ad opus restaurationis.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectę diligentem pertinet cito dare quando pensatis omnibus melius est cito dare, quā expectare, aliter non. Quantumcunq; enim medicus diligit egrotum, non festinat sibi dare medicinam ante pręparationem, sic Deus perfectum remedium incarnationis noluit exhiberi, nisi post remedia imperfecta pręparatiua ad perfectę medicinę pręceptionem.

Ad tertium dicendum, quod Deus ab æterno pręuidit numerum saluandorum, qui nec augebitur, nec minuetur. Vnde tot erunt saluati, quot saluati fuissent, si Dei filius citius incarnatus fuisset, sed forte aliquę personę damnatę sunt, quę saluate fuissent; in quibus placuit vniuersitatis conditori ostendere seueritatem iustitię: & aliquę personę saluate sunt, quę fuissent damnatę, in quibus placuit vniuersitatis conditori manifestare benignitatem misericordię.

CIRCA litteram. Cum venit plenitudo temporis. Nota quod tempus natiuitatis filij Dei de tempore plenitudinis; quia tunc tempus completum est, quod pręfinierat pater, quando mitteret filium suum, secundum glo. ibidem. Alia ratio est propter impletionem promissionis, quia tunc ille nobis datus est qui fuerat repromissus. Vnde glo. super illud Ioan. 1. Plenum gratię, & veritatis, dicit quod ad impletionem promissorum. Alia ratio est propter impletionem figurarum, quę tunc impletę sunt veritate, propter quod dicit Saluator Matth. 5. Non veni soluere legem, sed adimplere. Alia ratio est propter plenitudinē gratię, quę fuit in Christo. Vnde ad Colo. 2. dicitur, quod in ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Alia ratio est propter plenitudinem pacis, quę tunc temporis erat in mundo, quę prędicta erat per psalmistam dicentem. Orietur in diebus eius iustitia, & abundantia pacis. Alia est propter adimplentionem modorum producēdi hominem. Adā enim fuerat productus, nec de viro, nec de muliere:

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Quattuor modi producendi homines.

Rom. 8.

Ad secundum.

QVÆSTIO IIII.

Vtrum congruum fuisset Dei filium incarnari si natura humana permanisset in statu innocentie.

RESPONDETUR, quod sic. Aug. 1. li. de trini. c. 12. dicit de Christo, quod secundum formam serui est caput corporis ecclesię. Sed si natura humana remansisset in statu innocentie, congruū tamen fuisset ecclesiā habere caput, ergo congruum fuisset Dei filium incarnari.

Item incarnatio filij Dei est de perfectione vniuersi, sed si homo non peccasset, nihil de fuisset vniuerso de sua perfectione: quia cum malum non sit necessarium ad perfectionem boni, peccata non sunt necessaria ad perfectionem vniuersi: ergo si homo non peccasset, nihilominus filium Dei incarnari congruum fuisset.

CONTRA Dam. lib. 3. c. 12. Dicit quod humanatio Dei verbi propter hoc facta est, vt ea, quę peccauit, & cecidit, & corrupta est natura vincat eum qui decipit, & tyrannum ita de corruptione liberetur.

Item glo. super illud primo ad Thi. 1. Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores saluos facere, dicit, quod nulla causa veniendi fuit Christo domino, nisi peccatores saluos facere.

AD ISTAM quęstionem dicunt quidam quod si homo permanisset in statu innocentie, filius tamē Dei fuisset incarnatus propter vniuersi perfectionē, quę requirebat, vt creatura, quę aliquid habet commune cum qualibet parte vniuersi, scilicet humana creatura, quę habet aliquo modo esse commune cum lapidibus, viuere cū arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis perfectę vniretur suo principio, & vt in Deo per se beatificaretur homo totus, quantum ad intellectualem, & corporalem visionem, nõ tamen assumpsisset filius Dei carnem passibilem, quia non fuisset opus sacrificio.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 20. D. Tho. p. 3. q. 1. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 7. q. 3. Et dist. 19. q. 1. & in report. sup. tertiu dist. 7. q. 2. Alex. p. 3. q. 2. m. 13. G. ib. in 3. dist. 2. q. 1. a. Secundo.

In oppositū.

Secundo.

Opinio Secunda & sequenti.

muliere: Eua de viro non de muliere. Homines de lege communi producuntur de viro, & de muliere, & in incarnatione filij Dei fuit quartus modus producendi, scilicet de muliere sine viro. Alia ratio est, quia sicut opus creationis mundi, & ornatus, & distinctionis completum fuit sexto die, sic sexta ætas fait tempus coogruum, in quo humani generis restauratio impleteretur.

Dubium liberale. Resp. Factum ex muliere contra in simbolo dicitur genitum non factum.

Respondeo hic factus secundum humanam naturam, in simbolo negatur factus, in quantum est suppositum diuinæ naturæ.

Et nota, quod mulier secundum, quod hic accipitur non sonat in corruptionem, sicut sonat Matth. 11. vbi dicitur. Non surrexit inter natos mulierum maior Ioan. Baptista, sed in proposito dicitur mulier ad designationem femini sexus.

Factum sub lege, scilicet non necessitate, sed voluntate.

Vt eos qui sub lege erant redimeret, quod ideo dicitur, quia quamuis venerit ad redemptionem omnium quantum erat ex parte sua, tam primo, & principaliter venit ad redemptionem iudæorum, iuxta illud Matth. 3. Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israelis.

Dubium. Resp. Quid Missio. Filij missio ipsa est incarnatio. Contra pater potuit incarnari, & non potuit mitti.

Respondeo missio est manifestatio personæ emanantis, vel emanationis eiusdem: & quia filius est persona emanans, non autem pater, ideo incarnatio filij est missio: & tamen si pater fuisset incarnatus non fuisset missus. Unde de ipso patre dicit Aug. 2. lib. de trini. c. 6. quod solus pater nunquam legitur missus, & in 4. lib. c. vlti. dicit, quod nemo sani capitis affirmare debet, nusquam personam patris per aliquam speciem corporalem vigilantium oculis demonstrari.

Dragmam decim. Dragma nummus certe quantitatis, habens imaginem regis.

Quare totam humanam naturam accipit, & quid nomine humanitatis vel humanæ naturæ intelligendum sit.

DISTINCTIO II.

Quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est animam & carnem, ut totam curaret & sanctificaret. Quod autem humanæ naturæ sue humanitatis vocabulo anima, et caro intelligi debeant, aperte docet Hiero.

in expositione catholice fidei dicitur; (Sic confitemur in Christo unam filij esse personam, ut dicamus duas perfectas, & integras esse substantias, id est, deitatis, & humanitatis: quæ ex anima continentur & corpore.) Ecce aperte ostendit humanitatis nomine animam, & corpus intelligi: quæ duo assumpsisse Dei filius intelligitur, vbi hominem, sue humanitatem, vel humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quandam, a qua homo nominatur significari contendunt vbi cunque humanitas Christi memoratur. Ait enim Ioannes Damascenus. (Scendum quidem est, quod deitatis, et humanitatis nomina substantiarum, id est naturarum, est representatiuum.) Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cum dicitur vna natura esse omnium hominum: quod euidenter idem Ioannes ostendit, differentem rationem dicti assignans, cum natura humana in Christo nominatur, & cum vna dicitur natura omnium hominum. Ait enim, Cum vnam hominum naturam dicimus, sciendum, quod non considerantes ad animam & corporis rationem, hoc dicimus: Impossibile enim est vnius naturæ dicere corpus, & animam, ad inuicem comparata. Sed quia plurimæ personæ hominum sunt, omnes autem eandem suscipiunt rationem naturæ, (omnes enim ex anima, & corpore compositi sunt, & omnes naturam animæ participant, & substantiam corporis possident) communem speciem plurimarum, & differentium personarum, vnam naturam dicimus, vniuscuiusque, scilicet personæ duas naturas habentis, & in duabus perfectè naturis, animæ scilicet, & corporis existentis. In domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere: neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius Christus ex deitate, & humanitate, in deitate, & humanitate Deus perfectus, idem & homo perfectus. Totam ergo hominis naturam, id est animam & carnem, & horum proprietates sue accidentia, assumpsit Deus, non carnem sine anima, nec animam sine carne, ut hæretici voluerunt: sed & carnem, & animam cum sensibus suis. Unde Ioannes Damascenus ait, Omnia quæ in natura nostra præstant Deus. Verbum, assumpsit, scilicet corpus & animam intellectualem, & eorum proprietates. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim in assumptibile est, incurabile est.

Ad Damas. Pa in expla natione sym boli. tom. 4.

Lib. 3. de Orthodox. fide, cap. 4.

Ibidem, c. 3 in medio.

Lib. 3. de orthodox. fide, c. 6.

Damas li. 3 Ortho. fidei, cap. 6.

Ioan. 1. d

Aug. lib. de agone Christiano, c. 18. tom. 3.

ment quod fieri non possit, scilicet ne humana carne veritas, & substantia Dei inquinetur: & tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes feces, & sordes corporum spargere, & eos mundos & sinceros seruare. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt, & non coinquinari, quanto magis incommutabilis, & inuisibilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus suscipiens, totum hominem sine sui contaminatione assumpsit, & ab omnibus infirmitatibus liberauit? Ecce hic dicit Dei sapientiam per spiritum assumpsisse animam, & per animam corpus. Spiritus enim scilicet pars animæ superior, maiori similitudine Deo propinquat, quam anima, scilicet ipsa eadem secundum inferiorem partem: & anima magis quam corpus, & ideo non incongruè anima dicitur assumpta per spiritum, & corpus per animam.

Hæc materia diffuse tractatur ab Aug. li. de Spiritu et anima, c. 14 15. & 16.

Quod verbum simul assumpsit carnem, & animam, neque caro prius est concepta quam assumpta.

Si autem queritur vtrum verbum carnem simul & animam assumpsit an prius animam, quam carnem, vel carnem quam animam, & vtrum caro illa prius fuerit in vtero virginis concepta, & postea assumpta. Verissimè, & absque vlla ambiguitate dicitur, quia ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit simulque sibi vniuit animam, et carnem, nec caro prius fuit concepta, & postmodum assumpta: sed in conceptione assumpta, & in assumptione concepta. Unde Aug. in libro de fide ad petrum. Firmissimè tene, & nullatenus dubites non carnem Christi sine diuinitate conceptam in vtero virginis priusquam susciperetur a verbo, sed ipsum verbum Deum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem verbi incarnatione conceptam. Idem in lib. de trinitate. Non esset Dei hominumque mediator nisi esset idem Deus, idem homo in vtroque vnus & verus, quam seruillem formam a solo filio susceptam, tota trinitas cuius vna est voluntas, & operatio fecit. Non autem in vtero virginis prius caro suscepta est, & postmodum diuinitas venit in carnem, sed mox verbum venit in vterum, seruata veritate proprie naturæ factum est caro, & perfectus homo. i. in veritate carnis, & animæ natus est. De hoc etiam Gregorius in moralibus ait. Angelo nunciante & spiritu adueniente, mox verbum in vtero, mox intra vterum verbum caro.

cap. 18.

Li. 1. c. vi. et in Glo. ord. ad Rom. 1. circa illud, Qui factus est ei, &c.

Li. 18. c. 35 vel secundum alias editiones, tu adueniente, mox verbum in vtero, mox intra vterum verbum caro.

DISTINCTIO II.

Et quia in homine tota humana natura &c. Superius determinauit Magister de persona naturam humanam assumete, hic determinat de modo assumendi, & diuiditur in partes duas.

Primo ostendit Magister, quid est assumptum. Secundo quo ordine est assumptum. ibi. (Assumpsit igitur.) Prima in duas.

Primo ostendit totam naturam humanam esse assumptam.

Secundo remouet quandam opinionem erroneam. ibi. (Errant igitur.) Illa pars quæ ibi incipit. (Assumpsit igitur.) Diuiditur in partes duas.

Primo ostendit magister quo ordine animam, & carnem assumpsit. Secundo ostendit, quod illa simul assumpsit. ibi. (Si autem queritur.)

CIRCA hanc distinctionem queritur principaliter de duobus.

Primo, de natura assumpta. Secundo, de ordine assumendi.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur quattuor. Primo, vtrum natura humana integrè fuerit assumpta.

Secundo, vtrum fuerit assumpta in vno individuo tantum.

Tertio, vtrum magis assumptibilis fuerit (de congruo) natura humana, quam angelica.

Quarto, vtrum assumptibilis fuerit irrationalis natura.

Q V A E S T I O I.

Vtrum natura humana integrè fuerit assumpta.

VIDETUR, quod non: quia filius Dei per diuinam naturam viuuit, intelligit, & vult: ergo cum non fuerit oportuna assumi animam nisi propter vitam, & intelligere, & velle, videtur, quod anima non fuerit assumpta. Cum ergo anima sit de integritate humanæ naturæ, natura humana non fuit integrè assumpta.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 2. ar. 2. q. 2. D. Tho. p. 3. q. 5. p. 101. Scot. li. 3. dist. 2. q. 2. Alex. p. 3. q. 4. m. 4. Secundo.

Item Damas. lib. 3. cap. 3. dicit, quod in domino Iesu Christo non est communem speciem suscipere, sed in natura humana integra est forma speciei, in qua omnia individua naturæ humanæ communicant: ergo videtur, quod humana natura non fuerit integrè assumpta.

Item si humana natura fuisse integrè assumpta, dici debuisset. Io. 1. Verbum homo factum est. Cum ergo hoc non dicatur, sed verbum caro factum est, videtur quod natura humana integrè non fuit assumpta.

Tertio.

CONTRA Damas. lib. 3. cap. 6. dicit de filio Dei, quod omnia assumpsit corpus, animam intellectualem, rationalem, & horum idioma, quod enim vnus horum in particeps non animal homo, totum enim totum assumpsit me, & totus toti virtus est, ut toti mihi salutem gratificet.

In oppositum.

Item Ioan. 19. dicitur de Christo in hora mortis, quod inclinato capite tradidit spiritum, sed hoc non potest intelligi, nisi de anima intellectiua, quæ erat carni vnita. Sed caro, & anima simul coniuncta integrant naturam humanam, ergo videtur, quod natura humana integrè a Dei filio fuit assumpta.

Secundo.

CONCLUSIO.

Tota natura humana a filio Dei fuit assumpta, quia & caro, & anima intellectiva in ipso erant coniuncta, quae integrant naturam humanam.

Opiniones haereticorum erroneae.

AD ISTAM quaestionem dicunt Manichaei, quod Christus non habuit verum corpus, sed phantasticum. Arriani dixerunt, quod habuit corpus caeleste, & quod filius Dei carnem assumpsit sine anima opinantes diuinitatem carne Christi sine anima viuificare, in quo etiam consensus Herasmus. Alij dixerunt animam corporis Christi carere sensu, & intellectu, & iste fuit error Apollinaris. Et omnes isti errores includunt naturam humanam integre non fuisse assumptam, & negant in Christo veritatem humanae naturae. Unde sunt errores pestiferi fidei catholicae contrarij, & sacrae scripturae contradicentes expresse in diuersis locis. Si enim non habuisset corpus nisi phantasticum, falsitas, & simulatio in illo fuisset, qui de se ipso dicit Ioan. 14. Ego sum via veritas, & vita. Si etiam corpus caeleste habuisset passibile non fuisset, & ita nec penetrabile. Contra illud Ioan. 19. Vnus militum lancea latus eius aperuit. Si etiam carnem sine anima assumpsisset, vel animam sensu, & intellectu carere secundum rei veritatem non fuisset homo. Et tamen impijssimi iudaei negantes ipsum esse Deum, ipsum esse hominem confitebantur. Unde dicebat ut habetur Ioan. 10. De bono opere non lapidamus te: sed de blasphemia, quia tu homo cum sis, facis te ipsum Deum.

Praterea ut habetur Luc. 13. Clamans voce magna hic ait. Pater in manus tuas commendo spiritum meum. Et hoc dicens expirauit. Hoc autem de spiritu diuino non potest intelligi, nihil enim esset dictum, recommendare Deum in manibus Dei, nec de spiritu carente sensu, & intellectu, quia talis spiritus non est separabilis, & multa sunt in sacra scriptura loca alia, per quae praedicti errores expresse refelluntur.

Opinio Doc. Remouet errorem.

Dicendum ergo ad quaestionem, quod natura humana integre a filio Dei fuit assumpta, carnem enim assumpsit, & animam intellectiuam simul vnita. Ex eorum autem vnione integratur humana natura. Nec sunt audiendi dicentes, quod assumpsit carnem, & animam, ita tamen, quod anima non fuerit carni vnita, quia ad illam opinionem sequeretur filium Dei non esse hominem, nec ipsum in morte expirasse, cum expirasse sit spiritus separari a corpore non autem dicuntur de nouo separari nisi, quae ante fuerunt vnita.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum quum dicitur, quod filius Dei per diuinam naturam viuit, & intelligit, & vult &c. Dico quod verum est inquantum Deus, non autem inquantum homo, quia inquantum homo non conueniunt sibi ista formaliter per diuinam naturam sed per animam. Diuina enim natura propter sum-

mam eius actualitatem forma carnis esse non potest.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Damas. sic intelligendum est, quod naturae diuinae, & humanae, in domino Iesu Christo non est aliqua communis species, quia ex illis duabus naturis, non constituitur vna natura, sicut Eutitiani posuerunt, quia illa natura non esset diuina, nec humana, sicut non potest vere dici quod humana natura sit anima, nec quod sit corpus, ex quo sequeretur, quod Christus non vere diceretur Deus, nec vere diceretur homo, sicut vere dici non potest, quod Ioannes sit anima, nec quod sit corpus inquantum corpus est pars integralis hominis, non intendebant autem negare quin ex vnione animae Iesu Christi cum eius corpore esset constituta humana natura, per quam illud indiuiduum naturae humanae, est in eadem specie cum alijs indiuiduis naturae humanae.

Ad tertiam.

Ad tertium dicendum, quod aliquando per synecdochen accipitur anima pro homine, ut Gen. 43. Vbi dicitur. Cunctae animae, quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, & egressae sunt de femore illius absque vxoribus filiorum sexaginta sex. Aliquando caro pro homine, ut cum dicitur. Verbum caro factum est: ut in hoc detur intelligi, quod ex quo inferiorem partem humanae naturae filius Dei assumpsit nihil dimisit de essentia naturae humanae, quod non assumpsit.

QVAESTIO II.

Utrum natura humana fuerit assumpta in vno indiuiduo tantum.

VIDETUR, quod non. Damas. lib. 3. cap. 6. Quod in assumptum est, non est curabile, sed filius Dei naturam humanam assumpsit ad curandum inquantum in se erat quodlibet indiuiduum humanae naturae: ergo videtur, quod assumpsit naturam humanam in quolibet indiuiduo illius.

Arg. 1.

Item cum peccatum originale per prius sit peccatum humanae naturae, quam eius indiuidui secundum Ansel. in lib. de conceptu virg. inter medium & finem. Filius Dei per prius venit ad curandam naturam humanam, quam aliquod eius indiuiduum, ergo & prius assumpsit eam, quam aliquod indiuiduum illius. Sed in natura humana omnia eius indiuidua communicant, ergo assumendo naturam humanam assumpsit quodlibet indiuiduum illius.

Secundo.

Item ad illum pertinet satisfacere qui peccauit, sed Adam commisit peccatum pro cuius satisfactione filius Dei naturam humanam assumpsit, ergo videtur, quod Dei filius cum in diuiduo naturae humanae, quod assumpsit de Virgine assumpsit naturam humanam in indiuiduo ipsius Adae.

Tertio.

CONTRA

In oppositum.

CONTRA ad Ro. 8. dicitur de filio Dei secundum naturam humanam, quod debuit esse primogenitus in multis fratribus, sed si assumpsisset plura indiuidua humanae naturae, non fuisset primogenitus in multis fratribus: quia promogenitura in multis fratribus non potest conuenire nisi vni: ergo non assumpsit nisi vnum indiuiduum humanae naturae.

CONCLUSIO.

Christo non fuit assumptum nisi vnum indiuiduum humanae naturae.

Responsio.

RESPONDEO, quod humana natura fuit assumpta in vno indiuiduo tantum. Filius enim Dei inquantum Deus principium est salutis humani generis effectiue, inquantum vero homo meritoriae. Cum ergo principium principale effectiuum salutis generis humani non sit nisi vnum, scilicet Deus, principium etiam meritorium non debuit esse nisi vnum quod verum non esset, si Dei filius plura indiuidua humanae naturae assumpsisset.

Praterea inter partes non debent constitui plures mediatores nisi quilibet illorum per se secundum aliquid sit insufficiens ad mediandum. Cum ergo filius Dei ratione humanae naturae sit mediator Dei, & hominum, secundum Apostolum ad Hebr. 4. & secundum August. lib. 1. de trinit. cap. 7. ita quod ratione vnus indiuidui naturae humanae assumpsit per sectissimus sit ad mediandum, non debuit assumere indiuiduum humanae naturae, nisi vnum tantum. Praedictis concordat August. 9. de ciui. cap. 15. dicens, quod ad hoc, ut perduceremur ad vnum beneficium bonum non multis, sed vno mediatore opus erat.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quum dicitur, quod illud quod in assumptum est, incurabile est &c. Dico, quod illud verbum non est intelligendum de indiuiduis humanae naturae, sed de partibus naturam humanam integrantibus cuiusmodi sunt corpus & anima. Unde voluit dicere, quod naturam humanam filius Dei assumpsit integram, quamuis in vno indiuiduo tantum.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod quamuis filius Dei assumpsit indiuiduum humanae naturae principaliter, propter ipsam naturam, & in natura omnia indiuidua communicant: ex hoc tamen non sequitur, quod omnia indiuidua humanae naturae assumpsit: quia quamuis commune sit omnibus indiuiduis humanae naturae illud quod vni indiuiduo ratione humanae naturae conuenit per naturam, non tamen hoc verum est de hoc, quod indiuiduo mediante humana natura, ut in ipso est, conuenit per gratiam, sed ex hoc sequitur, quod indiuiduum humanae naturae assumpsit, ut quantum in se est, curaret alia indiuidua, quae in illa natura communicant.

Ad tertium dicendum, quod Adam peccando infecit personam suam, & naturam humanam, & ideo ad reparandum ipsam naturam sufficiebat, quod ille qui satisfaceret pro illo peccato esset similis Adae in natura. Unde naturam in indiuiduo ipsius Adae assumere non oportuit, nec etiam decuit, quod naturam humanam assumeret in indiuiduo peccatore, secundum illud ad Heb. 7. Decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus.

Ad tertiam.

QVAESTIO III.

Utrum magis assumptibilis fuerit (de congruo) natura humana quam angelica.

VIDETUR quod non, quia non tantum peccauit homo, sed etiam Angelus: ergo sicut fuit congruum naturam humanam assumi ad satisfaciendum pro peccato hominis, ita fuit congruum assumere naturam angelicam ad satisfaciendum pro peccato Angeli, & tanto magis congruum, ut videtur, quanto nobilioris naturae est Angelus, quam homo.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 2. ar. 1. q. 2. D. Th. p. 3. q. 4. ar. 1. Alex. p. 3. q. 2. m. 6. ar. 2.

Item quanto natura est nobilior, tanto magis est congrua ad hoc, ut cum diuina persona vnatur, sed ut in secundo lib. ostensum est, natura angelica nobilior est quam humana: ergo magis congrua fuit ad vnionem quam humana.

Secundo.

Item ille qui est de genere illius qui fecit iniuriam, non est ita aptus de congruo ad reconciliandum eum illi cui facta est iniuria, sicut ille qui non est de genere, sed indiuiduum humanae naturae, quod filius Dei assumpsit, fuit de genere Adae, qui iniuriam fecit: ergo videtur, quod ad reconciliandum genus humanum Deo magis fuisset congruum assumere aliquod indiuiduum naturae angelicae, quam non est de genere Adae, quam aliquod indiuiduum naturae humanae.

Tertio.

CONTRA Apostolus ad Heb. 2. Nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abraham. Sed si magis fuisset congruum assumi naturam Angelicam, quam humanam, iam filius Dei assumpsisset, cum ergo humanam assumpsit non angelicam magis congruum fuit istam assumi, quam illam.

In oppositum.

Item filius Dei naturam creatam assumpsit ad satisfaciendum pro peccato primorum parentum, sed secundum Ansel. 2. lib. Cur Deus homo, non multum post principium: illam satisfactionem non debuit facere nisi homo: ergo magis congruum fuit assumi naturam humanam, quam angelicam.

Secundo.

CONCLUSIO.

Magis decuit ut Christus assumeret humanam naturam quam angelicam, non enim pro peccato Angeli, sed hominis naturam creatam assumpsit.

Rich. super 3. Sent. B. RESPON.

Responso. RESPONDEO, quod magis assumptibilis fuit de congruo natura humana, quam angelica. Peccatum enim Angeli est irremediabile. Vnde ad satisfaciendum pro peccato Angeli, non fuit congruum assumi naturam angelicam, nec ad satisfaciendum pro peccato hominis. Magis enim congruum fuit, ut per hominem satisfaceret homo, quam Angelus: cum ergo filius Dei naturam creatam assumpserit ad satisfaciendum pro peccato hominis, magis congruum fuit assumi naturam humanam quam angelicam.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamvis Angelus peccauit, tamen peccatum suum irremediabile est, & etiam quia in Angelo peccante tota natura angelica non ruit: ideo non fuit ita opus, ut redire retur Angelus, sicut homo.

Ad secundū. Ad secundum cum dicitur, quod quanto natura est nobilior tanto magis est congrua ad hoc, ut cum diuina persona uniatur &c. Dico, quod verum est ceteris paribus. Sed hic non sunt cetera paria, quia in hoc quod in humana natura vnum indiuiduum originatur ab alio, & omnia ab vno, magis exprimit diuinam naturam, quam natura angelica non absolute, sed in quantum in diuina natura vna persona originatur ab alia, & omnes ab vna, scilicet a patre.

Præterea in quantum anima est in qualibet parte sui corporis essentialiter presentia, & potentialiter, magis representat Deum naturam humanam, in quantum est gubernator vniuersi, quam angelica natura.

Item in quantum natura humana habet aliquid commune cum quolibet creatura, sicut dicit Greg. in quadam Homel. super illud verbum Mar. ult. Prædicate Euangelium omni creature, magis representat Deum, in quantum est exemplar omnium, quam angelica creatura si sibi non essent rerum similitudines cōcreatæ.

Præterea, ut supradictum est magis decebat, ut homo pro homine satisfaceret, quam Angelus.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod maior est intelligenda de reconciliatione, quæ est per viam supplicationis tantum, non autem de illa, quæ est per viam emendæ, quamvis autem Christus utroque modo nos reconciliauerit, tamen nos principaliter reconciliauit per viam emendæ, & ideo fuit congruum quod esset de genere Adæ, ratione naturæ quam assumpsit. Vnde Ansel. 2. lib. Cur Deus homo, longe post principium. Si nouum hominem fecisset, non ex Adæ genere, non pertinebat ad humanum genus, quod natum est de Adam, quare non debebat satisfacere pro eo, quia non erat de illo, sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisficiat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator, aut generis eiusdem.

Q V A E S T I O III.

Vtrum assumptibilis fuerit irrationalis natura.

RVIDETVR quod sic. Ansel. 2. lib. Cur Deus homo, longe ultra medium lib. dicit, quod omnis necessitas, & possibilitas Dei subiacent voluntati. Illius autem voluntas nulli subditur necessitati, aut impossibilitati: ergo nihil est impossibile apud Deum. Potuit ergo de potentia absoluta assumere irrationalem naturam.

Item Aug. in secunda Epistola ad Volusianum ante medium, dicit, quod in miraculis tota ratio facti est potentia facientis, sed assumi naturam creatam ad vnitatem diuinæ personæ, opus est mirabile: ergo cum æquæ sit Deus potens super naturam irrationabilem, sicut super rationalem assumere potuit vtramque.

Item duorum distantium ab aliquo in infinitum vnum non distat ab alio magis alio: quia infinitum infinito non est minus, sed quælibet creatura a diuina persona distat in infinitum: ergo non magis distat vna, quam alia, quæ autem æqualiter distat de potentia Dei absoluta, æqualiter assumi possunt.

CONTRA natura, quæ non est capax personalitatis non assumptibilis ad vnitatem personæ, sed creatura irrationalis non est capax personalitatis, quia sicut dicit Boe. in lib. de duabus naturis, & vna persona Christi, longe post principium. Persona est naturæ rationalis indiuidua substantia: ergo irrationalis non est assumptibilis, ut videtur.

Item actus potentie respōdet actuali essentia ipsius naturæ: ergo illa sola natura assumptibilis est, quæ per suam potentiam coniungi bilis est Deo per operationem, sicut coniungibilis est sibi in existendo per vniōem. Cum ergo potentia creaturæ irrationalis non possit Deo cōiungi per suam operationem, videtur, quod non possit sibi coniungi in existendo per vniōem.

Item pari ratione posset assumere vnum accidens sine substantia, quod falsum videtur, quia tunc accidens esset in Deo immediate, quod est impossibile.

C O N C L V S I O.

Natura irrationalis erat assumptibilis, & non erat assumptibilis, erat quidem quia non est subtrahendum diuinæ potentia, & hoc non implicat aliquid impossibile, aut inconueniens, non erat vero propter conditionem creaturæ, quæ cum non sit capax personalitatis, & deficiat ab vniōe ad Deum per operationem, in assumptibilis est.

AD I S T A M quæstionem dicunt aliqui quod irratio-

Respondeatur p duas opiniones. Opinio prima. irrationalis natura non fuit assumptibilis. Nihil enim potest Deus facere de potentia etiam absoluta nisi quod potest disponere, & velle. Sed non potest disponere, nec velle illud quod includit in se aliquid repugnans sapientiæ suæ, sed Deum fieri asinum, vel lapidem, & sic de alijs includit in se aliquid repugnans diuinæ sapientiæ: ergo Deus hoc non potest velle, & ex consequenti non potest facere, quod non esset verum, si naturam irrationalem posset assumere.

Præterea natura inferior non est capax illius maximi doni, cuius capax est superior. Sed maximum donum quod humana natura potuit capere fuit assumi ad vnitatem diuinæ personæ: ergo cum natura irrationalis sit ea inferior, non fuit capax, nec est talis assumptionis.

Præterea Aug. 13. de tri. cap. 9. Si natura Dei filius propter filios hominis misericordia factus est hominis filius, quanto credibilis est natura filios hominis gratia fieri Dei filios, & habitare in Deo, in quo solo, & de quo solo esse possint beati participes immortalitatis eius effecti, propter quod suadendum Dei filius particeps nostræ mortalitatis effectus est. Hic videtur expresse Aug. velle maius esse assumi ad diuinitatem diuinæ personæ quam sibi coniungi per gratiam, & gloriam: cum ergo natura irrationalis Deo per gratiam non possit coniungi, ad vnitatem personæ non potest assumi.

Præterea pro hac parte videtur multum esse secunda ratio in opponendo adducta ad hanc partem.

2. Opinio. Alij dicunt, quod irrationalis natura fuit assumptibilis. Natura enim humana non fuit assumptibilis per aliquam eius potentiam actiuam, nec per aliquam eius potentiam passiuam naturaliter dispositam, nec supernaturaliter, sed tantum per potentiam passiuam obedientie, qua quælibet creatura est in potentia ad hoc, ut de ea fiat per potentiam diuinam quicquid non includit contradictionem. Sed non videtur istis, quod naturam irrationalem assumi ad vnitatem diuinæ personæ aliquam includat contradictionem, quia hoc non includit naturam assumptam esse personam, sed substantiari in persona, ut in supposito: ergo videtur, quod filius Dei de potentia absoluta naturam potuerit assumere irrationalem.

Præterea ut inferius ostendetur separata anima a corpore in morte Christi, vtrumque remansit vnitum personæ filij Dei. Corpus autem inanimatum creatura est non rationalis. Si autem dicas, quod ideo corpus remansit vnitum, quia ordinatum erat, ut iterum perficeretur ab anima. Videtur hoc non sufficere, quia quauis supernaturaliter resurrexerit non precedentem sui resolutionem ad materiam primam, tamen naturaliter non poterat iterum disponi ad animæ susceptionem nisi primo facta resolutione usque ad materiam primam. Vnde secundum Philosophum

8. Meta. Si ex mortuo naturaliter fiat viuum oportet primo redire ad materiam. Cum ergo materia creaturæ irrationalis facta resolutione, usque ad eam disponi posset ad hoc, ut animaretur anima intellectiua: videtur, quod non obstante prædicta instantia filius Dei de potentia absoluta assumere potuisset naturam irrationalem.

Præterea qua ratione potuit persona filij Dei manere vnita corpori inanimato per modicum tempus, eadem ratione potuisset sibi manere vnita de potentia absoluta in perpetuum absque hoc quod dispositio illi corpori redderet, quæ requiritur in materia ad animæ susceptionem. Quamuis autem de potentia absoluta filius Dei naturam irrationalem assumere potuisset, tamen non erat congruum ut fieret, sicut videtur potest si respiciatur ad finem, quare filius Dei voluit incarnari, qui fuit redemptor humani generis ad diuinæ potentie sapientie & bonitatis honorem, ad quod nihil profuisset assumere naturam irrationalem.

QU I vult tenere opinionem primam potest dicere ad primum in oppositum, quod nihil est impossibile apud Deum quod habeat rationem possibilis quantum est ex parte sua, eius est omne illud quod non includit contradictionem. Naturam autem irrationalem assumi ad vnitatem diuinæ personæ, videtur includere contradictionem, eo quod illa natura capax non est tantæ sublimationis, cum non sit Deo coniungibilis per visionem, & per fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de miraculis factibilibus, sed naturam irrationalem assumi ad vnitatem diuinæ personæ non est miraculum factibile, propter rationem positam in præcedenti argumenti solutione.

Ad tertium cum dicitur, quod quælibet creatura a diuina persona distat in infinitum &c. Potest dici quod quamuis illa distantia ex parte Dei sit infinita, eo quod Deus non habet terminum, nec essentiam, nec durationis, tamen ex parte creaturæ finita est, quæ terminum habet suæ essentie, & ex illa parte distantia vnius creaturæ ad Deum potest esse maior quam alia, cui videtur concordare. 24. propositio de causis, quæ est hoc. Causa prima existit in rebus omnibus secundum vnam dispositionem, sed res omnes non existunt in causa prima, secundum dispositionem vnam. Alij dicunt ad argumentum, quod creatura dicitur distare a Deo in infinitum per recessum ab æqualitate, & participatione tertiæ nature, quia nihil vniocum potest esse cōe creaturæ, & creatori, nec in aliquo creatura creatori equiparari potest. Loquendo autem de distantia, quæ opponitur cōuenientiæ secundum rationem ordinis, & mutationis sic non est verum, quod quælibet creatura distat a Deo in infinitum. Rationalis enim creatura immediate in Deum ordinatur.

QU I vult tenere secundam opinionem potest dicere ad primum in oppositum, quod naturam irrationalem non esse capacem personæ.

Rich. super 3. Sent. B 2 lita-

Sufficitur primæ opi. Ad primū.

Ad secundū.

Ad tertium.

Per quod creatura vna magis distat a Deo quam alia.

Sufficitur 2. opinio. Ad primū.

litaris dupliciter potest intelligi. Vno modo ita q non possit esse persona, & sic verum est. Alio modo, ita q non possit substantificari in persona increata, & sic falsum est. Naturam autem assumi a diuina persona non est ipsam fieri personam, sed ipsam substantificari in persona.

Ad secundum cum dicitur, q actus potentia respodet actuali essentia ipsius natura &c. Dico, q verum est loquendo de natura actuali existentia naturali. De supernaturali autem non oportet. Supernaturaliter enim natura, & potentia mediante natura habere possunt modum existendi nobiliorem, quam habeat potentiam quantum ad suam operationem, non enim oportet operationem potentia, respondere totaliter existentie supernaturali ipsius essentia. In sacramento enim altaris accidentia supernaturaliter existunt, & tamen naturaliter sensum immutant. Concedo tamen q si aliqua diuina persona substantiam irrationalem assumeret substantificando eam in se, vt naturam in supposito aliquas actiones haberet sublimes, quam essent ille quas habet in se ipsa naturaliter existens.

Ad tertium, q non valet, quia natura accidentis hoc est incompofsibile, scilicet ipsum esse in aliquo, vt in supposito, & in illo non esse, vt in subiecto, quamuis autem diuina persona alicuius natura create possit esse supposito, tamen nullius potest esse subiectum, in eo enim q alterius potest esse subiectum, est aliqua possibilitas, qualibet autem diuina persona purus actus est.

Ad rationes opinantis. Ad rationes autem, qua pro contraria opinione adducebantur in corpore quaestionis dici potest, q maior propositio primae rationis secundum aliquos falsa est. Dicunt enim quod potentia Dei aliqua posset exequi si illa vellet, qua tamen velle non potest. Videmus enim quod Angelus bonus per suam potentiam aliquid posset exequi, quod tamen velle non potest propter rectitudinem voluntatis, cui videtur concordare Anf. 2. lib. Cur Deus homo, quasi aequa distantem inter principium & medium dicens: possumus dicere de Christo, quia potuit mentiri si vellet, & quando mentiri non potuit volens non potuit velle mentiri, non minus dici potest nequissime mentiri.

Alio modo, concedendo maiorem dici potest, q Deum fieri asinum vel lapidem per assumptionem natura asinine vel lapidis, eo modo quo dicimus ipsum factum hominem cum per assumptionem natura humana non includit in se aliquid repugnans diuinae sapientiae secundum ordinem, que Deus instituere potuisset.

Ad secundam rationem dicendum, q assumi ad unitatem personae diuinae non est maximum donum, si separaretur a coniunctione, que est cum Deo per cognitionem, & amorem. Si autem concedatur esse maximum donum interi-

menda est rationis maior, aliter enim cum natura angelica, qua nobilior est, quam humana assumi potuisset, natura humana assumi non potuisset.

Ad auctoritatem Aug. dice ndu, q ibi praefert Aug. vnionem natura humanae per assumptionem ad unitatem personae, illi vnioni, que est cum Deo per gratiam in quantum prima vnio concomitantem habet secundam. Vtraque enim vnione vnitur Deo natura humana Iesu Christi quia si prima vnio separaretur a secunda melius esset natura humana Deo vniri vnione secunda quam prima, quamuis enim exinde diuinae personae nobilitates infinite, tamen id quod participat natura assumpta de illa actuali existentia non est infinitum. Habitu enim assumptae natura ad actualem existentiam personae, infinita non est, nec est quid ita nobile: sicut illud quod de diuina bonitate participat humana natura per gratiam.

Et si quaeras vtrum natura humana potuisset esse vnita diuinae personae, vt natura supposito ab hoc q illa natura per illam vnionem esset sufficiens disposita ad videndum clare, & immediate diuinam essentiam, & perfectam fruendum ea.

Respondent quidam valde probabiliter, q non, quia nunquam per habitum gloriae quantumcumque magnum posset anima ita excellenter disponi, & sublimari ad actus praedictos, sicut per esse vnitam diuinae personae, vt natura supposito, quamuis per vtrumque simul perfectius disponatur, & sublimetur ad actus praedictos, quam per alterum tantum. Vtroque autem modo natura humana Iesu Christi sublimata est.

ARTICVLVS II.

Consequenter quaeritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

Primo vtrum natura humana assumpta fuerit mediante partibus suis.

Secundo vtrum caro fuerit assumpta mediante anima.

Tertio vtrum anima mediante gratia.

Quarto vtrum simul tempore fuerit vnio carnis, & anima, & assumptio vtriusque ad unitatem diuinae personae.

QVAESTIO I.

Vtrum natura humana assumpta fuerit mediante partibus suis.

VIDETUR q non, quia tunc pari ratione dici posset anima est Deus, & econuerso, & caro est Deus, & econuerso: sicut homo est Deus, & econuerso, & tamen istae non recipiuntur. Anima est Deus, caro est Deus.

Item

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 2. ar. 3. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 6. ar. 5. Scot. lib. 3. dist. 2. q. 2.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad rationes opinantis.

Potest Deus exequi quod velle non potest.

Dubium.

Responsio.

Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Responsio.

Ad primum secundum vnam opi.

Item si natura humana esset vnita mediante partibus suis, qualibet pars separata esset adoranda latria, & tamen si pes Christi fuisset separatus a corpore non fuisset latria adorandus.

Item ordine natura prius inest perfectio toti quam partibus suis. Vnde Philosophus. 1. Polit. Necessarium totum esse prius parte. Sed assumi ad unitatem diuinae personae, magna est perfectionis: ergo mediante toto conuenit partibus, & non econuerso.

CONTRA illud quod conuenit toti, & partibus per prius, conuenit partibus quam toti. Vnde albedo per prius conuenit parti corporis, quam toti corpori, sed natura humana, & partes eius, fuerunt assumptae, ergo per prius fuerunt partes assumptae, quam totum, vt videtur.

Item partes ordine natura priores sunt toto, quia sunt intrinseca principia totius. Sed totum non potuisset assumi nisi constitutum fuisset: ergo assumi non potuit nisi mediante partibus suis.

CONCLUSIO.

Filius assumpsit naturam humanam mediante partibus secundum ordinem executionis, & operationis, at secundum ordinem intentionis agentis assumpsit partes mediante natura humana.

RESPONDEO, q assumptio natura humana comparari potuit, & ad assumptis intentionem, & ad assumptionis executionem.

Primo modo dico, q partes fuerunt assumptae mediantae toto. Filius enim Dei assumere voluit partes natura humanae, quia voluit assumere naturam humanam: vnde naturam intendit per se, & primo assumere, & partes propter naturam.

Secundo modo, dicunt aliqui, q aliquo modo fuit totum assumptum mediante partibus. In quantum. s. assumptio totius includit totius constitutionem, quod constituitur ex partibus aliquo modo partes mediante toto, in quantum completio perfectionis non inest partibus nisi per totum.

Alijs autem videtur dicendum, q quantum ad executionem assumptionis assumptum fuit totum mediante partibus suis, non econuerso: quia existentia totius in supposito filij Dei dependet ab existentia suarum partium in eo non econuerso, vt patuit in triduo mortis Christi, quando partes existebant in supposito filij Dei, quae tamen totum non constituebant, cum essent abinuicem separatae.

TENENDO, q humana natura fuerit assumpta mediante partibus suis, potest dici ad primum in oppositum, quia ex hoc non sequitur, q anima sit Deus. Nec enim possumus dicere, quod natura humana sit Deus, sed sicut per vnionem natura humanae. Verum dicitur, q homo est Deus, & Deus est homo: ita dicitur

mus, quod per assumptionem animae Deus est animatus, & aliquod animatum est Deus. Idiomata enim non communicantur naturis significatis in abstractione, sed in concretionem.

Ad secundum dicendum, q si pes Christi fuisset separatus a corpore simul remanendo diuinitati vnitur latria fuisset adorandus, & quaecumque pars alia si fuisset separata a toto, remanens tamen diuinitati vnita. Vnde quia in triduo mortis Christi corpus remansit vnium diuinitati erat adorandum latria, & similiter dicendum de anima. Sanguis autem quia non est de corporis essentia postquam a corpore fuit separatus latria non fuit adorandus.

Ad tertium cum dicitur, q ordine natura prius inest perfectio toti, quam partibus &c. Dicendum, q verum est loquendo de perfectione naturali, de supernaturali autem non oportet, quod sit verum.

TENENDO autem q partes aliquo modo fuerint assumptae mediante toto, potest dici ad primum in oppositum, q maior non est vniuersaliter vera, essentia enim in praedicto conuenit partibus, & toti, & tamen per prius conuenit toti quam partibus, quia partibus non conuenit nisi per reductionem, & in ordine ad totum.

Ad secundum dicendum, q non plus concludit nisi, q totum aliquo modo fuit assumptum mediante partibus, sed ex hoc non sequitur quin partes aliquo modo fuerint assumptae mediante toto, quamuis non secundum eundem modum mediationis quo totum mediante partibus est assumptum.

QVAESTIO II.

Vtrum caro fuerit assumpta mediante anima.

VIDETUR q non, quia in triduo mortis Christi anima fuit a carne separata, & suppositum filij Dei a carne non fuit separatum.

Item remoto medio quo aliqua coniunguntur, quae prius erant coniuncta separantur: sed in morte Christi anima separata fuit a carne, non tamen caro a diuina persona: ergo non fuit vnita anima mediante.

CONTRA Damasc. lib. 3. cap. 6. vnium est carni per medium intellectum verbum Dei.

Item Aug. in secunda Epistola ad Volusianum, longe ante medium dicit, q magnitudo virtutis filij Dei sibi animam rationalem, & per eandem etiam corpus humanum totumque omnino hominem in melius mutandum nullo modo in deterius mutata coaptauit.

CONCLUSIO.

Caro a verbo assumpta est mediante anima, tamen medio congruente.

Rich. super 3. Sent. B 3 RE-

Quo communicantur idiomata.

Ad secundum.

Sanguis Christi si in triduo non fuit diuinitati vnitus.

Ad primum in oppositum.

Ad secundum.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra.

D. Tho. p. 3. q. 6. ar. 1. Scot. ibid.

Alex. p. 3. q. 4. m. 5. Secundo.

In oppositum Secundo.

Responsio. RESPONDEO, q̄ intentio filij Dei fuit assumere corpus propter animam: unde corpus mediante anima ordinatum fuit ad assumptionem intentionē, nec propter hoc oportuit q̄ in executione assumptionis prius assumeretur anima, quā corpus, vel mediatus vniretur, cum quandoq; illud quod prius est in intentione, posterius sit in executione, quāuis in proposito nō sit ita, quia in exequendo assumptionem filius Dei non prius assumpsit animā quā corpus, vel econuerso, nec immediatus si bi vnuit vnum, quā aliud, quamuis per ordinem corporis ad animam, & econuerso, corpus, & anima magis fuerint congrua ad assumptionem, & vnionem. Cōgruitas tamen assumptionis ipsius corporis magis depēdebat ex sui ordine ad animam, quam assumptionis ipsius animæ ex suo ordine ad corpus, quia anima Deo est propinquior, & modis pluribus vnibilis ei, & sic patet pro magna parte via responsionis ad argumenta vtriusque partis.

Ad primū. AD PRIMVM dicendum, q̄ illud argumētum procedit de medio distantia vel colligantia, & de medio necessitatis: corpus autem nō est vnitum mediante anima tanquam per medium distantia vel colligantia, nec tanquam per medium necessitatis, sed congruitatis, in quantum corpus ex sui ordine ad animam cōgruum fuit ad assumptionem, & vnionē. Vnio tamen animæ ad corpus, & corporis ad suppositum filij Dei comparabiles nō vidētur, quia vnione non fuit. Anima enim vnitur corpori, sicut forma materiae, corpus autem personæ filij Dei, sicut natura supposito, quæ vnio stabilior est, quam erat prima, in quantum a causa immutabili dependet.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, q̄ maior est intelligenda de medio colligantia, & necessitatis quale medium non fuit anima in assumptione & vnione corporis Christi ad personam filij Dei. Quomodo autem duo auctoritates ad partem aliam procedant satis manifestum est ex corpore quaestionis.

Q V A E S T I O III.

Vtrum anima fuerit assumpta mediante gratia.

Arg. I. **T**VIDETVR, q̄ sic, ad illud quod **E**xcedit facultatem naturæ non potest natura attingere nisi gratia mediante, sed animam assumi ad vnitatem diuinæ personæ, maxime excedebat facultatem naturæ, ergo ad hoc assumi non potuit nisi gratia mediante.

Secundo. Item Aug. de Agone Christiano parum ultra medium, & recitat Magister in littera incommutabilis, & inuisibilis veritas per spiritum animam assumpsit, quod de alio spiritu intelligi non videtur, quam de spiritu sancto,

sed quod assumitur mediante spiritu sancto: assumitur mediante gratia: ergo incommutabilis veritas, quæ est filius Dei, animam assumpsit mediante gratia.

Tertio. Item filius Dei animam assumpsit mediante vnione, quia relatio medium est inter extrema, sed ipsa vnio est maxima gratia: ergo assumpta fuit anima a filio Dei gratia mediante.

In oppositū. **C**ONTRA, in his, quæ miraculosæ fiunt non requiritur aliquod medium disponens, sed assumptio animæ ad diuinam personam facta fuit miraculosæ: ergo non fuit facta gratia mediante, nec alia dispositione animam eleuante ad illam vnionem.

Secundo. Item quæ per medium vnuntur distant abinuicem, quia quæ non distant immediate cōiuncta sunt, sed anima assumpta a persona filij Dei ab ea non distat: ergo nullo medio sunt coniuncta.

C O N C L V S I O.

Anima fuit assumpta mediante gratia veluti medio congruitatis.

Responsio. RESPONDEO, q̄ animam assumptam fuisse gratia mediante, tripliciter potest intelligi, vno modo tanquam medio distantiam inter extrema importante, & sic non est verum, sed sic potest dici caro vnita ovis carthilagine mediante.

Alio modo, tanquam medio disponente, & inter extrema nullam distantiam importante, quod dupliciter potest intelligi: vno modo ita, q̄ gratia fuerit medium necessariæ dispositionis, sine qua nō potuisset fieri assumptio; secundum quem modum dicimus organizationem corporis esse necessariam ad animæ susceptionem, & hoc modo dicunt aliqui, q̄ anima fuit assumpta gratia mediante. Alijs autem videtur contrarium opinantibus, q̄ filius Dei de potētia absoluta animam rationalem sine aliquo habitu gratuito potuisset assumpsisse. Alio modo, ita q̄ gratia fuerit medium congruitatis secundum quem modum dicimus mulierem nobilem, & gratiosam assumi a rege in matrimonium mediante sua nobilitate, & gratiositate, & sic verum est secundum communem opinionem, animam fuisse assumptam gratia mediante.

Instantia. Sed contra hoc aliqui sic arguunt: existentia accidentis in subiecto ordine naturæ præsupponit existentiam subiecti, sed gratia animæ Christi est in anima Christi sicut accidens in subiecto, ergo actualis, & realis existentia eius in anima Christi præsupponit actualem, & realem existentiam animæ Christi, sed anima Christi nunquam habuit actualem, & realem existentiam nisi in verbo: ergo prius ordine naturæ fuit vnita verbo, vt supposito quam fuerit subiectum gratia: non potest ergo dici fuisse assumpta a verbo mediante gratia actualiter, & realiter existente

stante in ea, quia si actualis, & realis existentia gratia in ea reddidisset eam congruam ad hoc vt assumeretur a verbo, prius ordine naturæ fuisset in ea gratia actualiter, & realiter quā a verbo fuisset assumpta, quod ostensum est falsum esse.

Hi ergo dicunt animam Christi pro tanto fuisse assumptam mediante gratia tanquam medio congruitatis, quia filius Dei eam non assumpsisset nisi eam gratificare disposuisset. Vnionis ergo anima Christi cum diuina persona fuit medium congruitatis gratia non vt actualiter existens in ea in re, sed vt existens in ea secundum propositum Dei, seu in eius præordinatione. Vel potest dici, q̄ quamuis gratia animæ Christi non prius fuerit ordine naturæ, quā prædicta vnio: tamen prius fuit ordine naturæ, quā congruitas illius vnionis, quæ est in ea per gratiam, quam tamen ordine naturæ alia congruitas præcessit, quia eo ipso quod est ad imaginem Dei fuit congrua ad vnionem, quia quamuis nullam rationem causalitatis habuit respectu vnionis, aliquam tamen rationem causalitatis habuit respectu alicuius congruitatis eius.

Ex dictis patet via responsionis ad argumenta vtriusque partis.

Ad primū. AD PRIMVM cum dicitur, q̄ ad illud qd̄ excedit facultatem naturæ non potest natura attingere nisi gratia mediante &c. Dico, q̄ hoc verum est, accipiendo gratiam non tantū pro aliquo habitu creato, sed etiam pro gratuita Dei benignitate.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, q̄ secundū Aug. 12. super Gen. longe post principiū. Spiritus multipliciter accipitur. Vno modo pro subtili corpore, dicitur etiam corpus spirituale, & q̄ est corpus glorificatum, vt habetur. 1. ad Corint. 15. Alio modo dicitur spiritus animā brutorum, vt habetur Eccle. 3. Alio modo virtus imaginatiua, vt 1. ad Corint. 14. ibi, Psallā spiritu, & psallam mente. Alio modo pro ipsa mente hoīs vel Angeli de quo dicitur Ephe. 4. Renouamini in spiritu mētis nostræ. Alio modo pro diuina substantia secundū illud Ioā. 4. Spiritus est Deus. Dicendum ergo, q̄ in auctoritate præallegata accipitur spiritus pro mente, unde intellectus verbi est, q̄ sicut filius Dei corpus assumpsit anima mediante, ita animā assumpsit mediante mente per quam est ad imaginem Dei. Spiritus enim sanctus non potest dici fuisse mediū in illa assumptione nisi sicut efficiens assumptione: quæ quamuis effectus sit totius trinitatis appropriate, tamen facta fuisset dicitur per spiritum sanctum, cuius ratio inferius ostendetur.

Ad tertium. Ad tertium dicendū, q̄ quāuis relatio vnionis media sit inter naturā humanā, & diuinam personā eo modo quō relatio media est inter extrema. Ex hoc tamen non sequitur, q̄ humana natura assumpta fuerit mediante illa vnio-

ne, quia per illā vnionē non fuit assumptio nature humanæ creata, sed vnio ex assumptione.

Ad primū. AD PRIMVM alterius partis dicendum, q̄ maior eius intelligenda est de medio disponente dispositione necessitatis, quale mediū non fuit habitus gratia in ipsius animæ assumptione.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, q̄ maior eius intelligenda est de medio distantiam importante inter extrema, & verum est q̄ tale medium non fuit habitus græ in prædicta assumptione.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum simul tempore fuerit carnis conceptio, & vnio carnis, & animæ, & assumptio vtriusq; ad vnitatem diuinæ personæ.

Arg. I. **T**VIDETVR q̄ non, quia motus tempore præcedit terminum motus, sed conceptio carnis terminata fuit ad vnionem, sicut motus ad terminum: ergo prius tempore fuit carnis conceptio, quā eius ad personam diuinam vnio.

Item pluribus mutationibus per ordinem se habentibus respondent plura instantia, quia qualibet mutatio mensuratur instanti, sed carnis conceptio, & carnis, & animæ coniunctio, & vtriusq; ad diuinam personam assumptio fuerunt tres mutationes per ordinem se habentes, ergo fuerunt in tribus, cum ergo inter quælibet instantia sit tempus medium prædicta simul tempore non fuerunt.

In oppositū. **C**ONTRA. Damasc. li. 3. c. 2. dicit, q̄ simul fuit caro, simul verbi Dei caro, simul animata caro.

C O N C L V S I O.

Simul, & illico spiritus sancti virtute, quæ est infinita hæc prædicta facta fuere.

Responsio. RESPONDEO, q̄ in eodem instanti fuerunt carnis cōceptio, & carnis, & animæ vnio, & per ipsorum coniunctionem naturæ humanæ constitutio, & carnis, & animæ, & humanæ naturæ assumptio ad vnitatem personæ filij Dei, fuerunt enim facta prædicta per virtutem spiritus sancti, qui per infinitatem suæ virtutis ea potuit facere in instanti, sicut enim carnem potuit formare sine virili semine, quod non potuisset virtus creata, ita potuit eā in instanti formare, quamuis caro pueri formari non possit nisi in tempore virtute creata, & quāuis inter prædicta non fuerit prius, & posterius secundum tempus, fuit tamen ibi prius, & posterius ordine naturæ, sicut enim prius fuit carnis conceptio, quā animæ creatio: & animæ creatio, quā eius ad carnem vnio: & vnio carnis, & animæ, quā naturæ humanæ constitutio: & nature humanæ constitutio, Rich. super 3. Sent. B 4 quā

quam eius ad unitatem diuinæ personæ assumptio, nec tamen est intelligendum, quod constitutio illius naturæ prius ordine naturæ terminata fuerit ad aliquem actualem sui existentiam in seipsa, quam in verbo, quia nunquam nec in tempore, nec in instanti fuit actu existens in seipsa. Alias enim non verè posset dici filius Dei fuisse conceptus in virgine ut ostenditur inferius.

Præterea in eodem instanti fuisset existens, & non existens in seipsa, quia ista duo non simul compatiantur se, quod simul fuerit existens in diuina persona, ut natura in supposito, & existens actu in seipsa, quia substantia ut in se ipsa actu existens rationem habet supposito: fuit ergo constitutio prædictæ naturæ terminata ad actualem eius existentiam in diuino supposito. Ex dictis patet, quod non est idem dicere, hoc est prius illo ordine naturæ, & hoc prius illo realiter actu existit ordine naturæ, quia aliquid esse prius alio ordine naturæ, est respectu eius habere aliquam rationem causalitatis, & quia extrema habent aliquam rationem causalitatis respectu relationis, quæ est inter ea. Ideo oportet concedere, quod natura humana prius fuit ordine naturæ, quam eius unio ad diuinam personam, sed existentia actualis, & realis naturæ humanæ Christi non habet aliquam rationem causalitatis respectu suæ existentie in diuino supposito, quia eam actualiter, & realiter existere est eam realiter existere in verbo, ut naturam in supposito.

Quid esse prius ordine naturæ.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis motus tempore præcedat terminum motus mutatio tamen instantanea, quam intelligimus nomine mutationis secundum, quod facimus differentiam inter mutationem, & motum, non præcedit tempore terminum suum, in eodem enim instanti est mutari, & mutatum esse. Conceptio autem carnis Christi non fuit per mutationem successiuam quæ est motus, sed per instantaneam.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod pluribus mutationibus per ordinem se habentibus respondent plura instantia &c. Dico quod non oportet, quod semper sit verum nisi de instantibus, quæ sunt mensuræ propriæ existentes in illis mutationibus sicut in substantijs, quibus quandoque respondet vnum solum instans mensuræ communis, quæ propriæ tempus vocatur, & sic fuit in proposito.

CIRCA litteram. Totam assumpserit, quod non est intelligendum de totalitate partium subiectuarum, quia non assumpsit cuiuslibet hominis singularem naturam, sed de totalitate partium integralium, quod patet, quia postquam dixerat totam assumpsit, statim subiunxit, id est animam, & carnem, ut totum curaret, scilicet culpam remouendo, & sanctificaret, scilicet gratiam conferendo. A aperte ostendit humani-

tatis nomine animam, & corpus intelligi, quod non est sic intelligendum, quod corpus, & anima sunt humana natura, quæ nomine humanitatis signatur, sed quod constituitur ex eorum coniunctione, sicut esse cuiusque rei habentis naturam, & formam constituitur ex earum coniunctione, ita quod materia, & forma partes sunt illius esse, & ideo concedendum corpus, & animam esse partes humanæ naturæ. Errant qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quandam a qua homo nominatur significari concedunt ubique; humanitas Christi memoratur. Hoc dicitur contra quosdam, qui humanitatem Christi qui estimabant formam uniuersalem immaterialem, & contra illos qui estimabant eam esse formam accidentalem dicentes illam humanitatem esse habitum in Christo occasione accipientes ex illo verbo Apostoli ad Philip. 2. Habitu inuentus ut homo, & tam isti, quam alij errabant. Natura enim non sic accipitur in Christo non scilicet vna communis resultans ex unione naturæ humanæ ad diuinam, in domino Iesu Christo non est communem speciem accipere, id est non sic est ponere in Christo vnam naturam communem constitutam ex diuina natura & humana, vel ex diuina persona, & natura humana, sicut in nobis ex unione corporis, & animæ quod in assumptibile est, incurabile est. si aliquid de nostra natura non assumpsisset illud non curatum fuisset, non congruerit. Nota quod non dicit non potuerit, prædicat istum visibilem solem radios per omnes feces spargere, & eos mundos, & sinceros seruare, cuius ratio est, quia solum inferioribus corporibus non communicat in materia, neque cum materia, ex qua neque cum materia, in qua sicut dicimus, quod anima est in corpore, ut in materia, cum ergo Deus in nullo cum istis inferioribus communicet nullo modo potuit per carnis assumptionem inquinari per spiritum animam, id est per portionem animæ superiorem, portionem animæ inferiorem, vel per intellectuam sensitiuam, & vegetatiuam. Ex quo hominem Deus assumpsit, id est naturam hominis, nec caro prius fuit concepta & postmodum assumpta, verum est secundum ordinem temporis non naturæ.

De carne quam verbum assumpsit qualis ante fuerit, & qualis assumpta sit.

DISTINCTIO III.

AERITVR etiam de carne verbi, an prius quam conciperetur obligata fuerit peccato, an & talis assumpta fuerit a verbo. Sanè dici potest, & credi oportet iuxta sanctorum attestations conuenientiam, ipsam

ipsam prius peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua Virginis caro: sed spiritus sancti operatione ita mundatam, ut ab omni peccati contagione immunis viretur Verbo, pena tantum non necessitate, sed voluntate assumentis remanente. Mariam quoque totam spiritus sanctus in eam præueniens, a peccato prorsus purgauit, & a fomite peccati etiam liberauit, vel fomitem ipsum penitus euacuando (ut quibusdam placet) vel sic debilitando, & extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus extiterit. Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini preparauit. Ita. n. verba Euangelij docent, ubi Angelus Virginem alloquens ait, Spiritus sanctus superueniet in te, & virtus altissimi obumbrabit tibi: Et, Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Cui sacra Virgo respondit, Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum. Quod exponens Ioannes Damas. ait, Post consensum autem sanctæ Virginis spiritus sanctus superuenit in eam, secundum verbum Domini, quod dixit Angelus, purgans ipsam, & potentiam deitatis verbi receptiuam preparans, simul autem, & generatiuam. Et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se existens sapientia, & virtus filius Dei, patri consubstantialis, sicut diuinum semen: & copulauit sibi ipsi ex sanctissimis, & purissimis ipsius Virginis sanguinibus, nostræ antiquæ conspersionis carnem animatam anima rationali, & intellectuua, non seminans, sed per spiritum sanctum creans: quare simul caro, simul Dei verbi caro animata, rationalis, & intellectuua: Ex his perspicuum fit, quod ante diximus, carnem, scilicet, verbi simul conceptam, & assumptam, eandemque, imo totam Virginem, spiritu sancto præueniente, ab omni labe peccati castigatam. Cui collata est potentia nouo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis in utero Virginis celebraretur conceptus Dei, & hominis. Illa. n. caro, quam Deus ex Virgine sibi vire dignatus est, sine vitio concepta, sine peccato nata est. Hanc tamē carnem non celestis, non aerea, non alterius cuiusquam putēs esse naturæ, sed eius cuius est omnium hominum caro.

Lucæ 1. d

Lib. 3. de orthodoxa fide cap. 2.

Aug. lib. de fide ad Per. cap. 2. in medio cap.

ca. 36. to. 7.

1. Ioan. 1. d Li. de fide ad Petri, c. 2.

Lib. 13. de Tri. ca. 18.

criminis originem duceret. Quare non fuit Christus decimatus in Abraham, sicut Leui, cum caro, quam accepit in eo, fuerit peccato obnoxia.

CVM autem illa caro, cuius excellentia singularis verbis explicari non valet, antequam esset verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria, & in alijs a quibus propagatione traducta est; non immerito videri potest in Abraham peccato subiacebat, cuius vniuersa caro peccato subiacebat. Vnde quæri solet, quare Leui decimatus dicatur in Abraham, & non Christus, cum in lumbis Abraham vterque fuerit secundum materialem rationem, quando Abraham decimatus est, id est, decimas dedit Melchisedech. Tunc enim Apost. Leui decimatum dicit in Abraham tanquam in materiali causa. Quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas soluit, ita, & Leuiticus ordo, qui in Abraham secundum rationem seminalem erat, & ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus: quia licet ibi fuerit secundum carnem, non tamen inde descendit secundum legem communem, scilicet, per carnis libidinem: sicut etiam in Adam omnes peccauerunt, sed non Christus. Vnde Aug. super Gen. Sicut Adam peccante, qui in lumbis eius erant peccauerunt: sic Abraham dante decimas, qui in lumbis eius erant, decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licet in lumbis Adæ, & Abraham fuerit: quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. Cum ergo Leui, & Christus secundum carnem essent in lumbis Abraham, quando decimatus est, ideo pariter decimati non sunt: quia secundum aliquem modum non erat ibi Christus, quo erat ibi Leui. Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Leui, quare ratione per concubitum venturus erat in matrem: secundum quam rationem non erat ibi Christi caro: quamuis secundum ipsam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus est in Abraham, qui sic fuit in lumbis Abraham, sicut ille fuit in lumbis patris sui, id est, qui sic est natus de patre Abraham, sicut ille de patre suo natus est, scilicet per legem carnis, & inuisibilem concupiscentiam.

Gene. 14. d

Heb. 7. b

Rom. 5. 6 In Glo. ordi ad 7. ca. ad Heb. cir ca illud, Adhuc. n. in lumbis. Ex Aug. li. 10. de Gene. c. 19. §. 20.

Qua ratione caro Christi dicta est in scriptura non fuisse peccatrix, sed similis: quo aperitur quare obligata peccato non fuit in Christo.

QVO circa primitias nostræ massæ rectè assumptisse dicitur Christus: quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit. Mist. n. Deus filium suum (ut ait Apostolus) in similitudinem carnis peccati. Assumpsit. n. Verbum carnem peccati similem in pena, & non in culpa, & ideo non peccatricem. Cetera vero hominum omnium caro peccati caro est. Sola illius non est caro peccati: quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit: habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem, & mortalitatem: quia esuriit, sitiit, & huiusmodi. Licet ergo eadem caro sit eius, quæ & nostra, non tamen ita facta est in utero sicut nostra. Est. n. sanctificata in utero, & nata sine peccato: & nec ipse in illa vnquam peccauit. In pena ergo similis est nostræ,

Ex Damas. lib. 3. ortho. fidei, c. 2. Rom. 8.

Matth. 4. a Ioan. 19. f

stra non in qualitate peccati: quia pollutionem, qua ex concupiscentia motu concepta est, omnino non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod praeter libidinis concupiscentiam fuit conceptum, nec illud in se habuit vitium, quod in alijs est causa peccati: nec in eo peccavit. Ideoque verè dicitur Verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

Quidam videntur aduersari illi sententiae, qua dictum est, carnem Christi non prius conceptam quam assumptam.

ILLI autem sententiae, qua supra diximus carnem Verbi non antè fuisse conceptam, quam assumptam, videtur obuiare, quod Aug. ait super Ioan. ubi legitur, Soluite templum hoc, & in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Iudaei, Quadraginta, & sex annis aedificatum est hoc templum, & in tribus diebus excitabis illud? Hic, inquit, numerus perfectio ni dominici corporis conuenit: quia, vt dicunt Physiici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum quidam dicere praesumpserunt, dominici corporis formam tot diebus ad modum aliorum corporum perfectam, & membrorum linea metis distinctam, & mox verbum Dei vnisse sibi carnem, & animam: & hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis conuenire. Sed alia ratio illius dicti exiit, ex qua sana oritur intelligentia verbi. Non. n. ideo illud dixit Aug. quin mox, vt caro illa opere spiritus sancti sanctificata, & a reliqua separata fuit, verbo Dei cum anima vniretur, vt perfectus, & verus Deus esset, perfectus, & verus homo, sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento coceptionis, & vnionis Dei, & hominis adeo tenuis erat, & parua, vt humano visui vix posset subijci: diebus autem illis quos Aug. memorat, perfecta est, & notabilis facta. Incarnatum est ergo Verbum, (vt ait Ioan. Damasc.) & a propria incorporalitate non recessit: & totum incarnatum est, & totum est incircumscriptum. Minoratur corpora liter, & contrahitur, & diuine est incircumscriptum non coextensa carne eius cum incircumscripta diuinitate. In omnibus igitur, & super omnia erat, qui in vtero sanctae genitricis existerat, sed in ipsa per actum incarnationis.

In Glo ordina. ad illud. Ioan. cap. 2. Aug. lib. de Trin. 4. c. 5. 20. 3. & lib. 83. quaestio. 56.

Lib. de orthodox. fide 3. c. 7. in fi.

Ibidem, in initio.

DISTINCTIO III.



VABERITVR etiam de carne verbi. Superius determinauit Magister de persona naturam humanam assumente, & de modo assumendi. Hic determinat de qualitate naturae assumptae, & diuiditur parsa i sin partes quatuor.

Primo ostedit Magister qualis fuerit in Virgine caro illius humanae naturae, quam filius Dei assumpsit.

Secundo qualis fuerit in patribus antiquis ibi. (Cum autem.)

Tertio qualis assumpta est a Dei filio, idest quo circa.

Continuatio distinct.

Disiunctio.

Quarto qualis fuerit in vtero Virginis illius carnis formatio. ibi. (Illi autem sententiae.)

CIRCA hanc distinctionem de tribus est principaliter quaerendum.

- Primo de matris Christi sanctificatione.
- Secundo de Christi conceptione.
- Tertio de eius sanctificatione.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quatuor. Primo vtrum caro Virginis fuerit sanctificata antequam animata.

Secundo vtrum ipsa Virgo fuerit sanctificata antequam de vtero nata.

Tertio vtrum post primam sanctificationem aliquod peccatum habuerit.

Quarto vtrum post sanctificationem secundam qua sanctificata fuit in conceptione filij Dei peccare potuerit.

QVAESTIO I.

Vtrum caro Virginis fuerit sanctificata antequam animata.

VIDEATUR, quod sic, Apostolus ad Rom. II. Si radix sancta, & rami. Sed parentes beatæ Virginis qui fuerunt eius radice sancti fuerunt: ergo videtur, quod caro Virginis ex eis traducta sancta fuit antequam animata.

Item, nisi caro eius fuisset sanctificata antequam animata, anima eius contraxisset originale peccatum, sed anima Virginis originale peccatum non contraxit, sicut enim dicit Ansel. in lib. de conceptione Virginis longe ultra medium. Decens erat, vt ea puritate, qua maior sub Deo ne quid intelligi, Virgo illa niteret: ergo videtur, quod caro fuit sanctificata, antequam animata.

Item de re non sancta, non est solennizandum, sed conceptio carnis beatæ Virginis est solennizanda. Multi enim eam solennizant, nec reprehenduntur: ergo videtur, quod fuit sancta antequam animata.

CONTRA, contraria nata sunt fieri circa idem, sed peccatum nunquam est in carne ante animationem: ergo nec sanctitas.

Item sicut se habet gloria corporis ad gloriam anime, sic videtur se habere sanctitas carnis ad sanctitatem anime, sed corpus nunquam glorificatur, nisi per anime glorificationem: ergo nec caro sanctificatur, nisi per anime sanctitatem.

CONCLUSIO.

Non ante animationem, sed post constitutionem naturae carnis B. Virginis fuisse sanctificatam pie credendum est.

RESPONDEO, quod sicut peccatum potest

est dici esse in aliquo, sicut in subiecto secundum quem modum est in sola rationali, vel intellectuali creatura, & sicut in causa secundum quem modum dicitur esse in carne infecta, sic carnem Virginis ante animationem fuisse sanctificatam dupliciter potest intelligi, vno modo ita, quod ante animationem facta fuerit subiectum sanctitatis, & sic non potuit esse verum. Nulla enim creatura nisi rationalis, vel intellectualis potest esse sanctitatis subiectum. Alio modo ita, quod illi carni fuerit data aliqua dispositio per quam esset in anima sibi vnenda sanctitatis causatiua, & hoc etiam non est verum. Anima. n. Virginis ex sui vnione ad illam carnem peccatum originale contraxit. Vnde Ansel. 2. lib. cur Deus homo, quasi in medio lib. dicit de B. Virgine, quod in iniquitate concepta est, & in peccatis concepit eam mater eius, & cum peccato originali nata est, quod de natiuitate in vtero intelligendum est. Aug. etiam super Gen. bene ultra medium, dicit de carne Virginis, quod fuit concepta de propagine carnis peccati.

AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod si radix sancta, & rami. &c. dico, quod verum est, si radix est ramorum sub ratione qua sancta, parentes autem B. Virginis sancti fuerunt ratione personae formaliter, non casualiter ratione naturae, ratione cuius ab eis fuit caro Virginis propagata.

AD SECUNDVM dicendum, quod minor falsa est. Anima. n. Virginis peccatum originale contraxit. Descendit. n. caro eius a primis parentibus secundum naturalis propaginis legem, nec obstat illi auctoritas Ansel. allegata, quia illa puritas soli homini Deo debebatur, vt nulla vnquam peccati seruitute teneretur, ad quam pertinebat omnium redemptio a peccato, sed post hanc puritatem matrem eius decuit habere maximam.

AD TERTIVM dicendum, quod conceptio naturae humanae B. Virginis non carnis eius tantum solennizatur non habendo respectum ad illud momentum quo eius anima peccatum originale habuit, sed ad sanctificationem per quam ab originali peccato mundata fuit, quod eodem die cito post constitutionem naturae eius pie creditur esse factum.

QVAESTIO II.

Vtrum Virgo sanctificata fuerit antequam de vtero nata.

VIDEATUR, quod non: Aug. ad Dardanum, prope medium epistolae, illa sanctificatio qua singuli efficitur templum Dei, non est, nisi renatorum, quod nisi homines esse non possunt: ergo nullus ante natiuitatem sanctificatur.

Item glo. super illud ad Rom. 8. Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, dicit de Christo, quod primus sine peccato natus est, sed Mater eius fuit ante ipsum nata: ergo prius fuit nata, quam sanctificata.

Item magister in litera dicit de carne Christi, quod antequam esset verbo vnita obnoxia fuit peccato in Maria, quod non videtur fuisse verum, si Maria ante suam Natiuitatem in vtero fuisset sanctificata, quia quando fuit sanctificata, fuit a peccato mundata.

CONTRA, ecclesia non solennizat pro alicuius natiuitate, nisi fuerit natus in sanctitate, sed solennizat pro beatæ Virginis Natiuitate: ergo nata fuit ex vtero in sanctitate.

CONCLUSIO.

Beatissimam Virginem mox post anime infusionem ante ortum ex vtero sanctificatam fuisse non ambigimus.

RESPONDEO, quod Virgo beata fuit sanctificata, antequam de vtero nata, quod probat auctoritas Ecclesiae, quae natiuitatem eius solennizat, & etiam probatur ex sacra scriptura per locum a minori, quia ex quo Io. & Hier. de quibus minus videtur, quam de Matre Christi, ante Natiuitatem ex vtero sanctificati sunt, vt habetur Hier. 1. & de Ioan. Bapt. Luc. 1. Multo fortius hoc credendum est de Matre Domini Nostri Iesu Christi. Ad hoc etiam est auctoritas Bernardi in Epistola ad Lugd. quae est in ordine, & numero Epistolarum suarum. 163. dicentis. Fuit proculdubio Mater Dei ante sancta, quam nata, ratio autem quare sacra scriptura eius sanctificationem antequam nasceretur non testificatur expresse est, vt nobis detur intelligi, quod tantae excellentiae est esse Matrem Dei, quod habito expresse hoc testimonio de eius sanctificatione, antequam nascere tur rationabiliter non potuit dubitari.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa sanctificatio de qua loquitur Aug. ibi est illa, quae fit per Sacramentum Baptismi, quae non conuenit, nisi ex vtero natis, quia sicut in quarto ostenditur: Puer in ventre Matris Baptizari non potest.

AD SECUNDVM dicendum, quod illa glo. intelligenda est de Natiuitate in vtero, quae est quando in vtero ex vnione anime cum corpore constituitur homo.

AD TERTIVM dicendum, quod caro Virginis, post suam Natiuitatem ex vtero, non dicitur obnoxia fuisse peccato, quia peccatum fuit in Virginis anima, sed propter fomitem qui essentialiter remanserat in carne, quamuis eam non inclinaret ad malum, nec redderet eam difficile ad bonum propter abundantiam gratiae, eam ad bonum inclinantis, & impediens inclinationem fomitis ad malum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum post primam sanctificationem aliquod habuerit peccatum.

D. Bon. lib. 3. dist. 3. ar. 2. q. 1. D. h. p. 3. q. 27. ar. 4. Alex. p. 3. q. 9. m. 2. ar. 5.

Secundo. Item Aug. in eodem lib. q. 9. inter quaestiones noui testamenti dicit, quod spiritus sanctus purificauit, quod de Maria Virgine corpus Saluator protulit, sed purificatio non est, nisi a peccato: ergo virgo Maria post primam sanctificationem peccatum habuit.

Tertia. Item Damas. lib. 3. c. 2. dicit, quod post assensum sanctae Virginis Spiritus sanctus superuenit super ipsam secundum sermonem quem dixit Angelus purgans ipsam, sed illa purgatio non videtur fuisse, nisi a peccato: ergo videtur quod post primam sanctificationem peccatum habuit.

In oppositum. CONTRA, Bernar. in Epistola ad Lugd. que est in numero epistolarum suarum. 163. dicit. Puto, quod copiosus munus gratiae in eam descendit, quae non solum eius sanctificaret ortum, sed eam deinceps ab omni peccato custodiret immune m.

Secundo. Item B. Ioan. Baptista post suam sanctificationem in utero non peccauit, ut videtur, cum de ipso cantat ecclesia: Ne leui saltem macula re vitam, fame posses: ergo multo fortius Maria Virgo post suam sanctificationem non peccauit.

CONCLUSIO.

Libere fatemur Virginem Matrem nullum actuale peccatum commississe, nec mortale, nec veniale, nec ad illud vllam inclinationem habuisse, cum per abundantiam gratiae fomes in ea repressus fuerit, & ligatus.

Responsio. RESPONDEO, quod post primam sanctificationem virgo Maria, nullum penitus peccatum habuit: nec interius aliquam inclinationem ad peccatum, quia per abundantiam gratiae repressus fuit in ea fomes, vel ligatus, ne eam ad malum aliquid inclinaret, vel ad bonum difficilem redderet, quamuis per illam gratiam nondum esset consecuta confirmatio in bono, quae totaliter excluderet flexibilitatem liberi arbitrij ad malum, quia tamen fomes eam ad malum non inclinabat, nec a bono retrahebat, & abundantia gratiae ipsam efficaciter excitabat ad bonum, & diuinam prouidentiam ipsam modo speciali, & priuilegiato custodiebat, ideo postquam purgata fuit ab originali peccato per eius sanctificationem in ma-

tris vtero, quae fuit eius sanctificatio prima, nunquam habuit, nec mortale, nec veniale peccatum. Vnde August. in lib. de natura, & gratia non multum aute medium dicit, quod de sancta Virgine Maria, propter honorem Domini, nullam prorsus cum de peccatis agitur habere volo quaestionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere, ac parere meruit eum, quem constat nullam habuisse peccatum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod in illa auctoritate accipitur dubitatio pro admiratione non pro hesitatione, nec mirandum si admirabatur dum considerabatur, quod Deus, & homo, ita ignominiose tractabatur.

Ad secundum dicendum, quod ibi accipitur purificatio non pro purgatione ab aliquo peccato, sed pro totali fomitis a motione qui per primam sanctificationem, quamuis Virgini non inclinauerit ad malum, tamen non erat eradicatus essentialiter, sed per secundam sanctificationem, quae fuit in conceptione filij Dei totaliter admotus est, ut in sequenti quaestione declarabitur.

Simili modo soluendum est ad tertium.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum post sanctificationem secundam, qua fuit sanctificata in conceptione filij Dei peccare potuerit.

RESPONDETUR, quod sic, in hac vita nobilius esset non peccare, & posse peccare, quam non posse peccare. Vnde Eccle. 31. dicitur ad laudem viri iusti, quod potuit transgredi, & non transgressus: ergo magis fuit ad laudem Virginis Mariae, quod potuerit transgredi, & non sit transgressa, quam quod transgredi non potuerit.

Item fomes est habitualis inclinatio in appetitu sensitiuo ad tendendum in obiectum suum praeter rationis, & contra rationis imperium ex peccato primorum parentum mediante creaturae naturae corruptione. Fomes ergo ultra carnis essentiam, & sensitiui appetitus, nihil videtur ponere: ergo nec eradicari potest essentia carnis, & appetitus sensitiui remanentibus, sed post primam sanctificationem remanserunt in Virgine carnis essentia, & appetitus sensitiui, ergo & fomes, & ex consequenti possibilitas ad peccandum.

Item Ansel. in lib. de casu diaboli. c. 6. dicit de bonis Angelis, quod a Deo prouecti sunt, ut sint adepti quicquid velle potuerunt, nec iam videant, quod plus velle possint, & propter hoc peccare nequeunt, praecisa ergo causa impossibilitatis peccandi in homine est habere quicquid homo potest velle, nec videre quid plus velle

velle possit, sed hoc per secundam sanctificationem non est collatum B. Virgini, quia per eam statum gloriae non habuit: ergo videtur, quod per secundam sanctificationem non fuit consecuta impossibilitatem peccandi.

In oppositum.

CONTRA, Chri. super Matth. c. 2. super Matth. 1. Inuenta est in utero habens de spiritu sancto, dicit, quod possibilis esse credebatur Ioseph mulierem sine viro posse concipere, quam Mariam posse peccare, sed nemo laudatur de falsa credulitate: ergo post conceptionem filij Dei Maria Virgo non plus potuit peccare, quam Virgo naturaliter concipere.

CONCLUSIO.

Beatissima Virgo post conceptionem filij Dei, ita fuit sanctificata, ut ab ea omnis peccandi possibilitas fuerit sublata, & secundum actum, & secundum habitum.

Responsio.

RESPONDEO, quod per secundam sanctificationem Virginis humilitas concupiscentiae, quae est fomes fuit totaliter in ea destructa, & peccandi possibilitas ab ea sublata. Per illam enim sanctificationem fuit in ea perfecta charitas, & sicut perfectus charitatis actus non potest esse cum inordinato concupiscentiae actu, ita nec perfectus charitatis habitus cum humilitate ad concupiscentiam. Vnde Aug. lib. 83. q. quaestio. 36. dicit, quod nutrimentum charitatis est imminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. Vnde sicut B. Virgo post primam sanctificationem non fuit concupiscentia secundum actum, ita post secundam non fuit concupiscentia secundum habitum, unde si post secundam sanctificationem de carne eius fuisset aliquis purus homo miraculose formatus, & solis naturalibus relictus, ita fuisset integre naturae, sicut esset homo ex elementis formatus, & suis naturalibus relictus, saltem quantum ad illam integritatem, cuius corruptio est inclinata ad peccatum, & sicut videmus, quod a materia propter perfectionem formae virtualiter continentis omnium formarum generabilium, & corruptibilium virtutes, exclusa est priuatio, per quam est in materia possibilitas ad aliam formam, ut patet in materia coeli, ita dico aequaliter a simili, quod B. Virgo in secunda sanctificatione, tam priuilegiatam recepit gratiae perfectionem, ut ab ea fuerit exclusa possibilitas transmutationis ad contrarium. scilicet ad peccatum, & talem gratiam decuit dari Marri Dei, quia nullo modo congruebat, ut Mater Dei esset, & peccare posset.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod sapiens non intendebat dicere per illa verba, quod posse transgredi esset laudabile per se, sed per accidens, in quantum includit liberum voluntatis arbitrium, & in quantum posse transgredi in exteriori effectu ostendit in illo, qui non sic transgreditur esse munditiam in as-

fectu, ex quo enim potest facere malum effectum, & non facit argumentum est, quia non vult.

Ad secundum dicendum, cum dicitur, quod fomes ultra carnis, & appetitus sensitiui essentiam, nihil ponit &c. dico, quod falsum est: ponit enim quandam corruptionem in carne, & in sensitiuo appetitu, quae a prima institutione naturae humanae non erat, etiam si suis naturalibus fuisset relicta, & illa corruptio per secundam sanctificationem a carne Virginis, & appetitu sensitiuo fuit ablata.

Ad tertium dicendum, quod ibi Ansel. tergit unam causam impossibilitatis peccandi, sed praeter illam potest esse in statu viae ex priuilegio speciali alia causa impossibilitatis peccandi, quae fuit in beata Virgine, ut supra dictum est.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali. Et circa hoc, quaeruntur quatuor.

Primo vtrum caro Christi fuerit de sanguine Virginis formata.

Secundo vtrum in illa formatione Virgo fuerit cooperata.

Tertio vtrum illa formatio fuerit naturalis vel miraculosa.

Quarto vtrum Christi conceptio conuenienter fuerit per Angelum praenuntiata.

Q V A E S T I O I.

Vtrum caro Christi fuerit de sanguine Virginis formata.

RESPONDETUR, quod non: Apostolus ad Rom. 1. dicit, de Christo, quod factus est ex femine David secundum carnem. Sed semen non est sanguis: ergo caro Christi non fuit formata ex sanguine Virginis.

Item existentium in eadem specie materia est unigena, sed materia carnis humanae in hominibus communiter est semen: ergo caro Christi fuit formata ex semine, non ergo ex sanguine.

Item secundum philosophum secundo de generatione. In habentibus symbolum facilius est transitus, sed caro similior est carni, quam sanguini: ergo magis decuit carnem Christi formari ex Virginis carne, quam ex sanguine.

CONTRA, Damas. li. 3. c. 2. dicit, quod filius Dei construxit sibi ipsi ex castis, & purissimis sanguinibus carnem animatam anima rationali.

Item secundum philosophum. 15. de animalibus. Materia de qua formatur corpus fetus, & quam

quam mater administrat sanguis est. Sed beata virgo in cōceptione Christi materiam ministravit, quam aliæ matres administrant, aliter. n. non fuisset vera mater: ergo materia de qua in vtero virginis caro Christi fuit formata fuit sanguis.

CONCLUSIO.

De Mariae sanguine formatum est corpus Christi virtute spiritus sancti, & unitum diuinitati.

RESPONSO. AD I STAM quæstionem dicunt aliqui, quòd caro Christi fuit de sanguine virginis formata, non ex semine proprie loquendo de semine, sed Maria virgo ministravit sanguinẽ subtile, & purũ, quibus mulieres, quæ concipiunt per concubitum viri ministrent sanguinẽ mēstruum, qui est sanguis grossus, & impurus. Vnde videtur philosophus velle. 15. de animalibus. Corpus pueri generari de sanguine menstruo mulieris non ex semine.

2. Opinio. Alijs autem videtur contrarium, aliter. n. generatiua virtus virginis Mariæ nihil operata fuisset in materiæ carnis Christi dispositione, seu præparatione, quia digestio nutrimenti in stomacho, & digestio eius in epate, in quo de nutrimento generatur sanguis cum alijs humoribus, & digestio eius in membris fuerit operẽ potentia nutritiua. Cum ergo ad hoc, quod mulier vere sit pueri mater requiratur, quòd virtus eius generatiua cooperetur saltẽ in materiæ præparatione, seu dispositione: & illa dispositio sit per conuersionem sanguinis digesti in membris in semen videtur, quòd caro Christi fuit formata ex semine factõ per virtutem generatiuam virginis ex purissimo sanguine eius in membris digesto.

Ad quæstionem scdm mentẽ propriam. Mihi autem videtur, quod caro Christi fuit formata non immediate de sanguine, nec de semine, ita perfectẽ habente formam seminis, sicut habet semen virile, quia in mulieribus residuum sanguinis in membris digesti non peruenit naturaliter ad completam seminis digestionem propter debilitatem virtutis, & propter hoc philosophus in respectu seminis virilis notat illud nomine menstrui, sed tamen virtus generatiua virginis subtilem sanguinem, & purum in membris digestum alterauit, & disposuit ad hoc, vt esset conueniens materiale principium proximum, de quo fienda erat caro Christi operẽ spiritus sancti. Illud ergo tenuit quasi medium inter verum sanguinem, in quo perfectẽ remanet forma sanguinis, & illud in quo est perfectẽ forma, seminis nobilius tamen, & purius fuit in virgine, quam vnquam fuerit in aliqua muliere.

Ex dictis faciliter potest respondi ad argumenta ad aliam partem.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, quod caro Christi fuit formata ex semine, eo modo quo semen est in mulieribus, tanquam ex proximo mate-

riali principio, & ex purissimo sanguine, tanquam ex principio remoto, quia illud semen ex purissimo sanguine factum fuit.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quod fuit formata, & ex semine eo modo quò est in mulieribus, & ex sanguine, sicut dictum est in solutione precedentis argumenti.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod quamuis caro similior sit carni, quam sanguis secundum similitudinem speciei, non est tamen ita conueniens generationis materiale principium, quia sanguis magis conuenit cū carne reliquis partibus corporis secundum proportionem potentia ad actum, quam caro cum carne. Ille. n. sanguis alteratus per generatiuam modo supradicto est in potentia passiuã proxima ad totum, caro autem non est potentia ad totum, cum sit actu pars.

Ad primũ. AD PRIMVM alterius partis dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est ita, quod caro Christi fuerit formata de purissimo sanguine, sicut de principio materiali remoto, & loquitur in plurali ad significandũ, quòd non tantum fuit formata de sanguine, sed etiam de alijs tribus humoribus, qui cum semine commiscentur.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quòd philosophus illud principium proximum, quòd ministrant mulieres vocat menstruum, non quia secundũ rei veritatem remaneat plene sub forma sanguinis menstrui, sed quia nõ attingit plene ad feminis digestionem, & formam. Vnde Auicenna. 15. de animalibus. c. de differentia in duobus spermatis, & sanguine menstruo sic dicit. A muliere non descendit sperma secundum similitudinem viri generatis, & tu custodias, quoniam non dico, quòd non emittat sperma aliquo modo, sicut putat homo mali intellectus; & illud principium multo nobilius ministratũ fuit a virgine, quã ministratũ a quacũq; alia femina, quia in ea factum fuit non de sanguine grosso, vel impuro, sed de sanguine subtili, & purissimo, & fuit ministratum a virgine, sine quacũq; deordinatione, & sine diminutione puritatis, & integritatis suæ.

Q V A E S T I O II.

Vtrum in formatione carnis Christi virgo fuerit cooperata.

RESPOND. T V I D E T V R, quòd sic. Damasceni lib. 3. c. 2. dicit, quòd post assensum super virginis spiritus sanctus superuenit super ipsam, & paucis interpositis sequitur virtutem susceptiuam verbi Dei tribuens simul, & generatiuam. Cum ergo per virtutem susceptiuam intelligatur virtus passiuã, videtur, quòd per generatiuam intelligatur actiuã, per quam actiuẽ fuerat informatione carnis Christi cooperata.

Item

Secundo. 66. 14.

Item secundum Commen. super secundum de anima. Omnes potentia vegetatiua sunt actiuæ, sed generatiua est potentia vegetatiua: ergo est actiuã, per illã: ergo beata Virgo fuit aliquid cooperata in Christi carnis formatione.

Tertio.

Item assimilatio est per virtutem actiuã in semine, sed filius aliquando assimilatur matri: ergo aliqua virtus actiuã ad formationem corporis est in matris semine.

In oppositum.

CONTRA, caro Christi formata fuit in instanti, sed virtus creata non potest cooperari in formatione carnis, quæ fit in instanti: ergo virgo beata non fuit aliquid actiuæ cooperata in formatione carnis Christi.

Secundo.

Item philosophus, 15. de animalibus dicit, quòd in generatione ex mare est principium motus, femina autem est sicut materia, sed materia non cooperatur in compositi formatione: ergo videtur, quòd Virgo beata non fuit cooperata in carnis Christi formatione.

CONCLUSIO.

Beata Virgo per virtutem sibi calibus datam cooperata est in formatione corporis Iesu Christi filij eius.

Opiniones varie: prima opinio.

AD I STAM quæstionem dixerunt aliqui quòd beata Virgo, nec fuit cooperata in Christi carnis formatione, nec in materiæ præparatione, & tamẽ vera mater Christi est, quia Spiritus sanctus illam materiam de qua formauit illam carnem sumpsit in Virgine.

Contra opi.

Sed contra hoc arguitur sic. Si. n. ad rationẽ maternitatis sufficeret materiam fetus sumi de matre; tunc si vnus homo miraculose formaretur de costa vnus mulieris, vere esset filius eius, quòd falsum est. Pari enim ratione Eua fuisset filia Adæ.

2. Opinio.

Alij dicunt, quòd fuit cooperata, & in materiæ præparatione, & in tota carnis formatione, aliter enim non fuisset vera mater, vt eis videtur.

Contra 2.

Sed contra hoc arguitur sufficiẽter per primam rationem, ad secundam partem adductam.

3. Opinio.

Alij dicunt, quòd quamuis non fuerit cooperata in tota carnis formatione, fuit tamen cooperata ad complementum ipsius carnis, quia complementum rei etiam per naturam fieri potest in instanti.

Contra 3.

Sed contra hoc etiam arguitur sic, nobilius est complementum, quàm illud, quòd est citra complementum. Si ergo non fuit cooperata in formatione eius, quòd fuit citra complementum, nec fuit cooperata in formationis complemento.

4. Opinio.

Alij dicunt, quòd quamuis non fuerit cooperata in carnis Christi formatione, tamen quia in materia ministrata a Virgine erat po-

tentia actiuã per quam potuisset cooperari in formatione si fuisset facta in tẽpore, ideo fuerit vera mater.

Contra 4.

Sed contra. Aut. n. illa potentia actiuã fuisset ibi naturaliter, aut miraculose, non naturaliter, quia sicut dicit philosophus, 15. de animalibus. In rebus habentibus virtutes distinctas, & corpora distincta, & naturas diuersas necessario diuersatur virtus operantis, & patientis, ita quòd est vir sicut mouens, & operans, & femina sicut patiens: & paucis interpositis subdit, quòd semper sperma feminae est sicut materia: ergo in materia, quẽ ministratur a matre, non est naturaliter aliqua virtus actiuã ad corporis prolis formationem. Nec etiam fuit ibi miraculose, quia si fuisset data ad cooperandum in carnis formatione, in qua cooperari nõ potuit, vt superius ostensum est, superflue fuisset data, sed in operibus miraculosis, nihil est superfluum, nec frustra, cū etiã natura nihil faciat frustra secundum philosophum. 1. celi, & mundi, & 3. de anima.

Præterea propter potentiam cooperandi ad formationem fetus, nisi prodeat in actum, nullus potest dici Pater, & Mater. Vnde si ad rationem matris requireretur corporatio in formatione corporis prolis dato, quòd in materia a Virgine ministrata fuisset aliqua potentia actiuã, siue per naturam, siue per miraculũ, per quam potuisset cooperari ad formationem corporis Christi, si fuisset formatum in tempore quo formantur corpora aliorum, nihilominus non fuisset vera mater, ex quo in illa formatione non fuit cooperata.

T. c. 32.

T. c. 45.

Videtur ergo mihi dicendum, quòd in materia ministrata a Virgine, non fuit aliqua virtus actiuã, per quam fuerit Spiritui sancto cooperata in carnis Christi formatione, & tamẽ cum Virgo sit vera Mater Christi: oportet concedere, quòd totum illud fecerit ad cõceptionem corporis Christi: quòd requiritur ad rationem matris.

Ad quæstionem scdm mentẽ propriam.

Ad cuius intelligentiam consideranda sunt tria, quæ fiunt antequam puer nascatur de vtero, quæ sunt materiæ præparatio, & de materia præparata corporis formatio, & illius animatio, & pueri nutritio, & conseruatio. In primo fuit cooperata Virgo beata per virtutem generatiuã, per eam. n. humorem sanguineum in membris digestum in semen conuertit, eo modo quo semen est in mulieribus, & illud semen decidit sine quacũq; deordinatione, & salua perfectissime mentis, & carnis, & appetitus sensitiui integritate, & dignitate, & sanctitate, & ad debitum locum cõceptionis transfertur, quæ tria comprehenduntur sub materiæ præparatione, & dispositione, quæ fit per generatiuã Matris, de illo autem semine sic preparato spiritus sanctus excellenter supplẽs illud, quòd in conceptione prolis in alijs mulieribus fit per virtutem actiuã seminis patris

Que fiunt ante exitũ pueri ex vtero.

tris in instanti formavit corpus Christi, & anima intellectiva animavit, & corpus, & animam simul coniuncta personae Filij Dei univit, & in hoc generatiua Virginis non fuit cooperata, nec enim in alijs matribus est aliqua virtus actiua in earum semine per quam cooperentur ad prolis formationem, hoc enim non requiritur ad rationem matris.

In tertio autem hoc est in conseruatione, & nutritione cooperata fuit multo perfectius, & excellentius, quam matres aliae.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod in conceptione Christi duplex fuit miraculum vnum, quod femina concepit Deum aliud, quod Virgo concepit filium, quantum ad primum, Virgo se habebat in pura potentia passiva obedientiae, quantum ad secundum erat in Virgine potentia actiua ad materiam ministrandam: propter primum dicit Damasc. quod Spiritus sanctus dedit Virgini potentiam verbi Dei susceptiuam, quia talis potentia communit non dicitur dari quousque datur actus: eo: quod potentia minus remota quantum autem ad secundum dicitur tribuisse generatiua, non quia tunc primo Spiritus sanctus ei dedit illam potentiam, quae dicitur generatiua, sed quia illam materiam, quae fuit per generatiuam Virginis ministrata, spiritus sanctus ad actum reduxit, ad quem per generatiuam virginis non potuisset reduci.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod generatiua viri actiua est, & in seminis formatione, & de cisione ad locum conceptionis transmissione, & in corporis prolis formatione, generatiua autem mulieris in tribus primis est actiua, non tamen perfecta in seminis formatione, quia non potest sanguinem conuertere in semen perfectum, vt superius visum est, sed in formatione corporis prolis de illo semine, actiua non est, vt superius est ostensum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod assimilatio, qua filius assimilatur matri non est per virtutem actiuam, quae sit in semine matris, sed per illam, quae est in semine patris: Actus nam actiuorum naturalium sunt in patiente, & disposito. Quandoque autem contingit, quod semen mulieris est magis dispositum ad hoc, vt fetus de illo formandus, magis assimilatur matri, & quandoque cum hoc est virtus in semine patris, non ita fortis, quod fetus possit assimilare patri in sexu, & quia natura facit melius, quod potest, format tunc fetum feminei sexus, quandoque est ita fortis, quod potest assimilare patri in sexu, non tamen ita fortis, quod possit assimilare in figura corporis, & propter dispositionem materiam potest assimilare matri. Ad praedicta autem coadiuuant fortis imaginatio viri respectu figurae mulieris, & fortis imaginatio mulieris, & dispositio loci matricis, & alique aliae causaes accidentales, quae ad hoc possunt concurrere.

Argumenta ad partem aliam non plus concludunt, nisi quod beata virgo non fuit cooperata actiue in corporis Christi formatione. Sed ex hoc non sequitur, quin cooperata fuerit in materiam praeparando, & disponendo, & informati pueri nutritione in vtero, & conseruatione.

Q V A E S T I O III.

Vtrum formatio corporis Christi fuerit naturalis, vel miraculosa.

Arg. 1. **E**T VIDETVR quod naturalis. Augustinus in libro de fide ad Petrum, longe ante finem libri. Firmissime tene ipsum qui essentialiter natus est de patre essentialiter conceptum, natumque de virgine ipsumque vnum esse, & vnius naturae cum virgine, sed ex quo est eiusdem naturae cum matre, est eius filius naturalis: ergo corporis filij formatio naturalis est.

Item operatio miraculosa non est ab aliqua creatura. Sed vere dicitur, quod virgo genuit Christum: ergo illa genitura non fuit miraculosa.

Item quamuis miraculose restituitur alicui visus, tamen consequens operatio est naturalis: ergo similiter, quamuis miraculose per spiritum sanctum data fuerit virgini generandi potentia, videtur, quod sequens operatio fuerit naturalis.

Contra. Anselm. in lib. de conceptu virginali. c. 12. dicit, quod in virgine, nec voluntas creaturae prolem seminavit, nec natura germinavit, sed spiritus sanctus, & virtus altissimi de virgine muliere virum mirabiliter propagauit.

Item Dionysius epistola 4. ad Gaium loquens de Iesu dicit, quod super hominem operatur, quae sunt hominis, & hoc declarat virgo supernaturaliter parturiens, naturaliter concipiens potest naturaliter parturire: ergo videtur, quod virgo filium non concepit naturaliter.

C O N C L V S I O.

Formationem corporis Christi, & naturalem, & miraculosam possumus appellare.

RESPONDEO, quod formatio corporis Christi simpliciter fuit miraculosa, naturalis tamen secundum quid, quod sic patet. Effectum. n. fieri de materia quadrupliciter potest intelligi, aut de materia effectui proportionata naturaliter, & per agens naturale, aut de materia effectui non proportionata naturaliter, nec per agens naturale, aut de materia effectui naturaliter proportionata, & non per agens naturale, aut de materia non proportionata, & per agens naturale.

Primus

Primus modus producendi effectum de materia totaliter est naturalis, quia & ex parte agentis, & ex parte principij passiu.

Secundus modus totaliter est miraculosus, quia & ex parte, principij actiui, principij passiu.

Tertius modus est simpliciter miraculosus, quia ex parte principij actiui, secundum quid tamen est naturalis, scilicet, propter naturalem proportionem passiu principij ad effectum.

Quartus modus est impossibilis, agens enim naturale propter limitationem virtutis de materia effectui non proportionata, effectum producere non potest. Quapropter de agentibus naturalibus secundo de anima dicitur, quod actus eorum sunt in patiente, & disposito. Formatio autem corporis Christi de materia ministrata a virgine facta fuit.

Tertio modo, quia virgo materiam dispositam ministravit proportionatam ad formationem corporis humani, ita, quod si affuisset semen virile, potuisset de illa materia corpus humanum naturaliter formare, & quia non affuit naturale agens, sed supernaturale, scilicet, spiritus sanctus, qui de materia ministrata a virgine corpus Christi supernaturale formavit, ideo in illa formatione fuit naturalitas secundum quid, scilicet, ex parte dispositionis materiae, & supernaturalitas simpliciter. Vnde concedendum, quod formatio corporis Christi simpliciter fuit miraculosa, & non naturalis.

Ad primū. Ex dictis patet responsio ad primum argumentum in oppositum.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod beata virgo non dicitur genuisse Christum, quia corpus eius formauerit. Sed, quia materiam dispositam ad illam formationem ministravit. De materia autem disposita potest aliquid fieri miraculose. Sicut patet cum aliquis infirmus, qui naturaliter per longum tempus posset curari, subito curatur opere spiritus sancti.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod non est simile de visu supernaturaliter reddito caeco, & de possibilitate generandi data virgini, quia visus quomodocunque datus natus est reduci in actum per agens naturale. Sed non fuit possibilitas data virgini, quae in actu potuisset reduci per agens naturale manente virginitate. Sed tantum per agens supernaturale.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum Christi conceptio conuenienter fuerit per Angelum praenuntiata.

Arg. 1. **E**T VIDETVR quod non: quia sufficienter praenunciata fuerat per prophetam,

D. Tho. p.

vt patet. Isaia septimo. Vbi dicitur, ecce virgo concipiet, & pariet filium, & 9. vbi dicitur. Paruulus natus est nobis &c. ergo superfluum fuit eam praenunciare per Angelum.

Item non est conueniens superiorem instrui per inferiorem. Vnde secundum Dionysium in libro de Angelica Hierar. capitul. 15. Superiores Angeli non illuminantur ab inferioribus, sed beata virgo erat superior Angelo, quia erat a Deo magis dilecta: ergo non fuit conueniens eam instrui per Angelum de incarnationis mysterio.

Item non fuit conueniens per eundem nuncium praenunciare conceptionem serui, & Domini, sed conceptio beati Ioannis Baptistae praenunciata fuit per Gabrielem, vt habetur Luc. 1. ergo conceptio Christi, qui Dominus eius est, non debuit praenunciari per Gabrielem.

Item cum incarnatio fuerit maximum mysterium debuisset praenunciari per summum Angelum superioris Hierar. Sed secundum Dionysium in libro de Angelica Hierar. capitul. 4. Gabriel fuit de inferiori Hierarchia: ergo videtur, quod per eum non debuit nunciari.

Contra. Luca 1. Missus est Angelus Gabriel a Deo in ciuitatem Galileae, cui nomen Nazareth: & postea sequitur, dixit Angelus ei. Ne timeas Maria inuenisti gratiam apud Deum. Ecce concipies, & paries Filium, & vocabis nomen eius Iesum. Hic erit magnus, & Filius altissimi vocabitur. Ecce hinc patet virgini praenunciatum fuisse incarnationis mysterium, & per Angelum, scilicet Gabrielem sensibili voce virginem allocutum, & quod visibiliter apparuerit, patet per gloss. super illud. Turbata est in sermone eius, dicentem ex verecundia pauet, & alia gloss. trepidare virginum est, & ad omnes viri ingressus pauere, omnes viri affatus vereri.

C O N C L V S I O.

Conueniens fuit per Angelum annunciari Matri Dei diuinam incarnationis mysterium.

RESPONDEO, quod Christi conceptio conuenienter fuit virgini praenunciata, vt fides de incarnationis mysterio argumentis pluribus muniretur, & virgo ex maiori deuotione ad conceptum afficeretur.

Conueniens etiam fuit illam praenunciationem virgini fieri per Angelum, quia vita virginalis, in quantum est in carne, praeter carnis actus, vitam Angelicam imitatur. Vnde a Hierony. in sermone de assumptione beatae virginis, dicitur, Angelis cognata virginitas.

Rich. super 3. Sent.

C Et

Et quia etiam per incarnationis mysterium de sanctis ruina Angelica reparatur, in quantum assumuntur ad ordines de quibus mali Angeli ceciderunt.

Conuenienter etiam facta est per Angelum de Hierar. inferiori, vt ordo Hierarchicus seruaretur, qui est, vt diuinæ illuminationes per Angelos superioris Hierarchiæ descendant ad mediam Hierarchiam, & inde ad inferiorem, & ab inferiori ad homines deriuantur.

Conueniens etiam fuit illum esse de medio illius Hierarchiæ, qui est ordo Archangelorū, & in illo ordine summum, quia maximum mysterium nunciabat ad salutem humani generis ordinatum.

Conueniens etiam fuit, vt prædictum mysterium nunciando virgini in specie visibili appareret, vt virgo de mysterio sensibiliter, & intellectualiter erudiretur, & consolaretur.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis per Isaiam prophetizatum fuisse Christum de virgine nasciturum, tamen per illam prophetiam, quæ esset illa virgo, quantum ad personam singularem expressum non demonstrabatur, & præterea, vt in questione dictum est conueniens fuit, vt fides pluribus argumentis muniretur.

Ad secundum dicendum, quod etsi beata virgo magis esset accepta Deo, tamen Angelus secundum aliquid erat superior, in quantum illa adhuc erat viatrix, & Angelus comprehensor. Fuerunt tamen qui dixerunt quod in via ante filij Dei conceptionem Maria virgo non habuit tantum de gratia, quantum habet quicumque Angelus beatus.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, quod non fuit conueniens per eundem nuntium prænunciare cõceptionem serui, & Domini &c. Dico quod est verum, quando ad hoc nascitur seruus, vt sit Domini præcursor, & vt testimonium perhibeat de ipso, sic autem fuit Ioannes respectu Christi, fuit enim eius præcursor, vt scribitur. Ioan. i. Venit vt testimonium perhiberet de lumine, idest de Christo.

Ad quartum. Ad quartum patet solutio per dicta in corpore quæstionis.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur de tertio principali. Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo vtum caro Christi fuerit infecta in antiquis parentibus.

Secundo vtum aliquis de stirpe Abraham, in Abraham fuerit decimatus.

Tertio vtum Christus in Abraham fuerit decimatus.

Quarto vtum Christus fuerit sanctificatus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum caro Christi fuerit infecta in antiquis parentibus.

VIDETVR, quod non: quia vt dicit magister in litera. Primitiam nostræ massæ rectè assumpsisse dicitur Christus. Sed primitia nostræ massæ fuit caro in statu innocentiae: ergo caro Christi in antiquis parentibus infecta non fuit.

Item, vt habitum est supra, corpus Christi fuit formatum de purissimis sanguinibus virginis, sed illi sanguines nunquam fuerunt in antiquis patribus, quia humores de nutrimento generantur: ergo caro Christi non fuit infecta in antiquis patribus.

Item corruptio humani generis fuit sanabilis, sed corruptio nullius rei, in qua nihil remanet incorruptum sanabilis est. Vnde corruptio hominis non est curabilis, nisi aliquid principium in ipso remaneat incorruptum saltem: ergo videtur, quod semper in humano genere remansit aliqua carnis portio incorrupta, per quam humanum genus posset saluari.

CONTRA, magister in litera dicit de carne Christi, quod credi oportet iuxta sanctorum attestationem conuenientiam ipsam prius fuisse peccato obnoxiam, sicut reliqua virginis caro.

Item caro Christi in antiquis patribus, non fuit substantialiter distincta a carne reliqua, sed distinctio secundum qualitates contrarias præsupponit naturæ subiectæ distinctionem, quia contraria non sunt simul in eodem: ergo videtur quod in antiquis patribus caro Christi non fuit pura, cum caro eorum esset impura.

C O N C L V S I O.

Caro Christi eo modo, quo fuit in antiquis parentibus, in eis fuit infecta, sed in assumptione a verbo purgata.

AD ISTAM quæstionem dixerunt quidam, quod filius Dei corpus de natura cœlesti assumpsit, & transiit per ventrem virginis nihil de ea assumens.

Sed hæc opinio est hæretica, quia ad illam sequeretur, quod Christus non esset filius virginis Mariæ. Aliquid enim accipit a matre filius eius. Sequeretur etiam, quod Christus non haberet verum corpus humanum, & ex consequenti, quod non esset verus homo, cum corpus humanum sit de essen-

essentia hominis. Vnde illud verbum Ioan. 6. Quo Christus dicit se de cœlo descendisse, intelligendum est ratione personæ, quæ ad nos descendit, non per sui mutationem, sed per nostræ naturæ assumptionem.

2. Opinio. Alij dixerunt, quod in Adam remansit quedam portio non infecta, quæ mediantibus antiquis patribus transfusa fuit ad virginem Mariam absque omni infectione, & de illa formatum est corpus Christi.

CONTRA 2. Sed hæc opinio est erronea. Ad illam enim sequeretur, quod Christus non esset vere filius virginis Mariæ, nec attinens consanguinitate alicui de antiquis parentibus, nisi Adæ, quia secundum illam opinionem, illa portio de qua formatum est corpus Christi, nunquam fuisset connaturalis beatæ virgini, nec alicui de antiquis parentibus, nisi ipsi Adæ.

Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem secundam mentem propriam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem tertiam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem quartam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem quintam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem sextam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

Ad quæstionem septimam. Dicendum est ergo ad quæstionem, quod caro Christi eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta, & etiam in beata virgine antequam sanata, sed ante instans assumptionis, vel instanti assumptionis, ita perfectè purgata est prius ordine naturæ, quam assumpta, vt in ea actu existente carne Christi, nunquam fuerit infectio. Vnde non dicit Apostolus ad Roma. 8. Quod Deus miserit filium suum in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati. Quomodo autem caro Christi secundum rationem feminalem fuerit in antiquis parentibus, tangit August. 10. super Gene. longe ante finem dicens. Quod in lumbis Abraham non erat caro Christi secundum rationem feminalem, sed secundum solam substantiam corporalem, quæ ratio seminalis est vis actiua in femine patris, per quam de materia ministrata a matre formatur corpus pueri, quamuis secundum sententiam Auicennæ libro 10. de animalibus. Semen patris conuertatur in spiritus ipsius pueri. Vis autem actiua, per quam formatum est corpus Christi in antiquis parentibus non fuit, quia formatum fuit per virtutem spiritus sancti, non ex virili femine, sed quia materia, disposita de qua fuit corpus Christi formatum, fuit in antiquis patribus, sicut in causa qui est vnus modus essendi in causa secundum philosophum, 4. physic. Ideo fuisse dicitur in antiquis parentibus secundum corpulentam substantiam. Virgo enim Maria virtutem administrandi materiam præpararam, seu dispositam ad formandum corpus filij accepit a patre suo, & ille de suo, & sic deinceps, vsque ad Adam, & quia ratio seminalis in femine patris virginis Mariæ, per quam dedit virgini virtutem naturalem, qua posset materiam ad formationem conceptus ministrare, & disponere, seu præparare fuit infecta, & similiter ratio seminalis in alio virginis, & sic deinceps vsque ad Adam fuit. Ideo rectè superius dictum est, quod caro Christi

eo modo quo fuit in antiquis parentibus in eis fuit infecta.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, Christus dicitur assumpsisse primitiam nostræ massæ, propter hoc, quod in eius carne, vt actu existente eius carne, nulla fuit infectio culpæ, sicut nec erat in carne primorum parentū in statu innocentiae.

Ad secundum. Ad secundum patet solutio per illud quod dictum est in corpore quæstionis. Purissimi enim sanguinis virginis de quibus opere spiritus sancti formatum est corpus Christi fuerunt in antiquis patribus sicut in causa.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, quod corruptio nullius rei in qua nihil remanet incorruptum sanabilis est &c. Dicendum, quod hoc intelligendum est de sanabilitate, quæ est per potentiam actiuam rei infirmæ. Si enim omnes partes hominis essent corruptæ aliqua infirmitate, non posset sanari per aliquam potentiam actiuam existentem in eo. De sanabilitate autem, quæ non dicit, nisi potentiam passiuam in infirmo ad sanitatem, non est verum, & hoc modo genus humanum fuit sanabile, non enim fuit sanabile per aliquam potetiam actiuam, quæ esset in eo, sed in Deo.

Argumenta ad partem contrariam procedunt de carne Christi, antequam actu esset caro Christi secundum esse, scilicet, quod habuit in patribus.

Q V A E S T I O II.

Vtrum aliquis de stirpe Abraham fuerit in Abraham decimatus.

VIDETVR quod non: August. 10. super Gene. longe ante finem dicit, quod in Abraham carne decimabatur quod curabatur, sed nullus de stirpe Abraham fuit in ipso curatus: ergo nec decimatus.

Item sicut in lege noua Baptismus est remedium contra peccatum originale, & in lege veteri circumcisio, ita sacrificia, & decimæ in lege naturæ, vt videtur Hug. dicere. 1. lib. de Sacramentis parte. 1. cap. 8 sed nullus potest baptizari, nec potuit circumcidi in parentibus: ergo nec decimari.

Item Leui in Abraham non dedit decimas, quia dare decimam actus est personalis, nec in ipso fuit obligatus ad dandum decimam, immo postea a fratribus suis decimas accepit, nec decima eius pars data fuit, nec per decimam fuit præfiguratus: ergo nullo modo fuit in Abraham decimatus: ergo a simili, nec quicumque alius.

CONTRA, Apostolus ad Hebræos 7. Per Abraham, & Leui qui decimas accepit decimatus est, adhuc enim in lumbis patris erat, quando obuiavit ei Melchisedech.

Rich. super 3. Sent. C 2 Item

Item Aug. 10. super Gene. longe ante finem dicit, in lumbis Abraham secundum carnem constitutum Leui decimatum.

CONCLUSIO.

Omnes ab Abraham descensuri in ipso decimati sunt, non secundum actum morale, sed figuralem.

Responsio.

RESPONDEO, quod decimatio non solum erat actus moralis, sed etiam figuralis. Primo modo importat donationem cuiusdam portionis terrae nascentium, & aliorum ad usum humanum necessarium ad sustentationem ministrorum Dei, & hoc fieri dicitur rectum iudicium rationis, sicut enim dicit Apostolus. 1. ad Corin. 9. Qui altari deseruiunt, cum altari participant, ita, & Dominus ordinavit his, qui Evangelium annunciant de Evangelio vivere: & sic loquendo de decimatione, non dicitur aliquis de stirpe Abraham in ipso decimatus fuisse. Secundo modo loquendo de decimatione, sic dico, quod omnes illi qui ab Abraham erant descensuri secundum legem naturalis propagationis in ipso fuerunt decimati quando obtulit decimas Melchisedech. De qua oblatione habetur Gene. 14. Denarius enim in quantum est quidam limes numerorum figurat perfectionem, & nouenarius ab eo deficit in perfectione. Et ideo per hoc quod offerebatur Deo pars decima, figurabatur in eo perfectio redundans usque ad humani generis redemptionem, & sanationem. In eo autem qui nouem partes sibi retinebat, & in omnibus defensoris ab eo secundum legem propagationis naturalis significabatur imperfectio, & infirmitas spiritualis remouenda per illum, cui decima offerebatur.

Cum ergo Abraham ipsi Melchisedech, qui figurabat Christum dedit decimas de omnibus, significauit in se, & in suis posteris descensuris ab eo secundum legem naturalis propagationis imperfectio tollendam per illius perfectionem, quem representabat Melchisedech, & ideo qui ab ipso descensuri erant secundum legem propagationis naturalis in ipso fuerunt decimati, id est per decimantem figurati fore sanandi ab originali peccato, & a potestate diaboli liberandi, per Christi perfectionem.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illud verbum curabat, sic debet gloriari, id est curari figurabatur.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod sicut nullus potest baptizari, nec poterat circumcidi, nisi natus, ita in quantum decimatio erat Sacramentum in lege naturae, valens ad remedium originalis peccati, nullus decimabatur, nisi natus, quia per decimationem nullius, nisi iam nati remittebatur originale peccatum.

Præterea, quia circumcisio, & Baptismus sunt actus in persona. Ideo circumcidi in lege vete-

ri conuenire non poterat, nisi personae iam existenti in actu. Nec baptismus in lege noua. Sed praefigurari aliquid potest circa personas nondum existentes in actu, & ideo secundum, quod decimatio erat actus figuralis, decimari poterant in patre, qui nondum existebant in actu.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod procedit ab insufficienti, quia quamuis Leui in Abraham, non dederit decimam, nec adhuc fuerit obligatus, nec decima pars eius data, nec per decimam partem figuratus, tamen per imperfectionem nouenarij quem ab Abraham sibi retinuit, data parte decima ipsi Melchisedech, figuratus fuit Leui habiturus imperfectionem non tollendam, nisi per illum qui representabat Melchisedech.

Auctoritates ad partem aliam procedunt secundum, quod decimatio erat actus figuralis.

QVAESTIO III.

Vtrum Christus in Abraham fuerit decimatus.

RESPONDETUR quod sic, quia sicut imperfectio redimendorum figurabatur per nouem partes, ita per decimam figurabatur perfectio Christi: ergo sicut per retentionem nouenarij partium illi dicuntur fuisse decimati, ita Christus per oblationem decimae, potest dici fuisse decimatus, id est per decimam figuratus.

Secundo. Item illi in Abraham dicuntur fuisse decimati, qui futuri erant peccato obnoxij, secundum quod haberi potest per magistrum in litera. Sed caro Christi in partibus fuit obnoxia, vt habetur etiam in litera: ergo videtur, quod fuerit in Abraham decimatus.

Tertio. Item Christus non descendit ab Abraham nisi mediante beata virgine, quae in Abraham fuit decimata: ergo & ex consequenti Christus in Abraham fuit decimatus.

In oppositum. CONTRA, August. 10. super Gene. longe ante finem dicit, Christum in lumbis Abraham non fuisse decimatum.

Secundo. Item Apostolus ad Hebr. 7. Praefert sacerdotium Christi sacerdotio Aaron, per hoc, quod Leui de cuius stirpe descendit Aaron fuit decimatus in Abraham, Christus autem non.

CONCLUSIO.

Christus in Abraham non fuit decimatus, quia in ipso nihil fuit imperfectionis, nec ulla indiguit curacione.

RESPONDEO, quod secundum auctoritates praegal-

praegalatas immediate, & secundum magistrum in litera, Christum in Abraham non fuit decimatus, sicut enim in Adam peccante, non potest dici Christus peccasse eo, quod non erat descensus ab eo secundum legem propagationis naturalis. Similiter non debet dici decimatus fuisse in Abraham, quia secundum praedictam legem non erat descensus ab eo, & ideo, nec peccatum originale habiturus, nec aliquod aliud peccatum, & ex consequenti nec curatione indigens, nec redemptione. Cum ergo decimari esset per decimationem figurari indigere curatione, non potest vere dici Christus in Abraham fuisse decimatus.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quia decima non decimabatur, sed illud a quo decima remouebatur. Ideo quamuis Christus significaretur per decimam, non potest tamen dici in Abraham fuisse decimatus. Sed illi qui figurabantur per nouem partes pernes Abraham remanentes.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod quamuis caro Christi in Adam fuerit peccato obnoxia eo modo quo ibi fuit, tamen caro Christi, vt actu caro Christi, nunquam obnoxia fuit peccato: non autem decimabantur in Abraham, nisi qui futuri erant peccato obnoxij in sua naturali existentia.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod in illo argumento est fallacia accidentis ex variatione medij, aliter enim fuit beata virgo in Abraham, quam Christus in ea, quia ipsa fuit in Abraham secundum rationem seminalem, non sic autem fuit Christus in virgine Maria.

QVAESTIO IIII.

Vtrum Christus fuerit sanctificatus.

RESPONDETUR quod non: Apostolus ad Heb. 7. Talis decebat, vt esset nobis Pontifex sanctus, innocens, impollutus: ergo Christus nunquam non sanctus, sed non sic sanctus, nisi de non sancto, quia secundum philosophum. 1. phys. Generationes fiunt ex contrarijs: ergo Christus nunquam fuit sanctificatus.

Secundo. Item secundum philosophum. 8. phy. Omne primum mouens in aliquo genere motus, non mouetur illo motu. Vnde primum alteras est alterabile. Similiter ergo primum sanctificans est non sanctificabile, sed Christus primum sanctificans: ergo nunquam fuit sanctificabile, & ex consequenti, nec sanctificatus.

In oppositum. CONTRA, Ioan. 1. dicit Saluator de seipso quem pater sanctificauit, & misit in mundum.

Secundo. Item sanctificari non est tantum de non sancto sanctum fieri, sed etiam de sancto fieri magis sanctum. Sed Christus de sancto fuit fa-

ctus magis sanctus, quia vt dicitur Luc. 2. Iesus proficiebat aetate, & sapientia, & gratia apud Deum, & homines: ergo fuit sanctificatus.

CONCLUSIO.

Christus habuit plenitudinem gratiae sanctificationis animam, & corpus eius.

RESPONDEO, quod aliquid sanctificari quadrupliciter potest intelligi, scilicet, aut illud, quod non erat sanctum, nec erat non sanctum fieri sanctum, aut illud, quod erat non sanctum fieri intensius magis sanctum, aut illud, quod erat sanctum fieri pluribus modis sanctum. Tribus primis modis Christus non fuit sanctificatus, nec ratione persone, nec ratione diuinae naturae, sed primo modo sanctificatus fuit ratione humanae naturae, quia antequam non esset non erat sancta, nec erat non sancta, & simul facta fuit, & sancta facta. Secundo vero modo, & tertio non fuit sanctificata, quia anima Iesu Christi fuit creata in sanctitate plena, quod intensius non potuit fieri magis sancta, accipiendo autem sanctificari quarto modo dicendum, quod Christus ratione personae potest dici fuisse sanctificatus, quia persona, quae plus erat sancta sanctitate increata per assumptionem humanae naturae sanctae, facta fuit sancta sanctitate creata secundum illum modum loquendi quo dicimus, quod filius Dei per assumptionem naturae humanae passibilis, factus fuit passibilis, & mortalis.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod non fit sanctum, nisi de non sancto &c. Dico, quod verum est, accipiendo non sanctum negatiue, vel priuatiue, & verum est, quod humana natura Iesu Christi antequam esset, non erat sancta.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod Christus in quantum Deus est primum sanctificans effectiue, & simpliciter, & ideo in quantum Deus non fuit sanctificatus, sed in quantum homo non fuit primum sanctificans simpliciter, sed per modum merentis, in quantum satisfecit pro peccatis nostris, & pro nobis erat, & ita nobis meruit, & per talem modum ipse non fuit sanctificatus. Nullus enim sibi meruit sanctificationem, alio tamen modo fuit sanctificatus, & hoc non est inconueniens, sicut tu videns, quod quamuis primum mouens simpliciter non moueatur, tamen primum corpus alterans, & si non alteretur, tamen alio modo motus mouetur, vt patet in celo.

Ad tertiam. AD PRIMVM argumentum ad partem aliam procedit de primo sanctificationis modo.

Ad secundum dicendum, quod secundum glossam pro tanto dicit Iesus profecisse sapientia, quae sapientia, Rich. super 3. Sent. C 3 qua

qua plenus erat ceteris ex tempore paulatim demonstrabatur, & iuxta naturam hominis gratia proficiebat, non, quod ipse non habebat per accessum temporis accipiendo, sed p̄ addendo donum gratiæ, quod habebat, & dicitur ille profectus fuisse apud Deum, & homines, quia quantum proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ, & sapientiæ, quæ sibi inerant, tantum eos ad laudem Dei excitabat.

CIRCA litteram. Ipsam prius fuisse peccato obnoxiam. Hic accipitur peccatū pro corruptione, quæ est in carne, quæ corruptio est causa peccati.

Et virtus altissimi obumbrabit tibi. i. filius patris, quia per susceptionem nostræ humanitatis obumbratus fuit, & etiã hoc dictum fuit, quia ante conceptionem filij Dei ordine temporis, & naturæ fuit omnimoda extinctio formati. Vmbra. n. contra ætatem præstat refrigerium. Ex sanctissimis, & purissimis ipsius virginis sanguinibus. i. humoribus propinquioribus ad generationem. Nostræ antique conspersionis, illa antiquitas refertur ad vetustatam pœne non culpæ. Ne seminans, animam extra duce, nec seminans corporale semen, sicut, nec semen virile. Per spiritum sanctum creans, hic accipitur creatio non prope, sed prout extendit se ad factionem de aliquo.

Rationale dicitur.

Rationali, & intellectivo, hic accipitur rationale, p̄ rationali per participationem, & intellectuū pro rationali secundum se ipsum. Hic. n. duobus modis dicitur rationale secundum philosophū, i. ethi. c. pen. Hac virgine excepta &c. Hoc intelligendum est de adultis, & per longum tempus, quia per momentum homo etiã adhuc potest esse sine omni peccato. Apostolus leui decimatus dicit in Abraham, hoc in quæstionibus expositum est. Ea decimatio sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas soluit, ita & leuiticus ordo. Supple ostenditur inferior sacerdotio Christi præfigurato per sacerdotiū Melchisedech, & procedit hæc ratio secundum, quod decimatio præfigurabat indigere curatione, ex quo enim Abraham offerendo decimas Melchisedech a quo fuit benedictus significavit se, & totam posteritatem suam ab eo naturaliter propagandã indigere curatione, & benedictione per illum sacerdotem qui significabatur per Melchisedech, & illi qui curat, & benedicit, maior est eo qui curatur, sequitur, quod maius est sacerdotium Christi, quod figurabatur per sacerdotium Melchisedech, quam leuiticum sacerdotium, & sic arguit Apostolus ad Hebr. 7. Secundum, quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsum ibi fuerit Mariæ caro. Hinc concludi potest, quod anima beatæ virginis ex sui vnione ad carnem contraxit originale peccatum. Hic numerus perfectioni Dominici corporis cõuenit, hoc expo-

Maius sacerdotium Melchisedech leuitico.

nit Augu. lib. 83. q. quæstione. 56. dicens, quod dicitur conceptio humana sic procedere, & perfici, quod primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus nouem diebus cõuertatur in sanguinem, deinde. 12. diebus solidetur, reliquis decem, & octo formetur vsq; ad perfectã lineam enta membrorum omnium, & hinc reliquo tempore vsque ad tempus partus magnitudine augetur. Sex autem, & nouem, & 12. & 18. in vnum coacti sunt. 45. & vno addito sunt. 46. qui cum fuerint multiplicati per senarium numerum, qui huius ordinationis caput tenet, fiunt ducenti sexaginta sex, id est nouem mensis, & sex dies, qui computantur ab 8. Kal. Aprilis, quo die conceptus Dominus creditur, qui eodem die, & passus est, vsq; ad 8. Kalen. Ianuarij, quo die natus est, non ergo absurde. 46. annis dicitur fabricatum esse templū, quod corpus eius significabat, vt quot anni fuerūt in fabricatio ne templi, tot dies fuerunt in Dominici corporis perfectione, quæ verba Augusti. non sic intelligenda sunt, quod tot diebus Dominicum corpus, sicut alia corpora fuerit formatum, quia vt superius dictum est in instanti fuit formatum, & a verbo assumptū, sed quia tot dies concurrerunt, antequam membrorum Dominici corporis distinctio posset notari corporali visu, si fuisset extra vterum visu corporali obiectum, & sic exponit verba Augu. Magister. Sciendum etiam, quod prædictus numerus formationis referendum est ad illos, qui nascuntur mense nono, vel circiter, quia secundum, quod citius, vel tardius formatur, citius vel tardius nascuntur, est enim formatio fetus, & motus, & parturitio, motus duplex est ad formationem, parturitio tripla ad motum.

Quo die conceptus, & natus, & passus est Christus.

Quare in scriptura sapius tribuatur incarnatio, quæ est opus Trinitatis Spiritui sancto, & de ipso etiam conceptus, & natus dicatur.

DISTINCTIO III.



M vero incarnatio verbi sicut in superioribus tractatum est, operatio vere sit Patris, & Filij, & Spiritus sancti, inuestigatione dignum nobis videtur quare in scriptura Spiritui sancto hoc opus sapius tribuatur, & de ipso Christus conceptus, & natus memoretur. Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui sancto sapius tribuitur, quod eam ipse solus sine patre ac filio fecerit, sed quia Spiritus sanctus est charitas, & domus Patris, & Filij, & ineffabili Dei charitate, Verbum caro factum est, & in-

Def. I. lit. D

Phil 2. a. Solutio.

Ca 38. to. 3

Lib & cap. eisdem. Math 1. c. Ibidem, in princ. cap.

Ibid. ca. 33.

Ioan. 3. a

Mat 23. b. Ibid. c. 40.

Ibid. 37. cap. 41. ad col. 2. b

stimabili Dei dono, filius Dei sibi vnuit formam serui. Non ergo frequens denominatio spiritus sancti, ab illo opere patrem, vel filium secludit, sed potius vno nominato tres intelliguntur, sicut fit sepe in alijs operibus. Vnde Aug. super hoc mouens quæstionem, in hunc modum eandẽ determinat, in Ench. ita inquit. Cum illam creaturam, quam virgo concepit, & peperit, quamuis ad solam personam filij pertinentem, tota Trinitas fecerit, (neq; n. separabilia sunt opera Trini.) cur in ea faciendã spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quãdo vnus trium in aliquo opere nominatur, vniversa operari Trinitas intelligitur? ita verè est, & exemplis doceri potest. Audistis propositam quæstionem, eiusdemque solutionem, vel expositionem.

Quo sensu dicatur Christus conceptus, & natus de spiritu sancto:

Sed non est in hoc diutius immorandum. Illud. n. mouet, quomodo dicitur est Christus natus de spiritu sancto, cum filius nullo modo sit spiritus sancti. Numquid dicitur sumus patrem hominis Christi esse spiritum sanctum, vt Deus pater verbum genuerit spiritus sanctus hominem? ex qua vtraq; substantia Christus vnus esset, & Dei patris filius secundum verbum, & spiritus sancti filius secundum hominem, quod eū spiritus sanctus tanquam pater eius de matre virgine genuisset. Quis hoc dicere audebit, cum hoc ita sit absurdum, vt nulla fidelium aures id valeant sustinere? Proinde cum fateamur Christum natum, de spiritu sancto ex Maria virgine, quomodo non sit filius spiritus sancti, & sit filius virginis, cum & de illo, et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio non sic de illo, vt de patre: sic autem de illa, vt de matre natus est. Non est autem concedendum, quicquid de aliqua re nascitur, continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Vt. n. omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum, & lumbricū quorum nihil est filius. Vt ergo hæc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur, certè qui nascitur ex aqua, & spiritu sancto; non aqua filios eos reuoluit quispiam dixerit: sed dicuntur filij Dei patris, & matris ecclesie. Sic ergo de spiritu sancto natus est Christus: nec tamen filius est spiritus sancti. Sicut econuerso, non omnes qui dicuntur alicuius filij, consequens est vt de illo etiam nati esse dicantur: vt illi qui adoptantur. Dicuntur etiam filij gehennæ, non ex illa nati, sed in illam preparati. Cum itaq; de aliquo nascatur aliquid, & nõ ita vt sit filius, nec rursus omnis qui dicitur filius, de illo sit natus, cuius dicitur filius: profecto modus iste quo natus est Christus de Maria sicut filius, & de spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis meritis precedentibus, in ipso exordio nature suæ quo esse cepit, verbo Dei copularetur in tantam personam vnitatem, vt idem esset filius Dei, qui filius hominis, & filius hominis, qui filius Dei: & sic in natura humana susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum. Quæ gratia ideo per spiritum sanctum est significata, qui a ipse proprie sic est Deus, vt sit etiã Dei donum. Per hoc ergo, quod de spiritu sancto esse na-

tiuitas Christi dicitur, quid aliud quam ipsa gratia Dei demonstratur, qua homo mirabili, & ineffabili modo verbo Dei est adiunctus atq; connexus, & diuina gratia corporaliter repletus.

Alia ratio quare dicatur conceptus, & natus de spiritu sancto.

Potest etiam dici Christus secundum hominẽ ideo natus de spiritu sancto, quia eum fecit. In quantum enim homo est, & ipse factus est, vt ait Apostolus. Cõceptus ergo, & natus de spiritu sancto esse dicitur, nõ quod spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine: non enim de substantia spiritus sancti semen partus accipit: sed quia per gratiam Dei, & operationem spiritus sancti de carne Virginis est assumptum, quod verbo est vnium. Et in Euangelio secundum hanc intelligentiam legitur de Maria, quod inuenta est in utero habens de spiritu sancto. Cuius dicti rationẽ Ambrosius insinuans, in 2. lib. de spiritu sancto ait. Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate eius est. Ex substantia, sicut filius qui a patre, vel ex patre: & spiritus sanctus, qui a patre, & filio procedit. Ex potestate autem, sicut ex Deo omnia. Quomodo ergo in utero habuit Maria ex spiritu sancto? Si quasi ex substantia; ergo spiritus in carnem, & ossa conuersus est. Non vtrique. Si vero quasi ex operatione, & potestate eius virgo concepit, quis neget spiritum sanctum dominicæ incarnationis autorem?

Quare Apostolus dicat Christum factum, cum nos eum esse fateamur natum.

Sed queri potest, cum nos Saluatorem natus profiteamur, cur Apostolus eum factum dicat ex semine David, & alio loco, factum ex muliere, cū aliud sit fieri, & aliud nasci. Aliquid ergo significauit hoc dicto. Quia. n. non ex humano semine concreta est caro Domini in utero virginis, & corpus effecta, sed effectus, & virtute spiritus sancti, ideo Apostolus dicit factum, non natum. Aliud est enim semine admixto, & sanguine concolato generare. Aliud est non permixtione, sed virtute procreare: possunt enim homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dicit Apostolus factum, & non natum: ne eius, scilicet natiuitas, quæ fuit sine virili semine, nostræ similis putaretur, quæ conficitur seminum commixtione. Ideo autem cum factum diceret Apostolus, addidit, ex semine David, quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis, tamen quia ex ea carne Christus formatus est, quæ constat ex semine, rectè dicitur, quia factus est.

DISTINCTIO III.



M vero incarnatio &c. Superius determinauit Magister de persona assumente, & de modo assumendi, & de qualitate nature assumptæ. Hic determinat de assumptionis auctore. Et diuiditur in

partes tres.

Rich. super 3. Sent. C 4 Primo

Primo inquit magister quare opus incarnationis appropriatur spiritui sancto.

Secundo quo sensu dicatur Christus conceptus, & natus de spiritu sancto. ibi. (Sed non est in hoc.)

Tertio quare dicit Apostolus magis Christum factum ex muliere, quam natum, ibi. (Sed queri potest.) Secunda diuiditur in partes duas.

Primo procedit inquirendo, & opponendo.

Secundo respondendo, & rationem reddendo. ibi. (Proculdubio.) Et ista in duas secundum duas rationes quas ponit in respondendo. Secunda. ibi. (Et potest etiam dici Christus.)

CIRCA hanc dist. querendum est principaliter de tribus.

Primo de conceptione Christi per comparisonem ad efficientem.

Secundo per comparisonem ad virginem concipientem.

Tertio per comparisonem ad gratiam interuenientem.

ARTICVLVS I

CIRCA primum queruntur duo. Primo vtrum conceptio Christi conuenienter approprietur personae spiritus sancti tanquam efficienti.

Secundo vtrum Christus vere dici possit filius spiritus sancti.

QVAESTIO I

Vtrum conceptio Christi conuenienter approprietur personae spiritus sancti tanquam efficienti.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 4. ar. 1. q. 1. D. Th. p. 3. q. 3. ar. 1. Alex. p. 3. q. 8. m. 3. ar. 3.

VIDETVR quod non Damasc. lib. 3. c. 1. dicit, quoniam deitatis specie inimicus decepit hominem carnis pro deitate, id est praemissione, decipitur, & monstratur simul bonitas, & sapientia, & iustitia, & potentia Dei, sed potentia appropriatur patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto: ergo conceptio Christi: ita conuenienter appropriari potest patri, vel filio, sicut spiritui sancto.

Secundo. Item in vnione maxime distantium, maxime ostenditur potentia: ergo in incarnatione filij Dei in qua fuerunt vnita maxime distantia, scilicet Deus, & creatura, maxime fuit manifestata potentia. Cum ergo potentia approprietur patri, videtur, quod ipsa Christi conceptio debeat sibi appropriari, vt efficienti.

Tertio. Item secundum Damasc. lib. 3. cap. 2. diuina sapientia velut diuinum semen cōstrinxit sibi ipsi ex castis, & purissimis sanguinibus carnem animatam. Sed secundum philosophum. 2. phy sic. Semē est in generatione principium actiuū:

ergo videtur, quod incarnatio Christi appropriari. debeat ipsi filio, vt efficienti.

CONTRA, Matth. 1. Quod in ea natum est de spiritu sancto.

Item in symbolo dicitur qui conceptus est de spiritu sancto.

CONCLUSIO

Filij Dei incarnatio conuenienter attribuitur spiritui sancto, vt efficienti, propter appropriatum eius quod est bonitas, & gratia, & dilectio, quae maxime refulserunt in incarnatione verbi.

RESPONDEO, quod conceptio Christi conuenienter appropriatur spiritui sancto, vt efficienti, quia operatio illi personae appropriatur cuius appropriatum magis refulget in illa operatione, bonitas autem, & gratia, & dilectio, quae sunt appropriata spiritui sancto maxime refulserunt, & refulgent in hoc, quod filius Dei naturam humanam assumpsit in vnitate personae, sicut enim dicitur Io. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. Et secundum Damasc. lib. 3. cap. 4. Filius Dei factus est homo propter philantropiam, id est propter amorem hominum, & sic maxime refulsit ibi diuina dilectio, & quia quanto opus magis excellit omne meritum, tanto est magis gratuitum, & incarnatio filij Dei, maxime omne meritum excellit: ideo in incarnatione, maxime diuina gratia effulsit, quapropter dicit Augu. 13. de Trini. cap. 19. Quod in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in vnitate personae Deo coniunctus est, & quia bonitas animae consistit in perfectione rei, & maxima perfectio naturae humanae fuit in sui cōiunctione cum Deo in vnitate personae, ideo diuina bonitas maxime in illa vnione refulsit. Vnde secundum Damasc. lib. 3. c. 3. In incarnatione refulsit diuina bonitas in hoc, quod non despexit infirmitatem proprii plasmatis, sed supple ad magnam perfectionem eleuauit.

RESPONDEO, quod conceptio Christi conuenienter appropriatur spiritui sancto, vt efficienti, quia operatio illi personae appropriatur cuius appropriatum magis refulget in illa operatione, bonitas autem, & gratia, & dilectio, quae sunt appropriata spiritui sancto maxime refulserunt, & refulgent in hoc, quod filius Dei naturam humanam assumpsit in vnitate personae, sicut enim dicitur Io. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. Et secundum Damasc. lib. 3. cap. 4. Filius Dei factus est homo propter philantropiam, id est propter amorem hominum, & sic maxime refulsit ibi diuina dilectio, & quia quanto opus magis excellit omne meritum, tanto est magis gratuitum, & incarnatio filij Dei, maxime omne meritum excellit: ideo in incarnatione, maxime diuina gratia effulsit, quapropter dicit Augu. 13. de Trini. cap. 19. Quod in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in vnitate personae Deo coniunctus est, & quia bonitas animae consistit in perfectione rei, & maxima perfectio naturae humanae fuit in sui cōiunctione cum Deo in vnitate personae, ideo diuina bonitas maxime in illa vnione refulsit. Vnde secundum Damasc. lib. 3. c. 3. In incarnatione refulsit diuina bonitas in hoc, quod non despexit infirmitatem proprii plasmatis, sed supple ad magnam perfectionem eleuauit.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis in incarnatione refulsit bonitas ratione iam dicta, & iustitia in hoc, quoniam homine victo non alio facit vincere tyrannum, & in hoc, quod non vi, sed per viam iustitiae de morte eripuit, & sapientia in hoc, quoniam inuenit difficillimi solutioni valde decentissimam, id est conuenientem modum liberandi hominem, & potentia propter vnionem maxime distantium, tamen quia praecipue ibi manifestata fuit bonitas, gratia, & caritas, ideo magis appropriatur incarnatio spiritui sancto, vt efficienti, quam patri, vel filio.

AD SECUNDVM dicendum, quod potentia operantis ostenditur in effectus productione, bonitas autem in effectus perfectione, & quia in creatione res accipiunt esse, & in incarnatione natura humana eleuata fuit ad

Ad secundum dicendum.

ad perfectissimum esse, ideo opus creationis appropriatur patri, & opus incarnationis spiritui sancto.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod in naturali hominis conceptione vis actiua in scientiae patris non tantummodo format fetum de materia ministrata a matre, sed etiam ad se attrahit illud quod est necessarium ad hoc vt fetus perficiatur in quantitate debita suppletio primi operis in conceptione Christi appropriatur spiritui sancto, sed quia filius Dei ad se traxit humanam naturam cōparatur virtuti actiuae, quae est in semine patris ratione operationis secundae.

QVAESTIO II

Vtrum Christus vere dici possit filius Spiritus Sancti.

Arg. 1. D. Bon. ibi dem q. 2. D. Tho. vbi supra ar. 3. Alex. ibi ar. 4.

VIDETVR quod sic. Ad Rom. 8. dicitur Christus primogenitus in multis fratribus, sed fratres non habet nisi in quantum homo, nec sic habet fratres ratione matris, quia virgo Maria numquam habuit filium nisi Christum: ergo videtur, quod in quantum homo fratres habet ratione patris, sed certum est, quod non habuit hominem patrem: ergo in quantum homo filius est spiritus sancti, & totius trinitatis.

Secundo. Item secundum Philosophum. 15. de animalibus, pater non est pueri pater, quia aliquid de eius scientiae conuertatur in substantiam pueri, sed quia per virtutem actiuam in suo semine format corpus pueri de materia ministrata a matre. Cum ergo spiritus sanctus per suam virtutem actiuam formauerit corpus Christi de materia ministrata a virgine, videtur quod vere pater Christi, & propriae dici possit.

In oppositum. CONTRA August. 2. lib. de trini. cap. 10. dicit, quod Christus, neque sui, neque spiritus sancti filius credi, aut intelligi potest.

CONCLUSIO

Christus nec per generationem, nec per adoptionem, nec per creationem, nec quouis modo vere potest dici filius spiritus sancti.

RESPONDEO, quod Christus vere non potest dici filius spiritus sancti, nec totius trinitatis. Tripliciter enim dicitur aliquis filius Dei. scilicet per generationem, & per adoptionem, & per creationem. Primo modo, non potest vere dici Christus filius spiritus sancti, nec totius trinitatis, quia in quantum Deus non est genitus a spiritu sancto, nec a tota trinitate, sed tantum a patre, & in quantum homo non est genitus, nec a patre, nec a seipso, nec a spiritu sancto, sed factus, quia generatio est productio per modum naturae. Christus autem in quantum homo

non est prudens ab aliqua diuina persona per modum naturae: vnde in quantum homo non est filius alicuius diuinae personae per generationem, nec etiam debet dici Christus filius spiritus sancti vel totius trinitatis per adoptionem, quia vt inferius ostendetur, non est concedendum, quod Christus sit Dei filius adoptiuus, nec etiam per creationem, quia vt inferius ostendetur, non est concedendum, quod Christus sit creatura.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod fraternitas non dicitur de nobis per comparisonem ad Christum, & ad alios homines vnioce, sicut esse filium Dei patris nobis, & Christo non conuenit vnioce. Ipse est enim filius Dei patris per generationem, nos autem per adoptionem, & creationem. Vnde non per illum modum dicitur Paulus frater Christi quo dicitur frater Ioannis.

Ad secundum dicendum, quod illud argumentum deficit in tribus, non enim est sic intelligenda illa auctoritas Philosophi. Quod nihil de scientiae patris conuertatur in aliquid necessarium ad consistentiam pueri: quia conuertitur propter sui subtilitatem in spiritus, qui per corpus pueri sunt delatores virium animae. Vnde Auicenna. 9. de animalibus sic ait. Putant homines, quod Aristoteles putauerit, quod semen viri non esset pars pueri, neque immixtum cum materia pueri. Sed hoc non fuit eius consilium, sed eius consilium fuit, quod inuoluatur cum matrice, & profundatur in materia, vt sit operator membrorum, & ducat idoneam materiam ad membra, & erit illud sperma materia spiritus in creatura, quia efficitur multum subtile, & habile, vt transeat in spiritum. Alias defectus argumenti est, quia spiritus sanctus de materia ministrata a virgine non formauit corpus Christi materialiter, sed voluntarie. Tertius defectus est, quia Christus in quantum homo spiritui sancto non est similis in natura, sed in quantum Deus. In quantum autem Deus a spiritu sancto non est, & ideo non debet dici filius spiritus sancti.

ARTICVLVS II

CONSEQUENTER queritur de secundo principali.

Et circa hoc queruntur duo. Primo vtrum beata virgo vere possit dici mater Christi. Secundo vtrum vere possit dici mater Dei.

QVAESTIO I

Vtrum Beata Virgo vere possit dici mater Christi.

VIDETVR quod non, quia propter administrationem solius materiae non potest aliquid dici pater vel mater illius qui de illa materia formatur, sed

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 4. q. 11. D. Tho. p. 3. q. 35. ar. 5. Scot. lib. 3. dist. 4. q. 1. Alex. p. 3. q. 8. m. 1.

sed beata virgo ad conceptionem corporis Christi nihil cooperata est, sed tantummodo materiam ministravit: ergo verè non potest dici mater Christi.

Secundo. Item natura humana Christi non verè potest dici filius virginis, sed Christus a matre non habet nisi humanam naturam: ergo verè non potest filius eius dici.

Tertio. Item Damas. lib. 3. cap. 12. Christitochon, idest Christi genetricem, nō dicimus virginē.

In oppositū. CONTRA Matth. I. Cum esset disponsata mater Iesu &c.

Secundo. Item Io. 19. Stabant iuxta crucem Iesu mater eius & soror matris eius.

CONCLUSIO.

B. Virgo verè potest dici mater Christi, quia ipsa ministravit materiam conceptui, & in eius utero est conceptio celebrata, quæ duo sufficiunt ad rationem maternitatis.

Responsio. Quæ requiritur ad rationem maternitatis. RESPONDEO, quod beata Virgo verè potest dici mater Christi, quia quicquid requiritur ad rationem maternitatis, fuit in virgine respectu Christi, per virtutem enim generatiuam humorem sanguineum in mēbris digestum in semen conuertit, eo modo quo semen est in mulieribus, & illud semen decidit sine quacunque deordinatione, & ad debitum locum conceptionis transmittit, & in conseruatione, & in nutritione pueri in utero cooperata fuit perfectius, & excellentius, quàm aliæ matres. Plura autem non requiruntur ad rationem maternitatis.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod beata Virgo non tantum ministravit materiam, sed etiam per virtutem generatiuam, materiam præparauit, & nutrimentū conueniens puero existenti in utero ministravit.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod quamuis natura humana non possit verè dici filius virginis, tamen Christus ratione humanæ naturæ verè dicitur filius virginis. Aliquando enim aliquid conuenit vni per aliquod cui illud nō conuenit, relatum enim refertur per relationē, & tamen relatio non refertur, & Petrus est homo per humanitatem, & tamen hoc non recipitur, quod humanitas sit homo, & homo sciens per scientiam, & tam scientia non est sciens.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod non dicit Damas. quod beata Virgo nō fuerit mater Christi, sed quod apud eos pro illo tempore nō vocabant eam matrem Christi, ad excludendum errorem Nestorij, qui in Christo posuit aliam esse personam naturæ humanæ, & aliam naturæ diuinæ, & ita estimabat, quod beata virgo deberet dici mater Christi, & non mater Dei. Vnde secundum Damas. lib. 3. cap. 12. Ipse Nestorius eam vocabat matrem Christi dehonorando virginem, vt non diceretur mater Dei.

Error Nestorij.

Q V A E S T I O II.

Vtrum beata virgo verè dici possit mater Dei.

VIDETVR quod nō, quia Christus est Deus ratione diuinæ nature, sed non est filius virginis ratione diuinæ naturæ: ergo Deus non est filius virginis.

Itē filius est similis matri in natura, sed Deus non est similis beatæ virgini in natura: ergo non est mater Dei.

Item quamuis in filio Dei sit natura diuina & humana, tamen propter naturam humanam pater non potest verè dici genitor hominis: ergo nec propter diuinam naturam, verè potest dici virgo beata Dei genitrix.

CONTRA Damas. lib. 3. c. 12. Theotochon, idest Dei genetricem principaliter, & verè sanctam virginem Mariam prædicamus.

Item sicut se habet filius virginis ad personam patris, ita se habet filius patris ad personam virginis, sed filius virginis verè est filius patris. Vnde Apostolus ad Heb. 1. loquens de patre dicit. Quod nouissimæ diebus istis locutus est nobis in filio: per filium Christum intelligens: ergo verè dicitur, quod filius Dei patris, est filius virginis.

CONCLUSIO.

Valeat impius Nestorius, & dicamus nos Mariā Virginem verè posse dici Mater Dei, non quia sit mater diuinitatis, sed quia personā habentis diuinitatē, & humanitatem, est mater secundum humanitatem.

RESPONDEO, quod beata virgo verè potest dici mater Dei, est enim mater illius hominis qui est Deus propter ipsam diuinam, sicut est homo per ipsam naturam humanam ad cuius pleniorē intelligentiam notandum, quod quando aliquid natum est conuenire omnibus partibus alicuius totius, non simpliciter dicitur conuenire toti, si insit alteri parti tantum, maxime si insit parti minus principali. Vnde qui est albus secundum dentes, non propter hoc simpliciter dici potest albus. Sed quando aliquid non est natum conuenire toti nisi ratione vnius partis tantum, si sibi conueniat ratione illius partis, simpliciter ei conuenit, vnde qui est crispus secundum caput simpliciter dici potest crispus: quamuis autem in Christo natura humana, & diuina non possit verè dici partes Christi, quia Christus non est vnum totum ex eis tanquam ex partibus constitutum, tamen vt superius habitum est, Christus est nomen personæ, vt suppositum prædictarum naturarū duarum, & quia esse filium est tempore, & esse filium mulieris non est natum conuenire ipsi personæ diuinæ, nisi

Arg. I. D. Bon. ibi supra. D. Tho. ibidem ar. 4. Scor. ibi.

Secundo.

Tertio.

In oppositū. A. J. Theotochon.

Secundo.

nisi ratione humanæ naturæ, ideo simpliciter concedendum est personam filij Dei esse filium illius virginis, cuius filius est ratione humanæ naturæ. Vnde & Ecclesia ad beatā virginem dirigit orationem, absolute dicit, Dei genitrix intercede pro nobis.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod Christum esse filium virginis ratione diuinæ naturæ dupliciter potest intelligi. Vno modo ita, quod Christus in quo est diuina natura per quam Deus est, nō sit filius virginis, & sic falsum, & hæreticum est. Alio modo ita quod ipsa diuina natura nō sit ratio quare Christus est filius virginis, & sic verum est.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod quamuis Deus ratione diuinæ naturæ non sit similis virgini in natura, tamen ratione naturæ humanæ assumptæ est ei similis in natura.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod verè dicitur, quod persona patris genuit hominem, quamuis non sit consuetum dici, pater enim genuit illum qui est homo. Vnde secundum glo. super illud verbum psalmi. Ego hodie genui te. Dicit psalmista in persona patris ad Christū.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur duo. Primo vtrum propter aliquod meritum filius Dei naturam humanam assumpserit.

Secundo vtrum Christo gratia naturalis sit.

Q V A E S T I O I.

Vtrum propter aliquod meritum filius Dei naturam humanam assumpserit.

Arg. I. D. Bon. li. 3. dist. 4. ar. 2. q. 1. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 2. Alex. p. 3. q. 8. m. 3. ar. 2.

VIDETVR quod sic, Glo. super illud Psalmus. Propter miseriam inopum & gemitum pauperum, nunc exurgam dicit dominus, idest mittam filium propter miseriam inopum tollendam, idest mortalitatem, & passibilitatem, & hoc faciam propter gemitum pauperum, qui de malis gemunt, & pro peccatis conteruntur, nam aliter non essent auxilio digni: ergo videtur, quod preces penitentium impetrauerunt filij Dei incarnationem.

Secundo. Item qui pie petit perseueranter, & ad salutem ex charitate meretur obtinere illud quod petit, secundum illud verbum Saluatoris in Euangelio Matth. 7. Omnis qui petit accepit, sed sancti patres qui fuerunt ante aduentum Christi, sic petiuerunt filij Dei incarnationem in quorum persona dicitur in psalmis. Excita domine potentiam tuam & veni. Et Isa. 74. Vtinam disrumperes celos, & descenderes: ergo videtur, quod sancti patres qui præcesserunt incarnationi filij Dei, ipsam meruerunt.

Tertio. Item qui meretur aliquid meretur, & hoc

sine quo illud haberi nō potest, alias enim meritum esset casum, sed sancti patres meruerunt vitam æternam ad quam secundum ordinem quem Deus institueret attingere non poterat nisi per filij Dei incarnationem: ergo videtur quod meruerunt eam.

CONTRA ad Thi. 3. Benignitas, & humanitas apparuit Saluatoris nostri Dei non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum misericordiam suam saluos nos fecit.

Item ad Ro. 11. Si gratia Dei iam non ex operibus alioquin gratia iam non est gratia, sed secundum Aug. 13. de trini. c. 19. In rebus per tempus ortis, illa summa gratia est quod homo in vnitatem personæ coniunctus est Deo: ergo hoc nō fuit factū propter aliqua merita.

CONCLUSIO.

Nulla merita præcesserunt filij Dei incarnationē sed ipsa præsupposita, & sancti Patres meruerunt, vt ipsa acceleraretur, & B. Virgo congruitatis merito vt ipsum filium Dei conciperet.

RESPONDEO, quod incarnatio filij potest considerari, vel quantum ad essentiam, vel quantum ad circumstantiam. Primo modo dico, quod filius Dei propter aliquod meritum naturam humanam non assumpsit loquendo de merito simpliciter. Fundamentum enim omnis meriti non potest cadere sub merito, sed incarnatio filij Dei semper fuit fundamentum omnis meriti post lapsum naturæ humanæ in quantum sine fide eius implicita, vel explicita nunquam potuit aliquis mereri vitam æternam: vnde Aug. in Enchi. c. penul. dicit, quod nec antiquorum quicumque iustorum præter Christi fidem salutem potuit inuenire: ergo nulla creatura per se, nec omnes simul mereri potuerunt filij Dei incarnationem.

Præterea incarnatio filij Dei fuit ad reparandam humanam naturam, natura non excidit indiuidua in quantum non tot sunt indiuidua in natura humana, quin apta nata sit, quantum est de se pluribus communicari, quamuis ex ordinatione creatoris præfixus sit præfixus numerus indiuiduorum, quibus communicabitur: ergo meritum nullius hominis puri, nec omnium simul sufficere poterat ad reparationem naturæ humanæ: ergo nec ad impetrandum filij Dei incarnationem, per quam humana natura erat reparanda.

Præterea reconciliatio humani generis cū Deo præsupponebat secundum ordinem quæ Deus instituerat filij Dei incarnationē, quia vt dicitur ad Col. 1. In Christo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliari omnia in ipsum pacificari per sanguinem crucis eius, siue quæ in terris, siue quæ in celis sunt. Sed homines ante reconciliationem cum Deo mereri non poterant merito condigni, illud quo erant reconciliandi, quia

In oppositū.

Secundo.

Responsio.

Incarnatio Christi fundamentum omnis meriti.

Quantum natura excidit in indiuidua.

quia satisfacere non poterant pro delicto, secundum Anselm. libr. 2. Cur Deus homo, non multum post principium: ergo homines filij Dei incarnationem non potuerunt mereri. Si autem loquimur de predicta incarnatione, quantum ad circumstantiam, hoc potest dupliciter esse, aut quantum ad circumstantiam temporis, aut personae, in qua & de qua filius Dei carnem humanam assumpsit. Primo modo dici potest, quod sancti patres meruerunt, ut filius Dei naturam humanam assumeret illo tempore quo eam assumpsit. Ipsi enim fragrantissimis desiderijs, praesupposita incarnatione filij Dei futura meruerunt eius accelerationem. Secundo modo potest dici, quod ipsa virgo Maria, quamuis merito condigni non meruit concipere filium Dei, cum hoc omne meritum excedat, tamen praesupposita future incarnationis filij Dei aliquo modo meruit, ut ipsum filium Dei conciperet, in quantum erat purissima, & in sanctitate perfectissima, & decebat secundum quod dicit Anselm. lib. de conceptione vir. ultra medium, ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi: unde illud meritum quo beata virgo meruit fieri mater Dei potest vocari meritum decetiae, vel congruitatis, vel secundum aliquos meritum dignitatis: & sic de virgine dicitur, beata viscera, quae meruerunt portare Dominum Christum: & sic debet intelligi illa glossa super illud Luc. 2. Beata quae credidisti, quae dicit apparet Mariam non dubitasse, & ideo fructum affectum esse.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa glo. loquitur de merito congrui, non condigni, quod non est meritum simplex.

Ad secundū. AD SECUNDUM dicendum, quod sancti patres non petebant incarnationem, quam indubitanter credebant futuram, sed petebant eius accelerationem.

Ad tertium. AD TERTIUM cum dicitur, quod qui meretur, & hoc sine quo illud haberi non potest &c. Dico, quod non est verum, quando illud aliquod est fundamentum merendi, filij autem Dei incarnatio est fundamentum meriti, ut superius dictum est.

Præterea filij Dei incarnatio non fuit necessaria necessitate absoluta ad hoc, ut attingeremus ad vitam æternam. Unde Aug. 13. de trini. cap. 10. dicit, Non alium modum liberandi nos possibilem Deo defuisse, cuius potestati æqualiter cuncta subiaceret, quamuis fuerit necessarius praesupposita diuina ordinatione, qua per illum modum ordinauerat electos perducere ad vitam æternam.

Q V A E S T I O II.

Utrum Christo gratia naturalis sit.

RESPONDEO quod sic, quia quod inest rei a sua origine, est ei naturale, sed Christus habuit gratiam a sua origine: ergo gratia est ei naturalis.

Item quod inest rei a principio intrinseco est ei naturale, sed gratia inest Christo a diuina natura, quae sibi est intrinseca: ergo Christo gratia est naturalis.

Item Aug. in Enchi. cap. 25. & recitat Magister in littera dicit, quod quodammodo ipsa gratia est homini Christo naturalis.

CONTRA. Omne naturale creaturae est infra facultatem naturae creatae, sed gratia non est infra facultatem naturae creatae, quia non procedit in esse, nisi per creationem: ergo non est naturalis Christo ratione humanae naturae, quae creata est, nec ratione diuinae naturae, quia nullius accidentis subiectum esse potest: ergo nullo modo est Christo naturalis.

C O N C L U S I O.

Gratia Christo dicitur naturalis, eo quia inseparabiliter inest ei, & a prima origine humanae naturae ipsius, & per quandam similitudinem proprietatis naturalis.

RESPONDEO, quod gratia Christi tripliciter potest accipi. Vno modo pro habitu gratiae existente in anima Christi. Alio modo pro ipsa vniōe gratiae factae. Alio modo pro ipsa gratia increata, idest pro benignitate diuina, per quam filius Dei assumere voluit humanam naturam. Primo modo loquendo de gratia dicendum, quod est homini Christo supernaturalis. Aliquo modo tamen se habet ad similitudinem naturalis proprietatis in quantum inest ei a prima origine, & inseparabiliter, & a diuina natura, quae est intrinseca rationi nominis Christi, quod est nomen vnius personae in duabus naturis, ut superius per Damasc. ostensum est, quod sic procedunt quatuor argumenta ad partem primam simpliciter, tamen non est naturalis Christo, quia naturam humanam Iesu Christi eleuant supra suam naturalem facultatem, nec naturalis hominis perfectio talem includit qualitatem, nec ex intrinsecis principijs naturae humanae creata est. Si autem loquamur de gratia modo secundo, sic dico etiam, quod non fuit homini Christo naturalis, quia terminos humanae naturae excedit, & ex mera Dei voluntate processit, propter tamen inseparabilitatem, & quia fuit a prima origine humanae naturae Christi, & quia per illa idiomata naturalia filij patris aeterni communicantur filio virginis, habet aliquam similitudinem proprietatis naturalis. Si autem loquamur secundo modo sic dico, quod Christo

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 8. m. 3. ar. 4. questione laerali. Secundo.

Tertio.

In oppositū.

Responso.

non fuit naturalis ratione humanae naturae, sed ratione diuinae.

Ex praedictis patet, quomodo procedunt argumenta ad utramque partem.

CIRCA litteram. Vno nominato tres intelliguntur, hoc intelligendum est respectu eorum, quae sunt a Deo per ea, quae communia sunt tribus personis.

Quid requiritur ad esse filij.

Filij multipliciter.

Non est concedendum quicquid de alia re nascitur continue eiusdem rei filium nuncupandum, quia ad hoc quod aliquis sit filius alterius requiritur, quod sit sibi similis in natura, & productus ab eodem de eius substantia per modum naturae. Dicuntur etiam filij gehennae, dicuntur enim aliqui filij alicuius vel propriae, & sic ille dicitur filius alicuius a quo, & de cuius substantia est genitus in similitudine naturae, vel per similitudinem, & hoc quadrupliciter, videlicet, vel per creationem, & sic omnes homines Angeli sunt filij Dei, vel per adoptionem, & sic homines iusti, & Angeli sancti sunt filij Dei, vel per imitationem: & sic mali dicuntur filij diaboli, vel per successionem, sicut dicuntur filij regni, ad quos pertinet regni successio, vel propter preparationem sicut dicuntur filij mortis preparati ad mortem, & sic reprobi dicitur filij gehennae, quia in illa preparati, secundum quod dicit magister in littera. Ut in naturae humanae susceptione fieret, quodammodo ipsa gratia homini naturalis hoc in vltima ratione huius diff. sufficenter expositum est.

Non humano scientiae concreata est domini caro in vtero virginis, hoc intelligendum est de semine, in quo est vis actiua, per quam formatur corpus pueri de materia ministrata a matre. Tale enim semen non est in mulieribus, sed in viris, caro autem Christi fuit facta non humano semine, idest a semine virili, sed a spiritu sancto de materia ministrata a matre. Possunt homines generare filios homines, sed non facere, hic non accipitur facere secundum commune quod dicitur ad communem productionem creaturae, sed secundum quod importat productionem, quae non est per modum voluntatis tantum. Tali enim modo homo non potest facere hominem.

Si persona vel natura personam, vel naturam assumpsit, & si natura Dei incarnata sit.

D I S T I N C T I O V.

De modo vniendi diuinae & humanae naturae in Christo.



PRÆTEREA inquiri oportet cum ex praemissis constet verbum Dei carnem, & animam simul assumpsisse in vnitatem personae, quid horum potius concedendum sit, scilicet quod persona personam, vel natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam

assumpsit. Et an ita conueniat dici diuinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus, & verbum incarnatum sanè dicitur. Haec inquisitio siue quaerendi ratio, iuxta sacrarum auctoritatum testimonia partim implicita, atque perplexa, partim vero explicita & aperta. Certum est enim & sine ambiguitate verum, quod non natura personam nec persona personam, sed persona naturam assumpsit, quod sanctorum subditis comprobatur testimonijs, & astruitur documentis. Ait enim Augustinus in libro de fide ad Petrum. Deus vnigenitus dum conciperetur veritatem carnis accepit ex virgine, & cum nasceretur integritatem virginis seruauit in matre. Et paulo post. Hic Deus humanam naturam in vnitatem personae suscepit, qui se humilians per misericordiam incorruptae virginis vterum ex ea nasciturus impleuit. Formam ergo serui, idest naturam serui in suam accepit ille Deus personam. Item. Deus verbum non accepit personam hominis: sed naturam. Item. Dei filius vnigenitus, ut carnem hominis animamque mundaret susceptione carnis, anima que rationalis incarnatus est. His alijsque pluribus auctoritatibus euidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam, sed personam naturam accepisse. De quarto vero quaestiois articulo, vtrum, scilicet natura naturam assumpsit, scrupulosa etiam inter doctos quaestio est. Quia & in hoc plurimum dissentire videtur, qui auctoritate praecleari alijsque doctiores in sacra pagina extiterunt, nec tantum alij ab alijs, verum etiam idem a seipsis dissonare videntur, sicut subiecta capitula docent. Legitur enim in Concilio Toletano 6. traditum sic. Solum verbum caro factum est, & habitauit in nobis: & cum tota trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera trinitatis, solus tamen filius accepit hominem in singularitatem personae, non in vnitatem diuinae naturae, idest quod est proprium filij, non quod commune est trinitati. Item in Concilio XI. Toletano. Vnius substantiae credimus Deum patrem, & filium, & spiritum sanctum: non tamen dicimus, quod huius trinitatis vnitatem Maria virgo genuerit, sed tantum filium qui solus naturam nostram in vnitatem suae personae assumpsit. Incarnationem quoque huius filij Dei tota trinitas operata esse credenda est. Solus tamen filius formam serui accepit in singularitatem personae. His insinuari videtur, quod persona tantum naturam, non natura naturam assumpsit. Si enim quod commune est trinitati non accepit hominem: ergo non natura diuina, quae communis est tribus personis. Cui videtur obuiare quod Aug. ait in lib. de fide ad Petrum: Nec diuinitas inquit Christi aliena est a natura patris secundum illud. In principio erat verbum, nec humanitas eius aliena est natura matris, secundum id quod verbum caro factum est. Illa enim natura, quae semper genita manet ex patre naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex virgine. Hac auctoritate videtur tradi, quod diuina natura humana suscepit. Vbi vehementer moueri possumus quod eam genitam aeternaliter ex patre dicit, nisi forte natura

Cap. 2. post medium.

Ibidem, paulo post. Philip. 2. a. Ibidem, c. 17. Eodem l. c. 2.

Cap. 1. Ioan. 1. b.

In confessione fides, ante canones.

Philip. 2. a.

Cap. 2. ante medium c. Ioan. 1. a.

tura pro persona hic accipiat, alioquin si dixerimus naturam tribus personis communem genitam esse occurrunt nobis ex aduerso, quæ in tractatu de Trinitate differuimus, ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse. Quia si natura genuisset naturam cum una eademque sit natura Trinitatis eadem res seipsam genuisset. Quod Aug. fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo naturam naturam assumpsisse monstratur. Ait enim Aug. in primo libro de Trinitate. Etiam seipso Christus factus est minor formam serui accipiens. Neque enim sic accepit formam serui, ut amitteret formam Dei, in qua erat æqualis patri, ut & in forma serui & in forma Dei idem ipse sit unigenitus filius patris, quia forma Dei accepit formam serui. Si autem forma Dei formam serui accepit, sine dubio natura naturam accepit. Formæ enim nomine natura significatur, ut Aug. euidenter docet in libro de fide ad Petrum. Cum inquit de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet te agnoscere firmissimamque tenere in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In forma Dei ergo erat, quia in natura Dei patris semper rat de quo natus erat. Hylarius quoque in 12. lib. de Trinitate ita ait. Esse in forma Dei non alia intelligentia est quam in Dei manere natura. Didicisti nomen formæ intelligentiam fieri naturam, et audisti quod forma Dei formam serui suscepit: unde consequens est, quod natura diuina naturam humanam suscepit. Quod etiam Hiero. in explanatione fidei euidenter insinuat inquit. Passus est filius Dei non putatiuæ sed veræ, secundum illud passus est, quod patri poterat, id est non secundum illam substantiam, quæ assumptis, sed secundum illam, quæ assumpta est. Ex quo apparet diuinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem Aug. superius positus adhibita diligentia innui videtur solum verbum carnis factum, & naturam solum suscepisse humanam, & diuinam naturam eandem accepisse. Ait enim Trinitas nos sibi reconciliauit per hoc quod solum verbum carnem ipsa Trinitas fecit. In quo sic veritas incommutabilis manet diuinæ humanæque naturæ, ut sicut vera semper est eius diuinitas, quam de patre habet, ita vere semper & incommutabilis eius sit humanitas quam sibi unitam summa diuinitas gerit. Ecce & solum verbum dixit carnem factum, & humanitatem diuinitati unitam. Idem quoque superius dixit seruilem formam a solo filio susceptam quam tota trinitas fecit. Iam facile est agnoscere, quam diuersa, & multiplicia super questione proposita auctores tradiderunt. Ideoque posteriores ea legentes varias, atque contrarias ex prædictis occasionem sumentes promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit. Nos autem omnis mendacii, & contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus, atque catholicis doctoribus nulla præuigilantia suspitione notatis consentimus dicentes, & personam filij assumpsisse naturam humanam, & naturam diuinam humanæ naturæ in filio unitam, & amque sibi vnisse vel assumpsisse. Unde & verè

incarnata dicitur. Quod vero dicitur solus filius formam serui accepisse, per hoc non excluditur diuina natura ab acceptione seruilem formæ, sed alia duæ personæ pater, scilicet, & spiritus sanctus. Item & illud aliud, scilicet id quod est proprium filij, non quod commune est trinitati, hominem accepit, sic oportet intelligi, id est propriè in hypostasi filij, non in tribus communiter personis, diuina natura humanam naturam sibi vniuit. Qui sensus ex verbis Ioannis Damas. confirmatur, qui totam diuinam naturam in vnâ hypostasi incarnatam esse euidenter asserit dicens. In humanatione Dei verbi animus omnem, & perfectam naturam deitatis in vnâ eius hypostasi incarnatâ esse, id est unitam humanæ naturæ, & non partem parti. Omni enim humanæ naturæ animus esse unitam omnem deitatis naturam vel substantiam. Item eadem est natura in singula hypostasi, id est personarum, & quando dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos, scilicet secundum Atanasium & Cyrillum, deitatem dicimus esse unitam carni, & vnâ naturam Dei verbi incarnatam consistemus. Verbum autem & quod commune est substantiæ possidet, & quod proprietatis est hypostasi, id est personæ. Ex his manifestè ostenditur, quod natura diuina incarnata est. Unde & eadem verè dicitur suscepisse humanam naturam.

An diuina natura debeat dici caro facta. Sed queritur vtrum eadem diuina natura debeat dici caro facta, sicut verbum dicitur caro factum. Si enim idem est incarnari, quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici, quod sit caro facta sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacra scriptura reperiretur, ex eadem intelligentia acciperetur quæ cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subtrahit, atque locutionis modus nimiam videretur facere expressionem, si natura diuina diceretur caro facta melius silere hoc puto, vel negare, quam temere asserere, ne si illud dicitur conuertibilitas naturæ in naturam significari putetur. Ex præmissis indubitabiliter constat, quod persona verbi siue natura hominis naturam, scilicet carnem, & animam assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura diuina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo, vel esse homo sicut verbum Dei? Ad quod dici potest, quod Dei filius dicitur factus homo, vel esse homo, non solum quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitate, & singularitatem sui .i. personæ accepit. Natura autem diuina hominem quidem accepit, id est hominis formam sibi vniuit, sed non in singularitatem, & unitatem sui. Seruata enim proprietate, ac diuersitate duarum naturarum personæ singularitas exiit. Ideoque non sic dicitur diuina natura esse homo, vel facta homo, sicut Dei filius. Quidam tamen indifferenter vtrumque concedunt.

Quare non accepit personam hominis, cum hominem acceperit. Ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa, & anima illa non erant unita in vnâ personam quam assumpsit, quia non ex illis constabat persona

L. 1. de Tri. cap. 1. ante medium. Cap. 7. & 11.

Cap. 2. post medium.

Non longe a principio.

Tomo 4. in explanatione symboli ad Damas. sum.

Dist. 1. lit. d.

Aug. de f. de ad Petru. c. 2. in fine.

Dist. 2. lit. c.

Li. de ortho. fide 3. ca. 6.

Lib. & cap. eiusd. paulo inferius.

Ibid. ca. 7. Ibid. ca. 6. in fine.

Iam. 1. &

Responsio.

Ex Boetio, li. contra Eutychen & Nestorij de duabus naturis in vna persona Christi.

De fidei. sanct. lib. 1. cap. 15. p. 1. 6a.

persona quando illis vnitum verbum est. Næ illa sibi inuicem unita sunt simul cum verbo. Altera tamè vnione inuicem unita sunt illa duo, scilicet anima & caro, alia vnione verbo unita sunt. Quia alia est vnio animæ illius ad carnem, & alia est vnio verbi ad animam illam, & ad carnem. Non ergo accepit verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa, & anima illa vnâ composita persona quam verbum accepit, sed accipiendo vniuit & vniendo accepit.

Contra hoc oppositio qua probare quidem volunt personam accepisse personam.

Hic a quibusdam opponitur, quod persona assumptis personam. Persona enim est substantia rationalis indiuiduæ naturæ, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit, & personam, quod ideo non sequitur, quia anima non est persona quando alij rei unita est personaliter, sed quando per se est, absoluta enim a corpore persona est sicuti Angelus. Illa autem anima nunquam fuit quin esset alij re coniuncta. Ideoque non ea assumpta, persona est assumpta. Alii ter quoque nituntur probare verbum Dei assumpsisse personam, quia assumptis aliquem hominem. Assumpsit enim Iesum Christum: ergo aliquem hominem. Quod autem hominem Iesum Christum assumpsit: Aug. in expositione symboli sub anathemate tradit dicens. Si quis dixerit, atque crediderit hominem Iesum Christum a filio Dei assumptum non fuisse anathema sit. Qui etiam in pluribus scripturæ locutionibus. Ille homo a verbo Dei est assumptus. Ille homo factus est Christus. Et propheta de homine Christo loquens Deo ait. Beatus quem elegisti, & assumpsisti &c. Ex quibus consequi videtur, quod aliquis homo assumptus sit a verbo, & ita persona a persona sit assumpta. Sed quia hoc nephæ est dicere, aut sentire, præmissæ locutiones eius; similes secundum hanc intelligentiam sanè accipi debent: ut homo Christus siue homo ille, siue quidam homo dicatur assumptus a verbo, siue vnitus verbo, non quia hominis persona sit assumpta, vel unita verbo, sed quia illa anima, & caro ita assumpta sunt, & unita verbo, in quibus subsistit persona Dei, & hominis, ut ad hominis naturam non ad personam respicias, cum assumptum, vel vnitum, vel quendam, vel aliquem in huiusmodi locutionibus scripturæ commemorat. Quocirca cum queritur sine proposita auctoritate, an aliquis vel quidam sit assumptus a verbo vel vnitus verbo, sine distinctione intelligentiæ non est hic reddenda responsio, quoniam multiplex præmissa est quæstio, sed instantiæ querentis ita determinatio, si de hominis persona queris, respondeo, non si de hominis natura, dico est.

DISTINCTIO V.

PRAETEREA inquiri oportet &c. Superius de persona assumente, & de modo assumendi, & qualitate naturæ assumptæ, & de assumptionis auctore. Hic determinat de terminis assumptionis vel aliter secundum alios de com

Continuatio sententis dist. cum præcedentibus.

paratione assumptis ad assumptum. Et diuiditur in partes duas.

Primo procedit magister quatuor quæstiones mouendo.

Secundo respondendo ibi. (Sane dicitur.) Et ista in duas.

Primo propositas quæstiones determinat. Secundo ad vnâ illarum reuertitur, & eius solutionem explanat. ibi. (Ideo non personam.) Prima in duas.

Primo ad tres quæstiones respondet breuiter.

Secundo circa solutionem alterius, quæ est vtrum natura assumpsit naturam diutius immoratur ibi. (De quarto vero quæstionis articulo.) Et ista secunda in duas, quia primo determinat prædictam quæstionem principaliter.

Secundo eius occasionem mouet duas alias incidentaliter. ibi. (Sed queritur.) Prima in duas.

Primo procedit opponendo. Secundo determinando. ibi. (Nos autem.) Prima in duas.

Primo opponit ad partem negatiuam. Secundo ad partem affirmatiuam. ibi. (Cui videtur obuiare.) Illa pars, quæ ibi incipit. Sed quæ.) Et diuiditur in partes duas, secundum duas quæstiones quas incidentaliter mouet. Secunda ibi. (Si autem diuina natura.) Illa pars quæ ibi incipit. (Ideo vero.) Diuiditur in partes duas, quia primo explanat intentionem, scilicet quare non est concedendum, quod persona hominis fuerit assumpta.)

Secundo arguit ad oppositum, & argumeta soluit. ibi. (Hic a quibusdam opponitur.)

CIRCA hanc distin. de quatuor principaliter est querendum.

Primo de assumente.

Secundo de assumpto.

Tertio de vtriusque vnione.

Quarto de termino vnionis, & assumptionis.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur duo. Primo vtrum natura diuina assumpsit naturam humanam.

Secundo vtrum diuina natura abstractis personis, posset assumere aliquam naturam.

QVÆSTIO I.

Vtrum natura diuina assumpsit naturam humanam.

TVIDETUR quod non, Dam. lib. 3. c. 11. Quoniam deitas homogeneata est, vel incarnata est, vel humanata est, nequaquam audiuius, sed si diuina natura assumpsisset humanam naturam

Disiunctio.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 5. ar. 2. q. 1. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 2.

Scot lib. 3. dist. 5. q. 1. Alex. p. 3. q. 4. m. 1. Secundo. turam, verè possit dici incarnata, & humana: ergo videtur, qd non assumpsit naturam humanam.

Tertio. Item agere non est a forma, sed a supposito per formam: ergo cum assumere sit agere natura diuina non assumpsit humanam, sed solù fuit ratio vel formale principium, per quod diuina persona assumpsit humanam naturam.

Item qd agit natura agit quælibet persona, cum natura sit communis omnibus personis, sed nulla persona diuina nisi vna assumpsit naturam humanam: ergo diuina natura non assumpsit eam.

In oppositum. Contra Damasc. eodem li. & eodem. c. quoniam deitas vnita est humanitati in vnam eius hypostasim didicimus sed vnitum, aut est assumens, aut est assumptum. Cum ergo humana natura non assumpsit diuinam, sequitur qd diuina assumpsit humanam.

Secundo. Item Magister in littera dicit qd natura diuina incarnata est: vnde & eadem verè dicitur assumpsisse humanam naturam.

CONCLUSIO.

Natura diuina assumpsit naturam humanam proprie & secundario, primo tamen & propriissime diuina persona dicitur assumpsisse naturam humanam.

Responsio. RESPONDEO, qd assumere tripliciter potest dici, scilicet communiter, & proprie, & magis proprie. Primo modo accipitur pro fumere, & sic concedendum, qd tota trinitas humanam naturam assumpsit ipsi filio, quia fecit vnionem humanam naturam cum persona ipsius filij. Secundo modo assumere accipitur pro ad se fumere, & sic concedendum, qd diuina natura naturam humanam assumpsit in persona filij, in quantum per eam factum est, vt natura humana simul esset cum diuina in eadem persona. Tertio modo assumere accipitur pro ad se fumere, & in se fumere, vt in supposito, & sic dicendum, qd diuina natura non assumpsit naturam humanam, nec aliqua persona, nisi persona ipsius filij.

Ad primu. AD PRIMVM argumentum ad partem primam dicendum, qd non est penitus simile de deitate, & diuina natura, quia deitas magis signat illud quod signat in abstractione, quoniam diuina natura: vnde non ita signat rem suam, vt principium agendi, sicut diuina natura: vnde sicut proprie dicitur humana natura operatur, quam humanitas operatur, ita conuenientius dicitur, qd diuina natura incarnata est. Et qd assumpsit humanam naturam, quam qd deitas incarnata est, vel humanam naturam assumpsit. Vel potest dici, qd Damasc. non negat deitatem incarnatam nisi in quantum incarnari importat rem incarnatam fieri suppositum carnis, & sic verum est, qd deitas non fuit incarnata.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod agere bene

est a forma, vt est in supposito. Vnde & assumere conuenire potuit naturam diuinam in quantum erat in supposito, quamuis sicut magis proprie dicitur suppositum agere per formam, quam forma, vt est in supposito, ita magis proprie dicitur, quod diuina persona assumpsit humanam naturam, quam qd diuina natura, vt existens in persona assumpsit eam.

Ad tertiu. Ad tertium dicendum, quod assumere dictum secundo modo, vel tertio modo non tantum importat actionem, sed etiam terminum actionis, quamuis alio modo persona sit terminus assumptionis, quam ipsa natura, quia persona filij assumpsit humanam naturam ad se, & in se, vt in supposito, sed diuina natura assumpsit eam ad se non in se, vt in supposito, sed in persona filij: dico ergo, quod fumere ratione actionis, tamen conuenit tribus personis, quia omnes personæ sumpserunt naturam humanam ipsi filio, sed esse terminum illius assumptionis, non conuenit tribus personis, quia non conuenit naturam secundum se, sed tantummodo, vt est in filio.

QVAESTIO II.

Vtrum diuina natura abstractis personis posset assumere aliquam naturam.

RESPONDEO, qd non. Damasc. lib. 3. cap. 6. Substantia secundum se ipsam non subsistit, sed in hypostasibus contemplatur: ergo natura diuina intellecta, præter hypostasim intelligitur, vt non habens aliquid esse reale in actu, sed rei non habenti realem existentiam in actu non conuenit agere: ergo natura diuina hypostasibus circumscriptis nulla naturam posset assumere.

Item assumptio terminatur ad aliquam unitatem. Sed si personæ essent circumscriptæ a natura diuina tunc humana natura non posset assumi ad unitatem personæ, nec de unitate nature, quia ex natura diuina, & alia natura nullo modo potest vna natura constitui: ergo circumscriptis personis diuina natura nullam naturam posset assumere.

CONTRA circumscripta emanatione personarum remaneret diuina natura non in persona, personæ enim per emanationes distinguuntur, & sunt constitutæ per proprietates relatiuas, sed adhuc remaneret diuina non omnipotens. Omnipotentia enim est attributum naturæ: ergo adhuc posset aliquam naturam assumere.

Item prius ordine naturæ est esse in actu quam esse actu in supposito, quia secundum se habet per additionem ad primum: ergo circumscriptis suppositis adhuc posset diuina natura remanere in actu, & ex consequenti aliquam naturam posset assumere. Possit enim agere competit nature existenti in actu.

CON-

CONCLUSIO.

Abstractis omnibus personalitatibus simpliciter a natura diuina ipsa non posset aliquam naturam assumere, si verò abstractis personalitatibus non essent in natura diuina distinctio personarum eo modo quo sanctissima fides Christiana ponit, sed eo modo quo gentiles imaginantur posset utique diuina natura aliquam naturam assumere.

Responsio. RESPONDEO, quod circumscriptio, vel abstractio personarum a natura diuina dupliciter potest intelligi, aut ita quod non esset in aliqua persona, nec constituta per proprietatem relatiuam, nec per proprietatem absolutam, & sic non esset existens in se, quia substantia intellectualis existens in se persona est, nec esset existens in alio, ex quo sequitur, quod ab ea non posset esse realis actio: quia talis actio præsupponit in agente realem existentiam in actu, nec posset etiam esse terminus realis actionis. Cum ergo assumere aliquam naturam sit realis actio requirens realem terminum diuina natura prædicto modo considerata nullam posset assumere naturam. Et hoc modo procedunt argumenta ad partem primam. Aut potest prædicta circumscriptio ita intelligi, quod non esset in natura diuina distinctio personarum per emanationes, eo modo quo sanctissima, & verissima christiana fides ponit, sed ita quod esset natura diuina in vna hypostasi absoluta eo modo quo gentiles intelligunt, vel imaginantur, & sic remaneret in eo personalitatis ratio absolute, & hoc possibili posito concedendum est illud, quod sequeretur ad illud impossibile, scilicet quod diuina natura posset aliquam naturam assumere.

Ad primu. Et sic procedit primum argumentum ad partem secundam.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod esse substantiam in actu reali non est prius quam ipsam esse in supposito, sed est idem quod ipsam esse suppositum vel in supposito.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur duo.

Primo vtrum anima separata sit persona. Secundo vtrum persona hominis a filio Dei fuerit assumpta.

QVAESTIO I.

Vtrum anima separata sit persona.

RESPONDEO, qd non. Dicit enim Boet. in lib. de duabus naturis, & vna persona Christi ca. 2. quod persona est natura rationalis indiuidua substantia, sed anima separata est natura

rationalis indiuidua substantia: ergo est persona.

Item Auicena. 6. naturalium lib. 5. cap. 7. dicit quod anima verissime est ego, aut ipsa est ego regens hoc corpus, ipsa ergo anima est homo, sed homo est persona: ergo & anima.

Item Magister in littera dicit quod anima absoluta a corpore persona est, sicut Angelus.

CONTRA nulla pars personæ est persona, sed anima separata, & si non sit actu pars personæ, est tamen apta nata esse pars personæ: ergo anima separata non est persona.

Item persona dicit aliquid habens esse completum in se, sed anima separata non habet esse completum in se. Aliter enim non haberet naturalem inclinationem ad corpus: ergo anima separata non est persona.

CONCLUSIO.

Anima aut separata, aut coniuncta nequaquam potest dici persona, licet aliter senserit Magister.

RESPONDEO, quod anima separata non est persona, nec etiam coniuncta, quia persona creata est rationalis, vel intellectualis natura indiuidua substantia in se, & per se complete existens, vel habens completum suæ existentie modum. Anima autem separata non habet in se suum completum existentie modum: quia & si non sit actu pars hominis, tamen apta nata est esse pars, ex qua & corpore vnum per essentiam constituitur, quod verum non esset si ipsa in se, & per se haberet suum completum existentie modum. Ex duobus enim complete existentibus in actu, vel altero eorum per se habente suum completum existentie modum, non potest vnum per existentiam constitui, vt in secundo libro est ostensum. Anima etiam coniuncta non est persona, pars enim personæ persona non est, homo autem in se existens persona est, cuius pars est ipsa anima.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis anima separata sit substantia extendendo nomen substantie ad formam secundum Philosophum 7. Metaph. diuidentem substantiam in materiam, formam & compositum, tamen non est substantia in se, & per se habens suum completum existentie modum, quod requiritur ad rationem personæ, quamuis separata existit naturaliter, qd alijs formis naturam corporalem informantibus conuenire non potest.

Ad secundum dicendum, quod ibi videtur Auicena sentire. Quod ex anima, & corpore non constituitur vnum per essentiam, sed quod ipsa anima sit homo, & corpus eius instrumentum. Cui opinioni videtur Hug. appropinquare. 2. lib. de sacr. parte 1. cap. antepenult. Vbi etiam expresse dicit. Animam separatam esse personam, sed nec opi. Auicena. nec Hug. consentiendum est in hac parte.

Rich. super 3. Sent. D Ad

Ad tertium. Ad tertium dicendum, q' etiam Magistro non est consentiendum in loco prædicto, vel potest curialiter dici, quod loquitur ibi per quandam similitudinem, aliquam enim habet similitudinem anima separata cum persona in hoc, quod est indiuidua, & rationalis, & in se existens.

Q V A E S T I O II.

Utrum persona hominis a filio Dei fuerit assumpta.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 5. ar. 2. q. 2. D. Tho. p. 3. q. 4. ar. 2. Scot. lib. 3. dist. 5. q. 2. Alex. p. 3. q. 4. m. 6. Secundo.

VIDETUR q' sic. Si filius Dei dimitteret naturam assumptam absq; hoc, q' aliquid sibi daretur de nouo subsisteret in se, & esset persona, q' non esset verum, ut videtur, nisi ipsa vnita verbo in se haberet omnia, quæ requiruntur ad rationem personæ.

Item indiuiduum naturæ humanæ assumptum a verbo, ita habet omnia essentialia naturæ humanæ, sicut aliud indiuiduum humanæ naturæ: ergo sicut aliud indiuiduum humanæ naturæ per ipsa principia essentialia naturæ humanæ est persona, ita videtur, quod indiuiduum humanæ naturæ assumptum a verbo sit persona.

Item si humana natura a verbo assumpta præexistisset ante assumptionem fuisset persona, sed nihilominus eam filius Dei assumere potuisset absque aliquo inconuenienti: ergo saltem videtur, quod nullum inconueniens est dicere, q' filius Dei assumpserit hois personam.

CONTRA Magister in littera dicit, quod filius Dei assumpserit hominis naturam, non personam.

Item persona est aliquid existens in se, sed natura humana a verbo assumpta nunquam fuit existens in se, quia simul fuit facta, & a verbo assumpta: ergo nunquam fuit persona.

C O N C L U S I O.

Filius Dei assumpserit naturam humanam non personam, non enim assumpserit naturam suppositam, sed tantummodo indiuiduatam, et in atomo, & quæ nunquam fuit existens in semetipsa, sed in alieno supposito, scilicet diuino.

RESPONDEO, q' filiū Dei assumpserit personam hominis dupliciter potest intelligi. scilicet aut ita, q' assumpserit personam præexistentem hois, quæ in assumptione non desijt esse persona, aut ita q' assumpserit personam hominis præexistentem, quæ in assumptione desijt esse persona. Primo modo filiū Dei assumpserit personam hominis falsum est, & impossibile. Quod autem falsum sit patet, quia humana natura in Christo non est persona, aliter enim essent in ipso duæ personæ quod falsum est, & erroneū. In ipso enim eadem est persona, quæ est per-

sona Dei, & persona hominis. Aliter enim quæ dicuntur de filio Dei non dicerentur de filio hominis, & econuerso: & ex consequenti sequeretur, q' beata Virgo non concepisset personam filij Dei, sed tantum personam hominis. Quod autem fuerit impossibile patet, quia impossibile est naturam humanam esse personam, & non existere in seipsa simul, sed tantum in alio supposito. Vnde si natura humana Christi esset persona, vel existens in persona creata, persona filij Dei non esset suppositum illius, impossibile est enim eandem naturam creatam totam simul esse immediate in pluribus suppositis, eo modo quo natura est in supposito, maxime ita, q' vnum illorum suppositorum sit increatum, aliud creatum.

Secundo autem modo filium Dei assumpserit se personam hominis falsum est, sed non fuit impossibile. Quod autem sit falsum quidam probare nituntur dicendo, q' non fuisset assumptio, sed consumptio. Sed hæc ratio non valet, quia vnum hominem actu præexistentem filius Dei potuisset assumpserit salua integritate naturæ illius, quæ in assumptione illa natura desijt esse in persona creata: vnde non fuisset aliqua illius naturæ consumptio, sed sublimatio.

Dicendum ergo, q' ratio quare humana natura Iesu Christi nunquam fuit persona, est quia nunquam fuit existens in seipsa, falsum ergo, q' filius Dei assumpserit hominis personam, quæ in assumptione desijt esse persona. Quod autem non fuerit impossibile, iam ostensum est. Quo modo autem natura humana præexistens in supposito creato potuisset definire esse in supposito creato, & incipere esse in supposito increato salua integritate sua, patere potest per ea, quæ dicta sunt superius dist. 1. in solutione quæstionis primæ.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q' si filius Dei dimitteret humanam naturam, nisi adesset influentia Dei ad conseruandum eam, ut subsisteret in se, non esset persona, neq; aliud: quia totaliter desineret esse, sed illa influentia assistente persona esset absq; hoc, q' aliud sibi daretur, quia per se existeret in se habens completum suæ existentie modum, nunc autem non adest influentia Dei ad hoc, ut existat in se, sed ad hoc ut existat in digniori se, id est in verbo, & ideo duplici de causa non est persona, quia persona, & per se existit, nec vnita est digniori se.

Ad secundum dicendum, q' non est simile de indiuiduo naturæ humanæ assumptæ a verbo, & de alio indiuiduo naturæ humanæ, quia primo indiuiduo non adest influentia diuina ad existendum in se, sed in verbo: alijs autem indiuiduis adest ad existendum in seipsis.

Ad tertium dicendum, q' si natura humana assumpta a verbo præexistisset, verum esset, q' fuisset persona, & tñ filius Dei eam assumere potuisset,

Opinio D. Thom.

Ad primū.

Ad secundū.

Ad tertium.

tuisset, sed tunc abstulisset ei, vel exclusisset ab ea rationem creatæ personalitatis, subtrahendo ab ea primam influentiam necessariam ad hoc, ut existeret in seipsa, & faciendo ut existeret increata persona: quia tamen illa natura humana quam filius Dei assumpserit simul fiet facta, & assumpta, ideo nunquam fuit persona.

A R T I C V L V S III.

CONSEQUENTER quæritur de tertio principali. Et circa hoc quærentur duo.

Primo utrum vnio inter diuinam naturam, & humanam sit creatura.

Secundo utrum idem sit quod assumptio.

Q V A E S T I O I.

Utrum vnio inter diuinam naturam, & humanam sit creatura.

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 2. ar. 7. Alex. p. 3. q. 12. m. 1. ar. 14. Secundo.

VIDETUR quod non, quia quicquid est in Deo, Deus est, sed vnio diuinæ naturæ ad humanam, est in diuina natura: ergo est Deus, & non creatura.

Item illud quod est medium inter creatorem, & creaturam, nec est creator, nec creatura, sed vnio inter diuinam naturam, & humanam: medium est inter diuinam naturam, quæ est creator, & naturam humanam, quæ est creatura: ergo ipsa vnio, nec est creator, nec creatura.

CONTRA quicquid non est æternum, est creatura, sed vnio inter diuinam naturam, & humanam non est ab æterno: ergo est creatura.

Item omnis relatio rationis, vel est creator, vel creatura, quia quod non est creator, nec creatura, nihil est, relatio autem rationis non est nihil, sed nulla relatio rationis est creator: quia nullum ens rationis est ens reale, Deus autem est realissimum ens: ergo non obstante, quod vnio diuinæ personæ ad naturam humanam sit relatio rationis est creatura.

C O N C L U S I O.

Cum hæc vnio non eodem modo sit in natura diuina sicut in humana, in ista enim est vnio realiter, in illa vero secundum rationem tantum, hinc recte dicitur quod vnio ista in humana natura est creatura, in diuina autem nequaquam.

RESPONDEO, quod vnio inter diuinam naturam, & humanam importat relationem vnus naturæ ad aliam, ipsa autem relatio vnionis existens in humana natura ad diuinam, relatio realis est per mutationem ipsius naturæ humanæ introducta: vnde creatura est relatio autem vnionis in diuina natura ad humanam,

non est relatio nisi secundum rationem, vel secundum dici, & quemadmodum dicitur philosophus 5. Metaph. Quod aliqua dicuntur realiter, non quia ipsa referuntur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa, & secundum hunc modum dicitur diuina natura vnita humanæ secundum rei veritatem absq; hoc, q' in diuina natura ponatur aliqua realis relatio ad naturam humanam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q' vnio diuinæ naturæ ad humanam non ponit in Deo aliquam relationem secundum rem, & ex quo omnino dicit rem aliquam non est res creata nec increata, sed vnio in humana natura ad diuinam res creata est.

Ad secundum dicendum, q' esse medium inter Deum, & omnem creaturam impossibile est, sed aliquam creaturam esse mediam inter Deum, & aliquam aliam creaturam, verum est. Vnio autem inter diuinam naturam, & humanam, & si sit media inter Deum, & aliquam creaturam, non tamen est media inter Deum, & omnem creaturam, non enim est media inter Deum, & seipsam.

Ad secundum ad partem aliam dicendum, q' eo modo quo relatio rationis Dei ad creaturam est res potest dici ne creata, quia cū Deo cōueniat ex tempore, non potest verè dici, q' sit idem quod creator, nisi ratione sui fundamenti, sed sicut non est relatio realis, ita non potest dici creatura realis, nisi vocando rem quicquid non est nihil, quæ autem sit differentia inter relationes secundum rem, & relationes secundum rationem 1. lib. expositum est.

Q V A E S T I O II.

Utrum dicta vnio idem sit quod assumptio.

VIDETUR q' sic, quia aliquid si bi assumere est illud sibi vnire: ergo assumptio est vnio.

Item quæ non sunt idem possunt se parari re vel intellectu, sed assumptio humanæ naturæ ad diuinam personam non potest esse, nec intelligi præter vnionem, nec econuerso, igitur &c.

CONTRA Dam. lib. 3. c. 11. dicit q' aliud est vnio, & aliud incarnatio, sed non magis videtur differre quàm vnio, & assumptio: ergo non sunt idem vnio, & assumptio.

C O N C L U S I O.

Propter multas differentias asserendum est, quod vnio idem non est quod assumptio.

RESPONDEO, q' non sunt penitus idem assumptio, & vnio: quia assumptio per comparationem ad assumptam est actio per comparationem, ad naturam assumptam est passio. Vnio autem est relatio consequens ad illam actionem & passionem.

Rich. super 3. Sent. D 2 Præ-

T. c. 20.

Ad primū.

Ad secundū.

Ad secundū in oppositū.

Secundo.

In oppositū.

Responsio.

Præterea, assumptio importat terminum conjunctionis, quia assumere est ad se sumere. Vnio autem non importat nisi ipsam coniunctionem. Vnde verè dicitur, quod tota trinitas uniuert filio humanam naturam, non tamè verè dicitur, quod tota trinitas assumpsit naturam humanam.

Præterea, vnio dicitur de utroq; extremo, verè enim dicitur natura humana vnita diuinæ personæ, & persona diuina vnita humanæ naturæ. Assumptio autem secundum quod accipitur pro actione, non dicitur de humana natura, & secundum quod accipitur passiuè non dicitur de diuina natura, nec de persona prima differentia, & vltima inter assumptionem, & vnionem considerantur inquantum vnio est relatio. Secunda autem inquantum vnio est quædam actio, scilicet inquantum accipitur pro vnire.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, cum dicitur, quod aliquid sibi assumere est illud sibi vnire &c. Dico, quod verum est, sed ex hoc non sequitur, quod vnio sit assumptio, sed quod vnire ad se sit assumere, non est autem idem vnire, & ad se vnire. Tota enim trinitas uniuert humanam naturam, non tamen sibi, sed soli filio.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod vnio potest intelligi simplici apprehensione præter assumptionem, siue accipiatur vnio pro relatione, siue pro actione. Qui enim intelligit relationem inter extrema, non oportet, quod intelligat mutationem propter quam talis relatio est introducta. Similiter qui intelligit ipsum vnire, non oportet, quod determinate intelligat terminum vnionis, qui importatur in assumptione. Videtur etiam quod maior argumenti falsa est. Relatiua enim non possunt separari, nec re, nec intellectu, nec tamen idem sunt: pater enim non est filius, nec econuerso.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali. Et circa hoc queruntur duo.

Primo vtrum assumptio humanæ naturæ terminata fuerit ad vnitatem naturæ. Secundo vtrum ad vnitatem personæ.

QVAESTIO I.

Vtrum assumptio humanæ naturæ terminata fuerit ad vnitatem naturæ.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 5. ar. 1. q. 4. D. Tho. p. 3. q. 2. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 5. q. 1. **N**T VIDETVR quod non, sicut ex anima, & corpore fit vnus homo, ita Deus & homo vnus est Christus, vt in symbolo Athanasij habetur. Sed vnio corporis, & animæ terminatur ad vnitatem

tem naturæ ex duobus cõpositæ: ergo similiter videtur, quod humanæ naturæ vnio cum diuina persona, & natura terminata fuerit ad naturam vnã compositam ex duabus naturis.

Item seruata veritate corporis, & animæ, nihilominus per vnionem ex illis constituitur vna natura: ergo a simili, quamuis in assumptione humanæ naturæ fuerit seruata veritas humanæ naturæ, & diuinæ, nihilominus ex illis per vnionem fuit constituta natura vna.

Item Dam. li. 3. c. 3. dicit duas naturas vnitas inuicem secundum veritatem in vnã hypostasim compositam filij Dei, sed hypostasis filij Dei non posset esse composita, nisi ex illis duabus naturis constitueretur vna: ergo videtur quod vnio illarum naturarum terminata fuit ad vnitatem alicuius naturæ compositæ ex duabus.

CONTRA Dam. eodem li. & eodem. c. 1. Incommunicabiliter, & inalterabiliter vnitæ sunt adiducem duæ naturæ, neq; diuinæ natura excedente a propria simplicitate, neque vtique conuersa humana in deitatis naturam, neq; vtique ex duabus vna facta composita natura: ergo prædicta assumptio non fuit terminata ad vnitatem naturæ.

Item secundum Dam. eodem li. & eodem. c. 1. vna natura contrariarum substantialium differentiarum susceptiua non est, sed Christus est æternus, & est ex tempore natus, quæ repugnantia sunt circa eandem naturam: ergo videtur, quod assumptio naturæ humanæ terminata non fuerit ad vnitatem naturæ.

CONCLUSIO.

Impossibile fuit quod assumptio humanæ naturæ terminaretur ad vnitatem naturæ.

RESPONDEO, quod assumptio humanæ naturæ terminata non fuit ad vnitatem naturæ, quia si fuisset ad vnitatem naturæ terminata, oportuisset vnã transmutari in aliam, aut vnã ex duabus constitui, quod est impossibile. Natura enim diuina transmutari non potest in humanam, nec econuerso: ex natura etiã diuina cū sit purus actus, & quacumq; alia natura non potest vna natura componi. Compossibilitas enim includit in quolibet cõponentium aliquam possibilitatem.

AD PRIMVM dicendum, quod illa similitudo non est attendenda in omnibus, sed in hoc quod sicut in homine sunt duæ naturæ in vna persona, ita in Christo sunt duæ naturæ scilicet diuinæ, & humanæ in vna persona, scilicet in persona filij.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de vnione corporis, & animæ, & naturæ diuinæ, & humanæ, quia in corpore est naturalis aptitudo,

tudo, vt perficiatur in quocumque gradu essendi, homini debito per ipsam animam intellectiuam, sicut per formam, in anima est etiam naturalis aptitudo ad perficiendum corpus, eo modo quo forma est suæ materiæ perfectio. Vnde nec corpus per se, nec anima per se habent suum completum existendi modum, sed diuina natura per se habet completissimum existentiæ modum, absque aliqua possibilitate, & ideo ex ipsa, & humana natura, quamuis vnitæ sunt in persona filij, non fuit possibile vnã naturam constitui.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod Damasc. non intellexit quod hypostasis filij Dei essent cõposita secundum rei veritatem. Sed locutus est ibi per quandam similitudinem, volens per hoc exprimere, quod illa persona est in duabus naturis, sed hoc est absque illius personæ compositione, vt inferius ostendetur.

QVAESTIO II.

Vtrum assumptio humanæ naturæ terminata fuerit ad vnitatem personæ.

Arg. 1. **N**T VIDETVR quod non, quia esse personam pertinet ad nobilitatem, sed nobilior est natura humana Christi, quàm alterius hominis: ergo cum in natura aliorum hominum sit ratio personalitatis propriæ, multo fortius videtur quod natura humana in Christo propriam habeat personalitatem: ergo propria vnio non fuit terminata ad vnitatem personæ.

Secundo. Item quod conuenit alicui naturæ per sua principia essentialia, non potest ab ea auferri ipsius naturæ, & principiorum suorum essentialium integritate seruata, sed ratio personalitatis conuenit naturæ humanæ per sua principia essentialia. Persona enim non est accidens humanæ naturæ. Cum ergo natura humana in Christo, & sua principia essentialia remanserint salua, videtur, quod propriam habeat personalitatem, & ita quod in Christo sit persona increata, & creata.

Tertio. Item quæ non sunt vnum, nec genere, nec specie, nec sunt vnum in persona: quia esse vnum in persona, est esse vnum numero, sed natura diuina, & humana non sunt vnum, nec genere, nec specie: ergo nec in persona quod non esset verum, si assumptio humanæ naturæ fuisset terminata ad vnitatem personæ.

In oppositū. CONTRA omnis vnio terminatur ad aliquam vnitatem, sed vnio naturæ humanæ, & diuinæ non fuit terminata ad vnitatem naturæ, vt in præcedenti quæstione ostensum est: ergo fuit terminata ad vnitatem personæ, cum non videatur posse dari alia vnitas ad quam potuerit terminari.

Secundo. Item si prædicta assumptio non fuisset terminata ad vnitatem personæ, in Christo essent

plures personæ, sed in Christo non est nisi vna persona. Aliter enim idiomatica filij Dei non communicarentur filio hominis, nec econuerso: ergo videtur quod prædicta assumptio terminata fuerit ad vnitatem personæ.

CONCLUSIO.

Quia assumptio humanæ naturæ terminari non potuit ad vnitatem naturæ, potuit tamen terminari & fuit terminata ad vnitatem personæ, vt sentit sancta fides catholica, & habeat in interitum impius Nestorius.

CIRCA hanc quæstionem errauit Nestorius dicens esse in Christo duas personas, quia in ipso sunt duæ naturæ. Sed hunc redarguit Boetius in li. de duabus naturis, & vna persona Christi ante medium dicēs, si duabus personis manentibus coniunctio facta est naturarum, vnū ex duobus effici, nihil enim potuit omnino ex duabus personis, nihil vnquã fieri potest, nihil ergo vnum secundum Nestorium Christus est, ac per hoc omnino nihil, quod enim nõ est vnum, nec esse omnino potest: esse enim atq; vnum conuertuntur.

Alio modo circa istam quæstionem errauit Eutices dicēs in Christo vnã tantummodo naturam, sicut & vnã personam, secundum enim Boetium in li. de duabus naturis, & vna persona Christi. c. 5. ita assererat esse assumptum hominem, vt ea sit adunatio facta cū Deo, vt natura humana non manserit, sed hoc etiam hæreticum est, quia ad illam opinionem sequeretur, quod Christus non esset homo.

Dicendum ergo ad quæstionem secundum veritatem fidei catholicæ, quod assumptio naturæ humanæ terminata fuit ad vnitatem personæ, non constitutæ ex natura humana, & diuina, nec ex humana natura, & hypostasi diuina, sed constitutæ per personalem proprietatem in creatam, ad cuius vnitatem pro tanto fuit assumptio humanæ naturæ terminata: quia per illam assumptionem in illa persona vna fuit natura humana substantificata, & non in aliqua alia persona, nec increata, quia nulla persona increata est nisi vna, nec creata quia natura humana Christi, nec est persona, nec in aliqua creata existit persona.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis esse personam pertineat ad nobilitatem, pertinet substantificari in persona increata, quam substantificari in persona creata, vel quam esse personam creatam.

Ad secundum dicendum, quod minor vera est supposita Dei influentia sine qua causari non potest in natura illa proprietates, quæ sibi conuenire dicitur per sua principia essentialia, prædicta autem influentia nunquam affuit naturæ humanæ Christi ad hoc, quod existeret in seipsa, quod tamen requiritur ad rationem personæ.

Ad tertium dicendum, quod aliqua duo esse Rich. super 3. Sent. D 3 esse

Error Nestorij circa hanc quæstionem.

Error Euticis circa hanc quæstionem.

Opinio Deo Floris.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

esse vnum in persona dupliciter potest intel- ligi, aut ita, quod sint vna persona, & sic natu- ra diuina, & humana non sunt vnum in perso- na. Natura humana enim non est ipsa perso- na, filij Dei, aut ita quod sint in vna perso- na, & sic possunt esse vnum in persona, quæ non sunt vnum, nec genere, nec specie: sicut patet in hoc, quod natura substantiæ, & natu- ra accidentium, quæ nec sunt vnum, nec ge- nere, nec specie, sunt in persona Petri, vel Ioã nis. Vnde secundum quod dicimus ea esse vnum numero, quæ sunt vnum supposito, pos- sunt dici aliqua esse vnum numero, quæ non sunt vnum, nec genere, nec specie. Substantia tamen, & eius accidens secundum aliquem modum non sunt vnum numero. Sed hoc ex- plicare non est pertinens ad propositum.

CIRCA litteram. Hic Deus humanam na- turam, nec inconuenienter additur istæ articulus hic, quia quamuis Deus sit terminus discretus, quantum ad significatiuem, est ta- men communis, quantum ad suppositionem: quia potest supponere pro pluribus personis. Solus filius accepit hominem, hic hæc dictio solus non excludit diuinam naturam, quia non est realiter distincta a filio, sed excludit alias personas, quia secundum rem relatiuam a persona filij sunt distinctæ. In forma Dei erat, hic notandum, quod forma accipi potest pro pura actualitate, & sic diuina natura est forma, vel pro actualitate in qua est possibili- tas ad aliquam perfectionem accidentalem, vel substantialem, & sic tota essentia cuiuscunq; rei creatæ existentis in actu est forma, vel pro actualitate in qua possibilitas ad perfectio- nem substantialem, & sic infimus gradus actua- litatis qui fundamentum est transmutationis naturalis ab aliquibus dicitur forma incom- pleta, seu aliquis gradus formæ, sed isti lo- quuntur improprie, quia ille infimus gradus actualitatis magis proprie materia debet dici. Alio modo pro actualitate generali, vel corruptibili eo modo quo formæ competit generari, & corrupti, & hoc est quod vocatur forma a philosophis secundum modum loquendi consuetum. Ideo non sic dicitur diuina natura est homo: vel facta ho- mo, sicut Dei filius, hoc inferius in quæstione ponetur. Anima absoluta a corpore per- sona est, in hoc non est consentien- dum magi- stro, vt dictum est in quæ- stionibus.

Forma mul- tipliciter ac- cipitur.

De intelligentia harum locutionum
Deus factus est homo, Deus est
homo, an his locutionibus dicatur
Deus factus esse aliquid, vel
esse aliquid, vel non esse aliquid.

DISTINCTIO VI.



X præmissis autem emergit quæstio plurimum continens vilitatis, sed nimium difficultatis, atq; perplexitatis. Cum enim constat ex prædictis & alijs pluribus testimonijs, omnesq; catholici vniuersimode fateantur

Deum factum esse hominẽ, & Christũ verum Deum esse, & verum hominẽ, quaritur an his locutionibus Deus factus est homo, filius Dei factus est filius hominis, Deus est homo, & homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel aliquid dicatur esse Deus: & an ita conueniat dici, homo factus est Deus, & filius hominis factus est filius Dei, sicut econuerso dicitur, & si his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid. Quæ sit intelligentia harũ locutionũ, & similitũ. In huius profunditatis reuerentia, & scrupulose quæstionis expositione plurimum differre inueniuntur sapientes.

Quorundam sententiam refert. Alij enim dicunt in ipsa verbi incarnatione hominem quendam ex anima rationali, & humana carne constitutum. Ex quibus duobus omnis verus homo constituitur, & ille homo cepit esse Deus, non quidem naturam Dei, sed persona verbi, & Deus cepit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum a verbo, & unitum verbo, & tamen esse verbum, & ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem, vel esse hominẽ, quia Deus factus est, id est cepit esse quædam substantia ex anima rationali, & humana carne subsistens, & illa substantia facta est, id est cepit esse Deus, non tamen demigratione nature in naturam, sed vtriusq; nature seruata proprietate factus est, vt Deus esset in illa substantia, & illa substantia esset Deus. Vnde verè dicitur Deus factus est homo, & homo factus est Deus, & Deus est homo, & homo Deus, & filius Dei filius hominis, & econuerso. Cumq; dicant illum hominem ex anima rationali, & humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, diuinam, & humanam, nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum & carnem.

Auctoritates ponit quibus muniunt suam sententiam.

Et ne de suo sensu tantum loqui putetur, hanc sententiam pluribus muniunt testimonijs. Ait enim Aug. in lib. de trini. Cũ legitur verbum caro factum est, in verbo intelligo verum Dei filium, in carne agnosco verum hominis filium, & vtrũq; simul vnã personã Deũ, & hominem ineffabilis gratiæ largitate cõiunctũ. Idẽ in Enchi. Xps Iesus Deus de Deo est, homo autem natus est de spi- ritu

Li. 13. c. 19.

Cap. 38.

ritu sancto ex Maria virgine. Vtraque substantia diuina. f. & humana filius est vnicus Dei patris omnipotentis, de quo procedit spiritus sanctus vtrumq; vnus, sed aliud propter verbum, te aliud propter hominem, non duo filij Deus & homo, sed vnus Dei filius. Deus sine initio, homo a certo initio. Idem in eodem. Quid natura humana in Christo homine meruit, vt in vnitatem personæ vnici filij Dei singulariter assumpta esset? Quæ bona voluntas, quæ bona opera præcesserunt, quibus mereretur ista homo vna fieri persona cõ Deo? Nunquid antea fuit homo, & hoc ei singulare beneficium præstitum est, vt singulariter promeretur Deum. Nempe ex quo homo esse cepit non aliud cepit esse homo, quam Dei filius, & hic vnicus, & propter Deum verbum, quod illo suscepto caro, factus est vtrq; Deus, vt quemadmodum vna est persona qui libet homo, anima, scilicet rationalis, et caro, ita sit Christus vna persona verbum & homo. Idem super Ioan. Agnosce annu geminã substantiã Christi, diuinam. f. qua equalis est patri, & humanam qua minor est patre, vtrumq; autem simul non duo, sed vnus est Christus, ne sit quaternitas, nõ trinitas Deus. Ac pro hoc Christus est Deus, aia rationalis & caro. Idẽ quoq; in libro de prædestinatione sanctorum. Ille homo, vt a verbo patri cõterno in vnitatẽ personæ assumptus filius Dei vnigenitus esset vnde hoc meruit quod bonum eius præcessit, vt ad hanc ineffabilem excellentiam perueniret a faciente, ac suscipiente Deo verbo, ipse homo ex quo esse cepit filius Dei vnicus esse cepit. Itẽ homo quicunq; ita gratia fit christianus sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus. Idẽ in li. 13. de trin. gratia Dei nobis in homine Christo cõmendatur. Quia nec ipse vt tanta vnitatẽ Deo vero coniunctus vna cum illo persona filius Dei fieret, vllis est præcedentibus meritis affectus, sed ex quo homo esse cepit, ex illo est, & Deus. Vnde dictũ est, verbum caro factum est. Hylar. quoq; in 10. lib. de trin. ait. Christum non ambigimus esse Deum verbum, neq; rursum filium hominis ex anima, & corpore constituisse ignoramus. His alijsq; auctoritatibus vtuntur qui hominẽ quendam ex anima rationali, & carne compositum dicunt Deum factum, sed gratia nõ natura. Sola .n. gratia habuit ille homo non meritis vel natura vt esset Deus siue Dei filius, vt haberet omnem scientiam, & potẽtiã quam habet verbum, cũ quo est vna persona. Nec tantum in superioribus legitur & homo ille sit vna persona cum verbo, & sit ipsum verbum, sed etiam q; anima rationalis & caro eadẽ persona sit, & Christus sit, & Deus.

Ibid. ca. 35.

Ibid. ca. 36.

To. 9. tract. 78. circa l. lud 102. 19. Pater maior me est. Lib. 1. c. 15 30. 7.

Ibidem, paulo post.

Cap. 17.

Ioan. 1. b. Multi post mediũ libri.

Aliorum sententia.

Sunt autẽ, & alij qui istis in parte cõsentiant, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali & carne tantum, sed ex humana & diuina natura. i. ex tribus substantijs diuinitate, carne & aia constare, & hũc Iesum Christũ fatetur & vnã personã tantum esse, ante incarnationem vero solũmodo simplicẽ, sed in incarnatione factam compositã diuinitate, & humanitate. Nec est ideo alia persona quam prius, sed cum prius esset Dei non tantum persona, in incarnatione facta est etiã hois persona, nõ vt due essent personæ, sed vt vna & eadem esset persona Dei & hois. Persona

ergo, quæ prius erat simplex, & in vna tantum natura existens, in duabus, & ex duabus subsistit naturis: et persona, quæ tantum Deus erat, facta est etiã verus homo subsistens nõ tantum ex anima, & carne, sed etiam ex diuinitate, ne c tamen persona illa debet dici facta persona quãuis dicatur facta persona hois. Facta est igitur illa persona, vt quibusdã placet, quidã subsistens ex anima & carne, sed non est facta persona vel substantia, vel natura, & in quantum est illa subsistens, composita est. In quantum autem verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit, quæ hanc probant sententiam.

De hoc Aug. in libro senten. prosperi ait. Modis omnibus approbare contendimus sacrificium Ecclesie si duobus costare, duobus cõfici, visibili elemetorum, specie, & inuisibili domini nostri Iesu Christi carne, & sanguine, sacramento, & re sacramenti. i. corpore Christi, sicut Christi persona constat & conficitur ex Deo & hoie, cum ipse Christus verus sit Deus, & verus homo. Quia ois res illarum rerum naturã, & veritatem in se cõtinet, ex quibus cõficitur. De hoc eodẽ Ioan. Dam. In domino nostro Iesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, vnã autem hypostasim ex vtriusq; cõpositã. Incarnatus est ergo Christus ex virgine, assumens primitias nostræ massæ, vt ipsa exite rit in carne hypostasis, quæ Dei verbi hypostasis & composita, facta fuerit, quæ prius simplex erat verbi hypostasis. Composita vero ex duabus perfectis naturis, deitate, et humanitate, vt et ipsa ferat diuina verbi Dei filiationis characteristicum, & determinationum idioma, secundum quod diuisa est a patre, & spiritu sancto, & carnis characteristica, & determinationum idioma: secundum quæ differat a matre & reliquis hominibus. Item, Vnã hypostasim filij Dei cõfitemur in duabus naturis perfectis, & eandem hypostasim, dicentes deitatis, & humanitatis, esse; & has duas naturas custodiri, & manere in ipso post vnionem non seorsum, & secundum partes ponentes singulas, sed vnitas inuicem in vnã compositam hypostasim, substantialem enim inquit vnionem, scilicet veram, & non secundum fantasiã: substantialem autẽ non duabus naturis perfectis aliam, scilicet vnã compositã naturã, sed vnitas inuicẽ in vnã hypostasim compositam filij Dei, & manere eandem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, & quod increabile increabile, & mortale mortale, & immortale immortale, & circumscribibile circumscribibile, & incircumscribibile incircumscribibile, & hoc quidem refulget miraculis. De hoc etiã Aug. in lib. de tri. ait. Quemadmodum secundũ deitatem vna est patris filijque natura, ita etiam iuxta humanitatem, eadem est matris, & filij vna natura. Ex vtraq; autem substantia, & diuinitatis, & humanitatis vnus atque idem est Deus, Dei, & hominis filius Iesus Christus, vt verus Deus, ita etiam homo verus. Idem etiam in lib. 13. de tri. Sic Deo coniungi potuit humana natura, vt ex duabus substantijs fieret vna persona. Ac per hoc iam est ex tribus, Deo, anima, & carne. His alijsque pluribus auctoritatibus se muniunt, qui dicunt personam Christi compositam esse,

Habet id Lã frãcus multũ ante medium lib. & citatur, de cõsec. dist. 2. cap. Hoc est qd dicimus. Lib. 3. de orthodoxa fide cap. 57. Ibid. cap. 7. Fabri verisio sic habet, vt eadem esset carnẽ hypostasis, qd Dei, &c.

Lib eod. ca. 3. in medio.

Sermo. 104 de tempore, Serm 5. de festo Trini. ca. 10.

Cap. 17. 23.

vel factum siue constantem ex duabus naturis, siue ex tribus substantijs.

Tertia aliorum sententia.

Sunt etiam alij qui in incarnatione verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hoïem aliquem siue etiam aliquam substantiam ibi ex anima, & carne compositam, vel factam differtur. Sed sic illa duo. scilicet anima, & carne verbi personæ vel naturæ vnita esse aiunt, vt non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret siue componeretur, sed illis duobus, velut indumento verbum Dei vestiretur, vt mortalium oculis congruenter appareret. Qui ideo dicitur factus homo quia veritatem carnis, & animæ accepit. Quæ duo etiam in singularitatem, vel vnitatem suæ personæ accepisse legitur, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita sit vna persona cum verbo, vel sit verbum, sed quia illis duobus accidentibus verbo, non est personarum numerus auctus, vt fieret quaternitas in Trinitate, & quia ipsa persona verbi, quæ prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est diuisa, vel mutata, sed vna eademque immutata permansit. Qui secundum habitum Deum, & hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem dicitur Deus, factus homo, et propter acceptum hoïem dicitur Deus verè esse homo: et propter assumptam Deum dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter inquit illi, Deus esse homo, vel homo esse Deus intelligeretur: tunc si Deus assumpsisset hoïem in sexu muliebri, & mulier essentialiter Deus esset, et econuerso. At potuit Deus assumpsisse hoïem in sexu muliebri, potuit ergo mulier esse Deus, & econuerso.

Auctoritates inducit quibus hæc sententia roboratur.

Ne autem, & isti de suo sensu influere videantur, testimonijs in medium productis, quod dicunt confirmant. At enim Augu. in libro de gratia noui testamenti. Sicut non augetur numerus personarum cum caro accedit animæ, vt sit vnus homo, sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit verbo, vt sit vnus homo Christus. Legitur itaque Deus homo, vt intelligamus huius personæ singularitatem, non vt suspicemur in carnem mutatam diuinitatem. Idem quoque tractans illud verbum Apostoli. Habitu inuentus est vt homo, manifeste ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem secundum habitum, in libro 83. questionum, ita inquit. Multis modis habitum dicimus, vel habitum animi, sicut discipline perceptionem vsu firmatâ, vel habitum corporis, sicut dicimus alij alio validiore, vel habitum eorū, quæ mēbris accommodatur extrinsecus, vt cū dicimus aliquæ vestitiū vel calciatū, & huiusmodi. In quibus omnibus generibus manifestum est in ea re dici habitū, quæ accedit vel accedit alicui, ita vt eam possit etiā non habere. Hoc autem nomen ductū est ab illo verbo quod est habere. Habitus ergo in ea re dicitur, quæ nobis vt habeatur accedit, vel accedit. Verū tamē hoc interest, quia quedam eorū quæ accidunt, vel accedunt, vt habitū faciant non mutantur, sed ipsa nos mutant in se integra, & incōcussa manentia, sicut sapientia accedens homini non ipsa

mutatur, sed hominē mutat quem de stulto sapientē facit. Quædam vero sic accedunt, vel accidunt, vt mutant, & mutantur, vt cibus qui amittens speciem suā in corpus vertitur, et nos cibo refecti, ab exilitate atq; languore in robur, atque valentiam mutamur. Tertium genus est cum ea, quæ accidunt, vel accedunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito quod genus rarissima reperitur. Quartum genus est cum ea quæ accidunt, vel accedunt mutantur non a sua natura, sed aliam speciem & formam accipiunt, vt est vestis, quæ deiecta, atque deposita non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membrum accipit formam quam non habebat exuta, quod genus congruit huic comparationi. Deus enim filius semetipsum exinanivit non formam suam mutans, sed formam serui accipiens, neque conuersus, aut transmutatus in hoïem amissa incommutabili stabilitate, sed in similitudine hominū factus est ipse susceptorem hominem suscipiendo habitu inuentus est vt homo, id est habendo hominem inuentus est vt homo, nō sibi sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit vt homo veritatem exprimit, nomine ergo habitus satis significauit Apostolus qualiter dixerit in similitudinem hominum factus, quia non transfiguratione in hominum, sed habitu factus est, cum indutus est hominē quem sibi vnies quodammodo, atq; conformans immortalitati æternitatiq; sociaret. Nō ergo oportet intelligi mutatum esse verbum susceptione hoīs, sicut nec membra veste induta mutantur, quāuis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. His verbis aperte innuere videtur Aug. Deum dici factum hominem secundum habitū. Qui etiam ipse incarnationis modum volens exprimere querentibus in 4. lib. de trini. ait. Si queritur ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum verbum Dei dico carnem factum. i. hoïem factum. Non tamen in hoc factum est conuersum, atq; mutatum, sed carne, vt carnis congruenter appareret indutum. Ita sanè factum vt ibi sit non tantum verbum Dei, & hominis caro, sed etiā rationalis hominis anima. Atq; hoc totū, & Deus dicatur propter Deū, & homo propter hoïem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur a peccatis abstinendo, & bona opera operando, difficilia enim sunt hæc. Idem in libro de fide ad Petrum. Dei filius factus est Deus æternus, & verus, pro nobis cum sit homo verus & plenus. In eo verus, quia veram habet Deus ille humanam naturam. In eo vero plenus, quia & carnem humanam suscepit, & animam rationalem. Item. Non aliud fuit illa Dei summi, exinanitio nisi formæ seruilis, id est naturæ humanæ susceptio, & vtraque ergo in Christo substantia, diuina, scilicet & humana natura. Idem in libro 2. contra Maximinum. Cum esset per seipsum inuisibilis, visibilis in homine apparuit, quem de femina suscipere dignatus est. Item in eodem. Nos Christum Dominū verū hominē suscepisse credimus, & in ipso visibiliter inuisibilem hoīb. ap. paruisse. In ipso inter homines conuersatum fuisse. In ipso ab hominibus humana pertulisse. In ipso ho-

Philip. 2. a

De modo in carnationis. Ca. 21. siue ultimo.

Cap. 2. non loq. a principio.

Ibidē, penē ad finē c. 2.

Ca. 19. quo ad sententiā, sed i forma li. de fide cōtra Manic. cap. 22. Cap. 26. Baruch. 3. Ante medium libri decimi.

mines docuisse. Hylarius quoque in decimo libro de Trini. ait. Quomodo Dei filius natus ex Maria est nisi, quod Verbum caro factum est, scilicet, quod filius Dei cum in forma Dei esset, formam serui accepit. Vnum tamen eundemq; non Dei defectio, sed hominis assumptione profitemur, & in forma Dei per naturam diuinam, & in forma serui ex conceptione spiritus sancti secundum hominis habitum repertum fuisse non fuit habitus ille tantum hominis, sed vt hominis, neque caro illa caro peccati, sed in similitudine carnis peccati. Audistis tres secundū diuersos positas sententias, & pro singulis inducta testimonia.

DISTINCTIO VI.



EMERGIT quæstio. Superius determinauit Magister de incarnatione prout consideratur in fieri. Hic determinat de ea, prout consideratur in facto esse. Et diuiditur pars ista in partes duas.

Primo determinat de ea, quantum ad diuersas opiniones doctorum.

Secundo quantum ad communicationem idiomatum. ibi. (Dist. 8. post prædicta.)

Prima in duas.

Primo proponit magist. plures quæstiones. Secundo circa materiam in quæstionibus tactam ponit diuersas opiniones. ibi. (Alij. n. dicunt.) Et ista in duas.

Primo ponit tres opiniones.

Secundo eorum explanationes. distinct. seq. ibi. (Secundum primam.) Prima in tres secundum opiniones. Secunda. ibi. (Sunt autem, & alij.) Tertia. ibi. (Sunt etiam alij.)

Prima in duas.

Primo recitat opinionem.

Secundo opinionis confirmationem. ibi. (Sed ne de suo.) Illa pars, quæ ibi incipit. (Sunt autem, & alij.) Diuiditur in duas.

Primo ponit opinionem.

Secundo eius confirmationem. ibi. (De hoc Aug.) Illa pars, quæ ibi incipit. (Sunt autem, & alij.) Diuiditur in duas.

Primo ponit opinionem.

Secundo eius confirmationem. ibi. (Me autem, & isti.)

CIRCA hanc dist. de tribus principaliter est querendum.

Primo de aliquibus pertinentibus ad opinionem primam.

Secundo de aliquibus pertinentibus ad secundam.

Tertio de aliquibus pertinentibus ad tertiam.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur tria. Primo vtum in Christo sint duo supposita.

Secundo vtum hic homo demonstrato Christo assumptus sit a filij Dei persona.

Tertio vtum de ratione hominis Christi sit diuina natura.

QVÆSTIO I.

Vtrum in Christo sint duo supposita.

RESPONDENS videtur quod sic. Suppositū est sub alio positum. Sed inconueniens videtur dicere, quod diuinum suppositum sit positum sub humana natura, cum sit ea dignius in infinitum: ergo cum supposito diuino est in Christo, aliud suppositum sub natura humana positum: ergo in Christo sunt duo supposita.

Item in Christo sunt duæ subsistentiæ, quia natura humana in Christo quum sit singularis subsistit naturæ vniuersali, quia singularia subsistunt vniuersalibus. Persona etiam filij Dei subsistit diuinæ naturæ, & humanæ, sed qualibet subsistentia suppositum est: ergo in Christo sunt duo supposita.

Item suppositum naturæ humanæ, nihil reale addit ultra naturam humanam. Aliter enim de ratione Petri esset aliquod accidens. Idem est: ergo realiter natura humana, & suppositū naturæ humanæ. Cum ergo vere natura humana sit in Christo, vere in Christo est creatum suppositū naturæ humanæ, & si sic in ipso sunt duo supposita, scilicet creatum, & increatum.

Item suppositum naturæ humanæ in homine singulari, non videtur esse aliud realiter, quàm compositū ex hac anima, & ex hoc corpore, sed in natura humana Christi est compositum ex hac anima, & ex hoc corpore: ergo in Christo est creatum suppositum naturæ humanæ, & si sic in ipso sunt duo supposita.

CONTRA, Damasc. lib. 3. c. 3. dicit, naturam diuinam, & humanam vnitas inuicem secundum veritatem in vna hypostasi. Sed vbi non est, nisi vna hypostasis, nō est nisi vnū suppositum: ergo in Christo non sunt duo supposita.

Item quod est vnitum digniori se non habet rationem suppositi. Aliter enim manus hominis, & pes essent in homine duo supposita, sed in Christo natura humana vnita est digniori se: ergo non habet rationem suppositi, quod non esset verum si in Christo essent duo supposita.

CONCLUSIO.

Cum natura humana Christi in se, & per se non existat, constat ipse non conuenire esse suppositum, et ideo in Christo non sunt duo supposita, sed vnum tantum vniuersq; naturæ, vnus ab æterno, alterius ex tempore.

RESPONDEO, quod in Christo nō sunt duo

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 6 ar. 1. 9. 1. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 3. Scor. lib. 3. dist. 6. q. 2. Alex. p. 3. q. 6. sm. 2. art. 1. Secundo.

Tertio:

Quarto.

In oppositum.

Secundo.

Responsio.

Greg. super Ezechielē humi 8. post medium.

Epist. 130. ad Honoratum, ca. 4. som. 2.

Phil. 2. Quæst. 73. som. 4.

Ibidem. Quæstiones huius generis.

duo supposita, quamvis enim natura humana Christi sit singularis, & indiuidua, & vna numero, & particularis, tamen nec sibi, nec alicui rei creatæ ipsam habenti conuenit esse substantiam, nec rem naturæ, nec hypostasim, nec suppositum, nec personam, quamvis aliquo modo possit dici substantia prima, aliquo modo non. Est. n. indiuidua inquantum non est prædicabilis de pluribus, sed de seipsa tantum: & est singularis inquantum est significabilis, vel significata, ita vt possit dici, hic est, & inquantum etiam est ab alijs diuisa, & vna numero inquantum est indiuisibilis in plures naturas tales, & est particularis, inquantum natura humana nõ tantum nata est saluari in ea, sed etiam in naturis suppositorum creatorum, vt in natura Petri, vel Pauli, non tamen est substantia: quia in se non existit: nec res naturæ, quia res naturæ est aliquid in se existens habens in se naturam: nec hypostasis, quia hypostasis est res in se existens habens se ad proprietatem essentialem, sicut suppositum ad naturam. Vnde hypostasis, & suppositum sola ratione differre videntur, ex quo ulterius patet, quod natura humana in Christo suppositum non est, quia in se, & per se non existit, quod tamen requiritur ad rationem suppositi: nec etiam est persona, quia omnis persona est suppositum quamvis non conuertatur. Et præterea cum persona dicitur quasi per se sonans, nulla res est persona quæ est vnita digniori se. Aliquo autem modo potest dici substantia prima inquantum ratio, quæ conuenit humanæ naturæ, inquantum natura humana est, hoc est naturæ humanæ in comuni, saluatur in ea, sicut saluatur in natura Petri, vel Pauli: secundum autem alium modum substantia prima dici non debet, inquantum. f. non est in se existens, nec de ipsa propria loquendo prædicantur substantiæ secundæ, quæ sunt species, & generæ, quamvis. n. natura humana vere prædicetur de illa, tamen homo nõ prædicatur de illa, quia quamvis hæc sit vera Christus est homo, hæc tamen non est vera humana natura Christi est homo, & sicut secundum Auicem. 5. Meta. c. 6. rationabilitas, & sensibilitas non sunt differentiæ, sed principia differentiarum, quæ sunt sensibile, & rationale, sic propriæ loquendo humanitas, vel natura humana non debet dici species, sed homo: nec etiam dici potest, quod sit aliquid creatum habens humanam naturam Christi cui conueniat esse substantiam, vel rem naturæ, vel hypostasim, vel suppositum, vel personam, vel substantiam primam simpliciter, quia tunc in illo existeret humana natura, & non in ipso verbo, & ita suppositum naturæ humanæ, non esset suppositum naturæ diuinæ, nec econuerso: nec posset dici, quod ille qui Deus est, est homo, nec ille qui est homo, est Deus, quod falsum est. In Christo: ergo non est, nisi suppositum vnum, quod est suppositum vtriusq; naturæ, vnius ab

æterno alterius ex tempore.
 AD PRIMVM cum dicitur, quod suppositum est sub alio positum &c. dico, quod esse sub alio positum dupliciter potest intelligi, aut secundum, quod sonat in inferioritatem, sicut dicimus, quod inferior est positus sub superiori, & sic non est verum, quod suppositum sit idem, quod sub alio positum, aut secundum, quod sonat in dignitatem, & virtutem secundum quæ modum dicimus, quod fortis portans debilem est ei suppositus, & secundum hanc similitudinem dicitur suppositum esse sub alio positum, quod in ipso substantiatur, & sustentatur.
 Ad secundum cum dicitur, quod in Christo sunt duæ substantiæ &c. dico, quod falsum est. Nulla enim res est substantia, quæ non in se, & per se existit.
 Ad tertium dicendum, quod suppositum vltra naturam dicitur rationem in se, & per se existendi, quod naturæ non conuenit, nisi assistente ad hoc influentia causæ primæ, quæ non adest ad hoc, quod humana natura Christi in se, & per se existat, sed ad hoc, quod subsistat in verbo: & ideo seruata illius naturæ, & principiorum suorum integritate, rationem tamen suppositi non habet, sed illius solum verbum suppositum est.
 Ad quartum dicendum, quod compositum ex hac anima, & ex hoc corpore non est suppositum, nisi sit in se, & per se existens, quod non conuenit composito ex anima, & corpore Christi propter rationem dictam in solutione argumenti præcedentis.

Q V A E S T I O II.

Vtrum hic homo demonstrato Christo assumptus sit a filij Dei persona.

RESPOND. T V I D E T V R, quod sic: Psal. ad Deum loquens ait. Beatus quem elegisti, & assumpsisti, sed hoc non videtur posse intelligi de alio beato, nisi de Christo: ergo filius Dei assumpsit illum hominem qui est Christus.
 Item secundum Augu. de Trinit. c. 6. homo fuit acceptus a verbo Dei, sed si assumpsit hominem, assumpsit aliquem hominem, sed nõ est dare quem hominem assumpsit, nisi Christum: ergo assumpsit hominem Christum.
 Item filius Dei est homo, non homo, quem non assumpsit: ergo est homo, quem assumpsit. Cui ergo sit ille homo, qui est Christus, assumpsit illum hominem qui est Christus.
 CONTRA, assumens non est assumptum. Nullus enim potest assumere se ipsum, sed filius Dei est ille homo qui est Christus: ergo non assumpsit illum hominem qui est Christus.
 Item vt superius habitum est, filius Dei nõ assumpsit hominis personam, sed ille homo qui Christus

Differre ratione hypostasis, & suppositum. Natura humana in Christo nõ est suppositum, nec persona.

Humanitas non est species, sed homo.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertiu.

Ad quartum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 5. ar. 2. q. 4. D. Tho. p. 3. q. 4. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 16. q. 3. Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Christus est, est hominis persona: ergo non assumpsit illum hominem qui est Christus.

C O N C L V S I O.

Quoniam homo humanam naturam significat in supposito non est proprie dictum, quod persona diuina assumpserit hominem, sed si dicitur prout homo accipitur pro natura humana, filium autem Dei assumpsisse naturam humanam simpliciter est concedendum.

Responsio.

R E S P O N D E O, quod ille homo qui est Christus nõ fuit assumptus a persona filij Dei, quia ille homo qui est Christus est ipsa persona filij Dei in duabus naturis, nec est concedendum, quod filius Dei assumpsit aliquem hominem, quia aliquis homo dicitur suppositum naturæ humanæ. Vnde illi de prima opinione qui ex anima, & corpore dixerunt constitui aliquem hominem, & illum hominem assumptum a filio Dei, & quod filius Dei cepit esse ille homo, non sunt audiendi, non est enim intelligibile, vt duorum vnium fiat aliud, nisi per conuersionem vnus in alterum. Vnde illa opinio includit in Christo esse duo supposita, quod falsum est, nec est etiam concedendum sine determinatione, quod filius Dei assumpserit hominem, quia quamvis homo possit supponere pro natura, vel pro supposito, vt superius est habitum, tamen communius accipitur inquantum supponit pro supposito, quam pro natura. Hæc tamen concedenda est, filius Dei assumpsit hominem secundum, quod homo accipitur pro natura humana, filium autem Dei assumpsisse naturam humanam simpliciter est concedendum.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertiu.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, quod Psal. loquitur de assumptione, quæ est per adoptionem. Vnde glo. ibidem. Christus quemcunq; beatum assumpsit in adoptionem filij.
A D S E C U N D U M dicendum, quod illa auctoritas Aug. intelligenda est de homine, inquantum accipitur pro natura humana, vt superius dictum est, & sic non valet consequentia accipit hominem: ergo aliquem hominem, quia aliquis homo nõ accipitur, nisi pro supposito humanæ naturæ.
A D T E R T I U M dicendum, quod hæc non est recipienda, filius Dei est homo, quem assumpsit, quia hoc includit filium Dei assumpsisse se ipsum: sed hæc est vera, filius Dei est homo, quem non assumpsit, sed cuius assumpsit humanam naturam.

Q V A E S T I O II.

Vtrum de ratione hominis Christi sit ipsa diuina natura, & humana.

RESPOND. T V I D E T V R, quod nõ, quia quando aliqua duo sunt de ratione alicuius constitunt aliquod vnum per essentiam, vt genus, & differentia speciem, & anima, & corpus hominem, sed ex diuina natura, & humana non constituitur aliquod vnum per essentiam, quia non sunt inter se componibiles: ergo non sunt de ratione hominis Christi.
 Item illud, quod est de ratione alicuius hominis prædicatur de eo, vnde genus, & differentia prædicatur de Petro. Sed humana natura non prædicatur de homine Christo: ergo non est de ratione illius.
 Item homo prædicatur vniuocè de Petro, & de Christo, sed hoc non esset verum si natura diuina esset de ratione hominis Christi, cum non sit de ratione hominis Petri: ergo videtur quod diuina natura non sit de ratione hominis Christi.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

C O N T R A, de ratione hominis Christi est humana natura, est enim de ratione cuiuscunq; hominis, de ratione etiã hominis Christi est diuina persona, sed de ratione diuinæ personæ, est diuina natura: ergo de ratione hominis Christi, est natura diuina, & humana.
 Item omne significatum per aliquod nomen est de ratione illius, sed secundum Damas. lib. 3. c. 3. hoc nomen Christus, est nomen personæ duarum naturarum existens significatum intelligens per illas diuinam, & humanam: ergo de ratione hominis Christi est diuina natura, & humana.

C O N C L V S I O.

Quamvis homo Christus proprie loquendo supponat ipsam personam, & per hoc non tollitur tamen quin diuina natura, & humana sint de ratione ipsius.

R E S P O N D E O, diuina natura, & humana de hominis Christi ratione non accipiendo rationem pro diffinitione proprie dicta, sed extendendo nomen rationis ad omne illud, quod ipse terminus significat, hoc enim nomen Christus naturam diuinam, & humanam significat, ab illis enim imponitur ad significandum, sed proprie loquendo supponit ipsam personam. Proprie. n. loquendo terminus significat formam a qua imponitur, & supponit illud cui imponitur. Vnde secundum philosophum in prædicamentis, album solam qualitatem significat, & tamen aliud supponit: homo etiam solam naturam humanam significat, & tamen Petrum, vel Paulum, & sic de alijs supponit.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Responsio.

Ca. de substantia.

CONCLUSIO.

Cum triplex sit essentia, scilicet essentia, existentia & substantia, quo ad primum, & secundum in Christo sunt duo esse, quo ad esse vero actualis substantia ne vtiquam duo esse, sed vnum tantummodo in ipso est.

Responsio. Esse multiplex.

RESPONDEO distinguendo de esse, est enim quoddam esse essentia, & quoddam esse actualis essentia, & quoddam esse actualis substantia.

Primo modo, loquendo de esse in Christo sunt duo esse, quia esse essentia, ultra ipsam essentiam, non importat, nisi relationem ipsius ad suum exemplar, quod habet in mente diuina, ad quod exemplar refertur creatura, siue sit facta, siue factibilis non facta, sed non eodem modo: quia facta refertur ad illud exemplar relatione reali, sed factibilis non facta non refertur actuali illud exemplar, nisi relatione secundum rationem, quia creature antequam essent facta non habebant esse, nisi esse intellectum, quod non est esse reale in actu, sed tantum secundum rationem: & ideo, quia esse essentia dicit aliquid reale, non conuenit creaturis factibilibus non factis. Cum ergo in Christo sit essentia creata, & essentia increata, oportet concedere, quod in ipso sint duo esse essentia.

Loquendo autem de esse secundo modo concedendum est, quod in Christo sint duo esse, eo modo quo existere actualiter in se, & existere in alio existenti in se ponunt in numerum. Persona enim filij Dei existit in se per diuinam essentiam, & natura humana actualiter existit in ea, quia tamen existere in aliquo existenti per se, videtur esse per quandam habitudinem ad rem existentem in se. Ideo illud actualiter existere quo persona existit in se, & illud quo natura humana existit in ea, non ita ad plenum videtur ponere in numerum, sicut duo esse essentia, & magis propria dicitur humana natura Christi esse entis actus, quam actu ens, quia non est, nisi per habitudinem ad actuale existere diuinae personae.

T. c. 2.

Propter quod philosophus. 7. meta. Quia videbat accidentia non existere naturaliter, nisi per habitudinem ad aliquid naturaliter existens per se, dicebat, quod sunt essentia, quia entis, nec per hoc intendit dicere, quod humana natura Christi se habeat ad personam filij Dei, sicut accidens ad subiectum, ut inferius ostenditur, sed per quandam similitudinem locutus sum.

Tertio modo loquendo de esse dicendum, quod in Christo non est, nisi vnum esse, quia esse actualis substantia, est subsistere in seipso, substantia autem actu existens in seipso, habet rationem suppositi, & in Christo non est, nisi vnum suppositum, ut superius ostensum est in ipso: ergo non est, nisi vnum esse actualis sub-

stantie, quod est esse suppositi filij Dei, quod habet per essentiam diuinam.

AD PRIMUM cum dicitur, quod quae differunt secundum esse vnum non predicatur de alio &c. Dico, quod aliqua quorum vnum existit in se, & aliud existit in eo in concretione significata possunt predicari de se inuicem ratione suppositi, ut patet, cum dicit, album est animal, & animal est album. Sed in Abstractione de se inuicem non predicantur a simili, dico in proposito, quod vere dicitur Deus est homo, & homo est Deus, sed ille qui est suppositum humanitatis est suppositum diuinitatis, & e converso: vnde eo modo quo existere in se, & existere in alio ponunt in numerum, sic aliqua differentia secundum esse, possunt predicari de se inuicem modo iam dicto.

Ad secundum cum dicitur, quod vnius rei non est, nisi vnum esse &c. dico, quod verum est de esse actualis substantia, tamen loquendo de esse essentia, & de esse actualis existentia, in quantum non tantummodo comprehendit existere in se, sed existere in alio, sic in vna re possunt esse plura esse, quando sunt ibi plures naturae, sicut in Christo.

Ad tertium dicendum, quod in Petro albo, non est, nisi vnum esse actualis substantia, sed in ipso sunt duo esse essentia, propter essentiam substantia, & accidentis, quae in eo sunt: & duo esse actualis existentia, eo modo quo actu esse in alio distinguitur ab actu essendi in se ipso: quia ipsa substantia Petri existit in seipso, & albedo existit in ea: quia tamen essentia albedinis non est essentialis Petro, ideo non est concedendum, quod in Petro albo sint duo esse sibi essentiali propter essentiam substantia, & accidentis: non enim idem est dicere esse essentia albedinis est in Petro, & esse essentia albedinis est Petro essentiali.

Ad quartum cum dicitur, quod omnis substantia habens proprium esse in se existit &c. Dico quod verum est, vocando proprium esse substantia illud esse actuale, quod sibi naturaliter conuenit, sed esse actuale, quod habet humana natura in persona filij Dei supernaturaliter conuenit ipsi naturae humanae.

AD PRIMUM ad partem aliam dicendum, quod procedit de esse essentia non de esse actualis substantia.

Ad secundum cum dicitur, quod in Christo est duplex vita &c. Dico, quod verum est, sic intelligendo, quod ibi sunt duae essentiae viuentes, & etiam duo viuere eo modo quo viuere in seipso, & viuere in alio ponunt in numerum. Humana enim natura in Christo est essentia viuens, sed primo actu viuendi, de quo intelligendum est, quod est esse viuens, non viuere in se, sed in verbo, sicut in actu non existit in se, sed in verbo. Verbum autem viuere in seipso per diuinam naturam. Loquendo autem de viuere in seipso, non est, nisi vnus actus viuendi in persona Christi, si-

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad primum. In oppositum.

Ad secundum.

CONCLUSIO.

ent in Christo non est, nisi vna actualis substantia.

Ad tertium cum dicitur, quod per mortem Christi fuit in ipso corruptum aliquod esse &c. dico, quod verum est, accipiendo esse pro esse in alio, cum enim natura humana Christi per mortem fuit corrupta per separationem corporis, & anima destitit actu existere in verbo, quamuis corpus, & anima non destiterint esse in verbo. Corpus enim, & anima manserunt, & ideo esse in verbo non destiterunt, sed natura humana non mansit, quamdiu anima fuit a corpore separata: quia corpus, & anima non constituunt naturam humanam, nisi sint inter essentialiter coniuncta. Vnde ex hoc argumento non plus concluditur, nisi quod in ipso sunt duae essentiae, & duo esse actualis existentia, eo modo quo existere in se, & existere in alio ponunt in numerum, quod ideo dico, quia cum non sint eiusdem rationis, non plene ponunt in numerum, sicut duo esse rationis eiusdem.

Ad quartum.

Ad quartum cum dicitur, quod existere in se fundatur immediate in essentia substantia &c. Dico, quod verum est, supposita diuina influentia ad hoc, ut existat in se, sed humanam naturam, quae est in Christo nunquam affuit diuina influentia ad hoc, ut existeret actu in se, sed ad hoc, ut existeret in verbo, & ideo salua integritate suae essentiae, actualiter in se non existit, sed in verbo. Vnde ex argumento non concluditur, quod in Christo sint duo esse actualis substantia.

QVAESTIO III.

Utrum persona Christi post incarnationem sit composita.

D. Bon. lib. 3. dist. 6. ar. 1. q. 2. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 4. Scot. lib. 3. dist. 6. q. 3. Secundo.

RESPONDEO, quod sic. Damasc. libro 3. c. 3. duas naturas vnitatis inuicem secundum veritatem in vnam hypostasim compositam filij Dei.

Item Athana. in Symbolo. Sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus, & homo vnus est Christus, sed ex anima rationali, & carne est composita hominis persona: ergo similiter ex natura diuina, & humana est composita Christi persona.

Tertio.

Item compositum est cum alio positum, sed persona Christi est cum alio posita, scilicet cum natura humana: ergo est composita.

In oppositum.

CONTRA, nullum aeternum est compositum, sed persona Christi est coeterna: ergo non est composita.

Secundo.

Item eque simpliciter est diuina persona, sicut diuina natura, sed diuina natura non est composita: ergo nec diuina persona.

Personam Christi ante incarnationem, vel post incarnationem esse compositam omnino negandum est, proprie loquendo de compositione, licet propter unionem duarum naturarum in quibus subsistit, per quadam similitudinem ad compositum, ipsa post incarnationem possit dici composita.

RESPONDEO, quod persona Christi non est composita, nec post incarnationem, nec ante, tamen post incarnationem est in ea aliqua similitudo alicuius proprietatis totius compositi. Compositum enim constituitur ex partibus, & ex illis causatur actualis substantia totius: & tamen ipse partes in toto, non habent propriam actualem substantiam, sed subsistunt per actualem substantiam totius. Vnde dicuntur actu subsistentes, quia totum ex eis constitutum actu subsistit. Certum est autem quod persona Christi, non est composita ex partitione. Non enim est natura humana de constitutione, nec cooperatur aliquid natura humana ad actualem substantiam illius, quia cum natura humana in Christo non habeat propriam actualem substantiam, cum in Christo non sit nisi vna actualis substantia, ut in precedenti quaestione habitum est, ita quod non ita proprie potest dici, natura humana subsistens, sicut esse subsistentis, vel in substantia, ideo quo ad hoc persona Christi, post incarnationem, habet aliquam similitudinem cum aliqua proprietate, quae est in toto composito ex partibus omnibus, tamen proprie Christi persona non debet dici composita.

Responsio.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Nota.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod Damasc. non intendit dicere personam Christi vere esse compositam, sed per quandam similitudinem in quantum in ea sunt plures naturae, & non, nisi vna actualis substantia.

Ad secundum dicendum, quod illa similitudo non attenditur quantum ad animam, sed quantum ad aliquid: quia sicut in homine sunt duae naturae, & non nisi vna actualis substantia, ita in Christo duae naturae, & non nisi vna actualis substantia, sed in hoc est dissimilitudo, quod persona hominis constituitur ex partibus, & ex illis causatur eius actualis substantia, praesupposita diuina influentia ad hoc, ut in se existat: sed humana natura in Christo non est de constitutione personae, nec causa, nec concausa substantia illius.

Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo non ita dicitur persona Christi cum alio posita, sicut humana natura cum ea posita, tamen sic loquendo de positione cum alio, ut persona Christi potest dici cum alio posita, non facit rem vere compositam. Non enim semper nominis etymologia conuertitur cum veritate rei significata, non enim omne ledens pedem lapis est.

Argumenta ad partem aliam procedunt de com-

compositione vere, & proprie dicta, & sic negandum est personam Christi esse compositionem.

ARTICULVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrum ex anima, & corpore Christi sit constitutum aliquod vnum per essentiam.

Secundo vtrum humana natura Christi personae Christi sit actualiter vnita.

Tertio vtrum illa vnio sit maxima omnium vnionum.

QVAESTIO I.

Vtrum ex anima, & corpore Christi sit constitutum aliquod vnum per essentiam.

Arg. 1. Scot lib. 3. dist. 2. q. 2. D. 7. p. 3. q. 2. ar. 5.

VIDETVR quod non, quia vt iam dictum est, partes constituentes aliquod vnum per essentiam, non habent proprias actuales subsistentias.

Sed corpus, & anima habent proprias actuales subsistentias in quibus subsistunt cum separantur, quia non apparet, quomodo per separationem aliqua actualis subsistentia de nouo animae acquiratur: ergo, & ex anima, & corpore Christi aliquod vnum per essentiam non constituitur.

Secundo.

Item si ex vnione animae cum corpore Christi esset constituta aliqua natura anima, & corpus non diceretur natura hominis. Haec enim falsa est, partes sunt natura totius, quamuis natura totius causetur ex eis. Sed magister superius. dist. 2. animam, & carnem dixit esse naturam hominis in Christo, dicens filium Dei assumpsisse naturam hominis. i. animam, & carnem: ergo ex vnione animae Christi cum corpore non est constitutum aliquod vnum per essentiam.

Tertio.

Item Hug. 2. lib. de Sacramentis parte 1. c. antepenul. loquens contra illos qui dicebant hominem desinere, cum anima separatur a corpore, & tamen ipsam animam remanere ait, quid stultius est, quam dicere, quod tunc homo esse desinat, quando vere esse incipit, & postea pluribus interpositis, loquens contra illos, qui negant hominem esse animam, ait, non ne tu dicis, quia homo est corpus, & dicere times, homo est anima. Ex his duobus patet ipsum velle animam esse hominem: ergo ex vnione animae cum corpore non constituitur natura humana: ergo multo fortius, nec aliquod aliud vnum per essentiam.

In oppositum.

CONTRA, vt ostensum est libro 2. dist. 17. Anima intellectiua est humanae corporis forma specifica, sed ex forma, & materia

constituitur vnum per essentiam: ergo ex anima, & corpore constituitur vna natura per essentiam. Cum ergo homo dicatur vnio de Christo, & alijs hominibus, sequitur, quod ex anima, & corpore Christi constituitur vna natura humana per essentiam.

CONCLUSIO.

Ex anima, & corpore Christi constitutum est aliquod vnum per essentiam, non vnum suppositiue, sed individualiter.

RESPONDEO, quod ex anima, & corpore Christi constitutum est aliquod vnum per essentiam non vnum suppositum, sed vna humana natura, quod patet, filius enim Dei assumpsit veram carnem humanam, & veram naturam humanam, & vere fuit mortuus secundum naturam humanam. Sed caro separata ab anima deficit a perfectione vere carnis humanae in quantum talis caro est, quia vt ostensum est lib. 2. dist. 27. Quamuis in homine cum ipsa anima intellectiua sit aliqua alia forma substantialis incompleta, per quam in corpore est incomposita substantialitas, & substantialis corporeitas, & carneitas, tamen per ipsam animam intellectiuam est in homine, non tamen completum esse hominis, in quantum homo est. Sed etiam completio substantiae in quantum substantia est, & corporis, in quantum corpus est, & carnis in quantum caro est. Cum ergo filius Dei completam carnem assumpsit, sequitur, quod assumpsit carnem informatam anima intellectiua, & ex consequenti vnam naturam ex eis per essentiam constitutam.

Præterea cum vere assumpsit naturam humanam, & natura humana sit aliquod vnum per essentiam, quod non constituitur, nisi ex anima & corpore simul iunctis, sequitur, quod assumpsit aliquod vnum per essentiam constitutum ex eis.

Præterea cum mors hominis non sit, nisi per separationem animae a corpore, nec vita corporis, nisi per hoc, quod informatur anima, sequitur quod si filius Dei non assumpsisset corpus, & animam simul vnita, secundum quod, forma vnitur materiae, quod non assumpsisset corpus viuum, & ex consequenti, quod nunquam fuisset mortuus, quia mors est vitae corruptio. Vnde non moritur, nisi quod prius vixit.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod anima separata non vnita verbo habet actualem existentiam incompletam ex qua, & existentia corporis incompleta constituitur vna completa existentia, ita quod iam actu non sunt duae existentiae, sed vna. In separatione autem resoluitur in duas existentias incompletas.

Ad secundum dicendum, quod ibi Magister humanam naturam nominat per principia sua intrinseca, quae sunt anima, & corpus, non

Responsio.

Quid mori.

Ad primū.

Ad secundum.

non intendens negare, quin ex illis constituta sit humana natura a filio Dei assumpta.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod videtur fuisse opinio Hug. quod anima per se fit aliquid in se, & per se complete existens, & quod sit persona completa, sicut angelus, & quod sit homo, & quod assumitur corpus humanum ad propriam animae personalitatem, sed quia homo dicitur ab humo, ideo non sustinet vsus loquendi, quod anima separata dicatur homo, non negatur tamen quin corpus ad animam habeat naturalem inclinationem, & econuerso. Vnde ex opinione Hug. sequeretur, quod ex anima, & corpore non vere constitueretur vnum per essentiam. Et propter hoc videtur mihi dicendum, quod Hugo non est consentiendum in verbis praedictis, nec valet argumentum, quod facit dicendo homo est corpus: ergo multo fortius est anima, quia corpus secundum, quod est altera pars compositi de homine non praedicatur, sed quod est genus.

Imo vnde licitur.

QVAESTIO II.

Vtrum natura humana Christi personae Christi sit accidentaliter vnita.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 6. ar. 1. q. 3. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 6.

VIDETVR, quod sic. ad Philip. secundo, dicitur de Christo, quod est habitu inuentus, vt homo, sed habitu accidentaliter vnitur habenti: ergo natura humana accidentaliter vnita est Dei filio.

Secundo.

Item illud vnitur alicui accidentaliter, quod sibi adest, & abest, vel abesse potest praeter illius corruptionem, sed natura humana aduenit filio Dei, & abesse posset praeter filij Dei corruptionem: ergo accidentaliter est vnita.

Tertio.

Item omne, quod aduenit alicui post esse completum, vnitur ei accidentaliter, sed natura humana vnita fuit personae filij Dei post completum esse illius personae: ergo est ei vnita accidentaliter.

In oppositum.

CONTRA, extra de haereticis cum Christus perfectus Deus perfectus sit homo mandamus quatenus sub anathemate interdicamus ne quis decetero audeat dicere Christum non esse aliquid secundum, quod homo, sed illud, quod vnitur ei accidentaliter non praedicatur de eo in quid, sed secundum aliquem modum habendi: ergo humana natura non est vnita personae filij Dei accidentaliter.

CONCLUSIO.

Licet haec vnio aliqua similitudinem videatur habere cum vnione accidentaria, re tamen substantialis vnio est appellanda.

Responsio.

RESPONDEO, quod humana natura

Christi personae Christi, non est accidentaliter vnita quia oē, quod est alij accidentaliter vnium, aut vnum est accidens alterius, aut ambo accidentia eiusdem, aut vnum est vnium alij mediante aliquo accidente necessario ad illam vnionem disponente, & illam vnionem praecedente duratione, vel ordine naturae.

Primo modo natura humana non est accidentaliter vnita personae filij Dei, tum, quia persona filij Dei nullius accidentis potest esse subiectum cum sit purus actus: tum quia natura humana substantia est per se, & quod est substantia secundum se nullius rei potest accidens esse secundum philosophum primo phy.

Nec secundo modo, quia persona diuina, & natura humana nullius rei sunt accidentia, cum secundum se sint substantia.

Nec tertio modo, quia vt superius visum est, filius Dei potuisset assumere humanam naturam non mediante aliquo habitu gratiae. Vnde habitus gratiae non fuit medium necessitatis ad illam vnionem: ergo multo minus quodcunque aliud accidens. Vnio tamen praedicta aliquam similitudinem habet cum vnione per accidens in quantum natura humana aduenit personae filij post illius personae completum esse, & in quantum persona posset ipsam naturam humanam dimittere absque sui ipsius corruptione, & maxime habet similitudinem praedicta vnio cum accidente, quod est habitus qui importat adiacentiam vnus substantiae, vt vestimenti, vel calciamenti, & sic de alijs ad illam substantiam vtriusque naturae proprietatibus naturalibus seruatis, & propter hoc de ipso dicitur, habitu inuentus, vt homo. Et sic patet.

RESPONDEO ad primum in oppositum, & ex alijs dictis in quaestione patet responsio ad secundum, & tertium.

QVAESTIO III.

Vtrum praedicta vnio sit omnium vnionum maxima.

VIDETVR quod non: quia quae maxime distant minime sunt vnionibus, sed natura humana, & persona diuina maxime distant: ergo inter ipsas est vnio minima.

Item maior est vnio inter ea, quae non possunt separari abinuicem, quam inter ea, quae separari possunt, sed diuina persona, & natura humana separari possent abinuicem si Deus vellet, non autem punctus a linea propria passio a subiecto: ergo maior est vnio inter punctum, & lineam, & inter propriam passionem & subiectum, quam inter diuinam personam, & humanam naturam.

CONTRA Ber. 5. libro de consideratione capitul. 20. Postquam narrauit plures modos vnionis, dicit, quod inter omnia, quae recte Rich. super 3. Sent. E vnum

T. c. 304

Ad aliam.

Ad argum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 6. ar. 2. q. 3. D. Th. p. 3. ar. 9. Secundo.

In oppositum.

vnium dicuntur arcem tenet vnitas Trinitatis qua tres persone vna substantia sunt . Secundo loco illa præcellit qua econuerso tres substantiæ vna in Christo persona sunt,

CONCLUSIO.

Quamuis ex parte naturarum, quæ vniantur hæc vnio non sit maxima vnionum, ex parte tamen personarum in qua duæ nature copulantur est maxima.

RESPONDEO, quod omnis vnio terminatur ad aliquam vnitatem: aut ergo ad vnitatem ex vnitis constitutam, aut non ex vnitis constitutam. Primus modus vnionis, & vnitatis non reperitur inter humanam naturam personam diuinam, quia ex diuina persona, & humana natura non constituitur aliquod tertium, sicut constituitur ex corpore, & anima: sed secundus modus vnionis, & vnitatis est maximus inter personam Christi, & naturam humanam inter omnes vniones, vbi creatura est alterum extremum, quia vnitas diuinæ personæ ad quam terminatur vnio naturæ ad Deum, maxima est: sed non constituitur ex duobus vnitis: vnio tamen qua tres personæ vniantur in vnitate substantiæ maior est, quam vnio qua vnita est natura humana diuinæ personæ: quia quælibet trium personarum realiter idem est cum substantia diuina, sed natura humana non est realiter idem cum diuina persona.

AD PRIMAM argumentum ad partem primam modo procedit de vnione, quæ terminatur ad vnitatem ex pluribus vnitis constitutam, seu compositam. Et simili modo potest dici ad secundum. Quod tamen ibi supponitur, quod punctus per diuinam potentiam non potest separari a linea non credo verum esse. Non enim de ratione puncti præcise medicante eius essentiam est, quod sic actu terminus lineæ, sed quod sit res ex omni parte indiuisibilis, quæ est apta nata esse terminus lineæ, & ideo aliquem punctum posse separari a linea per diuinam potentiam nullam includit contradictionem, sed quamuis punctus non sit de ratione lineæ præcise indicante eius essentiam, sed tantum longitudinem, esse sine latitudine. Vnde si esset aliqua linea infinita ex vtraque parte vere esset linea, & tamen in ea nullus esset punctus in actu, tamen est de ratione lineæ, quæ non tantum indicat lineæ essentiam, sed etiam finitatem, seu terminationem, & quia Deus non potest facere lineam actu infinitam, sequitur, quod non est possibile per quamcunque potentiam lineam separari ab omni puncto, quod etiam supponitur in argumento, propriam passionem non posse separari a subiecto per diuinam potentiam non est vniuersaliter verum. Quædam enim est propria passio, quæ non addit super subiectum, nisi relationem, & talis passio terminum angulorum trianguli est esse

Cur linea non potest separari ab omni puncto. Passio propria in triplici differetia.

equales duobus rectis. Quædam addit rem absolutam cum actuali relatione ad subiectum, & talis passio nasci est simitas, de ratione enim similitudinis non tantum est curuitas, sed etiam actualis relatio ad nasum. Quædam addit rem absolutam sine actuali relatione ad subiectum, & talis passio substantiæ corporeæ est: quantitas, esse enim quantum naturaliter conuenit omni substantiæ corporeæ, & non nisi substantiæ corporeæ. Vnde vere eius propria passio est. Primas duas passiones impossibile est separari a subiecto per quamcunque potentiam. Tertiam autem possibile est per diuinam potentiam separari, sicut patet in altissimo. Eucharistiæ Sacramento vbi per diuinam potentiam est quantitas sine subiecto.

SECUNDA litteram. Alij enim dicunt hæc esse opinionem primam, quæ falsa est, & non intelligibilis, ponit enim ex anima Christi, & eius corpore, non tantum constitutam esse vniam humanam naturam, sed etiam vnium creatum suppositum. Vnde dicit, quod filius Dei assumpsit aliquem hominem non tantum modo naturam humanam. Ad quod sequeretur, quod in Christo essent duo supposita, quod falsum est, & ponit, quod persona verbi est ille homo assumptus, quod intelligibile non est, non tamen ponit, quod ille homo assumptus sit persona, quia vnitas est digniori se. Vterque etiam simul non duo, sed vnus est Christus. Hic nominatiuus Christus debet resolui in genitiuum, vt sit sensus, quia substantia diuina, & humana non sunt duo Christi, sed vnus Christi. Sunt autem, & alij. Hæc secunda opinio, quæ ponit ex vnione animæ Christi cum corpore esse constitutam naturam humanam non aliquod hominis suppositum, nec dicit hunc hominem esse assumptum, sed humanam naturam, non tamen dicit eam filio Dei actualiter vnitam, sed in vnitate personæ. Vnde cum dico hunc hominem demonstrato Christo, nec nomine suppositum, nisi eternum, quia secundum hanc opinionem in Christo non est, nisi vnium suppositum, & hæc vera sunt. In incarnatione factam compositam. Hoc enim in questionibus expositum est. Omnis res illarum rerum naturam, & veritatem in se continet, ex quibus conficitur, hoc intelligendum est de his, quæ ita vniantur, quod eorum naturæ remanent saluæ, sicut est in proposito. Sunt etiam, & alij. Hæc est tertia opinio, quæ ponit, ex anima Christi, & corpore non esse constitutum aliquod vnium, neque naturam, neque suppositum, sed pro tanto dicit filium Dei assumpsisse naturam humanam, quia assumpsit partes illius, & istas duas naturas ponit esse coniunctas personæ filij Dei accidentaliter, sicut diceremus vestem esse vnitam homini, quæ opinio in hoc, quod dicit ex anima Christi, & corpore nihil vnium esse constitutum: & illa partes accidentaliter esse vnitas

Propria passio separatur a subiecto.

tas personæ filij Dei falsa est, & improbata. Potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri, quod si fecisset nullum inconueniens fuisset, quia alium ordinem statuisset, sed secundum ordinem institutum inconueniens fuisset ipsum humanam naturam in sexu muliebri assumere. Sapientia accedens homini non ipsa mutatur, scilicet alteratione mutetur, licet mutetur de non esse ad esse, quod intelligo de sapientia creata. Cibus ammittens speciem suam in corpus vertitur, modus istius conuersionis in secundo libro declaratus est. Sicut anulus positus in digito. Intellectus est, quod per positionem anuli in digito non oportet ipsum digitem mutari secundum aliquod absolutum, quauis in eo fiat aliqua relatio per solius anuli mutationem, si ipse digitus totaliter quiescat quando anulus ponitur circa eum.

Positis sententiis probatisque testimoniis intelligentias propositarum locutionum exequitur secundum singulas sententias, & prius secundum primam.

DISTINCTIO VII.

SECUNDUM primam verò dicitur Deus factus homo, & homo factus Deus, quia Deus cepit esse quædam substantia rationalis, quæ ante non fuerat: & illa substantia cepit esse Deus: & hoc gratia, non natura, vel meritis habuit. Vnde rectè dicitur Christus, in quantum homo, prædestinatus esse filius Dei. Huic autem sententiæ opponitur. Si illa substantia cepit esse Deus, & Deus illa: quædam ergo substantia est Deus, quæ non semper fuit Deus, & quædam substantia est Deus, quæ non est diuina substantia, & Deus est aliquid, quod non semper fuit. Quod & illi concedunt, Origenis testimonio innitentes, qui ait. Factus est sine dubio id quod prius non erat: sed addidit secundum carnem. Secundum Deum verò erat prius, & non erat quando non erat. Alijs quoque pluribus modis illi sententiæ potest opponi, quibus supersedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, & ad alia properantes.

Hic explanat secundam sententiam, & eandem locutionem sensus.

In secunda verò sententiâ huius distinctionis talis videtur ratio, vt cum dicitur, Deus factus est homo, intelligatur cepisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantijs, & econuerso. Homo factus est Deus: quia subsistens in duabus naturis cepit esse Deus, vel potius homo factus est Deus, & econuerso dicitur, quia Deus assumpsit hominem, & homo as-

In ca. 1. epi. ad Rom. cap. 3.

sumptus est a Deo. Vnde Aug. dicit in libro de Trinitate. Talis fuit illa susceptio, quæ hominem faceret Deum, & Deum hominem. Variatur autem intelligentia cum dicitur, Deus est homo, & homo est Deus. Dicitur enim Deus esse persona subsistens in duabus, & ex duabus naturis, & persona subsistens in duabus, & ex duabus naturis dicitur esse Deus, id est verbum, vel natura diuina. Potest enim predicari persona simplex, vel natura de persona composita. Non est autem (vt ait Ioan. Damasc.) idem dicere naturam, vel personam.

Ex quo sensu dicunt Christum prædestinatum.

Isti dicunt Christum prædestinatum esse in quantum est homo, id est, in quantum est subsistens ex duabus substantijs, scilicet anima, & carne: Nam quantum ad naturam diuinitatis, non est ipse prædestinatus. Non ergo in quantum in ea, vel ex ea subsistit, prædestinatus est, sed in quantum subsistit in alijs duabus substantijs, id est in anima, & carne, hoc est, in quantum est homo.

Qualiter exponuntur autoritates primæ, isti videntur obuiare sententiæ.

Determinant etiam autoritates, quæ primæ conueniunt sententiæ, & huic videtur contradicere, vt cum legitur. Homo ille assumptus est a verbo in singularitate personæ, vel factus vna persona cum verbo, de natura humana intelligatur, quæ verbo vnita est in singularitate personæ, ita quod eadem persona, quæ prius erat, & simplex erat, sine incremento numeri personarum etiam immutata permansit, licet composita. Compositio verò huius aliam dicit esse rationem quam sit in alijs hominibus, quia huius ex tribus, aliorum ex duabus substantijs est compositio. Negant quoque naturam humanam esse personam, vel Dei filium, & sicut vnium eundemque dicunt esse hominem, & Deum, & filium hominis, & filium Dei: ita vnium, & idem, non aliud, & aliud, sicut nec alium, & alium.

Quædam ponit, quæ præmissis videntur aduerfari.

Sed his videntur aduerfari, quæ subditis continentur capitulis: ait. n. Aug. super Io. Aliud est Verbum Dei, aliud homo: sed Verbum caro factum est. i. homo: non itaque alia Verbi, alia est hominis persona: quoniam vtrumque Christus, & vna persona. Idem contra Felicianum. Aliud Dei filius, aliud hominis filius, sed non alius. Item, Dei filius, aliud de patre, aliud de matre. Idem in lib. 1. de Trinitate. Cum filius sit, & Deus, & homo, alia substantia Deus, alia homo.

Qualiter his respondeant.

Hæc autem in hunc modum determinant, quia cum dicitur, aliud verbum Dei, aliud homo, siue alia substantia Deus, alia homo; alterius naturæ significatur Christus esse, in quantum est homo; & alterius, in quantum est Deus: & aliud naturam, quæ est homo, aliud naturam quæ est Deus. Vt. n. ait Io. Damasc. inconuersè & inalterabiliter vnite sunt ad inuicem naturæ, neque diuina discedente a propria simplicitate, neque humana, aut conuersa in deitatis naturam, aut in non existentiam diuisa: neque ex duabus vnâ facta composita natura. Composita enim natura neutri eorum.

Lib. 1. c. 13 in principio.

Lib. 3. orth. fidei c. 3. circa medium.

Tracta. 69. c. 9.

Lib. contra Felicianum. c. 11. & 12. so. 6. Ca. 10. ante medium.

Lib. de orth. fidei 3. ca. 3. in initio capituli.

Nestorius & Euychen.

rum, ex quibus componitur naturis, homousia, id est consubstantialis esse potest, ex alteris perficiens alterum: ut corpus ex quatuor elementis compositum, nec ignis nominatur, aer nec terra, nec aqua, nec horum alicui homousion dicitur. Si ergo, secundum hereticos, Christus vnus composita natura post vnionem exiit, ex simplici natura conuersus est in compositam: & neque patri simplici nature existenti, neque matri est homousios, neque Deus, neque homo denominabitur, sed Christus solum: & erit hoc nomen, scilicet Christus, non personae ipsius nomen, sed vnus, secundum ipsos, composita natura. Nos autem Christum non vnus composita natura dogmatizamus: & hoc nomen, scilicet Christus, personae dicimus, non monotropos, id est, vno modo dictum, sed duarum naturarum esse significatiuum, scilicet deitatis, & humanitatis. Ex deitate autem, & humanitate Deum perfectum, & hominem perfectum, eundem, & esse, & dici ex duabus, & in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse filius Dei, aliud hominis, quia alterius est substantia, vel nature in quantum est filius Dei, alterius in quantum est filius hominis: non quod ipse filius Dei, & hominis sit duo illa diuersa, id est, duae diuersae naturae.

Autoritate confirmat determinationem.

In medio. Aperte enim Hilarius in nono libro de Trinitate ait. Cum non aliud sit filius hominis, neque aliud filius Dei, verbum enim caro factum est, & cum ille qui filius Dei est, ipse & hominis sit filius; requiro quis in hoc filio hominis clarificatus sit. Euidenter dicit non aliud esse filium Dei, & aliud filium hominis. Ex quo praemissa roboratur, & approbatur determinatio.

Alia etiam verba autoritatum annotat, vt determinet.

Cap. 7. Quod etiam dictum est. Vtrumque Christus est, & vna persona, mouere potest lectorem, sicut & illud, quod August. dicit in libro 1. de Trinitate. Quia forma Dei formam serui accepit, vtrumque Deus, vtrumque homo. Sed vtrumque Deus propter accipientem Deum, & vtrumque homo propter acceptum hominem. Et illud quod idem ait in libro de bono perseverantiae. Qui fidelis est, in eo veram naturam humanam credit suscipientes Deo Verbo ita sublimatum, vt qui suscepit, & quod suscepit, vna esset in Trinitate persona, assumptione illa ineffabiliter faciente personae vnus in Deo, & in homine veritatem. Si autem qui suscepit, & quod suscepit vna est persona, ergo natura humana cum verbo est vna persona. Sed haec omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, vt vtrumque dicatur esse Christus, & vna persona, quia in vtroque vnus Christus, & vna persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente dicitur vna persona, quia susceptum suscipienti est sociatum in vnitate personae, id est, ita, quod vnitas permansit, non ita vt caro, & anima sint vnus Ser. de af. Deus: quia, vt ait Hieronymus. Verbum est Deus,

non caro assumpta. Et Ambrosius in libro de dominica incarnatione. Aliud est quod assumpsit, & aliud quod assumptum est.

sumptione Marie post mediu. Ca. 6. in fin.

Hic quendam ponit autoritatem, quae multum videtur huic sententiae appositae.

Cap. 10. Est autem, & aliud quod huic sententiae plurimum videtur obuiare. Ait enim Augustinus in libro tertio, contra Maximinum, Christus vna persona est geminae substantiae, quia & Deus est, & homo est: nec tamen Deus, vel homo pars huius personae dici potest: alioquin filius Dei Deus, antequam susciperet formam serui, non erat totus, & creuit cum homo diuinitati eius accessit. Ecce Deum dicit non esse partem illius personae. Vnde videtur illa persona non constare ex Deo & homine. Ad quod etiam illi dicunt, illam personam non ita constare ex Deo, & homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicuius totius conueniunt, vt ex illis, quod non erat constituitur. Non autem sic humana, & diuina natura in Christo vniantur. Inexplicabilis enim est istius vnionis, quae non est partium, ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant: quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis patrem esse dicebat, sicut pars istius personae non est Deus. Quod si de persona intelligatur, manifestum est quia persona non est pars personae. Posita est diligenter sententia secunda, & eius explanatio: cui in nullo, vel in modico obuiant autoritates in tertia sententia inductae, quae iam consideranda est.

In tertia sententia, quae sit praemissarum propositionum intelligentia.

In hac ergo sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit: & sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem: & homo factus Deus, quia assumptus est a Deo: & homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur, Deus est homo, vel habitus praedicatur, vel persona, sed humanata. Et quod persona humanata praedicatur, Cassiodorus ostendere videtur dicens. Factus est vt ita dixerim, humanatus Deus: qui etiam in assumptione carnis, Deus esse non destitit. Quod tamen varie accipi potest, vt dicatur Deus factus humanatus, vel Christus factus Deus humanatus: vtrumque enim sane dici potest. Cum ergo dicitur, factus est Deus homo, multiplex secundos istos sit intelligentia, vt naturam humanam accepisse, vel humanatum verbum esse incepisse intelligatur. Nec tamen si incepit esse humanatum verbum, ideo sequitur, quod inceperit esse verbum, nec si Deus factus est humanatum verbum, sequitur, quod factus sit verbum: sicut de aliquo dicitur. Hodie iste cepit esse bonus homo, vel factus est bonus homo, nec tamen hodie cepit esse homo, vel factus est homo.

Quo sensu secundum istos dicatur Christus praedestinatus.

Secundum istos dicitur Christus, secundum q. homo praedestinatus esse filius Dei, quia est praedestinatum a Deo

a Deo ab aeterno, & in tempore collatum est ei per gratiam, vt ipse ens homo sit filius Dei: hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit. Quod videtur Augu. notasse in lib. ad Prosperum & Hilar. dicens: Praedestinatus est Iesus, vt qui futurus erat secundum carnem filius David, esset in virtute filius Dei. Hi etiam cum dicitur Christus minor patre secundum, quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum, in quantum habet sibi hominem virtutum. Vnde Augu. in 1. libro de Trin. Deus filius Deo patri natura est aequalis, habitu minor. In forma n. serui minor est patre: in forma Dei aequalis est patri. Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio, ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Vnde Ioannes Damascenus Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum.

In lib. qui alias dicitur de praedestinatione sanctorum. c. 15. Cap. 7. 20. 3.

Li de ortho doxa f. de 3. cap. 2. circa finem.

Lib. I. c. 19. circa finem. 1. Timo. 2. b.

Quod non debet dici homo dominicus.

Et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus. Vnde Augustinus in libro Retractionum. Non video verum recte dicatur homo dominicus, qui est mediator Dei, & hominum Christus Iesus, cum sit vique Dominus: & hoc quidem, vt dicerem, apud quosdam legi catholicos tractatores. Sed vbicumque hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamuis nonnulla possit ratione defendi. Secundum istos etiam dicitur persona filij in duabus, & ex duabus existere naturis, secundum ad haerentiam, vel inherentiam. Altera enim inhaeret ei, altera inest.

Quod praedicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc quaestionem.

Satis diligenter iuxta diuersorum sententiam, supra positam absque assertionem, & prauidicio tractauimus quaestionem. Veruntamen nolo in tanta re, tamque ad cognoscendum difficili, putare lectorem ista sibi nostram debere sufficere disputationem, sed legat, & alia forte melius considerata atque tractata, & ea quae hic moueri possunt, vigilantiore atque intelligentiore, si potest, mente discutiat, hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transiit, non natura versibilitate, sed Dei dignatione: vt nec Deus mutaretur in humanam substantiam, assumendo hominem, nec homo in diuinam, glorificatus in Deum, quia mutatio, vel versibilitas natura diminutionem, & abolitionem substantiae facit.

De ecclesiasticis dogmatibus, ca. 2.

DISTINCTIO VII.



Continuatio.

SECUNDUM primam vero. Superius posuit Magister circa incarnationem Christi in factum esse tres opiniones. Hic ponit earum explanationes. Et diuiditur in tres partes.

Primo explanat primam opinionem.

Secundo secundam ibi. (In secunda ve-

Tertio tertiam ibi. (In hac sententia igitur.) Secunda diuiditur in duas, quia primo explanat secundam opinionem. Secundo soluit auctoritates, quae videntur esse contra suam explanationem. ibi. (Determinat enim.)

Diuisio.

Prima in duas.

Primo explanat, quomodo haec fit accipienda. Deus factus est homo, & e conuerso.

Secundo qualiter secundum eos debeat intelligi, quod filius Dei praedestinatus est secundum, quod homo. ibi. (Isti dicunt.) Illa pars, quae ibi incipit. (Determinat.) Diuiditur in partes quatuor secundum, quod soluit ad ea, quae videntur esse contra quatuor contenta in opinionis explanationem. Secunda ibi. (Sed his videntur, tertia ibi.) (Quod etiam dictum est, quarta ibi.) (Est, & aliud.) Illa pars in qua explanat tertiam opinionem. Diuiditur in partes quatuor.

Primo explanat quomodo secundum illam opinionem debeat intelligi, quod Christus factus est homo.

Secundo quomodo debeat intelligi, Christus est praedestinatus. ibi. (Secundum istos.)

Tertio, quod quamuis dicatur homo Deus, non tamen debet dici homo dominicus. ibi. (Et licet dicatur.)

Quarto recapitulat. ibi. (Satis diligenter.)

CIRCA hanc dist. quaerendum est principaliter de duobus.

Primo de locutionibus exprimentibus vnionem.

Secundo de exprimentibus vnionis praedestinationem.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quatuor. Primo vtrum haec sit vera. Deus est homo.

Secundo vtrum haec sit vera. Christus est homo dominicus.

Tertio vtrum haec sit vera. Deus factus est homo.

Quarto vtrum haec sit vera. Homo factus est homo.

QVAESTIO I.

Vtrum haec sit vera Deus est homo.

RESPOND. TERTIO, quod non, quia in propositione vera res significata per praedictum vere dicitur de subiecto. Sed significata per hunc terminum homo, est humana natura, vt in supposito, vel vt apta nata esse in supposito, sed Rich. super 3. Sent. E 3 haec

Aug. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 7. ar. 1. 9. D. Th p 3. q. 16. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 7. q. 2.

hac est falsa, Deus est natura humana in supposito, vel ut apta nata est esse in supposito: ergo, & hac est falsa. Deus est homo.

Secundo. Item hoc verbum est, est nota identitatis predicati cum subiecto. Sed homo, & Deus non sunt idem Deus. n. non significat naturam humanam, quam significat homo: ergo hec est falsa, Deus est homo.

Tertio. Item homo non potest vere predicari de Deo per accidens, quia nihil accidit Deo, nec Deus, & homo sunt accidentia eiusdem, nec per se, quia secundum philosophum. r. poster. Prædicatum, quod per se dicitur de subiecto, vere dicitur de omni contento sub subiecto. Sed Deus pater non est homo: ergo homo, nec per se, nec per accidens vere predicatur de Deo.

In oppositum. CONTRA, quæcunque predicantur de aliquo tertio, predicantur de se inuicem. Sed hac est vera. Christus est Deus, & hac, Christus est homo, ergo hac est vera, Deus est homo.

Secundo. Item Ber. 5. libro de consideratione cap. 2. r. Tãtã tãq; expressam vnionis vim in se præfert ea persona in qua Deus, & homo vnus est Christus, ut si illa duo de se inuicem prædices non erres Deum videlicet hominem, & hominem Deum vere catholicèq; pronuncians.

CONCLUSIO.

Cum persona filij Dei (pro qua supponit hoc nomen Deus) sit suppositum nature humane, sicuti vera, & propria est prædicatio hæc Petrus est homo, ita propria, & fidei orthodoxa consona est ista Deus est homo.

Responsio. RESPONDEO, quod hæc propositio Deus est homo est vera, cuius veritatem diuersi diuersimode declarare nituntur. Quidam dicunt, quod est vera, quia sensus est Deus est homo, idest humana natura est Deo vnita. Sed contra hunc modum sic arguitur, quia pari ratione posset dici, quod Deus est pes, vel manus, quia quodlibet illorum sibi est vnitum.

Præterea virtus locutionis cum dicitur, hæc est hæc, plus videtur importare, quam hæc propositio, hæc inest huic, vnde philosophus. 2. top. Non sufficit ostendere, quoniam inest albedo, vel iustitia ad ostendendum, quoniã albus, vel iustus est, ergo similiter hæc propositio Deus est homo, aliam virtutem locutionis importat, quam ista humana natura vnita est Deo, quamuis per vtramque eadem realitas importatur.

Videtur ergo mihi dicendum, quod cum hoc verbum est sit nota identitatis, quod in hac propositione, Deus est homo, illud idem quod importatur per suppositum ipsius

subiecti, importatur per prædicatum, quamuis sub modo alio: quia per prædicatum importatur ipsum diuinum suppositum, vt determinatum humanitate, vt ita loquar, in subiecto autem supponit diuinum suppositum, nõ cum illius determinationis exclusionem, nec etiam cum illius determinationis exclusionem, ita vt sit sensus, Deus est homo, idest filius Dei qui est Deus est filius Dei humane nature vnitus, & est similis modus loquendi, cum dicimus, Petrus est homo, idest Petrus est Petrus in humanitate, vel Petrus est Petrus existens suppositum humane nature.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis hæc non sit vera, Deus est humana natura, vt in supposito, hæc tamen est vera, ille qui est Deus est suppositum humane nature, & vt iam dictum est in hac propositione, Deus est homo terminus in prædicato positus stat pro supposito nature humane vnito. Vnde si resoluator suppositum significabitur in recto, & natura humana in obliquo.

Ad secundũ. AD SECUNDUM dicendum, quod quamuis res significata per hunc terminum, homo non sit idem, quod res significata per hunc terminum Deus, tamen suppositum humane nature Christi idem est cum aliquo supposito diuine nature ratione cuius supponit terminus positus in subiecto, & terminus positus in prædicato, cum dicitur Deus est homo.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, quod homo non prædicatur de Deo per accidens, sed per se, nec tamen oportet, quod dicatur de omni contento sub subiecto: quia illud verbum philosophi intelligendum est, quando res per terminum significata conuenit naturaliter supposito, quia tunc conuenit vni supposito per causam communem omnibus suppositis, humana autem natura non est substantificata in supposito filij Dei per naturam, sed per Dei voluntatem, & personam tantum.

QVÆSTIO II.

Vtrum hæc sit vera Christus est homo dominicus.

RESPOND. T VIDE TVR quod sic, quia magis debet dici homo dominicus, quam seruus, sed vere dicitur seruitus de Christo, quia secundum Apostolum ad Philippen. 2. Filius Dei assumpsit formam serui, ergo multo magis debet dici homo dominicus.

Item August. libro 83. quæstionum, quæstione 75. vocat Christum hominem dominicum.

Itẽ aliquid dictũ de aliquo per essentiã, potest etiã dici de eo per denominationem. Vnde æternã persona

persona, & vere dicitur Deus, & vere dicitur diuina: ergo similiter nõ obstante, qd Christus est Dominus per essentiã, potest dici Dominicus per denominationem.

In oppositum. CONTRA, Aug. i. lib. retracta. cap. 28. sic ait. Non video vtrum dicatur recte homo, homo dominicus qui est mediator Dei, & hominum, homo Christus Iesus: cum sit vtriq; dominus, & paucis interpositis sequitur, vbicumque hoc dixi dixisse me nollem, postea quippe vidi non esse dicendum, quamuis nonnulla posset ratione defendi.

CONCLUSIO.

Hæc recipienda non est ratione suppositi, sed ratione humane nature, quam significat hoc nomen, homo, potest vtrique nonnulla ratione defendi, Christum esse hominem dominicum.

Responsio. RESPONDEO, quod ista non est recipienda, Christus est homo dominicus, quia hoc nomen dominicus, aut tenetur participatiue, aut possessiue. Primo modo sensus propositiones est, quod Christus est dominus per dominij participationem, quod falsum est. Est enim dominus per essentiã. Secundo modo sensus est, quod Christus est possessio domini, sicut ens euandrius, idest ens est possessio euandri, vel, quod Christus se habeat ad dominum, sicut effectus ad aliquam causam. Certum est autem, quod Christus non est possessio alicuius domini, nec aliquis dominus se habet ad Christũ in aliqua habitudine cause propriæ, loquendo de causa, hæc tamẽ propositio Christus in quantum homo est homo dominicus, videtur aliquo modo posse defendi, quia ratione reduplicationis, significat participare dominium non ratione superpositi, ratione cuius est dominus per essentiã, sed ratione humane nature, & propter hoc forte dicit Aug. quod Christum esse hominem dominicum, non nulla posset ratione defendi, referẽdo: prædicatum ad suppositum, cum reduplicatione humane nature.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis filius Dei acceperit formam serui, non tamen concedendum est, Christum esse seruum, quia cum dicitur filiũ Dei assumpsisse formam serui, non ponitur seruitus, nisi circa naturam humanam, sed cũ dicitur Christus esse seruus ponitur seruitus circa diuinũ suppositum.

Ad secundũ. AD SECUNDUM dicendum, qd Aug. illud verbum, & consimilia vere tractat in auctoritate præallegata.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, qd diuinum dictum de persona æterna non accipitur denominatione, sed prout notat plenitudinem diuinitatis. Vnde sensus est. Filius Dei est persona diuina. i. filius est persona habens plenitudinem deitatis, vel est persona deitate plena, secundum mo-

dum loquendi, quo dicimus suppositum esse plenum illa natura, cuius est suppositum.

QVÆSTIO III.

Vtrum hæc sit vera, Deus factus est homo.

RESPOND. T VIDE TVR, quod non, quia prædicatum cum aliqua determinatione non diminuitur vere dictum est de aliquo subiecto, vere potest dici de illo eodem sine illa determinatione. Sequitur. n. iste est albus homo: ergo iste est albus, sed res significata per hominem non diminuit de resignificata per hoc participium factus: ergo si hæc esset vera Deus factus est homo, hæc esset vera Deus est factus, quod falsum est.

Item hæc dictio factus non est determinatio predicati, sed subiecti, aliter enim diceretur verbum caro factum est: & non verbum caro factũ est: ergo in hac propositione Deus factus est homo, significatur Deus esse factus, quod falsum est.

Item idem est homo albus, & albus homo: ergo, & a simili idẽ est, homo factus, & factus homo, sed hæc est falsa: Deus est homo factus, quia ille homo qui vere prædicatur de Deo nõ est factus: ergo & hæc falsa est, Deus factus est homo.

CONTRA, Ioan. I. Verbum caro factum est: ergo a simili, Deus homo factus est.

Item in symbolo Niceno, dicitur de filio Dei, quod homo factus est.

CONCLUSIO.

Si hoc participium (factus) determinat absolute subiectum, vel prædicatum est falsa ista propositio, quia ille homo qui prædicatur de Deo est Christus, de quo non est concedendum, quod sit factus, nisi aliud addatur, neque Deus est factus, si vero determinat compositionem predicati cum subiecto, vt sensus sit Deus factus est homo, id est factum est, vt Deus sit homo, est vera.

Responsio. RESPONDEO, quod hoc participium factus potest esse determinatio compositionis secundum quosdam, & sic propositio est vera, sub hoc sensu, factum est, vt Deus sit homo, sed quamuis iste sensus sit verus, tamẽ virtus locutionis prædictæ, propriè loquendo hunc sensum, primo non exprimit, tum quia hoc participium factus non est de illis determinationibus, quæ propriè determinant compositionem, cuius sunt necessarium contingens possibile, & sic de alijs, tum quia est adiectiuum masculini generis, & requirit substantiuum, vnde est determinatio subiecti, vel prædicati.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum hac sit vera, homo factus est Deus.

Dicendum ergo ad questionem, qd hoc participium factus in praedicta propositione potest determinare subiectum absolute, vel praedicatum absolute, vel subiectum in comparatione ad praedicatum. Primo modo est falsa, quia sensus est Deus factus est homo, sic n. absolute includit ipsum esse factum. Secundo modo etiam falsa est, quia sensus est, Deus est homo factus. Ille n. homo qui praedicatur de Deo est Christus de quo non est concedendum, qd sit factus, nisi aliud addatur. Tertio modo vera est, quia sic non ponit, nec rem significatam per subiectum, nec rem significatam per praedicatum esse factam absolute, nec circa Deum ponit aliquod fieri reale, sed tantum circa humanam naturam, Deus n. factus est suppositum naturae humanae absq; aliqua determinatione. Vnde ad propositionem praedictam non ponitur aliquod fieri circa Deum, nisi tantummodo fieri rationis, nec importat hoc participium factus de necessitate ad fieri circa subiectum, quod patet, quia si ille, qui est ad finem meam transferat se ad dexteram meam non mutato, vere dicitur, quod factus sum ille dexter.

Ad istum autem propositionis intellectum, sequitur alius intellectus de quo dictum est supra, qd virtute propositionis primo modo exprimebatur, haec n. consequentia bona est, Deus factus est homo: ergo factus est, vt Deus sit homo.

Ad PRIMVM dicendum, qd maior argumenti intelligenda est quando adiectiuum determinat substantiuum non econuerso. Vnde sequitur Petrus est homo factus: ergo est homo: sed qm improprie accipitur substantiuum pro determinatione adiectiuum, tunc non oportet, qd propositio habeat veritatem: non n. sequitur iste est albus monachus, ergo est albus, quia in prima ponit rem suam circa habitum, in secunda circa corpus, sed bene sequitur, iste est albus monachus: ergo est monachus. Similiter dico, qd non sequitur Deus est factus homo: ergo est factus, quia in prima ponitur esse factus circa naturam humanam, in secunda circa diuinam.

Ad secundum dicendum, qd haec dictio factus est determinatio subiecti non absolute, sed in comparatione ad praedicatum, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, qd secundum, qd ly factus accipitur prout potest esse determinatio praedicati absolute id est, Deus factus est homo, & Deus est homo factus, sed in quantum est determinatio subiecti in comparatione ad praedicatum non est idem, quia tunc magis expresse habetur ille sensus, qm ly factus ponitur inter subiectum, & praedicatum, quam quando immediate ponitur post praedicatum.

Argumenta ad partem aliam procedunt secundum, quod hoc participium factus est determinatio subiecti ad praedicatum.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertiu.

¶ T V I D E T V R, quod sic. Aug. I. lib. de Trini. cap. 13, loquens de assumptione humanae naturae a filio Dei dicit, qd talis erat susceptio illa, quae Deum hominem faceret, & hominem Deum.

Item iste factus est homo conuertitur in haec homo est factus Deus, cum ergo prima sit vera, sequitur, quod ista sit vera, quia si propositio, quae conuertitur est vera, illa in quam conuertitur vera est.

CONTRA, homo qui est factus Deus est deificatus, sed Damasc. lib. 3. c. 2. Non dicimus hominem deificatum: ergo nec debemus dicere hominem esse factum Deum.

Item iste terminus homo aut supponit pro natura, aut pro supposito, sed utroque modo propositio est falsa, haec enim est falsa natura humana facta est Deus, & haec suppositum naturae humanae factum est Deus, quia Deus non est factus Deus: ergo haec est falsa, homo est factus Deus.

CONCLUSIO.

Sicut iuxta varium intellectum propositio illa Deus factus est homo poterat esse aut vera, aut falsa, ita ista homo factus est Deus, & recipi, & reijci potest.

RESPONDEO quod secundum aliquos hoc participium factus potest esse determinatio compositionis, & sic propositio est vera sub hoc sensu, factus est, vt homo sit Deus, sed hic sensus expresse non habetur proprie ex virtute locutionis, vt patet ex dictis in quaestione praecedenti. Ideo videtur mihi dicendum aliter, quod hoc participium factus potest esse determinatio subiecti absolute, vel praedicati absolute, vel subiecti in comparatione, seu ordine ad praedicatum.

Primo modo est falsa, quia sensus est, homo factus est Deus, quia Christus qui est ille homo de quo praedicatur Deus non debet dici esse factus, nisi cum determinatione, scilicet in quantum homo.

Secundo modo etiam falsa est, quia sensus est, homo est Deus factus.

Tertio modo etiam de virtute locutionis falsa est, sicut, & ista, Christus factus est Deus, quia iste terminus homo in subiecto supponit diuinam personam de qua non est concedendum, quod sit facta Deus.

Et praeterea cum aliquid dicitur esse factum aliud notatur in subiecto respectu praedicati, natura, vel tempore antecessio, & in praedicato inceptio, vel innouatio. Sed ille homo de quo praedicatur Deus non habuit naturam humanam prius naturam,

Arg. 1. D. Bon. ibidem. q. 3. D. Tho. ubi supra ar. 7. Scot. ibidem.

Secundo.

In oppositum.

Secundo.

Responso.

natura, vel tempore quam diuinam, nec in natura diuina facta est aliqua innouatio, siue inceptio, & propter hoc videtur dicendum, qd si de praedicta propositione iudicetur secundum propriam virtutem locutionis, qd debeat falsa iudicari, quia cum sancti ad expressionem fidei magis attendunt realitatem, quam locutionis proprietatem, ideo aliquando concedunt istam homo factus est Deus, intendentes hunc sensum, qd factum est, vt homo sit Deus, & hoc est verum. Vnde pro reuerentia sanctorum soluendum est ad argumenta ad vtramque partem.

AD PRIMVM iam patet solutio ex dictis. Ad secundum dicendum, qd ista Deus factus est homo non conuertitur in hanc homo factus est Deus, sed in hanc, ille qui factus est homo, est Deus: sicut nec ista, homo factus est albus in hanc, albus factus est homo, sed in hanc ille qui factus est albus, vel aliquis factus albus est homo.

AD PRIMVM & secundum ad partem aliam dicendum, qd procedunt de sensu qui habetur ex propositione de virtute locutionis, & proprie.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo vtrum haec sit vera. Filius Dei est praedestinatus.

Secundo vtrum filius Dei praedestinatus sit esse homo.

Tertio vtrum homo praedestinatus sit esse filius Dei.

Quarto vtrum filius Dei in quantum homo sit praedestinatus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum hac sit vera filius Dei est praedestinatus.

¶ T V I D E T V R qd sic, quia omnis homo, aut est reprobatus, aut praedestinatus: ergo cum filius Dei sit homo, & non est reprobatus, sequitur quod sit praedestinatus.

Item hoc conceditur tanquam vera, filius Dei fuit mortuus, & resurrexit, quamuis haec sibi non conueniant nisi ratione humanae naturae: ergo similiter debet simpliciter concedi, qd filius Dei fuit praedestinatus, quamuis hoc sibi non conueniant nisi ratione humanae naturae.

Item si aliquid praedicatum dicitur per se de aliquo subiecto cum aliqua reduplicatione, potest praedicari de illo per accidens sine illa reduplicatione: vnde quia haec est per se

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 7. ar. 2. q. 1. D. Tho. q. 3. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 7. q. 3. Alex. p. 3. q. 3. m. 1. Secundo.

Tertio.

vera paries in quantum albus disgregat, haec est vera per accidens, paries disgregat, cum ergo hoc sit vera per se, vt inferius ostendetur, filius Dei in quantum homo est praedestinatus, haec est vera saltem per accidens filius Dei est praedestinatus.

CONTRA Glo. super illud ad Roma. 8. Quos praedestinavit, hos & vocavit, dicit, qd praedestinavit non existentes, sed filius Dei nunquam fuit non existens: ergo non fuit praedestinatus.

Item qui praedestinati sunt a tota trinitate praedestinati sunt, cum ergo nullus a seipso praedestinetur filius Dei cum sit vna pars in trinitate non fuit praedestinatus.

CONCLUSIO.

Haec, Filius Dei est praedestinatus, absolute non admittitur propter repugnantiam, quam includit, sed cum hac additione secundum quod homo.

RESPONDEO, qd haec non est recipienda filius Dei fuit praedestinatus, quia de intellectu praedestinationis sunt tria, scilicet principale principatum, quod est Dei praesentia practica. Et temporale connotatum, scilicet finalis gratia, & gloria. Et antecessio principalis significati ad connotatum. Qui ergo est praedestinatus praecognoscitur a Deo practice habiturus finalem gratiam in praesenti, & per eam gloriam in futuro. Sed certum est qd filius Dei non fuit praecognitus gloriam habiturus, quia gloriosus fuit ab aeterno, vnde scientia gloriae suae suam gloriam non praecessit, nec duratione, nec ordine naturae, gloriam etiam non habuit per gratiam, sed per naturam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd differt dicere filium Dei fuisse praedestinatum, non nominando eius humanitatem, & eius humanitatem nominando, quia primo modo non significat aliquid ratione cuius possit sibi conuenire gloria per gratiam, nec ratione cuius scientia Dei practica ipsum potuerit praecedere, nec duratione, nec ordine naturae, sed secundo modo aliquid exprimitur ratione cuius habuit gloriam per gratiam, & qd scientia Dei practica praecessit. Vnde quia Christus est nomen personae in duabus naturis, haec recipitur. Christus fuit praedestinatus, quamuis non sit ita propria, sicut haec Christus fuit praedestinatus in quantum homo.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd differt dicere filium Dei fuisse praedestinatum, non nominando eius humanitatem, & eius humanitatem nominando, quia primo modo non significat aliquid ratione cuius possit sibi conuenire gloria per gratiam, nec ratione cuius scientia Dei practica ipsum potuerit praecedere, nec duratione, nec ordine naturae, sed secundo modo aliquid exprimitur ratione cuius habuit gloriam per gratiam, & qd scientia Dei practica praecessit. Vnde quia Christus est nomen personae in duabus naturis, haec recipitur. Christus fuit praedestinatus, quamuis non sit ita propria, sicut haec Christus fuit praedestinatus in quantum homo.

AD SECUNDVM dicendum, qd non est simile de ista, filius Dei fuit mortuus, & filius Dei fuit praedestinatus, quia res significata per hoc nomen mortuus pure est temporalis, ita qd immediate exprimit intellectu illud ratione cuius filius Dei dicitur habuisse temporalem vitam, & ideo non exprimit aliquid repugnans intellectui maxime cooperante ad hoc vsu loquendi, quo hoc intelligimus dici de filio Dei secundum humanam naturam. Sed principale signi-

In oppositum.

Secundo.

Responso. Tria de intellectu praedestinationis.

Ad primu.

Ad secundum.

Quid prædestinari.

significatū huius termini prædestinatus quid æternum est, quia est diuinum præscire practicum passiuè significatum. Prædestinari enim aliquem est ipsum a Deo practice sciri habitum gloriam per gratiam, & aliquam connotat inceptiōem circa prædestinatum, importat ergo aliquid repugnans filio Dei secundū diuinam naturam, nec tamen immediate reducit intellectum audientis ad apprehendendū hoc dictum secundum humanam naturam, nec ratione significati, nec ratione vsus loquēdi. Vel potest dici, q̄ sicut esse hominem, nō dicit aliquid repugnans filio Dei, ita nec fuisse mortuum, nec surrexisse importare aliquid repugnans filio Dei. Sed fuisse prædestinatū, cum importet aliquam inceptiōem, & innotationem circa prædestinatum, importat aliquid repugnans filio Dei, cum sit æternus.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, q̄ ista est per se vera, paries in quantum albus disgregat, & hoc per accidens vera, paries qui est albus disgregat, quia exprimitur parieti accidere illud, quod per se disgregat: sed hoc est simpliciter falsa: paries disgregat, quia nihil exprimitur in subiecto ratione cuius conueniat sibi prædicatum, nec per se, nec per accidens.

Q V A E S T I O II.

Vtrum filius Dei prædestinatus fuit esse homo.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 7. ar. 2. q. 2. D. Th. p. 3. q. 24. ar. 2. Scot. ubi supra. Secundo.

RESPONDEO q̄ non, quia prædestinatio est respectu naturæ, sed homo naturam importat: ergo videtur q̄ de nullo potest dici, quod fuerit prædestinatus esse homo.

Tertio.

Item prædestinatus ad aliquid est prædestinatus: vnde de illo qui prædestinatur ad salutem simpliciter dici potest, q̄ est prædestinatus: ergo si verè posset dici, q̄ filius Dei fuit prædestinatus, etiā homo posset dici, q̄ filius Dei fuit prædestinatus, quod falsum est, vt in præcedenti quæstione visum est.

In oppositū.

Item esse, prædestinatum includit aliquid esse prius prædestinato, quia notat inceptiōem circa prædestinatum, sed nihil est prius Dei filio: ergo non fuit prædestinatus esse homo.

Secundo.

CONTRA Magister concedit eam in littera, Item qui præordinatur ad aliquid, dicitur prædestinari ad illud, sed antequam filius Dei esset homo fuit præordinatū, vt fieret homo: ergo fuit prædestinatus esse homo.

CONCLUSIO.

Quia filium Dei esse hominem est quid factum in tempore, & præordinatum a Deo ab æterno, ideo de virtute sermonis isthac propositio simpliciter est concedenda.

RESPONDEO, q̄ cum hoc participium prædestinatus non sit determinatio subiecti absolute, nihil enim esset dictū filius Dei prædestinatus fuit esse homo, nec respectu prædicati absolute, nihil enim esset dictū filius Dei fuit esse homo prædestinatus. Nec etiam est determinatio compositionis cum non sit de dictionibus determinatibus compositionem, & sic etiā masculini generis, videtur q̄ de virtute locutionis non possit accipi, nisi in quantum est determinatio subiecti, in comparatione seu ordine ad prædicatum, & ita ex virtute locutionis non potest haberi primo nisi ista sensus, q̄ filius Dei fuit ordinatus, vel visus esse homo, antequam esset homo: ad quem sequitur illius sensus, qui est, q̄ præordinatum fuit, vt filius Dei esset homo, antequam esset homo: & ideo de virtute locutionis prædicta propositio simpliciter concedenda videtur.

Responsio.

Ad primum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ prædestinatus dictum absolute connotat gratiam, & gloriam futuram circa prædestinatum: cum autem aliquid sibi adiungitur, tunc non importat, nisi principale significatum, quod est præordinari, vel prævideri, & hoc importat respectu rei significate per terminum qui sibi adiungitur.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ quamuis sequatur, ista est prædestinatus habere gratiam, & gloriam: ergo est prædestinatus, non tamen sequitur filius Dei prædestinatus esse homo: ergo filius Dei est prædestinatus, quia prædestinatus per se dictum significat illum de quo dicitur esse præordinatum ad gloriam per gratiam, quod Dei filio non conuenit: homo autem non significatur, cum dicitur prædestinatus esse homo, sed cum dicitur aliquis prædestinatus, idem importare, sicut cum dicitur aliquis prædestinatus esse ad gratiam, & gloriam, quamuis quod in vna est implicitū, in alia sit explicitum.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, q̄ antecessio importata per hanc dictionem prædestinatus, non importatur respectu subiecti absolute, sed in comparatione ad rem significatam per prædicatum, nec includit aliquam relationē realem in re significata per subiectum ad rem significatam per prædicatum, sed econuerso.

Q V A E S T I O III.

Vtrum hæc sit vera, homo prædestinatus fuit esse filius Dei.

RESPONDEO q̄ non, quia non potest verificari pro homine qui non est filius Dei, nec pro homine qui est filius Dei, quia filius Dei nō est prædestinatus esse filius Dei.

Arg. 1. D. Bon. ibidem q. 3. D. Th. ibidem. Scot. ibidem. Secundo.

Item homo non potest accipi nisi pro supposito, vel pro natura, sed natura non est prædestinata

prædestinata esse filius Dei, nec etiam suppositum prædestinatum fuit esse filius Dei, cum ipsum suppositum sit filius Dei: ergo homo non fuit prædestinatus esse filius Dei.

Tertio.

Item prædestinatio procedit illud ad quod aliquis est prædestinatus, sed nihil præcessit filium Dei: ergo de nullo potest verè dici, q̄ fuerit prædestinatus esse filius Dei.

In oppositū.

CONTRA ad Rom. I. dicitur de homine Christo qui prædestinatus est filius Dei in virtute.

Secundo.

Item homo est filius Dei, & hoc fuit præuisum antequam homo filius Dei esset: ergo homo fuit prædestinatus filius Dei esse.

CONCLUSIO.

Sicuti videbatur posse concedi filius Dei prædestinatus fuit esse homo, ita concedi debet ista tanquā vera, homo prædestinatus fuit esse filius Dei.

Responsio.

RESPONDEO, cum hoc participium prædestinatus, in presenti propositione non possit esse de virtute locutionis nisi determinatio subiecti in comparatione ad prædicatū, q̄ antecessio per ipsum importata non importatur, nec respectu prædicati absolute, nec respectu subiecti absolute, sed tantum respectu subiecti in comparatione ad prædicatum sub hoc sensu, homo visus fuit esse vel fore filius Dei antequam homo esset filius Dei, & hoc verum est, quia homo non fuit Dei filius, nisi ex tempore, & tamen hoc ab æterno præuisum fuit: vnde propositio de virtute locutionis tanquam vera debet concedi.

Ad primum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ quamuis hæc non sit concedenda, filius Dei prædestinatus est esse filius Dei, tamen hæc est concedenda, homo qui est filius Dei prædestinatus fuit esse filius Dei, quia in persona non potest importari antecessio, nec respectu subiecti, nec respectu prædicati, nec respectu totius copulati, quin propositio sit falsa, non sic autem potest dici de secunda: quia quamuis filius Dei ab æterno fuerit filius Dei, tamen non est concedendū, q̄ ratio qui est filius Dei ab æterno fuerit filius Dei, propter falsam implicationē, implicat enim hæc propositio hominem fuisse filium Dei ab æterno, & econuerso.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod in prædicta propositione ista terminus homo supponit nō pro natura, nec pro supposito absolute, sed pro supposito, vt est suppositum naturæ humanæ: & quamuis ipsum suppositum absolute dictum nō fuerit prædestinatum esse filius Dei, tamē filius Dei incarnatus prædestinatus fuit esse filius Dei: quia filius Dei incarnatus visus fuit esse filius Dei, nō antequam filius Dei esset filius Dei, sed antequam filius Dei incarnatus esset filius Dei: quia ista propositio filius Dei incarnatus est filius Dei, quia impli-

cat incarnationem, quæ fuit in tempore non fuit vera ab æterno.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, q̄ prædestinatio præcedit illud ad quod aliquis est prædestinatus &c. Dico, q̄ non oportet sed sufficit, q̄ præcedat prædestinatum in comparatione ad illud ad quod prædestinatus est, & sic est in proposito, quia quamuis homo non fuerit prædestinatus esse filius Dei, antequam filius Dei esset, tamen fuit prædestinatus esse filius Dei antequam homo esset filius Dei.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum hæc sit vera filius Dei in quantum homo fuit prædestinatus.

RESPONDEO q̄ non, quia quod cōuenit alicui, in quantum est homo, omni homini conuenit, sed esse prædestinatum non conuenit omni homini: ergo filius Dei in quantum homo non fuit prædestinatus.

Arg. 1. D. Bon. ibidem. D. Th. ubi supra. Alex. ubi supra m. 7. Secundo.

Item quod cōuenit alicui per aliud verius, conuenit illi per quod alij cōuenit: vnde quia disgregare non conuenit parieti, nisi per albedinem verius conuenit albedini, si ergo prædestinatum conueniret filio Dei ratione humanæ naturæ, naturæ humanæ verius conueniret prædestinari, quod est falsum.

Tertio.

Item si aliquod prædicatum cōuenit alicui subiecto determinato, aliqua determinatione non diminuenta, verè dicitur de illo subiecto sine illa determinatione. Sequitur enim homo albus orat: ergo homo orat. Sed esse hominem nihil dimiuit de ratione filij Dei: ergo sic esse prædestinatum cōueniret filio Dei, in quantum homo, conueniret etiam filio Dei absolute sine illa determinatione, quod falsum est.

In oppositū.

CONTRA Aug. I. lib. de prædestinatione sanctorum, longe post medium dicit, q̄ ipsum dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei filius, prædestinatum esse didicimus.

Secundo.

Item filius Dei in quantum homo minor est patre. Vnde Io. 14. dicit. Pater maior me est, sed in quantum est minor patre, non repugnat sibi esse prædestinatum, sed conuenit: ergo in quantum homo prædestinatus fuit.

CONCLUSIO.

Persona Christi non secundum se considerata prædestinata fuit, vt sit filius Dei, sed vt subsistens in humana natura.

Responsio.

RESPONDEO, q̄ hæc est vera filius Dei in quantum homo fuit prædestinatus, quia in hac propositione non exprimitur sibi conuenire esse prædestinatum nisi ratione humanæ naturæ, quæ secundum veritatem prædestinata fuit ad gratiam, & gloriam habendam speciali,

ciali, & excellentissimo modo per sui vnionē cum filio Dei in vnitate personæ.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ maior non est vera de eo, quod non conuenit alicui homini nisi supernaturaliter, sic autem conuenit homini prædestinari.

Ad secundū. Ad secundū dicendum, q̄ naturæ humanæ in Christo conuenit esse prædestinatam, quia præuisa fuit habitura gratiam, & gloriam per sui vnionem cum filio Dei in vnitate personæ, vt dictum est, quamuis hoc magis sit propria, filius Dei in quantum homo prædestinatus fuit.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, q̄ maior falsa est, quia subiectum significat aliquid prædicato repugnans, sic autem est in hac propositione filius Dei est prædestinatus: quia per subiectū significatur res, quæ excludit inceptionem. Per prædicatum autem significatur res talis, vel importatur, quæ conuenire non potest, nisi rei, quæ incepit vel incipiet.

CIRCA litteram. Rectè dicitur Christus in quantum homo prædestinatus esse filius Dei. Veritas huius apparet ex his, quæ dicta sunt in penultima quæst. dist. præsentis. Subsistens in duabus naturis, suscepit esse Deus, hoc intelligendum est cū reduplicatione hac, scilicet in quantum in duabus naturis subsistēs. Deus assumpsit hominem: hic accipitur homo pro humana natura, non pro supposito. Talis fuit illa susceptio, quæ hominem faceret Deum, & Deum hominem. Intellectus huius propositionis habetur superius, vbi quæsitum est de istis duabus propositionibus. Factus est homo: homo factus est Deus. Variatur intelligentia cum dicitur Deus est homo: & homo est Deus. Videtur magister velle dicere, q̄ secundum illos de secunda opi. differt dicere Deus est homo, & homo est Deus: quia cum dicitur Deus est homo, homo prædicat personam in duabus naturis. Sed cum dicitur homo est Deus, hoc quod dico Deus prædicat naturam simplicem, vel personā, & istæ terminus homo supponit personam in duabus naturis, potest prædicari persona simpliciter, vel natura de natura composita.

Dubium. Responso.

Contra pars non prædicatur de toto. **R**ESPONDEO, propositio non est intelligenda de compositione propriè dicta, sed accipitur ibi compositio pro vnione duarum naturarum in vna persona. Dicunt Christum esse prædestinatum in quantum est homo, huius intellectus satis habetur ex dictis in vltima quæstione, præsentis dist. Compositionis huius aliam dicunt esse rationem, quam sit in alijs hominibus, quod est intelligendum quo ad compositionem humanæ naturæ cum diuina, quia illa non est compositio, sed vnio absq; compositione, sed quo ad compositionem partium humanæ naturæ, idest corporis, & animæ eadem ratio est. Aliud est verbum

Dei, idest alterius naturæ, idest verbū est Deus non caro assumpta.

Contra verbum caro factum est.

Item quia assumpsit naturam humanam est homo: ergo a simili, quia assumpsit carnem est caro.

Ad primum dicendum, q̄ ibi accipitur per synecdochen pars pro toto.

Ad secundum dicendum, quod non ita potest dici caro est homo, quia assumpsit carnem non per se, sed ipsius animæ coniunctam, & ita assumpsit carnem, nō vt quoddam totum, sed vt partem totius. Non congruè dicitur homo dominicus, hoc in quæstionibus expōsitum est supra.

An diuina natura debeat dici nata de Virgine.

DISTINCTIO VIII.

ROST prædicta inquiri debet, *Qualiter & vtrum de natura diuina concedendum sit, quod de virgine sit nata, sicut dicitur in virgine incarnata. Et videtur vtique non debere dici nata de virgine, cum non sit nata de patre. Quæ enim*

res non est de patre genita, non videtur de matre nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in diuinitate. Videtur tamen posse probari, q̄ sit nata de virgine: quia si hoc est nasci Deum de virgine, scilicet, hominem assumere in vtero virginis, cum natura diuina superius dicta sit hominem assumpsisse, videtur debere dici nata: De hoc Aug. in libro de fide ad Petrum sic ait, Natura æterna atque diuina non posset temporaliter concipi, & nasci ex natura humana, nisi secundū susceptionem veritatis humanæ veram temporaliter conceptionem, & natiuitatem ineffabilis in se diuinitas accepisset. Sic est Deus æternus veraciter secundum tempus, & conceptus, & natus ex virgine. Ista auctoritate videtur insinuari, quod natura diuina sit nata, & concepta de virgine. Sed si diligenter notentur verba, potius de persona agi intelligitur: quæ sine dubitatione, & de patre, & de matre nata esse dici debet.

De gemina Christi natiuitate, qua bis natus est.

Quæri etiam solet, vtrum debeat dici Christus bis natus, vt dicitur Dei, & hominis filius. Ad quod dici potest, Christum bis natum esse, duas quæ natiuitates habuisse. Vnde Aug. in lib. de fide ad Petrum, Pater Deus de sua natura genuit filium Deum sibi coequalem, & coæternum. Idem quoq; vnigenitus Deus secundò natus est, ex patre semel, ex matre semel. Natus est enim de patre Dei verbum: natus est de matre verbum caro factum. Vnus ergo atq; idem Dei filius natus est ante secula, & natus in seculo:

Dubium.

Qualiter & vtrum de natura diuina concedendum sit, quod de virgine sit nata, sicut dicitur in virgine incarnata. Et videtur vtique non debere dici nata de virgine, cum non sit nata de patre. Quæ enim

Ca. 2. non lūgè ab initio capir.

Q V A E S T I O I.

Vtrum diuina natura sit de Virgine nata.

eulo: & vtraque natiuitas vnitas est filij Dei, diuina scilicet & humana. De hoc etiam Ioannes Damascenus ait, Duas Christi natiuitates veneramur, vnā ex patre ante secula, quæ est super causam, & rationem, & tempus, & naturam; & vnā quæ in vltimis temporibus propter nos, & secundum nos, & super nos facta est: propter nos, quia propter nostram salutem: secundum nos, quia natus est homo ex muliere, & tempore conceptionis, scilicet nouem mensium; super nos, quia non ex semine, sed ex spiritu sancto, & sancta virgine supra legem conceptionis. Ex his manifestè apparet, Christi duas esse natiuitates, eundemque bis natum fore.

Li. 3. c. 7. in medio capi.

DISTINCTIO VIII.

ROST prædicta inquirendū &c. Superius determinauit Magister de incarnatione considerata in facto esse quantum ad diuersas opiniones doctorū. Hic determinat de ea quantum ad communicationem idiomatum. Et diuiditur in partes duas.

Primo determinat de cōmunicatione idiomatum respicientium naturam.

Secundo de cōmunicatione idiomatum respicientium personam. dist. 10. ibi. (Solet etiam a quibusdam.) Prima in duas.

Primo inquit vtrum diuinæ naturæ conueniat nasci.

Secundo vtrum caro Christi debeat adorari distin. sequenti ibi. (Præterea inuestigari.) Prima in duas.

Primo cōparat natiuitatem Christi de virgine ad naturam diuinam.

Secundo natiuitatem temporalem ad æternam, ibi. (Quæri solet.)

CIRCA hanc distinctionem quærendum est principaliter de duobus.

Primo de temporali filij Dei natiuitate in cōparatione ad vtranque naturam.

Secundo de eadem in cōparatione ad natiuitatem æternam.

A R T I C V L V S I.

CIRCA primum quærentur tria.

Primo vtrum diuina natura sit de virgine nata.

Secundo vtrum de virgine nata sit humana natura.

Tertio vtrum esse hominem conuenienter prædicetur de diuina natura.

TVIDETVR q̄ sic. Aug. in lib. de fide ad Petrum, bene post principiū dicit, q̄ natura æterna, atque diuina non posset temporaliter concipi, & nasci ex humana natura nisi secundum susceptionem veritatis humanæ &c. ergo videtur, q̄ verè, & propriè natura diuina dicatur de virgine nata.

Item Damasc. lib. 3. ca. 11. Diuina natura est incarnata, sed quod incarnatum fuit in virgine natum est de virgine: ergo natura diuina est de virgine nata.

Item quicquid prædicatur in recto de aliquo singulari homine pertinet ad eius naturam natum est cum ipso nato, nascente enim hoc homine nascitur homo, & animal, & substantia, sed diuina natura prædicatur de Christo in recto, filius enim Dei est diuina natura: ergo quando Christus fuit de virgine natus, nata fuit de virgine diuina natura.

Contra diuina natura nō est nata propter filij natiuitatem de patre: ergo multo minus propter filij temporalem natiuitatem de matre.

C O N C L V S I O.

Sicut diuinitas non est nata de Patre per generationem æternam, ita & multo minus neq; est nata de virgine matre generatione temporali.

RESPONDEO, q̄ diuina natura non est nata de virgine, quamuis enim non esse productum sit natum, eo q̄ natiuitas propriè loquendo in solis viuentibus reperitur, tamen omne natum productum est, vt autem in primo libro ostensum est, diuina natura æterna productione non producitur: ergo multo minus dici potest, q̄ temporalis productione sit producta, secundum se: ergo non potest verè dici producta de virgine, nec etiam ratione humanæ naturæ, quia quamuis simul sit cum natura humana in eadem persona, quæ suppositum est vtriusque naturæ, non tamen est ipsa suppositum ipsius naturæ humanæ, & ideo ratione naturæ humanæ non dici potest producta de virgine, sicut ipse filius, qui naturæ humanæ suppositum est. Restat ergo q̄ natura diuina, nec ratione sui, nec ratione humanæ naturæ, verè potest dici de virgine nata.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ ibi Aug. accipit naturam æternam pro supposito habere causa sub hoc sensu, natura æterna atq; diuina, idest suppositum quod est natura æterna, atque diuina, & huic expositioni consentit Magister in littera.

AD SECUNDVM dicendum, q̄ incarnari potest accipi. Vno modo pro hoc quod est vniri carni

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 8. ar. 1. D. Th. p. 3. q. 35. ar. 4. Alex. p. 3. q. 10. m. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositū.

Responso.

Ad primū.

Ad secundū.

ri carni in eodem supposito: Alio modo pro hoc quod est fieri suppositum carnis.

Primo modo natura diuina incarnata est.

Secundo modo persona filij Dei. De eo autem quod secundo modo incarnatum est debet intelligi minor argumenti, ad hoc quod habeat veritatem.

Ad tertium dicendum, quod maior argumenti vera est de natiuitate suppositi creati, sed non est vera de natiuitate suppositi increati: quia quamuis natura predicetur de supposito, propter diuinam simplicitatem, tamen quia natura se habet absolute, & suppositum in relatione aliquid potest verè dici de supposito, quod non verè diceretur de natura. Suppositum enim generatur, natura non generatur, ita diuinum suppositum natum est de virgine Maria ratione naturæ assumptæ, nec propter hoc sequitur, quod natura diuina sit de virgine nata.

Q V A E S T I O II.

Utrum humana natura sit de virgine nata.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 8. ar. 1. q. 2. Scot. lib. 3. dist. 8. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 35. ar. 1. Secundo. T. c. 27. T. videtur quod non, quia secundum Damasc. lib. 3. cap. 35. nasci est tantum hypostasis: ergo non naturæ. Item secundum philosophum. 7. Metaphy. Forma non generatur, sed compositum: ergo a simili natura non generatur, sed compositum, sed quod non generatur non nascitur: ergo videtur, quod humana natura Christi non est nata.

Tertio. Item humana natura composita est ex corpore, & anima, & anima nobilior eius pars quam corpus. Si ergo natura humana propter creationem animæ, non dicitur creata, multo minus propter natiuitatem corporis potest dici nata.

In oppositum. Contra Christus natus est de virgine non ratione suppositi, sed ratione humanæ naturæ: ergo multo fortius humana natura debet dici de virgine nata.

C O N C L V S I O.

Quamuis natiuitas de virgine personæ Christi magis propriè & principalius ascribenda sit quam naturæ, verè tamen etiam humanæ naturæ conuenit esse de virgine natam.

Responsio. Respondetur, quod esse natum de virgine & verè conuenit Christo, & humanæ naturæ Christi magis propriè tamen, & principalius conuenit Christo quam humanæ naturæ ipsius.

Ad cuius intelligentiam sciendum, quod terminus productionis est ens actu, & quia magis est ens actu ipsum ens, quam essentia, vel esse creatum, quæ dicuntur entia in actu, in quantum sunt de ratione entis in actu, ideo esse productum magis propriè, & principalius conuenit enti creato, quam essentiæ, vel esse

illius. Similiter quia compositum ex materia & forma corruptibili, magis est ens in actu, quam materia, vel forma illius, quæ dicuntur esse in actu, quia sunt partes entis in actu, ideo esse productum, magis propriè, & principalius conuenit composito ex materia, & forma, quam materiæ, vel formæ illius. Nasci autem est quoddam produci, terminus ergo nascendi est ens in actu, cum ergo ipse Christus sit magis ens in actu, quam humana natura ipsius, quæ non est ens in actu nisi per hoc, quod est materia suppositi existentis in actu: sequitur, quod Christo magis propriè, & principalius conuenit esse natum de virgine, quam humanæ naturæ ipsius non obstante, quod sibi conuenit esse natum de virgine ratione humanæ naturæ, quia tamen humana natura eius incipit esse, & actu est in supposito diuinæ naturæ. Ideo etiam verè sibi conuenit esse de virgine natam.

Ad primum dicendum, quod illud verbum Damasc. intelligendum est de nasci respectu illius, cui magis propriè conuenit, & principalius.

Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de generari, vel produci respectu illius, cui magis propriè conuenit, & principalius, quamuis non per prius, quia prius ordine naturæ generatur forma, quem compositum.

Ad tertium dicendum, quod quamuis anima exeat in esse per creationem, tamen non tantum caro dicitur nasci, sed etiam ipse homo, & magis propriè, quia natura non producit carnem humanam, propter ipsum hominem, non tamen ita potest dici homo creatus propter animam, quia generatio hominis non excludit creationem animæ preambulam. Sed creatio cum sit productio de nihilo videretur excludere aliam productionem, & ita si diceretur homo creatus includeretur, quod per nullum alium modum esset productus.

Ad argumentum ad partem aliam dicendum, quod quamuis esse natum de virgine conueniat Christo ratione humanæ naturæ, ex hoc tamen non sequitur, quod ita propriè, & principaliter conueniat humanæ naturæ, sicut Christo. Christus enim est homo ratione humanæ naturæ, nec propter hoc sequitur, quod humana natura Christi sit homo. Similiter fortis perfortitudinem frangit lapidem, & tamen frangere lapidem, non ita propriè, & principaliter conuenit fortitudini, sicut forti, & multa alia exempla possunt adduci.

Q V A E S T I O III.

Utrum esse hominem conuenienter predicetur de diuina natura.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 8. ar. 1. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 16. ar. 1. item q. 2. ar. 2. Secundo. T. videtur quod sic, homo est diuina natura, quia Christus qui est homo, est diuina natura: ergo diuina natura est homo, quia si vna propositio est vera, illa in quam conuertitur est vera. Item quicquid verè predicatur de vno conuertibilium, verè predicatur de reliquo: sed Deus, & diuina natura conuertuntur, imo quod plus est realiter idem sunt: ergo cum homo verè predicetur de Deo, verè predicatur de diuina natura.

Tertio. Item Damasc. lib. 3. cap. 7. Naturam Dei verbi incarnatam confitemur; sed quod est incarnatum factum est homo, & est homo: ergo diuina natura facta est homo, & est homo.

In oppositum. Contra secundum Damasc. lib. 3. ca. 11. Deitas humanata est nequaquam audiuimus, sed si esset homo esse humanata: ergo deitas non est homo, sed deitas est ipsa natura diuina: ergo diuina natura non est homo.

Secundo. Item sicut se habet humana natura ad esse Deum, ita diuina natura ad esse hominem, sed hæc est falsa, humana natura est Deus: ergo hæc est falsa, diuina natura est homo.

C O N C L V S I O.

Veritatem sapit hæc propositio diuina natura est homo in sensu identico, in formali verò nequaquam.

Responsio. Respondetur, quod hominem predicari de diuina natura, aut potest intelligi de predicatione, quæ est per identitatem, aut de predicatione, quæ est per denominationem: Primo modo est sensus, quod diuina natura est homo, idest quod diuina natura est ille qui est homo, & hoc est verum, quia diuina natura est filius Dei qui est homo. Secundo modo sensus est quod diuina natura est homo, idest diuina natura est diuina natura in humanitate eo modo quo suppositum est in natura, & hoc est falsum. Natura enim humana non est in diuina natura, vt in supposito, nec ipsa diuina natura est in natura humana eo modo quo suppositum est in natura.

Ad primum. Ad primum dicendum, quod eo modo quo hæc est vera homo est diuina natura, hæc etiã vera est, diuina natura est homo, quia sicut ille qui est homo est diuina natura, ita diuina natura est ille qui est homo.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod maior non est vniuersaliter vera, homo enim & risibile conuertuntur, & tamen proprium predicatur de risibili. Hæc enim vera est, risibile est proprium, & risibile est propria passio hominis, hæc tamen non est vera, homo est propria passio hominis. Aliter tamen potest solui ad ar-

gumentum, & magis propriè dicendo, quod quamuis idem sit Deus, quod diuina natura, tamè quia per hoc nomen Deus significatur in concretionem ad suppositum, & per hoc quod dicitur diuina natura significatur in abstractione, ideo hoc nomen Deus supponit pro persona, non autè diuina natura, & ideo hæc est vera, Deus est homo, hæc autè diuina natura est homo distinguenda est modo superius dicto.

Ad tertium. cum dicitur, quod illud quod est incarnatum factum est homo &c. Dicendum hoc esse intelligendum de eo quod ita est incarnatum quod sit factum nature humanæ suppositum, sic autem diuina natura non est incarnata vt superius est ostensum.

A R T I C V L V S II.

Consequenter queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo utrum concedendum sit Christum bis natum esse.

Secundo utrum in ipso sint filiationes due.

Tertio utrum sit filius naturalis ratione natiuitatis vtriusque.

Q V A E S T I O I.

Utrum concedendum sit Christum bis natum esse.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 8. ar. 2. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 35. ar. 2. Alex. p. 3. q. 10. m. 2. T. videtur quod non, quia cum natiuitas terminetur ad esse, qui bis natus est, bis habuit esse, sed nullus potest habere bis esse sine interruptione ipsius esse, cum ergo esse Christi nunquam fuerit interruptum cum sit æternum, sequitur quod nec bis habuit esse, & ex consequenti, quod nec bis natus est.

Item propter duas actiones simul existentes, non dicitur aliquis bis agere: vnde si aliquis simul ambulet, & loquatur, non propter hoc bis agere dicitur, sed natiuitas Christi temporalis, & æterna simul fuerunt, quia æterna natiuitate semper nascitur, vt in primo lib. ostensum est: ergo propter illas duas natiuitates non potest dici natus esse. Item ista aduerbia semel, & bis important vicissitudinem, sed secundum beatum Iacobum in sua canonica. 1. cap. Apud Deum non est vicissitudinis obumbratio: ergo cum Christus sit Deus non potest dici, neque semel, neque bis natus.

Item ratione eius quod aduenit alicui post esse completum non potest dici aliquis natus. Vnde homo natus non iterum dicitur nasci si capillus ei nascatur, sed humana natura aduenit filio Dei post esse completum: ergo propter illam non debet dici natus, & si sic non est bis natus, sed semel tantum.

In oppositum. CONTRA Augu. de fide ad Petrum non multum post principium, & recitat Magister in littera. Vnigenitus Deus secundo natus est, semel ex patre, semel ex matre, sed bis importat duplicationem huius quod est semel: ergo vnigenitus Deus, idest Christus bis natus est.

Secunda. Item secundum Damas. li. 3. cap. 2. In Christo duas natiuitates veneramus vnā ex patre æternam, aliam ex muliere temporalem, sed propter duas natiuitates in diuersis mensuris potest verè dici quis natus bis esse: ergo concedendum est Christum esse bis natum.

CONCLUSIO.

Quia Christus semel natus est de Patre ab æterno, & iterum de matre in tempore, propter illas duas natiuitates catholicè potest dici Christus bis natus.

Responsa. T. c. 34. infra. RESPONDEO, qd concedendū est Christum esse bis natum. Secundum enim Philosophum 5. Phy. Ad hoc qd actus sit vnus numero requiritur, qd subiectum sit vnū, & terminus vnus & mēsurā vnā. Ex quo patet, qd actus numeratur, aut propter numerationem subiecti, aut propter diuersitatem termini, aut propter numerationem mensuræ, hoc autem aduerbiū bis, quamuis importet numerū actus, non tamen quocunq; modo, non enim importat numerum actus, qui est per numerationem subiecti, quia si duo homines simul comederent, non propter hoc dicitur, qd bis comestum est, nec numerum actus qui est propter diuersitatem termini, quia si aliquis simul calefactus est, & nigrefactus non propter hoc dicitur, qd bis alteratus, sed quia est adiectiuum verbi quod significat cum tempore, vt dicit donatus extendendo nomen temporis ad omnem mensuram actus. Importat numerum actus qui est propter diuersitatem mensuræ, & quia vna Christi natiuitas est æterna, & alia fuit temporalis, & tempus, & eternitas, sunt diuersæ mensuræ cōuenienter propter illas duas natiuitates potest dici Christus bis natus.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd secundum illos qui dicunt, qd in Christo est tantum vnū esse actualis esse, non est concedendū, quod qui bis natus est, bis habuit esse, sed sufficit, quod habeat vnū esse habens duplicem respectum, scilicet ad duas naturas, ita quod isti respectus sint in diuersis mensuris, & sic est in Christo, suum enim esse respectum habet ab æterno ad diuinam naturā qui respectus est secundum rationem, & respectū ad humanam naturam ex tempore, qui etiam ex parte suppositi est secundum rationem. Vel potest dici secundum alios, quod Christus statim cum natus est de muliere dici potuit habere bis esse, propter æternum & temporale, quia æternitas, & tempus sunt diuersæ mensuræ. Sed loquendo de numero effendi penes numerum mensuræ, quæ est tempus cum actus

existens in tempore non possit numerari per numerationem temporis nisi per sui interruptionem non posset dici aliquis bis esse nisi ipsum esse interrumpere.

Ad secundū. Ad secundum cum dicitur, quod propter duas actiones simul existentes non dicitur aliquis bis agere &c. Dico, quod verum est si non sint in ea diuersæ mensuræ, sicut sunt actiones de quibus exemplificatum est in arguēdo, sed natiuitas Christi temporalis, & æterna diuersas respiciunt mensuras.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod ista aduerbia semel, & bis non important vicissitudinem, nisi respectu temporalis actus: vnde cum dicitur filius Dei semel natus est ab æterno nulla vicissitudo illius natiuitatis importatur, sed eius completio significatur. Quod autem bis importet vicissitudinem respectu temporalis actus, & etiam interruptionem, hoc non est ex sua significatione generali, sed quia res temporalis vicissitudinē habet, & quia actus penes tempus numerari non potest nisi interrumpatur.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quod quamuis natura humana aduenerit filio Dei post esse cōpletum, tamen quia filius Dei est totus in natura diuina, & humana eo modo quo suppositum est in natura, ideo ratione qua est suppositum vtriusque naturæ dicitur natus, quamuis concedi non debeat, quod diuina natura sit nata, non sic autem se habet homo ad capillum qui nascitur in eo.

QVAESTIO II.

Verum in Christo sint filiationes duæ.

¶ T V I D E T V R qd non. A filiatione dicitur filius: ergo si in Christo essent duæ filiationes, Christus esset duo filij, quod falsum est.

Item si in Christo esset alia filiatio respectu matris ab illa quæ est respectu patris, tunc in quolibet homine esset etiam alia filiatio respectu matris, & alia respectu patris, quod tamen communiter non dicitur.

Item manente identitate subiecti, propter plurificationem terminorum non videntur numerari relationes: vnde in homine plures seruos habente non videntur esse plura dominia: ergo similiter in ipso Christo, propter respectum ad patrem, & matrem non videntur esse plures filiationes.

Item quāuis in creatura sit relatio ad Deū, tamen in Deo nulla est relatio realis ad creaturam, sed si in Christo esset alia filiatio respectu matris ab ipsa, quæ est respectu patris in Deo esset aliqua relatio realis ad creaturam: ergo in Christo non est aliqua filiatio temporalis.

CONTRA Christus fuit filius virginis ex tempore.

tempore: ergo in Christo est aliqua filiatio temporalis, & constat, quod in Christo est aliqua filiatio æterna, scilicet respectu patris, sed filiatio æterna, & temporalis sunt duæ filiationes.

Secundo. Item si pater fuisset natus de virgine, in ipso fuisset ad virginem aliqua filiatio temporalis: ergo cum filius natus sit de virgine in ipso est filiatio temporalis, & constat qd in ipso est filiatio æterna: ergo duæ.

CONCLUSIO.

In Christo sunt duæ filiationes æterna ad patrem, temporalis ad matrem.

Opinio. AD ISTAM questionem dicunt quidam qd in Christo non est nisi vna filiatio, quia filiatio Christi ad patrem, & matrem est eadem secundum rem differens secundum respectū.

Contra op. Sed contra realitas relationis, aut consideratur secundum fundamentum, aut secundum respectum: sed fundamentum est aliud, & aliud secundum rem, qui Christi natiuitas temporalis realiter diuersa est ab æterna, respectus etiam est alius & alius, vt ipsimet concedunt: ergo filiatio Christi respectu patris est alia relatio a filiatione eius respectu matris.

Præterea cum relatio in quantum relatio sit ipse respectus, ita qd ipse respectus respondet relationi pro quiditate, qui concedunt plures respectus concedunt plures relationes.

Opinio. Videtur ergo mihi dicendum, sine præiudicio, qd in Christo sunt duæ filiationes, vna respectu patris, quæ non refertur ad matrem, & alia temporalis respectu matris, quæ refertur ad matrem, quæ sibi conuenit rationē humanæ naturæ, quam assumpsit in virgine de qua natus est, sed vtrum ista filiatio temporalis ponat in filio Dei aliquam relationem realem respectu matris, aut sit tantummodo relatio secundum rationem, de hoc sunt opiniones diuersæ, quæ tanguntur in solutione cuiusdam argumenti quæstionis præsentis.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd non sequitur si in Christo sunt duæ filiationes, qd Christus sit duo filij, sicut non sequitur in isto sunt plures relationes: ergo istæ sunt plures filiationes, non est numeratio nisi relationum. Sed cum dico plures filij est numeratio suppositorum, & relationum simul.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, qd forte alia filiatio est in prole respectu matris, & alia respectu patris, sicut e cōuerso. Alia est relatio matris ad filium, quæ potest vocari maternitas ab illa, quæ est patris ad filium, quæ vocatur paternitas. Vel potest dici, qd non sic oportet plurificari filiationes, in prole respectu matris, & patris carnalis, sicut in Christo respectu patris, & respectu matris: quia pater & mater carnales sunt vnū principium prolis, sed beata virgo, & pater & terminus sub ratione qua pater

nō sic possunt dici vnū principium Christi: quia Christus in quantum Deus ita principiatus est a patre, qd non a matre: ipse autem in quantum homo, quāuis principiatus sit a matre, non tamen sic principiatus a patre sub ratione qua pater est, sed sub ratione qua Deus, quia in quantum homo principiatus est a tota trinitate.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, qd manente identitate subiecti propter plurificationē terminorum nō videntur numerari relationes &c. Dico, qd falsum est, quia cum relatio dependat ex duobus, sed ex subiecto, & termino ad unitatem relationis requiritur unitas non tantum subiecti, sed etiam termini, maxime cum relatio sub ratione qua relatio est magis videatur respicere terminum quam subiectū. Vnde dicit Philosophus in presentis, qd relatiuorū esse est ad aliud se habere, & ideo plurificato termino plurificari possunt relationes secundum numerum quāuis subiectum sit numero vnū: vnde quamuis in vno homine habente plures seruos non sint plura diuina secundum, qd diuinum nomen est potestatis, sunt tamen plura dominia secundum qd dominium est nomē relationis ad seruum. Potest etiam aliter dici ad argumētum. f. qd filiatio temporalis, & æterna plus differunt quā secundum numerum, & plus quam secundum speciem, quia vna est in Christo per natiuitatem æternam, & alia per temporalem, & tales plures relationes possunt esse in eodem subiecto vno, per pluralitatem suarum rationum, sicut videmus, qd in eodem homine est paternitas & dominium, quæ sunt plures relationes.

Ad quartū. Ad quartum cum dicitur, qd in Deo nulla est relatio ad creaturam &c. potest dici, qd verum est de relatione reali, & ratione diuinæ naturæ, tñ rōne humanæ naturæ si est in ipso aliqua realis relatio ad creaturā: vnde in ipso in quantum homo est, est realis similitudo ad alios homines. Vnde Apostolus ad Heb. 2. dicit de Christo, qd per omnia debuit fratribus similari, & secundum hunc modū in Christo, est realis filiatio respectu matris, ne c ex hoc sequitur, qd humana natura dicatur filia, quia non oportet, qd si aliquid conuenit alicui supposito ratione alicuius naturæ, vel proprietatis, qd verè possit prædicari de illa natura, vel proprietate: homo enim per fortitudinem frangit lapidem, nec tamen propriè dicitur, qd fortitudo frangit lapidē, sic dico, qd non semper oportet, qd relatio denominet fundamentum per quod conuenit supposito.

Alij dicunt, qd ex quo natura humana non potest verè dici filia, qd per ipsam non est in filio Dei filiatio aliqua, quæ sit realis relatio. Vnde dicunt, qd in filio Dei filiatio respectu matris est relatio nō realis, sed secundū rōnē, & tñ realiter est filius virginis: sed prima opinio est rationabilior & intelligibilior mihi. Rich. super 3. Sent. F QVAE-

Q V A E S T I O III.

Verum Christus sit filius naturalis ratione naturae...

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 8. art. 2. q. 3. T videtur quod non, quia omnis filius naturalis naturaliter produ...

Secundo. Item ex hoc non est aliquis alterius naturalis filius, quia est ab eo similis in natura, quia tunc spiritus sanctus esset filius patris, & filij...

In opposit. Contra, Christus est filius virginis, ut superius habitum est, non per creationem, nec per adoptionem: ergo restat, quod sit eius filius naturalis.

Secundo. Item quamvis Adam non fuit naturaliter productus, tamen fuit homo naturalis. Similiter quamvis coelum non fuerit naturaliter productum, tamen est corpus naturale: ergo similiter dato, quod Christus sit filius virginis non naturaliter productus, adhuc potest verè dici eius filius naturalis propter similitudinem in natura.

CONCLUSIO.

Propter similitudinem in natura quam Christus habet cum patre in natiuitate aeterna, & eam quam habet cum matre in natiuitate temporali, verè penes utramque dici potest filius naturalis.

Responsio. Respondet quod Christus ratione natiuitatis aeternae simpliciter est naturalis filius patris: ratione etiam natiuitatis temporalis verè potest dici filius naturalis matris, non obstante, quod formatio corporis eius simpliciter fuerit miraculosa, ut superius dist. 3. ostensum est, quia virtus generatiua virginis naturaliter materiam corporis Christi praeprauit, & decidit: & ad debitum locum conceptionis transmisit ipsum, etiam conceptu natura virginis in utero naturaliter aluit, & fouit.

Ad primu. Ad primum in oppositu cum dicitur: quod omnis filius naturalis naturaliter producit &c. Dicendum quod verum est per comparisonem ad naturam illius cuius est filius naturalis: Christus autem in quantum homo non est filius naturalis alicuius patris, & ideo non oportuit, quod per comparisonem ad suum principium actiuum, quod in formatione corporis Christi excellenter suppleuit illud quod per virtutem patris sit in forma...

tionem prolis generate ex patre, & matre fuerit naturalis eius productio. Sed quia est filius naturalis matris, dico quod per comparisonem ad naturam matris fuit naturalis eius productio in utero, quia virgo per virtutem generatiuam materiam dispositam ministravit proportionatam ad formationem corporis humani, ita quod si affuisset semen virile, potuisset de illa materia corpus humanum naturaliter formare. Productio tamen eius ex utero non fuit naturalis nec per comparisonem ad matrem, quia exiuit per portam clausam.

Ad secundum dicendum, quod quamuis Christus, in quantum homo non fuit naturaliter productus simpliciter, quia eius productio per comparisonem ad principium actiuum fuit miraculosa, tamen eius corporis productio naturalis fuit per comparisonem ad principium passiuum, quod est mater, & hoc sufficit ad hoc ut esset naturalis filius matris.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi, forma tamen argumenti secundi, non multum naturale videtur: homo enim non dicitur homo naturalis; quia sic vel sic productus, sed quia habet ea, quae pertinent ad hominis naturam. Similiter corpus non dicitur naturale corpus, quia sic vel sic productum, sed quia habet naturam per quam aptum natum est habere corporales operationes naturales, sed quia filius importat relationem, quae est in eo per generari, ideo non esset filius naturalis virginis nisi ad eius productionem in utero quo ad humanam naturam virgo fecisset naturaliter, quod debet facere mater ad filij productionem in utero.

Circa litteram. Natura aeterna atque diuina non posset temporaliter concipi &c. id est habens naturam diuinam. Super causam quia non producit aliud & causatur ad cuius esse sequitur aliud & causatur. Et rationem quia est incomprehensibilis a nostro intellectu. Et tempus, quia non transit in praeteritum, sed semper perfecta est & praesens. Et naturam, quia ad eam non concurrunt duo principia, scilicet actiuum & passiuum, & quia non est de parte substantiae, sed de tota substantia generantis. Non ex semine non scilicet virili, quia proprie semen dicitur, in quo est vis actiua ad formationem prolis.

Ad secundum.

Tertio.

De

De adoratione humanitatis Christi, an eadem sit adoratio humanitati & deitati exhibenda.

DISTINCTIO IX.

RAETEREA inuestigari oportet, utrum caro Christi, & anima una eademque cum verbo debeant adoratione adorari, illa scilicet quae latria dicitur. Si enim anima vel carni exhibetur latria, quae intelligitur seruitus...

huc cultus soli creatori debetur: cum anima Christi vel caro creatura tantum sit, creaturae exhibetur, quod soli creatori debetur: quod facienti in idololatriam deputatur. Ideo quibusdam videtur non illa adoratione quae latria est, carnem Christi vel animam esse adorandam, sed illa quae est dulcia: cuius duas species vel modo esse dicunt. Est enim cuiusdam modi dulcia, quae creaturae cuiuslibet exhiberi potest: & est quaedam soli humanitati Christi exhibenda, non alij creaturae, quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda & diligenda. Non tamen adeo, ut cultus diuinitati debetur ei exhibeatur: qui cultus in dilectione, & sacrificij exhibitione, atque reuerentia consistit: qui latine dicitur pietas, graece autem theosebia, id est, Dei cultus, vel ensebiam, id est, bonus cultus.

Aliorum sententia, qui vnam adorationem utrique exhibendam tradent.

Alijs autem placet Christi humanitatem vna adoratione cum Verbo esse adorandam, non propter se, sed propter illum cuius scabellum est, cui est vnita. Neque ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo cui est vnita: nec propter se, sed propter illum cui est vnita, est adoranda. Nec qui hoc facit, idololatria reus iudicari potest: quia nec soli creaturae, nec propter ipsam, sed creatori cum humanitate & in humanitate sua seruit. De hoc Io. Damasc. ita ait, Duae sunt naturae Christi, ratione & modo differenter vnitae verò secundum hypostasim. Vnus ergo Christus est Deus perfectus, & homo perfectus: quem adoramus cum patre & spiritu vna adoratione, cum incontaminata carne eius: non in adorabilem carnem dicentes. Adoratur enim in vna verbi hypostasi: quae hypostasis ei facta est. Non creaturae venerationem praebentes. Non enim ut nudam carnem adoramus, sed ut vnitam deitati, in vnam hypostasim Dei verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi Dei mei simul vtranque naturam, propter carni vnitam deitatem. Non enim quartam appono personam in trinitate, sed vnam personam confiteor verbi & carnis eius. His verbis insinuari videtur, Christi humanitatem vna adoratione cum verbo esse adorandam. De hoc etiam Augustinus ex serm. Domini, ubi dicit, Non turbetur cor vestrum, ita dicit, Dicunt haeretici filium non natura esse Deum,

3. de orth. de 3. ca. 8. differenter. ibi, paulo inferius.

sed creatam. Quibus respondendum est, quia si filius non est Deus natura, sed creatura; nec colendus est omnino, nec ut Deus adorandus: dicente Apostolo, Coluerunt & seruierunt potius creaturae quam creatori. Sed illi ad hoc replicabunt, & dicent, Quid est quod carnem eius, quam creaturam esse non negas, simul cum diuinitate adoras, & ei non minus quam diuinitati deservis? Ego dominicam carnem, imò perfectam in Christo humanitatem ideo adoro, quod a diuinitate suscepta & deitati vnita est, ut non alium, & alium, sed vnum eundemque Deum & hominem filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaueris a Deo illi nunquam credo nec seruiro: velut si quis purpuram vel diademam regale iacens inueniat; nunquid ea conabitur adorare? Cum verò ea rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita & in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed diuinitati vnitam, scilicet vnum filium Deum verum, & hominem verum, si quis adorare contempserit, aeternaliter morietur. Idem super Psal. 98. ubi dicitur, Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est, Sciendum quia in Christo terra est, id est, caro, quae sine impietate adoratur. Suscepit enim de terra terram: quia caro de terra est, & de carne Mariae carnem accepit: hac sine impietate a verbo Dei assumpta adoratur a nobis: quia nemo carnem eius manducat, nisi prius adoret: sed qui adorat, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, propter quem adorat. His autoritatibus praemissa inuestigationis absolutio explicatur.

Ioan. 14. a. Sermon. 8. de verbis Domini. 3. fine. Rom. 1. c.

In opposit.

In como. 8. in medio narrationis

DISTINCTIO IX.

RAETEREA inuestigari oportet &c. Superius inquisiuit Magister utrum diuinae naturae conueniat nasci. Hic inquit utrum caro Christi debeat adorari. Et primo ponit magister quaestionem. Secundo eiusdem determinationem. ibi. (Ideo quibusdam videtur.) Et ista pars diuiditur in duas.

Primo ponit opinionem vnam. Secundo aliam. ibi. (Alijs autem placet.) Et ista diuiditur in duas.

Primo ponit opinionem. Secundo opinionis confirmationem. ibi. (De hoc Ioannes ita ait.)

Circa hanc dist. querendum est principaliter de tribus.

Primo de adoratione latriae, per comparisonem ad virtutem, per quam exhibetur. Secundo per comparisonem ad obiectum cui exhibetur. Tertio de virtute dulciae.

ARTICVLVS I.

Circa primum queruntur quinque. Primo utrum latria sit virtus. Secundo utrum virtus specialis. Rich. super 3. Sent. F. Ter-

Continuatio.

Diniso.

Tertio vtrum virtus Cardinalis.
 Quarto vtrum sit aliqua pars vel species in
 stria.
 Quinto vtrum latria sit nobilior inter vir-
 tutes morales.

Q V A E S T I O I.

Vtrum latria sit virtus.

RESPONDEO q non. Aug. 10. lib. de ciuit. Dei. cap. 1. Latria secundum consuetudinē qua locuti sunt qui nobis diuina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter, vt penē semper ea dicitur seruitus, quæ pertinet ad colendum Deum, sed secundum eundem. 14. de trini. cap. 1. Sapientia quæ secundum Deum est, est verus, & præcipuus cultus Dei: ergo cum sapientia sit donum, vt habetur Isa. 1. 1. sequitur q latria sit donum & non virtus.

Secundo. Item secundum Philosophum. 2. Ethic. ca. 6. virtus est habitus bonus, sed latria est actus, quia latria est cultus Dei. Colere autem Deū actus est: ergo latria non est virtus.

Tertio. Item colere Deum naturale est hominibus. Vnde in lege naturæ, & apud omnes homines colebatur Deus, & adhuc colitur. Vnde Aug. 1. de doctrina christiana. cap. 4. Omnes hic Deum esse cōsentiunt quod ceteris rebus omnibus anteponunt, sed secundum Philosophū. 2. Ethic. cap. 1. Virtutes non insunt nobis ex natura: ergo latria, per quam Deus colitur nō est virtus.

In oppositū. **C**ONTRA secundū Philosophum 2. Ethic. cap. 5. Virtus est habitus bonus qui habetem perficit, & opus eius bonum reddit, sed hæc diffinitio latrię conuenit, quia per ipsam adoratur Deus, & colitur qui est actus bonus, & perficiens operantem: ergo latria est virtus.

Secundo. Item illud per quod implemus diuinum præceptum virtus est, sed actus latrię, qui est adorare Deum, vnum est de decem præceptis: Vnde Saluator Matth. 4. Scriptum est. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruias: ergo latria virtus est.

C O N C L V S I O.

Latria vt habitus est inclinans hominem ad facili-
 ter, & promptē operandum opera bona, difficilia,
 & meritoria, rectē virtus nuncupatur.

RESPONDEO, quod latria summi potest tripliciter, vno modo pro his quæ Deo exhibentur ad reuerentiam & dominij sui recognitionem, sicut sunt sacrificia, genuflexiones, & similia. Alio modo pro habitu per quem prædicti obsequij exhibitio promptē & faciliter elicitur.

Primo modo non est virtus, sed materia

virtutis. Secundo modo est actus virtutis.

Tertio modo virtus est, quæ virtus quatuor nominibus appellatur. Dicitur enim pietas propter deuotionis affectum, & theosebia, id est domini cultus: vel eusebia, id est bonus cultus, quia per ipsam studiose obsequio Dei intenditur. Illud enim colere dicitur homo cui intendit. Dicitur etiam latria, quod secundum August. 10. de ciuitate cap. 1. nostri interpretati sunt seruitutem in quantum per ipsam exhibetur Deo obsequium ad recognitionem dominij in ipso, & seruitutis in offerente. Quandoque etiam dicitur religio, in quantum homo obligatur ad aliqua determinata opera ad cultum Dei exhibenda: & sic patet quod prædicta nomina sibi conueniunt secundum rationes diuersas.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod ibi non accipitur sapientia, prout est donum, nec prout est intellectualis virtus, sed accipitur pro quadam sapida deuotione in affectu.

AD SECUNDVM dicendum, quod latria quandoque accipitur pro actu, quandoque pro habitu, vt in questione dictum est.

AD TERTIVM dicendum, quod colere Deum, prout est actus virtutis non est hominibus naturale, nisi in quantum in eis est aptitudo naturalis ad recipiendum virtutem, per quam colitur Deus. Vnde quamuis omnes aliquo modo Deum colant, non tamen ab hominibus virtuose colitur.

Q V A E S T I O II.

Vtrum latria sit virtus specialis.

RESPONDEO quod non. August. 19. de ciui. Dei cap. 23. Dicit quod Deum per iustitiam, & castitatem aliasque virtutes adoramus: ergo cum adoratio Dei sit actus latrię, latria enim nominat aliquam specialem virtutem.

Item August. 12. de trini. cap. 14. dicit, quod cultus Dei nō est nisi amor eius quo nunc desideramus eum videre, credimusque & speramus nos esse visuros: ergo latria comprehendit plures virtutes.

Item specialis virtus specialem habet materiam, sed latria non habet specialem materiam, quia eius materia videtur esse omne obsequium soli Deo debitum: ergo non est virtus specialis, sed generalis.

CONTRA idolatria est speciale vitium, sed latria opponitur idolatrię: ergo cum speciali vitio opponitur specialis virtus, latria est specialis virtus.

Item generalis virtus non præcipitur speciali præcepto. Vnde generalis iustitia quolibet præcepto percipitur, sed latria præcipitur

Latria dicitur uersis nominibus appellatur. Quid colere.

Ad primū.

Ad secundū.

Ad tertium.

Secundo.

Tertio.

In oppositū.

Secundo.

cipitur speciali præcepto, scilicet per primum præceptum primę tabulę, vt patet Exo. 20. ergo est specialis virtus.

C O N C L V S I O.

Quia obiectum suum sub speciali ratione boni, honorabilis respicit ipsa latria, propterea ipsam virtutem specialem appellare non ambigimus.

RESPONDEO q latria est specialis virtus secundū essentiā suam, quia respicit suum obiectum sub aliqua speciali ratione boni, obiectum enim eius est honor quo significatur in Deo suum dominium, ita quod omnis honor qui per latriam Deo exhibetur sub prædicta ratione ei exhibetur, & quia in solo Deo est summum dominium, in quantum ipse solus est creator, & cuiuslibet rei primus & principalis conseruator, ideo cultus qui per latriā exhibetur soli Deo debetur, nec licitum est illud cultum alicui creaturę exhiberi.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod sicut magnanimitas negociatur circa actus aliarum virtutum, in quantum intendit magnum in omni virtute, vt dicitur 4. Ethico. cap. 9. Ita dici potest quod latria potest respicere pro materia actum virtutis cuiuslibet sub ratione aliqua speciali, in quantum scilicet per actum cuiuslibet virtutis intendit testificari in Deo summam excellentiam dominij. Et sic intelligi potest illud verbum Aug. scilicet, quod p omnes virtutes colitur Deus: vel potest dici, quod ibi loquitur de cultu Dei generaliter dicto, & sic quilibet actus directus in Deum tanquam in finem quidam Dei cultus dici potest.

AD SECUNDVM potest dici, quod ibi vocat Aug. cultum Dei quemlibet actum virtutis Deum respicientem, non tantum, sicut finem, sed etiam sicut immediatum obiectum. Talis autem cultus non est per latriam, sed per fidem, spem, & charitatem. Vel potest dici, quod pro tanto dicitur Deus coli fide, spe, & amore, quia fides ostendit illum cui exhibendus est cultus latrię, & per spem voluntas ad ipsum erigitur, & per charitatem ad ipsum afficitur, quæ tria requiruntur ad hoc quod cultus latrię Deo exhibeatur.

AD TERTIVM dicendum, quod quamuis materia latrię sint res multe, tamen sub vna ratione sunt obiectū ipsius latrię, quæ ratio in corpore questionis explicata est.

Q V A E S T I O III.

Vtrum latria sit virtus Cardinalis.

RESPONDEO q non, secundum Philosophum. 2. Ethic. cap. 6. Virtus moralis est existens immediate quo ad nos determinata ratione, vt sapiens determinabit. Medietas autem duarum malitiarum, huius quidem secundū abundantiam, huius autem secundum defectum, sed non potest esse superabundantia in colendo Deum: ergo latria per quam colitur Deus non est moralis virtus, & ex consequenti nec Cardinalis.

Item illa virtus est theologica, quæ Deum respicit pro fine, & pro immediato obiecto. Sed talis virtus est latria. Obiectum enim eius videtur esse ipse Deus sub ratione qua in ipso est summum dominium: ergo latria est virtus theologica.

Item Aug. 10. de ciuit. cap. 4. dicit q Deo sacrificamus hostiam humilitatis, & laudis in ara cordis, igne feruide charitatis, & aliquibus interpositis sequitur, hic est Dei cultus, hæc verā religio, hæc verā pietas, hæc tantum Deo debita seruitus. Cum ergo ista circumloquantur latriam, videtur q latria sit idē quod charitas, & ex consequenti q sit virtus theologica non Cardinalis.

CONTRA, iustitia est virtus Cardinalis, sed latria videtur reduci ad iustitiam, quia eius actus est alij reddere debitum: ergo est virtus Cardinalis.

Item latria religio quædam est, sed vt habetur Iaco. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc seculo, sed hi nō sunt actus alicuius virtutis theologice: ergo latria nō est virtus theologica, sed cardinalis.

C O N C L V S I O.

Obiectum immediatum latrię cum non sit bonum increatum, sed aliquis creatus honor quo Deo redditur, quod Deo debetur non theologica sed Cardinalis virtus est, quæ sub iustitia potissimē continetur.

RESPONDEO, quod latria non est virtus theologica, sed Cardinalis, quia theologica virtus Deum respicit, non tantum sicut finem, sed etiam sicut immediatum obiectum. Per fidem enim immediate credimus in Deum, per spem immediate in ipso speramus, per charitatem immediate ipsum diligimus. Quamuis autem Deus sit finis alicuius virtutis Cardinalis mediatus, alicuius immediatus, tñ cuiuslibet virtutis Cardinalis obiectum Rich. super 3. Sent. F 3 cum

Arg. 1. D. Bon. ubi supra q. 3. Scot. ibidē.

Secundo.

Tertio.

In oppositū.

Secundo.

Responsio.

Et creatum est, ipsius autem patrie Deus obiectum non est, sed aliquis creatus honor in Deo summum dominium testificans, istius tamen actus patrie Deus immediatus finis est, quia illum honorem exhibet creatura per patriam ipsi Deo immediate propter ipsum Deum, ex quo sequitur quod non est virtus theologica, sed Cardinalis magis praeminens inter Cardinales virtutes.

Ad primam. AD PRIMUM dicendum, quod actus patrie in medietate consistit, sed illud medium debet accipi per comparationem ad rationem rectam, ita quod nec excedat iudicium rationis, nec ab eo deficiat: unde si aliquis sacerdos vellet quolibet die dicere decem missas excederet iudicium rationis, si nunquam vellet dicere missam deficeret ab eo, & secundum plures circumstantias possunt in actu patrie defectus, & superabundantia inueniri, per comparationem ad iudicium rationis.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod minor falsa est, obiectum enim patrie, non est ipse Deus, sed aliquis creatus honor quo in Deo significatur summum dominium.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod charitate dicitur Deus coli, quia imperat actum patrie, quo Deus colitur, vel in quantum actus eius assumitur, ut materia patrie, in quantum est diligendo ipsum propter se super omnia protestari in eo summum diuinum intendimus.

Q V A E S T I O III.

Virum patriam sit aliqua pars vel species iustitiae.

Arg. 1. **VIDETUR** quod non. Quia non est iustitia distributiva, nec iustitia commutativa, quia secundum Philosophum. 5. Ethic. cap. 7. consistit in communicationibus ad alterum, sed in presenti vita non communicamus cum Deo, quia Dei non est cum hominibus conuersatio: ergo cum per patriam exhibeamus cultum non creature, sed Deo, patriam non potest esse iustitia commutativa.

Secundo. Item omnis iustitia consistit in quadam aequalitate ad alterum: unde secundum Philosophum. 5. Ethic. cap. 6. Si iniustum inaequale iustum aequale &c. 9. dicit, quod si princeps est custos iusti, est custos aequalis, sed Deo non possumus aequalia rependere: ergo cum per patriam exhibeamus Deo cultum in patriam non est ratio iustitiae, ut videtur.

Tertio. Item per iustitiam redditur alij totum quod ei debetur, sed per patriam non redditur Deo totum quod ei debetur, quia secundum Aug. lib. 83. quaestionum. quaestione. 68. Nulla est natura, quae non debeat Deo id quod est, sed per patriam non reddit homo Deo se

totum: ergo patriam non est aliqua pars iustitiae, ut videtur.

Item Philosophus, 5. Ethicorum. cap. 12. Non est iustitia proprie dicta inter seruum, & dominum, nec inter patrem, & filium, sed Deus est noster dominus & pater: nos autem eius serui, & filij: ergo non est aliqua iustitia inter nos & Deum, cum ergo per patriam ordinemur ad Deum, non ad creaturam, patriam non est species, vel pars iustitiae, ut videtur.

CONTRA secundum Philosophum. 8. Ethicorum. cap. ultimo. nullus aliquando retribuet secundum dignitatem dijs, & parentibus. Impotentiam autem, famulans epites videtur esse, ergo qui Deo reddit honorem, quem potest iustus esse, sed per patriam Deo exhibemus honorem quem possumus: ergo patriam, sicut pars vel species ad iustitiam reducitur.

Item reddere debitum est actus iustitiae, sed ut habitum est supra: per patriam exhibetur Deo cultus debitus: ergo videtur quod patriam esse species, vel pars iustitiae.

CONCLUSIO.

Si per patriam non is honor a nobis Deo exhibetur, quo dignus est, nec qui ei debetur, cum maior sit omni laude, sed tantummodo quem possumus, quis non perspicit ipsam non speciem, sed partem esse iustitiae.

RESPONDEO, quod patriam est pars potentialis iustitiae, non tamen eius species, quia in speciebus saluatur plenaria ratio generis, sed in patriam non saluatur plena ratio iustitiae, quia secundum Philosophum. 5. Ethic. cap. 6. Iustitia, consistit in quadam aequalitate ad alterum, per iustitiam, etiam redditur alteri debitum. Unde August. 19. de ciuit. cap. 21. dicit, quod iustitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Virtus ergo deficit a plena ratione iustitiae, secundum, quod in anima est vna de quatuor virtutibus Cardinalibus, aut quia in illo, quod per ipsam alij redditur non saluatur plena ratio debiti, sed aliqua debiti participatio, aut quia per ipsam alteri aequale non redditur, sed tamen redditur debitum secundum possibilitatem reddentis, quamuis autem honor quem per patriam Deo exhibemus, sit ei debitus, tamen ipsi non exhibemus honorem, secundum quod dignus est, nec quantum ei debetur, sed per patriam exhibemus quantum possumus. Unde Sapient. Ecclesiast. 43. Benedicentes dominum exaltate illum quantum potestis, maior est enim omni laude, patet ergo quod patriam non est species iustitiae, quia tamen per ipsam redditur debitum, quamuis non secundum aequalitatem, sed secundum reddentis possibilitatem, ideo participat aliquam rationem iustitiae,

riam, & ideo ut pars potentialis ad eam reducitur. Pars enim potentialis alicuius totius dicitur, in qua non soluat tota ratio, & virtus totius, & tamen aliquam habet participationem rationis totius, & suae virtutis.

Ad primam. AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illud argumentum non plus probat, nisi quod non reducit ad iustitiam, sicut species ad genus, & hoc est verum, sed non concludit, quod non reducat, sicut potentialis pars, quia quamuis non sit communicatio inter nos, & Deum, sicut est inter illos inter quos iudex secundum legem aequalitatem constituit, tamen communicamus cum Deo aliquo modo, in quantum ab ipso beneficia recipimus, & in quantum sibi honorem debitum secundum nostram possibilitatem exhibemus.

Ex dictis patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod sumus, non tantum semel Deo debemus, secundum Ber. lib. de diligendo. cap. 16. bis pro nobis nos debemus semel ratione creationis, & semel ratione redemptionis, & multoties nos Deo debemus, quia se pro nobis dedit: unde planum est, quod Deo rependere aequale non possumus, quapropter patriam species iustitiae non est, sed quia per ipsam debitum reddimus secundum, quod possumus pars iustitiae potentialis.

Ad quartum dicendum, quod non plus concludit nisi quod in patriam non saluatur plena ratio iustitiae, quae est virtus Cardinalis.

Q V A E S T I O V.

Virum patriam sit nobilior inter alias virtutes morales.

Arg. 1. **VIDETUR** quod non. Saluator Lucae 14. Qui se humiliat exaltabitur. Cum ergo exaltationem attribuat humiliati, videtur quod inter virtutes morales humilitas sit nobilior virtus.

Secundo. Item Matth. 11. dicit Saluator, Discite a me quia mitis sum & humilis corde. Cum ergo mititatem & humilitatem specialiter docuerit, videtur quod eas reputauerit nobiliores inter alias virtutes.

Tertio. Item Philosophus 5. Ethic. cap. 3. dicit quod praclarissima virtus videtur esse iustitia, & neque heperus, neque lucifer est ita admirabilis: ergo videtur quod iustitia nobilior sit inter virtutes morales.

Quarto. Item Philosophus. 4. Ethic. cap. 9. dicit quod videtur magnanimitas, ut ornatus quidam esse virtutum, sed illa virtus moralis, quae ornatus est aliarum virtutum moralium nobilior est inter eas: ergo magnanimitas nobilior est inter virtutes morales.

Quinto. Item illa virtus, quae operatur quod magnum est in quacunque virtute, & per quam homo est maximis dignus inter virtutes mo-

rales nobilior est, sed magnanimitas est huiusmodi, secundum enim Philosophum. 4. Ethic. ca. 8. Magnanimus est maximis dignus, & ipsius videtur esse quod in vnaquaque virtute magnum: ergo magnanimitas nobilior est inter virtutes morales.

Item nobilior est virtus principalis, quam illa, quae reddeatur ad eam, sicut pars potentialis illius, sed patriam reducit ad iustitiam, sicut pars potentialis ad principalem virtutem, ut in praecedenti quaestione dictum est: ergo iustitia nobilior est, quam patriam.

Item quanto obsequium est magis debito debito necessitatis, tanto est minus gratum & laudabile. Unde Apostolus. 1. ad Corin. 9. si euangelizauero non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit, sed actus illius virtutis, quo Deo debitus cultus exhibetur, maxime debitus est debito necessitatis: ergo minime est laudabilis & gratus, & ex consequenti virtus patriam a qua elicitur.

CONTRA actus patriam praecipitur per primum praeceptum primae tabulae, ut habetur Exod. 20. implicite, sed primum praeceptum primae tabulae nobilior est inter alia praecepta, cum ergo nobiliori praecepto praecipitur actus nobilioris virtutis, videtur quod patriam inter virtutes morales nobilior sit.

Item nobilior est ordo hominis ad finem quam ad ea, quae sunt ad finem, quia ex ordine hominis ad finem, dependet ordo suus ad ea, quae sunt ad finem, sed per alias virtutes morales homo ordinatur immediate vel ad se ipsum, vel ad proximum, qui sunt res ad finem, per patriam autem homo ordinatur immediate ad Deum, sicut ad finem: ergo patriam inter virtutes morales nobilior est.

CONCLUSIO.

Inter omnes virtutes morales patriam dicitur esse nobilior.

RESPONDEO, quod patriam inter virtutes morales nobilior est in his, quae sunt ad finem maxime attenditur bonitas ex debito ordine ipsorum ad finem, quamuis autem virtutum moralium Deus non sit obiectum, tamen earum omnium finis est. Patriam autem inter virtutes morales magis de propinquo respicit Deum, sicut finem, in quantum actus eius est circa ea, quae directe, & immediate ordinantur ad diuinum honorem: ergo inter alias melior & nobilior est.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod Saluator exaltationem attribuit humilitati, non quia inter virtutes morales sit nobilior, sed per quadam appropriationem, quia enim per humilitatem contemnitur sublimatio terrena, ideo humilitati promittitur exaltatio perpetua.

Ad secundum dicendum, quod Saluator ibi Rich. super 3. Sent. F 4 non

non commēdavit mitatem, & humilitatem, quia nobiliores essent inter alias virtutes morales, sed quia tendentes ad perfectionem vitæ ab istis incipere debent, quia per mitatem excluditur crudelitas: per humilitatem superbia, quæ duo vitia maximè præcludunt viam ad vitæ perfectionem. Vel potest dici, quod ideo tunc specialiter recommendavit prædictas virtutes, quia illi quibus loquebatur, magis proni erant ad superbiam, & crudelitatem, quam ad vitia alijs virtutibus moralibus opposita: & huic concordat, quod ante prædicta verba reprehenderat eos de crudelitate & superbia.

Ad tertium. Ad tertium dicunt aliqui, quod ibi loquitur de iustitia generali, quæ est omnis virtus. Vnde parum post verba prædicta subdit philosophus. Iustitia autem simul omnis virtus est, & secundum hoc illa iustitia, de qua ibi loquitur, includeret latriam, sed hæc solutio nõ valet, nec est secundum mentem philosophi: ibi enim loquitur de iustitia legali, quæ est virtus ab alijs distincta per essentiam, quæ pro tanto dicitur simul omnis virtus, quia actus omnium virtutum moraliũ ordinat, & refert ad bonum communis.

Dicendum ergo ad argumentum, quod iustitia legalis ibi dicitur esse præclarissima virtus, non simpliciter, sed inter virtutes morales immediate ordinantes hominem ad seipsum vel ad proximum. Latria autem ut dictum est, immediate ordinat hominem in Deum, sicut in finem, in quantum actus eius immediate ordinatur ad honorem diuinum. Vnde nec ad suum actum interiorem mouetur per legalem iustitiam, sed per virtutes theologicas, quæ propinquiores sunt Deo, quæ nõ tantum ipsum respiciunt, sicut finem, sed etiam sicut obiectum.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod non dicitur magnanimitas esse ornatus virtutum, quia sit nobilior omnibus alijs virtutibus. Sed quia alias virtutes morales præsupponit, & eis superueniens per magna facta earum claritatẽ ostendit, & earum auget bonitatem: vnde philosophus. 4. Ethic. c. 9. postquam dixit magnanimitatem ornatum esse virtutum immediate subiungit, quia maiores ipsas facit, & non fit sine illis, & propter hoc difficile secundum veritatem magnanimum esse, non enim possibile sine virtute omni.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod magnanimus dicitur maximis dignus, non ratione virtutis magnanimitatis tantum, sed propter alias virtutes, quas præsupponit: nec intelligendum, quod sit dignus maximis simpliciter, sed maximis honoribus testificantibus magnitudinem in homine virtuoso: honor autem circa quem est actus latriæ, testificatur summum dominium esse in Deo, quod magis est, magnanimitas etiam tendit ad illud quod magnum est in

actu cuiuscunq; virtutis, in quantum in illa magnitudo est honor debitus homini virtuoso: Latria autem intendit magnitudinem in actu cuiuscunq; virtutis, in quantum in illa magnitudine est honor, testificans summum dominium in Deo, & sic sub nobiliori ratione actus aliarum virtutum assumitur quandoque ut materia latriæ quam magnanimitatis.

Ad sextum. Ad sextum cum dicitur, quod nobilior est virtus principalis, quam illa, quæ reducitur ad eam, sicut pars potentialis &c. Dico, quod non est verum in proposito. Laus enim virtutis magis consistit in actu voluntatis interiori, quam in possibilitate operantis. Latria autem per comparisonem ad actum voluntatis interiorem, non reducitur ad iustitiam, sicut pars possibilis illius, quia homo per latriam operat Deo reddere æquale si possibile esset: vnde quantum ad actum voluntatis interiorem, non deficit ab æqualitate iustitiæ, sed quantum ad possibilitatem operantis, qui non potest Deo reddere æquale: & ideo secundum comparisonem illam, reducitur ad iustitiam, sicut pars possibilis illius.

Ad septimum. Ad septimum cum dicitur, quod quanto obsequium est magis debitum, tanto minus est laudabile &c. Dico, quod non oportet hoc esse verum respectu diuersorum. Laudabilius enim est Deo reddere obsequium, debitum quam homini facere obsequium, ad quod faciendum faciens non tenetur. Vel potest dici etiam, quod respectu eius propositio veritatem non habet, nisi in quantum obsequium non debetur debito necessitatis, includit etiam obsequium debitum, quod patet. Laudabilius enim est reddere homini, quæ ad quæ reddenda homo tenetur, nullam gratiam superaddendo; quam facere modicam gratiam, & debitum magnum non reddere, quæuis utrumque simul laudabilius sit debitum ergo necessitatis, & si non importet gratiam supererogationis, non tamen tollit laudabilitatem virtutis, quia in reddendo obsequium ad quod reddens tenetur, mouetur voluntas libere non coacta.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur quinque.

Primo vtrum humanitati Christi sit cultus latriæ exhibendus.

Secundo vtrum imagini Christi.

Tertio vtrum cruci.

Quarto vtrum matri Dei.

Quinto vtrum secundum aliquos corporales ritus debeat exhiberi.

QVAESTIO I.

Vtrum humanitati Christi exhibendus sit cultus latriæ.

Arg. 1.
D. Bon. lib. 3. dist. 9. ar. 1. q. 1.
D. Th. p. 3. q. 25. ar. 2.
Scot. lib. 3. dist. 9. q. 1. ar. 3.
Al. p. 3. q. 30. m. 2. secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Responsio.

ET VIDETUR quod non. Glo. super illud verbum psal. Adorate scabellum pedũ eius. Dicit, quod caro Christi a verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, & paucis interpositis subiungit, non illa dico adoratione, quæ latria est, quæ soli creatori debetur, sed illa, quæ in dulia dignior est.

Item minori minor debetur reuerentia, sed Christus, in quantum homo minor est patre. Vnde dicit Io. 14. Pater maior me est: ergo sibi in quantum homo non debetur illa maxima adoratio, quæ per virtutem latriæ exhibetur.

Item cultus latriæ debetur alicui ratione summi domini, quod fundatur in summa potestate sapientia, & bonitate, sed humanitas Christi non habet summam potestatem, nec sapientiam, nec bonitatem, quia creatura est: ergo sibi cultus latriæ non debetur.

CONTRA, Aug. de verbis domini Homil. 58. prope finem. Perfectam in Christo humanitatem propterea adoro, quod a diuinitate suscepta atq; vnita deitati est, ut non alium atq; alium, sed vnum eundemq; Deum, & hominem Dei filium esse confitear: ergo videtur quod humanitas Christi adoranda est, illa eadem adoratione qua Christus adoratur illa autem est adoratio latriæ.

Item purpura qua rex indutus est, honoratur illo honore quo honoratur Rex, vnde Aug. in Homel. prædicta circa finem. Cum Rex purpura fuerit indutus periculum mortis incurrit, si eam simul cum rege adorare quis cõtempserit: ergo similiter, quamuis humanitas Christi, si esset a verbo separata non deberet latria adorari, tamen videtur, quod in quantum verbo est vnita vna adoratione, & eadem cum ipso verbo debeat adorari.

CONCLUSIO.

Si Christi humanitas seorsum consideretur, nequaquam adoranda est adoratione latriæ, at verò, si intelligatur vnita diuinitati proculdubio sibi debetur cultus latriæ.

RESPONDEO, quod cultum latriæ exhiberi humanitati Christi dupliciter potest intelligi: aut ita, quod exhibeatur ipsi humanitati propter se habendo respectum ad eam tantum: & sic dico cum creatura sit, non obstante hoc, quod est vnita verbo, non est licitum sibi cultum latriæ exhiberi, aut ita, quod vnita adoratione adoratur, & sic dico, quod humanitati Christi, cultus latriæ debetur, vna enim adoratione, & eadem adoratur suppositum, & natura, ita quod natura per suppositum. Christus autem nomen

personæ est in duabus naturis, secundum Damasc. lib. 3. c. 3. & ideo vna, & eadem adoratione adoratur Christus, & natura humana in ipso: Huic modo respondendi concordat Damasc. lib. 3. cap. 8. Cuius auctoritatem adducit Magister in litera vbi dicitur sic, vnus est Christus perfectus Deus, & homo perfectus quem adoramus cum patre, & spiritu vna adoratione, cum incontaminata carne eius, non in adorabilem carnem dicentes. Adoratur enim in vna verbi hypostasi.

AD PRIMUM dicendum, quod illa Glo. intelligenda est de adoratione, quæ exhibetur alicui primo, & propter se.

Ad secundum cum dicitur, quod minori minor debetur reuerentia &c. Dico, quod verum est de reuerentia, quæ debetur alicui primo, & per se, sic autem non debetur cultus latriæ humanitati Christi, sed primo, & per se debetur verbo, & ex consequenti humanitati Christi propter verbum, in quantum eius suppositum est.

Ad tertium dicendum, quod quamuis humanitas Christi non habeat summum dominium, tamen vna adoratione adoratur cum Christo in quo est summum dominium, quia Christus est nomen personæ in duabus naturis, ut dictum est.

QVAESTIO II.

Vtrum imagini Christi cultus latriæ sit exhibendus.

ET VIDETUR, quod non. Exod. 20. Non facies tibi sculpsiles, neq; omnem similitudinem, quæ est in caelo desuper, & quæ in terra deorsum, neq; eorum, quæ sunt in aquis sub terra non adorabis ea, neque coles.

Item Damasc. lib. 4. cap. 8. dicit, quod impietas est figurare, quod diuinum est: ergo si illicitum est figurare imaginem Dei, multo fortius illicitum est adorare.

Item in cultu Dei non sunt exhibenda, nisi ea quæ per diuinam legem determinantur, sed nec in veteri lege, nec in noua inuenimus determinatum, quod Deus in imaginibus adoretur: ergo imagini Christi cultus latriæ non debetur.

CONTRA, Ecclesia sancta hoc obseruat, ut Christus in sua imagine adoratione latriæ adoretur.

Item Aug. 3. de doctrina Christiana. cap. 1. qui operatur aut veneratur signum diuinitus institutum, cuius vim significationemq; intelligit non hoc veneratur, quod videtur, & transit illud potius quo talia cuncta referenda sunt: ergo cultus qui exhibetur imagini Christi refertur ad Christum, & sic idẽ cultus latriæ qui Christo debetur, debetur etiã imagini Christi.

CONCLUSIO.

Imagini Christi, in quantum est res quedam, vt lignum sculptum, vel pictum, nec cultus latriæ, nec aliquid cultus est exhibendus, sed imagini Christi, vt imago est, idem latriæ cultus exhibeatur, qui ipsimet Christo.

Responsa. RESPONDEO, quod imago Christi dupliciter potest considerari. Vno modo absolute secundum illud, quod est. Alio modo in relatione ad Christum. s. sub ratione qua est imago eius. Primo modo non est imagini Christi cultus latriæ exhibendus, nec aliquis cultus, sicut nec alij lapidi, vel ligno: Secundo modo sibi est cultus latriæ exhibendus, quia sic motus non sinit in imagine, sed fertur in illum cuius est imago, vnde Damas. lib. 4. cap. 8. sic ait, Deiformis, & magnus in diuinis Basiliius imaginis honor ad prototypum prouenit, i. exemplar prototypum autem est, quod imaginatur.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod in veteri lege non erat licitum fieri imaginem triplici de causa, tum quia ipsa natura diuina non est figuralis: tum quia populus iudaicus pronus erat ad idolatriam propter exemplum aliarum gentium: tum quia aliqui idolatre æstimabant, quod ex vi constellationis sub qua fiebant imagines attribueretur ipsis imaginibus aliquid diuinum: post incarnationem vero licitum est fieri imaginem Dei; quia, & si non sit figuralis, in quantum Deus, est tamen figurabilis, in quantum homo. Fuit etiam, & est expediens facere imaginem Christi, & sanctorum, quia sicut dicit Damas. lib. 4. c. 8. loquens de his, quæ Christus fecit pro nobis, quia non omnes nouerunt literas, neque lectioni vacant, patres excogitauerunt velut quosdam triumphos in imaginibus hoc describere ad velocem memoriam, cui rationi potest alia superaddi; scilicet, quia magis mouent visa, quam audita.

Ad secundum. Per prædicta patet solutio ad secundum. *Ad tertium.* Ad tertium dicendum, quod aliqua tradiderunt apostoli, quæ scripta non sunt, quæ diligenter obseruauit, & obseruat sancta Ecclesia. Vnde Damas. lib. 4. c. 4. dicit de Apostolis. Quod multa non scripta tradiderunt nobis.

Præterea in veteri lege præcepit Dñs fieri imagines Cherubin, quæ obumbrarent propitiatorium, vt habetur Exo. 25. Narrat etiã Damas. li. 4. c. 8. ista, quod fertur, quod quedã hystoria dicit, quod Abagarus Edeffæ ciuitatis Rex, pictorem miserat, qui imaginem Domini pingere, & figuraret, sed nequeñte pictore propter corruscantes à facie eius claritates, Dominus linteum propriæ faciei diuinæ, & viuificæ superimponens, in linteo illo sui ipsius imaginem impressit, & ita cupienti Abagaro misit, & post eodem. c. Accepimus Luc. Euangelistam pinxisse Dominum, & Matrem eius.

QVAESTIO III.

Virum cultus latriæ exhibendus sit Cruci Christi.

Arg. 1. **RESPONDENDO** VIDETVR, quod non: quia si adoretur latria, quia Christus in ea fuit extensus secundum humanitatem pari ratione cœli deberet adorari latria, quia est sedes Dei secundum diuinitatem. Vnde Isa. 56. Hæc dicit Dominus cœli sedes mea, & tamen cœlo non debetur cultus latriæ.

Item Cruci non debetur cultus latriæ secundum se: nec in relatione, quia imago Christi non est: ergo nullo modo.

Item cui debetur cultus latriæ debet orari, sed Crucem non debemus orare, orantem. n. exaudire non potest: ergo nec adorare.

In oppositum. CONTRA, Damas. lib. 4. c. 3. Si amatur diligibilis domus, & leætulus, & hortus, quanto magis, quæ Dei, & Saluatoris per quæ, & saluatori sumus adoramus, & typum prætiouæ crucis.

Item infra eodem. cap. Adorandam signum Christi, vbi enim vtiq; fuerit signum illic, & ipse erit.

CONCLUSIO.

Sanctæ Cruci, in qua Christus Iesus est Crucifixus, latriæ adoratio est exhibenda.

Responsa. RESPONDEO, quod illa, & eadẽ Crux in qua Christus pependit, dupliciter potest considerari, vel secundum se, in quantum est res quedam absolute, & sic sibi non debetur cultus latriæ, sed tamen est veneranda, sicut prætiouæ reliquiarum: propter contactum sanctissimum Christi membrorum, & propter multa beneficia, quæ per mortem Christi in Cruce nobis sunt collata. Vnde Damas. lib. 4. c. 3. Omnibus est mirabilior prætioua eius Crux. Per nulum enim aliud mors euacuata est; primi parētis peccatum solutum est, infernus depredatus est, resurrectio donata est, virtus nobis ad continentendum præsentia, & ipsam mortem tributa est; portæ Paradisi aperte sunt.

Vel potest considerari in relatione, scilicet in quantum est representatio Christi Crucifixi, & sic eadem adoratione adoratur, quia ipse Christus existens, quia adoratio non sinit in Cruce, sed refertur a Christum. Cruces autem, quæ de alia materia fiunt, vt de auro, vel argento, vel alijs lignis adorandæ sunt, in quantum Crucifixum representant. Vnde nulla veneratio eius debetur, nisi ratione figuræ, ratione cuius est Crucifixi signum. Vnde Damas. lib. 4. c. 3. Postquam dixit adoramus typum prætiouæ Crucis, immediate subiungit, & sic ex alia materia facta est, non materiam honorantes, absit, sed typum, vt Christi symbolum. i. notam: & aliquibus interpositis postea subdit: materia

ex qua typus Crucis consistit, & si aurum, & prætiouæ lapides fierent post typi si contingerit dissolutionem non adoranda.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de cœlo, & Cruce: quia cœlum repræsentat Deum secundum generalem modum, quo omnis creatura repræsentat creatorem. Crux autem repræsentat Christum Crucifixum secundum specialem modum. Est. n. specialissimum memoriale passionis Iesu Christi.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod quamuis Crux non sit imago Christi, tamen est quedã representatio specialis ipsius, & passionis sue. Vnde, & si non sit imago, tamen signum eius est. Vnde Saluator Matth. 24. Apparebit signum filij hominis, quod quedam glosa ibidem, & Damas. lib. 4. c. 3. exponunt de signo Crucis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod sicut adoramus Christum Crucifixum in adorando Crucem, ita oramus Christum in orando Crucem. Vnde cum dicimus, O Crux aue spes vnica, hoc passionis tempore, auge pijs iustitiã &c. Hæc verba referuntur ad Christum cuius Crux est speciale signum.

QVAESTIO IIII.

Virum cultus latriæ sit exhibendus Matri Christi.

Arg. 1. **RESPONDENDO** VIDETVR, quod sic. Cruci debetur cultus latriæ, quia est speciale signum Christi, sed specialius signum Christi est eius mater, quam ipsa Crux: ergo multo fortius debetur cultus latriæ Matri Christi.

Secundo. Itẽ expressior, & nobilior est imago a Deo nobis impressa, quam imago per hominem facta, si ergo imagini Christi per hominem factæ, debetur cultus latriæ, propter Christi representationem, multo fortius debetur imagini a Deo impressæ: ergo matri suæ, & cuilibet rationali creaturæ debetur cultus latriæ.

Tertio. Item, vt habetur Gen. 18. de Abraham. Apparuerunt tres viri stantes prope eum, quos cum vidisset, occurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi sui, & adorauit in terra, sed illa fuit adoratio latriæ, quia secundum gloriam ibidem, in illis adorauit Deum: ergo multo fortius matri Christi debet exhiberi cultus latriæ in illa filium adorando.

In oppositum. CONTRA, non est eiusdem alium adorare, adoratione latriæ, & adorari, sed beata Virgo adorauit filium suum adoratione latriæ: ergo B. Virgini talis adoratio non debetur.

CONCLUSIO.

B. Virgo, cum sit pura creatura, non est adoranda adoratione latriæ, sed quia mater Dei est, & ex-

cellentissima omnium creaturarum, honor eminentior ei debetur, quam ceteris alijs creaturis, qui hyperdulia vocatur.

Responsa. RESPONDEO, quod cultus latriæ non est exhibendus matri Christi. Ipsi enim cum sit persona quedam debetur aliqua adoratio per se, & cum sit pura creatura, sibi deberi nõ potest adoratio latriæ. Vnde illud verbi Damas. lib. 4. c. 8. dicentis, quod honor, qui est ad beatam Virginẽ ad Deum, qui est ex ipsa incarnatus redditur, intelligendum est de reductione non sicut ad obiectum, sed sicut ad finem, quia tamen inter creaturas est excellentissima, debetur sibi maximus honor, qui licite potest exhiberi creaturæ. Vnde sibi debetur maximus honor hyperdulia, id est honor duliæ maioris.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod matri Christi, cū sit nobilis persona debetur magnus honor secundum se. Vnde magis offert se per modum rei venerabilis secundum se, quam per modum signi, sed Crux magis offert se per modum signi ducentis in crucifixum, & ideo Crux, & Crucifixus vna adoratione odorantur.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod imago Dei in homine, cum sit valde nobilis creatura magis offert se per modum rei, quam per modum signi, & ideo honor, qui defertur ei, nõ sic refertur ad ipsum Deum, sicut honor qui defertur rei, cui veneratio non debetur, nisi in quantum offert se per modum signi. Et ideo non vult Deus, quod exhibeatur suæ imagini in creatura rationali, cultus latriæ, sicut suæ imagini artificiali.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod corpora illorum Angelorum, non erant naturalia, sed artificialia, tres personas in Trinitate representantia, quod intelligens Abraham Trinitatem adorauit in illis, sicut in artificiali signo, & secundum hunc modum dicendi non adorauit angelos, qui illa corpora assumpserunt: Vel potest dici quod illi angeli ex diuina institutione, & speciali præcepto Trinitatem representabant, & ideo adorari potuerunt, non sicut quedã creaturæ intellectuales absolute, sed sicut Trinitatem representantes, sicut angelus mediante quo Deus Moyse loquebatur in persona Dei loquebatur. Vnde dicebat: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, vt habetur Exod. 3. vnde in ipso Deum Moyse adorabat.

Q V A E S T I O V.

Vtrum secundum aliquos corporales ritus cultus latria debeat exhiberi.

Arg. I.

VIDETVR quod non: Io. 4. spiritus est Deus, & eos qui adorant in spiritu, & veritate oportet, non ergo requiruntur corporales ritus.

Secundo.

Item adoratio includere videtur orationem, vel saltem ab oratione nomine eius tractum est. Sed oratio non requirit aliquos corporales ritus. Sed tota in actu interiori consistit. Vnde Aposto. 1. ad Cor. 14. orabo spiritu, orabo, & mere: ergo nec adoratio requirit aliquos corporales ritus.

Tertio.

Item Auic. 6. naturalium lib. 5. c. 7. loquens de virtutibus anime dicit. Verissime scimus, quod harum virtutum altera impedit alteram. Cum ergo circa corporales ritus occupetur virtus sensitiva, videtur, quod per illos ritus impediatur in sua operatione virtus intellectiva: ergo videtur, quod in adorando Deum, nocuum est exhibere corporales ritus.

Quarto.

Item adoratio latria non requirit determinatum locum. Vnde Ioan. 4. venit hora, quando neque in monte hoc, neque Hierosolymis adorabitis patrem. In veteri etiam testamento adorabatur ad Aquilonem. Ostium enim tabernaculi erat ad orientem, ut trahi potest ex his, quae habentur Exo. 26. Modo autem adoramus ad orientem: ergo a simili videtur quod non requirat aliquos corporales ritus.

In oppositum.

CONTRA, sancta Ecclesia observat, quod Deus per corporales ritus adoretur, & in locis ad orationem deputatis.

Secundo.

Item Isa. 56. domus mea domus orationis vocabitur. Si ergo sunt loca deputata ad orationem, videtur etiam, quod debeant deputari ad adorationem, ergo a simili, & aliqui corporales ritus.

CONCLUSIO.

Tum ob proximorum edificationem, tum propter interioris deuotionis excitationem, utque anima, & corpore Deo praebeamus obsequium per corporales ritus cultus latria est exhibendus.

Responsio.

RESPONDEO, quod cultus latria exhiberi debet secundum aliquos corporales ritus, & hoc propter proximorum edificationem, qui nos iudicare fidem habere non possunt, nisi per nostros actus exteriores, quia interiora non vident, & propter deuotionis interioris excitationem, quia enim anima nostra est corporis forma, ideo gestus corporis exteriores excitant motus anime interiores, & etiam, quia a Deo tenemus animam, & corpus de utroque sibi debemus obsequium ad pleni dominij in Deo super totum hominem recognitionem.

Vnde Deum adorare per aliquos actus exteriores debemus, non tantum de congruitate, sed etiam de necessitate loco, & tempore. Sed sicut corpus est propter animam, & viuificatur ab ea, ita cultus, qui consistit in actus corporalibus ordinatur ad illum, qui consistit in interiori actu anime, & a Deo acceptatur propter cultum anime interiore, determinatio autem loci non est per comparationem ad actus interiores, nec per comparationem ad omnes actus exteriores, quia sunt aliqui ad quos non est necessarius, cuiusmodi sunt manuum iunctio, genuflexio, corporum prostratio, quauis ad hoc vnus locus magis sit congruus, quam alius propter loci consecrationem ex qua spiritali deuotionem concipiunt, orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet per orationem Salomonis. 3. Re. c. 8. & etiam propter sanctitatis signa, quae sunt in locis illis, & quia plures in illis locis orant, & oratio per confortium plurium orantium caeteris paribus magis exaudibilis, cui concordat illud verbum Saluatoris Matth. 18. Vbi sunt duo, vel tres in nomine meo ibi sum ego in medio eorum. Respectu tamen oblationis Sacramenti altaris necessarius est determinatus locus propter statutum ecclesiae, sic intelligendo, quod sacerdos aliter faciens mortaliter peccaret, quamuis in quocumque loco diceret verba debita. super materiam debitam, cum intentione faciendi, quod facit ecclesia in rei veritate consecraret.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod ille, qui per aliquos corporales actus adoratur procedentes ex spiritali deuotione, & ad interiorum cultum ordinatos, dicitur adorare in spiritu, & veritate.

Ad secundum dicendum, quod debemus orare principaliter mente, & secundario ore, & etiam quadam corporis humilitate propter conformes rationes, quae dictae sunt de adoratione in corpore quaestionis, sed oratio vocalis laudabilis est propter mentalem, & ad ipsam ordinatur. Et propter hoc dicit apostolus: Orabo spiritu, orabo & mente.

Ad tertium cum dicitur, quod anime virium alia impedit aliam &c. Dico, quod verum est, quando actus vnus non ordinatur ad actum alterius, vel quando vna excelsiue, & impropotionaliter in suo actu nimis inteditur, oratio autem vocalis debet procedere a mentali, & referri ad mentalem, nec ita excelsiue debet homo intendere vocibus corporis, ut minuatur deuotio mentis. Vnde Saluator Matth. 6. Orantes nolite multum loqui, sicut ethnici faciunt. Putant enim, quod in multiloquio suo exaudiantur.

Ad quartum dicendum, quod illud verbum Saluatoris ad literam intelligitur de cessatione adorationis secundum iudeorum adorantium in Hierusalem, & secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizi. Adorationis

tionis autem Iudeorum ad occidentem est ratio literalis, & mystica. Literalis est, quia in tabernaculo non erant fenestrae, & ideo introitus erat versus orientem, ut sol in suo ortu resfulgeret in tabernaculo. Mystica est, quia in hoc significabatur, quia lex Moysa, quantum ad ritum obseruantiarum, quae erant figura veritatis implende per Christum, iret ad occasum veniente veritatis impletione: nunc autem adoramus ad orientem propter motum caeli, qui incipit ab oriente, & propter Paradisum Terrestrem, qui est in oriente, & quia sicut dicit Damasc. lib. 4. c. 4. Licet Dominus Crucifixus ad occidentem respiciebat, & ita adoramus ad ipsum respicientes, tamen assumptus ad orientem, sursum ferebatur, & ita ipsum apostoli adorauerunt. Cui concordat Psal. Dominus ascendit super caelum caeli ad orientem: & etiam, quia ab oriente primo apparebit aduentus eius ad iudicium. Vnde Matth. 24. Sicut fulgur exit ab oriente, & apparet usque in occidentem, ita erit aduentus filij hominis.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de tertio principali. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo vtrum dulia sit virtus distincta a latria.

Secundo vtrum dulia sit in diuersas species distincta.

Tertio vtrum omnibus superioribus debeat.

Quarto vtrum debeat exhiberi secundum aliquos corporales actus.

Quinto vtrum omnis corporalis actus latria possit esse sub alia ratione actus duliae.

Q V A E S T I O I.

Vtrum dulia sit virtus distincta a latria.

D. Bon lib. 3. dist. 9. ar. 2. q. 4.

VIDETVR quod non: glosa super illud psal. Domine Deus meus in te speraui, dicit Domine omnium per positionem cui debetur dulia, quies Deus omnium per creationem, cui debetur latria, sed non est alia virtus, quae Deum respiciat sub ratione qua Deus ab illa, quae respicit ipsum sub ratione, qua Dominus: ergo dulia non est virtus distincta a latria.

Secundo.

Item philosophus. 8. ethic. c. 6. dicit, quod amari autem propriae esse videtur ei, quod honorari, sed non est alia virtus charitatis qua diligitur proximus ab illa qua diligitur Deus: ergo dulia qua honoratur proximus non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Tertio.

Item sicut potest trahi ex verbis philosophi lib. 3. topi. Vbi vnum propter alterum utro-

que; totum vnum est, sed per duliam non honorat homo proximum, nisi propter Deum: ergo honorando proximum non honorat, nisi Deum: ergo non est alia virtus a latria, qua homo honorat Deum.

CONTRA, Augu. 10. de ciui. Dei. c. 1. dicit, quod ea seruitus, quae debetur hominibus, secundum, quam praecipit apostolus seruos dominis suis subditos esse debere alio nomine graece nuncupari solet, ibi expresse dicitur intelligere, quod alio nomine nominatur, quam latria, & quod alia virtus est, ut patet ibidem per ea, quae praedicta verba antecedunt, & sequuntur.

CONCLUSIO.

Quia diuersa obiecta habent latria, & dulia, haec inquam, creatum, illa vero increatum rationabiliter virtutes ab inuicem distincte dicenda sunt.

RESPONDEO, quod dulia est virtus distincta a latria, cuius ratio est, quia per duliam exhibetur honor debitus creaturae rationali, vel intellectuali per latriam vero creatori. Vtraque enim virtus honorem exhibet ratione dominij in illo, qui honoratur, & seruitutis in honorante. Alia autem est ratio dominij in Deo quam in creatura, quia in Deo est plenitudo dominij, propter plenitudinem nobilitatum, quae ad dominium requiruntur: dominium autem in homine est quadam particularis potestas, per longinquam imitationem dominij, quod est in Deo, ex quo sequitur, quod alterius rationis est honor, qui a creatura debetur Deo, & alterius ille, qui a seruo debetur creato domino. Cum ergo respectu diuersorum obiectorum, quantum ad rationes formales, sunt diuersae virtutes, dulia est virtus a latria distincta.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illa glosa accipit duliam secundum, quod dicit quoddam commune analogum ad latriam, & duliam propriae dictam, & quia dominium, & potestas dicuntur de creatore, & creatura non vniuoce, sed per quandam analogiam. Creare autem nullo modo conuenit creaturae. Ideo duliam appropriauit illa glosa Deo in quantum Dominus est. Latriam propriae assignans ei sub ratione qua creator.

Ad secundum dicendum, quod formale obiectum charitatis bonitas diuina est ratione cuius diligitur quicquid diligitur per charitatem siue fit creator, siue creatura: & ideo eadem est virtus charitas, qua diligitur Deus, & proximus, sed non est eadem ratio dominij ratione cuius debetur honor Deo, & ratione cuius debetur honor creaturae.

Ad tertium dicendum, quod quamuis per virtutem duliae non sit honorandus proximus, nisi propter Deum, sicut propter vltimum finem, tamen in proximo est aliqua creata ratio, propter

pter, quam potest sibi exhiberi honor dulix, sicut propter finem proximum ordinabilem in ultimum finem.

Q V A E S T I O II.

Vtrum dulia sit in diuersas species distincta.

Arg. 1. **E**T VIDETUR, quod non. Latria non distinguitur in plures species: ergo a simili, nec dulia.

Secundo. Item per duliam exhibetur honor, qui dominis debetur a seruis, vt haberi potest ex sententia Augu. 10. de ciui. Dei. c. 1. sed seruitus non diuiditur in plures species: ergo nec dulia.

Tertio. Item quamuis sint diuersę species præceptorum respectu quorum est obedientia, non propter hoc tamen diuiditur obedientia in plures species: ergo a simili, quamuis sint similes species excellentiarum in hominibus, ratione quarum eis debetur honor dulix, non propter hoc oportet diuidi duliam in plures species.

In oppositum. **C**ONTRA, honor exhibetur cruci in qua Christus fuit Crucifixus, non tantum sub ratione, qua signum, sed secundum se, ille ergo honor non exhibetur ei per latriam. Restat ergo, qd per duliam, sed eadem dulia non videtur esse respectu rei inanimatę, & animatę: ergo diuersę sunt species dulix.

Secundo. Item dulia maior, quę debetur B. Virgini, & dulia minor, quę debetur alijs, ita videntur se habere, qd dulia maior medium tenet inter latriam, & minorem duliam, sed medium specie differt ab extremis, vt colores medij ab albo, & nigro: ergo dulia maior, & minor sunt duę species dulix.

CONCLUSIO.

Duliam, & in diuersas species distinctam, & vnam esse specierum obseruantia, vt cumque rationabiliter sustinere possumus.

Responsio. **A**D I STAM quæstionem dicunt aliqui, qd dulia accipi potest dupliciter, vno modo communiter secundum, quod exhibet reuerentiam cuiusq; rationali, vel intellectuali creaturę ratione cuiusq; excellentię, & sic habet diuersas species. Alio modo potest accipi stricte secundum, qd est virtus, per quam seruis exhibet Domino reuerentiam debitã, & sic non habet diuersas species, sed vna est specierum obseruantia, per quam cultus, & honor debitus exhibetur personis in dignitate constitutis.

Secunda. Alijs autem videtur, qd dulia proprię dictę plures habeat species, quia species sunt plures seruitutis, secundum enim philosophum primo politicorum est seruitus naturalis, & lega-

lis, quę eiusdem rationem non videntur esse, & alium honorem tenetur reddere Domino seruis naturaliter, & alium seruis legaliter, videtur etiã istis, quod dulia proprię dictę exhibet debitum honorem cuiusq; domino. Vnde per duliam proprię dictam, non tantummodo exhibetur debitus honor domino a subdito, cui dominatur despoticę, sed etiam ab illo, cui dominatur politicę. Certum est autem, quod subiectio despotica, & politica eiusdem rationis non sunt, secundum quod habetur ex sententia philosophi. i. politicorum.

QVI vult tenere hanc secundam opinionem, quę mihi videtur rationabilior, potest dicere ad primum in oppositum, quod quia dominium in Deo vnus rationis est, cum sibi maxime debeatur, in quantum creator, ideo latria non distinguitur in plures species, sed diuersę sunt rationes dominij in hominibus. Quidam enim dominatur politicę, quidam despoticę, & istorum quidã naturaliter, quidam legaliter, & ideo dulia diuiditur in plures species.

Ad secundum dicendum, quod minor est falsa, quia alterius speciei est subiectio politica, quã despotica, & despotica naturalis, quã legalis.

Ad tertium dicendum, quod quamuis sint plures species præceptorum, tamen, quia omnes species præceptorum obiectum sunt obedientię, sub ratione præcepti. Ideo respectu omnium præceptorum potest esse vna virtus obedientię. Cum enim prælatus præcipit subdito, quod quærat panem, & alij, quod seruiat in refectorio, isti per virtutem obedientię obtemperant, non habendo aspectum ad seruitium refectorij, vel ad quæstum panis, sed ad rationem præcepti.

QVI vult tenere opinionem aliam potest dicere ad primum in oppositum, quod ille honor, qui exhibetur cruci, in qua Christus pepedit sibi exhibetur, non in quantum est signũ crucifixi, non exhibetur, nec per latriam, nec per duliam, quia rei inanimate in quantum est res quædam, non debetur honor adorationis, sed honor cuiusdam venerationis, quem exhibemus per virtutem, qua prompti sumus venerari instrumenta sanctitatis spiritualia adiutoria nostrę salutis.

Ad secundum dicendum, quod hyperdulia, quę est maior dulia, non est species dulix, nisi communiter dictę, & de illa concessum est, quod diuiditur in plures species.

Sustinet secundã opinionem.

Diuersę rationes Dominij in hominibus.

Ad secundum.

Ad tertium.

Sustinet primam. Ad primum. In oppositum.

Ad secundum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum dulia debeatur omnibus creaturis rationalibus, & intellectualibus.

Arg. 1. Ale. p. 3. q. 30. m. 3. ar. 1. & 2.

Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Tertio.

Responsio.

ET VIDETUR, quod sic: quia in omnibus talibus creaturis est imago Dei, sed alicui ratione imaginis debetur honor dulix: ergo debetur omnibus creaturis rationalibus, & intellectualibus.

Item omnis creatura rationalis, & intellectualis est in aliquo gradu excellentię constituta, sed honor dulix debetur personis in dignitate constitutis, ergo debetur omnibus creaturis rationalibus, & intellectualibus.

Item omnis creatura rationalis, & intellectualis respectu alterius est in aliquo superior. Quilibet enim habet vnam conditionem in qua præcedit aliã. Vnde Apostolus ad Philip. 2. In humilitate superiores sibi inuicem arbitantes, sed omni personę superiori debetur honor dulix a persona inferiori: ergo omnis creatura rationalis, & intellectualis, quantum ad aliquid honore dulix debet honorari.

CONTRA, philosophus, 4. ethic. c. 9. ostendit, qd virtutis præmium est honor, & attribuitur bonis, sed homines peccatores, & demones non sunt virtute præditi, neq; boni: ergo eis non debetur aliquis honor.

Item Grego. in pastoral. c. 2. dicit, qd in exemplum culpa vehementer extēditur, dum propter reuerentiam ordinis peccator honoratur, sed culpam in exemplum non debet extēdi: ergo peccator, etiam si prælatus sit, honore dulix non debet honorari.

Item dulia est seruitus quædam, secundum non omnis homo habet seruum: ergo non omni homini debetur seruitus dulix.

CONCLUSIO.

Honor dulix etiam si communiter accipiatur, non omnibus creaturis rationalibus, & intellectualibus est exhibendus: sed tantummodo bonis, & virtuosis.

RESPONDEO, quod honor dulix non debetur creaturis omnibus rationalibus, & intellectualibus: quia si accipiatur stricte planum est per quæstionem præcedentem, qd non debetur, nisi dominis a seruis suis. Si autem accipiatur communiter. s. pro virtute, per quã redditur honor debitus cuiusq; propter virtutem, sic etiam planum est, qd non debetur, nisi habenti virtutem, vel habenti officium inducendi ad virtutem, & confirmandi dispositum in virtute, vel possibilitatem ad virtutem: & quia demones, & animę damnatę virtutem non habent, nec habent officium inducendi ad virtutem, & naturalis aptitudo in eis ad vir-

tutem per obstinationem est ligata, ne possit ad virtutem reduci, ideo magis sunt pro inimicis habendi, quã honorandi, eis ergo honor dulix non debetur.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd creaturę ratione imaginis non debetur honor dulix, nisi sit habens virtutem, vel effectũ inducendi ad virtutem, vel possibilitatem ad virtutem, ex hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamuis demones in natura sint hominibus superiores, tamen per comparisonem ad virtutem ratione cuius debetur honor, cuiusque debetur, sunt omnibus hominibus non damnatis inferiores eo, quod omnis non damnatus possibilis est ad virtutem.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, qd homines peccatores viatores, quãuis non sint boni, tamen possibile est, vt sint boni, & secundum, qd dicit Augu. 8. de Tripi. c. 6. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut vt iusti sint amare debet. A simili dico, quod non tantummodo honorandus est qui bonus est, sed etiam, qui bonus esse potest.

Ad secundum dicendum, qd illud verbum Greg. intelligendum est de existente in gradu excellentię, dum est in actũ peccati manifesti, quia durante actũ illo, nec est vere virtuosus, nec potest fieri virtuosus, nec dignus est officio inducendi ad virtutem.

Vel potest dici, quod Greg. ibi accipit honorare pro non reprehendere crimen manifestum hominis propter reuerentiam ordinis sui.

Ad tertium dicendum, qd quamuis non omnis homo habeat seruum, & ideo non omni debetur honor dulix proprię dictę, tamen omnis homo quamdiu est in via, vel habet virtutem, vel est possibilis ad virtutem, & ideo honorandus est dulia communiter dicta, & propter hoc dicitur. 1. Pet. 2. Omnes honorate, & sic inferiores honorari etiam debent a superioribus. Vnde, & Thobias fuit honoratus a rege, vt habetur Tho. 1. & Mardocheus ab Assuero, vt habetur 6. Hester.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum dulia debeat exhiberi secundum aliquos corporalis actus.

ET VIDETUR, quod non, secundum enim philosophum. 1. ethic. c. 6. honor magis videtur esse in honorandus, quã in honorato: ergo nõ debet exhiberi secundum aliquos actus transeũtes in aliud subiectum ab honorate, sed actus exteriores quamuis sint ab agente, non tamen remanent in agente: ergo homini non debet exhiberi secundum aliquos actus exteriores.

Item exhiberi alicui honorem secundum aliquos

Ad primũ.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad primũ.

Ad secundum.

Ad tertium.

Honorandi sunt etiam inferiores a superioribus.

Arg. 1.

Secundo.

aliquos corporales actus est ipsum laudare, sed sicut dicit Ambro. in quodam sermone de confessoribus. Lauda nauigantis felicitatem, sed cum peruenerit ad portum: lauda ducis virtutem, sed cum perductus est ad triumphum: ergo nulli propter quamcumque virtutem debet exhiberi honor dulcia secundum corporales actus, quousque perductus ad triumphum.

In oppositum.

CONTRA, gloss. super illud. 1. Thi. 5. Qui bene presunt presbyteri duplici honore digni habeantur, dicit, quod boni dispensatores, & fideles non solum honore sublimi praeueniri debent, sed etiam terreno: sed terrenus honor exhibetur secundum aliquos corporales actus.

Secundo.

Item honorantes personas in dignitate constitutas, secundum aliquos corporales actus, non ex hoc reprehenduntur. Vnde, ut habetur 3. Reg. 1. Nathan propheta adorauit regem Dauid pronus in terram.

CONCLUSIO.

Honor dulcia, secundum aliquos corporales actus debet exhiberi.

Responsio.

RESPONDEO, quod honor dulcia debet exhiberi secundum aliquos corporales actus, sicut enim habetur ex. sententia philosophi. 1. 6. & 8. ethi. Honor exhibetur in testimonium virtutis. Coram autem Deo, qui solus nouit corda filiorum hominum, ut habetur. 3. Paral. 6. Potest homo honorare hominem in testimonium suae virtutis, per solum motum cordis interiore, non sic autem coram hominibus, qui non vident, nisi ea, quae exterius patent, reddendum est autem testimonium virtuosum, non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus, ut alliciantur ad virtutem: & ideo debet honor dulcia loco, & tempore secundum aliquos corporales actus exhiberi.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod ille actus exterior non est honor, nisi in quantum creditur procedere ab interiori reuerentia, quae est in honorante. Vel potest dici quod philosophus tantum loquitur ibi de honore consentientiae in corporalibus signis, sicut est inclinatio, assurrectio, & sic de alijs signis in honorante remanentibus.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Ambrosij intelligendum est, quando imminet periculum ne laudati adulatione noceat, vel laudatum temptet elatio. Adulando enim nullus debet laudare illum, nec quem probabiliter existimat ex sua laude elatione temptari, nisi forte ad hoc ex necessitate, & ex debito aliquando teneretur.

Differt honor noua laude.

Vel potest dici, quod non est idem laus, & honor, quia honor est testimonium bonitatis aliquis absolute. Laus autem in comparatione ad finem, quia propter dicit philosophus. 1.

ethico. capitul. 16. Quod optimorum non est laus.

QUESTIO V.

Utrum omnis corporalis actus patriae possit esse sub alia ratione actus dulciae.

RESPONDEO, sic: quia corporis prostratio, genuflexio, manuum iunctio, non tantum Deo exhibentur, sed etiam impune exhibentur hominibus in dignitate constitutis: ergo cum actus praedicti sint exteriores actus patriae, sub alia ratione possunt esse actus dulciae.

Arg. 1. A. l. in v. p. habentibus licet.

Item offerre sacrificium inter actus exteriores maxime videtur proprius patriae, sed iste actus sub alia ratione potest esse actus dulciae, quia templa, & altaria construuntur in honore sanctorum, & tamen certum est, quod ad sacrificia offerenda construuntur: ergo multo fortius, quicumque alius actus patriae exterior sub alia ratione potest esse actus dulciae.

Secundo.

Item oblationes offerre decimas dare pro causa necessaria, & honesta, loco, & tempore iurare, & adiurare, & ore laudare solemniter vouere, omnes sunt, actus exteriores patriae, & tamen sub alia ratione possunt esse actus dulciae. Hominibus enim offeruntur oblationes, dantur decimae, iuratur per homines, vouetur sanctis, laudatur bonitas sanctorum: ergo omnes exteriores actus patriae sub alia ratione possunt esse actus exteriores dulciae.

Tertio.

CONTRA, Exod. 22. Qui immolat dijs occidetur praeter Domino soli: ergo oblatio sacrificij non potest esse actus dulciae, cum creaturae non debeat exhiberi.

In oppositum.

Item Augusti. 10. de ciuita. Dei. c. 4. Quis sacrificandum censuit, nisi ei, quem Deum, aut sciuit, aut putauit, aut finxit: ergo idem, ut prius.

Secundo.

CONCLUSIO.

Cum patriae actus quispiam sit, qui nulla ratione potest exhiberi per dulciam, libere fatendum est non quamlibet corporales actum patriae sub alia ratione esse posse actum dulciae.

Responsio.

RESPONDEO, quod non omnis corporalis actus patriae potest esse sub alia ratione actus dulciae, quod patet: corporales actus patriae extendendo corporales actus ad omnes actus exteriores, siue consistant in verbo, siue in facto, siue in signo, sunt vocaliter, orare, vouere, laudare, iurare, adiurare, oblationes offerre, decimas soluere, adorare, sacrificium offerre. Ad hos enim praedictos actus, possunt omnes exteriores actus patriae referri.

referri. Praedictorum autem actuum aliqui sub vna ratione possunt exhiberi per dulciam, & sub alia ratione per patriam. Quidam quantum ad conditiones generales, non tamen speciales, verbi gratia. Laudare possumus bonitatem Dei, laudare possumus creaturam bonitatem, sed laudamus bonitatem Dei, sicut bonitatem per se, & omnis alterius bonitatis finem, & principium secundum quas conditiones laudare non possumus bonitatem creaturam, quidam quantum ad conditiones indiuiduales, sicut est genuflexio, corporis prostratio, quamuis sub alia ratione exhibeat ista patriam Deo, quae dulcia creaturae: cum enim homo per patriam genua flectit, recognoscit se non posse stare in virtute, nisi per Deum: tum se prosternit, recognoscit se, quod caderet in nihil, nisi manu teneretur a Deo: cum autem per dulciam praedicta exhibentur, recognoscit homo aliquam superioritatem in illo, cui ista exhibet, per quam eum potest viuere, non tamen sicut principalis actor. Prostratio tamen corporis coram homine ex consuetudine facta est licita: quia forte a principio non fuit sic. Vnde Aug. 10. de ciuita. c. 4. Multa de cultu diuino usurpata sunt, quae honoribus deferentur humanis, siue nimia utilitate, siue adulatione pestifera. Aliquis tamen actus est qui nullo modo potest exhiberi per dulciam, sub quacumque ratione, cuiusmodi est sacrificij oblatio. Sicut enim in omni re publica obseruatur quod summus rector aliquo signo singulari honoratur, quo si aliquis alium honoraret, incurreret crimen laesae maiestatis: sic oblatione sacrificij, tanquam signo singulari, honorandus est solus Deus, tanquam creaturae vniuersae institutor, & summus rector. His concordat Aug. 10. de ciui. Dei. c. 4. dicens. Sacrificium certe nullus hominum est, qui audeat dicere deberi nisi Deo.

Ad primum. AD PRIMUM in oppositum patet responsio ex iam dictis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod templa, & altaria in honore sanctorum construimus, non ut in eis sacrificium sanctis offeramus, sed ut in illis Deo sacrificium offerentes Deo, victorijs, Deo gratias agamus, ut apud Deum efficacius intercedant pro nobis. Nemo enim sani capitis sacrificans dicit offero tibi Petri, vel Paulae, sed verba sua experimentia sacrificij oblationem dirigit ad Deum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod si illi actus in argumento notati, sub aliqua ratione possent per dulciam exhiberi, ex hoc tamen non sequeretur, quod oblatio sacrificij exhiberi posset per dulciam, quia solius Dei inuisibile sacrificium nos ipsi esse debemus, & sicut dicit Aug. 10. de ciui. Dei. c. 19. Sacrificantes modo alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quod illi cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Potest etiam dici, quod quamuis offerre panem, vel vinum, vel argentum possit fieri, &

ad honorem Dei immediate, & ad hominis honorem immediate, tamen sub aliquibus conditionibus particularibus fit immediate ad honorem Dei, sub quibus fieri non potest ad honorem hominis. Offerre enim sacerdoti in missa osculando manum eius, vel altare non videtur posse esse actus, nisi patriae. Vnde talis reuerentia fit sacerdoti in quantum representat personam Christi.

CIRCA literam. In adorabilem carnem dicentes, nec ideo plus adoratur filius, quam pater, vel spiritus sanctus, quia caro non adoratur patriam per se, & propter se, sed ratione naturae diuinae, cui vnita est, quae vna, & aequaliter est in personis tribus, & ideo tres personae, cum incontaminata carne Christi vna adoratione adorantur. Nemo carnem eius manducat, nisi prius adoret, hoc non est intelligendum de manducatione sacramentali, sed spirituali. Vel glosandum est. Manducat, id est manducare debet.

An Christus secundum quod homo, sit persona, vel aliquid.

DISTINCTIO X.



SOLEAT etiam a quibusdam inquiri, utrum Christus secundum quod homo, sit persona, vel etiam si aliquid. Ex utraque parte huius questionis argumenta concurrunt. Quod n. persona sit, his edisserunt rationibus. Si secundum quod homo, aliquid

est, vel persona, vel substantia, vel aliud est. Sed aliud non, ergo persona, vel substantia: si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis: sed non est irrationalis substantia, ergo rationalis. Si vero secundum quod homo, est rationalis substantia, ergo persona: quia haec est definitio personae, substantia rationalis indiuiduae naturae. Si ergo secundum quod homo, est aliquid, & secundum quod homo, persona est. Sed econuerso, si secundum quod homo, persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia: sed alia non: ergo tertia in Trinitate persona. At si secundum quod homo, persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter haec inconuenientia, & alia quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid: nisi forte secundum sit expressiuum unitatis personae. Secundum enim habet multiplicem rationem: aliquando enim exprimit conditionem, vel proprietatem diuinae naturae, vel humanae, aliquando unitatem personae, aliquando notat habitum, aliquando causam. Cuius distinctionis rationem diligenter lector animaduertat, atque in sinu memoriae recondat, ne eius confundatur sensus, cum de Christo sermo occurrerit.

Esti Christus secundum quod homo dicitur substantia rationalis, non inde tamen sequitur, quod persona sit secundum quod homo. Illud tamen non sequitur, quod in argumentatione sit Rich. super 3. Sent. G. periori

periori inductum est, qd si Christus secundū quod ho-

mo, est substantia rationalis, ergo persona. Nō ē modo

anima Christi est substantia rationalis, non tamen

quod homo, vel alio modo.

Si verò queritur, an Christus sit adoptiuus filius

Oppositio, quod sit adoptiuus filius.

Sed ad hoc opponitur sic, Christus filius hominis

an. ait. Quod vnigenitus est aequalis patri, non est

hominis filius, Augu. ostendit in libr. de fide ad Pe-

Trinum. Ille, scilicet, Deus factus est naturaliter ho-

Trinum. Ille, scilicet, Deus factus est naturaliter ho-

DISTINCTIO X.



SOLUTIO. OLET etiam a quibusdam

Primo determinat de communicatione idio-

Primo inquit vtrum Christus secundū quod

Secundo vtrum Christus secundum quod

Cap. 1. non longe a me dio capiti.

In illud e 1 In chari- a- te predesti- nans, &c. tom. 9.

Longe, post principiu. Ioan. 17.

Tract. 82.

Li. 1 de fide ca. 9. & vltimo.

Rom. 1. a

predestinatus. ibi. (Deinde si queritur.)

Primo questionem ponit, & arguit ad vtran-

Secundo ponit questionis solutionem. ibi.

Tertio obiectionis incontrarium factæ re-

Quarto opponit contra determinatam, & fol-

CIRCA hanc dist. quatuor principaliter

Primo de Christi secundum quod homo est

Secundo de eius adoptioe ex parte adoptati.

Tertio ex parte adoptantis.

Quarto de eius predestinatione.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur duo.

Primo vtrum Christus secundum quod

Secundo vtrum secundū quod homo, sit Deus.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus secundum quod

VIDETVR quod non: quia quod

conuenit alicui secundum quod ho-

Item Christus secundum quod homo non

Item omne quod predicatur de aliquo per

Item actiones sunt suppositorum, sed Chri-

CONTRA, Christus secundū quod homo,

Item quicquid conuenit Christo secundū qd

CONCLUSIO.

Quia dictio reduplicatio hac innuit rem signifi-

RESPONDEO, quis Christus sit homo, & sit

AD PRIMUM in oppositum dicendum,

Ad secundum dicendum, qd incomparabili-

Ad tertium, cum dicitur, qd omne quod pra-

Vel potest dici, qd cum dicitur Christus secundū

Ad quartum dicendum, cum dicitur, qd actiones sunt

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 10. ar. 1. q. 2. D. Th. p. 3. q. 4. ar. 2. Soc. lib. 3. dist. 1. q. 1. Alex. p. 3. q. 4. m. 6. Secundo. Tertio. Quarto. In oppositum.

Rom. 1. a

Eph. 1. a

Solutio.

Tract. 74. circa finem.

Responsio.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Quando praedicatum per se de eodem praedicatur cum reduplicacione.

Ad quartum.

Q V A E S T I O II.

Vtrum Christus secundum quod homo, sit Deus.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. di. 10. ar. 1. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 16. ar. 11. T V I D E T V R, q sic: gl. super illud ad Philip. Et donauit illi nomen; qd est super oē nomen dicit. q hoc illi donatū est, vt homini scdm quem filius factus est obediens vīq; ad mortē, quod iā habebat idem ipse Dei filius Deus de Deo natus equalis: ergo vere dicitur, Deus inquantū homo est Deus.

Secundo. Item si Petrus, inquantum hic homo, est animal, Petrus inquantum homo, est animal, sed Christus inquantum hic homo, est Deus, quia pronomen demonstrat suppositum: ergo inquantum homo est Deus.

In oppositum. C O N T R A, Christus inquantum homo est minor. Vnde Io. 14. dicit: Pater maior me est: ergo inquantum homo, est minor Deo, quod non esset verum, si inquantū homo esset Deus.

Secundo. Item quod conuenit alicui per aliquid, amplius ei non contingit, remoto illo, per q conueniebat, sed si natura humana separaret a psona Christi nihilominus illa psona esset Deo: ergo Christus scdm quod homo, nō est Deus.

C O N C L V S I O.

Cum terminus in reduplicacione positus magis proprie tenetur pro natura, quam pro supposito, potius negandum, quam affirmandum est, quod Christus secundum quod homo sit Deus.

Responsio. R E S P O N D E O, q quāuis hęc sit concedenda, Christus homo est Deus, hęc tñ Christus secundum quod homo est Deus, neganda est: quia hoc quod dico scdm q notat terminum cui adiungitur significare rationē per quam pradicatum conuenit subiecto, sed iste terminus homo, non significat rationem, quare esse Deum conueniat Christo, quia homo sibi conuenit per naturam diuinam, quam non significat iste terminus homo, & ratio hęc est falsa, Christus secundum q homo est Deus.

Ad primū. A D P R I M V M in oppositum dicendum, q illa glosa sic debet intelligi, quod nomen, q est super omne nomen, id est nomen Dei datū est homini Christo per idiomatū cōicationē.

Ad secundū. A d secundum cum dicitur, q Christus inquantum hic homo, est Deus &c. dicunt aliqui, quod de virtute sermonis non est verum, quia dicunt, quod iste determinationes secundum quod, & inquantum, & in eo, quod non tantummodo nominat in termino cui adduntur esse rationem conuenientia pradicari cū subiecto, sed etiam rationem pradicam, per quam pradicatum dicitur de quocunq; dicitur, & secundum hoc ista non concederetur, Christus inquantum homo suppositum, quod est filius est Deus, quia per istam rationē, esse Deum non conuenit patri, & spiritui sancto.

Alij autem concedunt istam, quod Christus inquantum hic homo est Deus, quia hęc determinatio, inquantum nō notat illud, quod reduplicat esse pradicam rationem conuenientia pradicari cum subiecto, sed sufficit, quod in eo includatur, & sic in proposito, quia natura diuina includitur in significato ipsius verbi, & secundum hoc dicendum est ad argumentum, quod non est simile de ista consequentia. Petrus inquantum hic homo est animal: ergo inquantum homo est animal, & de ista Christus inquantum hic homo est Deus: ergo inquantum homo est Deus, quia suppositum Petri, & humana natura in eo realiter idem sunt re absoluta, quia substantia sub ratione, qua in se existens est suppositum, sed suppositū Christi, & humana eius natura nō sunt realiter idē, cum suppositum sit res increata, & natura humana res creata, sed cum dicitur Christus inquantum hic homo reduplicatur suppositum, & cum dicitur, inquantum homo, reduplicatur humana natura.

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q V E N T E R queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur duo: Primo vtrum Christus, inquantum homo, sit filius adoptiuus patris.

Secundo vtrum omnibus creaturis rationalibus, & intellectualibus conueniat adoptari.

Q V A E S T I O I.

Vtrum Christus inquantum homo sit filius adoptiuus patris.

T V I D E T V R, quod sic: quamuis angeli nunq fuerint non filij Dei, tamen quia per gratiam sunt filij vere dicuntur filij adoptiu: ergo similiter, quamuis Christus, etiam inquantum homo, nunquā fuerit non filius, tñ q inquantū homo per gratiam est filius, videtur, quod inquantum homo, sit Dei filius adoptiuus.

Item Christus, inquantum homo, est Dei filius, aut ergo naturalis, aut adoptiuus non naturalis; quia secundum quod homo, non est eiusdem naturæ cum Deo: ergo secundum quod homo est Dei filius adoptiuus.

C O N T R A, glos. super illud ad Ro. 1. qui prdestinatus est filius Dei &c. dicit, quod nō per adoptionem filius est, nec adoptiuus filius est. Dicit. n. Ambr. Volui, & reuolui diuinam scripturam, & filium Dei nusquam adoptiuum inueni, sed sicut Christus, inquantum Deus est naturaliter, habet vt sit Dei filius, & sit Deus, ita inquantum homo per gratiam habet, vt idem sit Dei filius naturalis.

Itē de ecclesiasticis dogmatibus. c. 2. Natus est scdm veritatē naturæ ex Deo Dei filius, & scdm veritatē naturæ ex hoīe, hominis fili, vt veritas

Q V A E S T I O II.

Vtrum omnibus creaturis conueniat adoptari, scilicet, rationalibus, & intellectualibus.

veritas geniti non adoptione non appellatio ne, sed in vtraq; natiuitate filij nomē haberet.

C O N C L V S I O.

Quia qui sit filius adoptiuus prius ordine naturæ fuit non filius adoptantis, Christus verò secundum quod homo nunquam fuit non filius patris, adoptiuus filius patris dici non potest.

Responsio. A D I S T A M quæstionē voluerit aliqui dicere, q quamuis Christus nō sit patris filius adoptiuus, tamē cum hac reduplicacione, inquantū homo pot vere dici patris adoptiuus filius, quia sic non notatur esse filius adoptiuus, nisi ratione naturæ assumptæ, quæ adoptata fuisse videtur, quia prius ordine naturæ fuit q gratiam haberet, & quia suum vnq habuit in tempore, nec in instanti aliud esse actuale reale, ideo prius ordine naturæ fuit vnita verbo, quā gratiam haberet in reali esse.

Secundū. Alij dicunt cōius, q ista, Christus est filius adoptiuus neganda est, & etiam ista, Christus inquantū homo, est filius adoptiuus, quia ad hoc, q aliquis sit filius adoptiuus requiritur, q prius duratione, vel ordine naturæ fuerit non filius adoptantis, & q gratiam assumatur in filium, & q per hoc scdm q nos hic loquimur de adoptione, ius habeat in possessione, vel hereditate ipsius adoptantis, quis autem duo vltima conueniant Christo, inquantū homo, quia tñ nec duratione, nec natura prius fuit nō filius patris, q filius et inquantū homo, cū prius ordine naturæ, humana natura gratiam habuit, q assumpta fuerit a Dei filio. Ideo dici non debet filius adoptiuus, etiā inquantū homo: Secundum autem tenentes hanc opinionem.

Sufficit secundā opinionē ideā. Ad primū. A D P R I M V M in oppositum dicendum, q Angeli prius duratione, aut ordine naturæ fuerunt non filij, q filij, quia prius duratione, vel ordine naturæ fuerunt, q haberent gratiā, per q adoptati sunt in filios. Christus aut etiā scdm q homo, nō fuit prius duratione, seu ordine naturæ, q esset filius, quia non fuit homo, nisi per assumptionem humanæ naturæ. Cū ergo plus ordine naturæ illa habuerit gratiā, q assumpta fuerit a Dei filio, sequitur, q prius ordine naturæ habuit gratiā, q per illā filius Dei esset homo, ex quo patet, q filius Dei, etiam inquantum homo, nunquam fuit non filius.

Ad secundū. A d scdm dicendum, q Christus inquantū homo, est filius Dei per gratiā, non adoptionis, sed vnionis, quæ naturalē filiationem nō excludit, sed per illā communicatur homini, vnde, & vere dicitur, q filius Dei est patris filius naturalis, per communicationē idiomatum, quis hęc naturalitas filiationis sibi non conueniat ratioe humanitatis, sed rōne suppositi.

Qui autem tenent primam opinionem dicunt, q quamuis auctoritates ad secundā partem adductæ negent Christum esse patris filium adoptiuum, non tamen cum ista reduplicacione secundum quod homo.

T V I D E T V R, q non: magister in litera. Nos dicimur adoptiu filij, quia cū nati fuerimus irē filij per gratiā facti sumus filij Dei, sed Angeli beati, nunquam fuerunt filij irē: ergo non sunt filij adoptiu.

Item apost. ad Gal. 4. Misit Deus filium suū factum ex muliere factum sub lege, vt eos, qui sub lege erant redimeret, vt adoptionē filiorū receperamus, ergo videtur q illis solis conueniat adoptari, pro quorū redemptione factus est homo filius Dei: sed non est factus homo pro redemptione Angelorum: ergo angelis non conuenit adoptari.

In oppositum. C O N T R A, Iob. 1. Cū venissent filij Dei, vt assisterent coram Dño affuit inter eos, etiā sathan, sed per filios Dei intelliguntur angeli Dei, secundum glosam inter linearem. Angeli ergo sunt filij Dei non per naturam, nec loquitur ibi de filiatione per creationem, quia sic etiam sathan est filius Dei: ergo loquitur de filiatione per adoptionem.

C O N C L V S I O.

Omnibus creaturis, & rationalibus, & intellectualibus habentibus gratiam, & charitatem conuenit adoptari.

Responsio. R E S P O N D E O, q hominibus, qui sunt creaturæ rōnales, & Angelis qui sunt creaturæ intellectuales conuenit adoptari, quis nō omnes sunt adoptati: quia tam hoīes, quā angeli prius duratione, seu ordine naturæ fuerunt nō filij Dei, quā filij, & per gratiā facti sunt filij. Per hoc habentes ius in bonis glorię ipsius patris, & ideo tam boni homines, quā boni Angeli Dei sunt filij adoptiu.

Ad primū. A D P R I M V M in oppositum dicendum, q fuisse filiū irē accidit adoptioni, & ideo ad hoc, q boni angeli sunt filij adoptiu nō requiritur, q prius fuerint filij irē, sed q eē potuerūt.

Ad secundū. A d scdm dē, q quāuis ad redimendū angelos non fuit filius Dei missus, quia lapsus illorū qui peccauerunt est irreparabilis, vt ostēsum est lib. 2. Et illi qui non peccauerūt redemptionē non indigebant, ad illos tamen qui nō peccauerūt fuit missus missioe qua mittitur in mentem. Et hęc est, per quam immediate efficiuntur filij adoptiu.

A R T I C V L V S III.

C O N S E Q V E N T E R queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur duo. Primo vtrum Deo conueniat aliquem in filium adoptare.

Secundo vtrum cuilibet personæ conueniat adoptare.

Rich. super 3. Sent. G 3 QVAE-

Q V A E S T I O I.

Vtrum Deo conueniat aliquem in filium adoptare.

Arg. 1. T V I D E T U R, quod non, quia ad op-
tans non est principium essendi ip-
si adoptato, sed Deus principium
est essendi cuiuslibet creaturæ: ergo
Deo non conuenit aliquam creaturam in fi-
lium adoptare.

Secundo. Item adoptatio in filium est alicuius perso-
næ extraneæ legitima in filium assumptio, sed
nulla creatura est a Deo extraneæ, quia condi-
dit omnes: ergo nullum potest in filium ado-
ptare.

In opposi-
tum. C O N T R A, Ioan. I. Quotquot autem re-
ceperunt eum dedit eis potestatem filios Dei
fieri, sed non per naturam: ergo per adoptionem.

C O N C L U S I O.

Deo conuenire aliquos sibi adoptare in filios neutri
quam est dubitandum.

Responso. R E S P O N D E O, quod Deo ex sua boni-
tate, & benignitate conuenit aliquos in filios
adoptare, quia Deum aliquos adoptare in fi-
lios, est illis dare per gratiam ius in participa-
tione suæ hereditatis, quamuis eis non debe-
batur per naturam: quia ipsa Dei hereditas,
qua diues est, est fructio sui ipsius, cuius frui-
tionis participatio nulli creaturæ debetur per
naturam, sed per gratiam.

Ad primū. A D P R I M V M in oppositum dicendum,
quod maior non est vera de adoptante increa-
to, quia quamuis sint creature principium ef-
fendi, non tamen per naturam, nec de sua sub-
stantia producit eam.

Ad secun-
dum. A d secundum dicendum, quod pro tanto
creatura est Deo extraneæ, quia non est de sub-
stantia eius, nec per naturam habet ius in Dei
hereditate.

Q V A E S T I O II.

Vtrum cuiuslibet personæ conueniat
adoptare.

Arg. 1. T V I D E T U R quod non: quia ille
non potest adoptare, qui non po-
test generare, sed posse generare so-
li personæ patris conuenit: ergo sibi
soli conuenit adoptare.

Secundo. Item ad Gala. 4. Misit Deus filium suum fa-
ctum ex muliere, & parum post sequitur, vt
adoptionem filiorum reciperemus: ergo vide-
tur, quod non conuenit alicui personæ adopta-
re nisi personæ filij.

Tertio. Item ad Roma. 8. Accepistis spiritum adop-
tionis: ergo videtur, quod adoptare conue-
niat soli personæ spiritus sancti.

C O N T R A, facere filios per creationem
conuenit cuiuslibet personæ, quia tres personæ
sunt vnus creator: ergo similiter facere filios
per adoptionem.

C O N C L U S I O.

Patri filij, & spiritui sancto conuenit adoptare,
sed diuersa ratione.

Responso. R E S P O N D E O, quod cuiuslibet personæ
conuenit adoptare, sicut enim dicit Aug. 1. de
Trini. c. 4. Pater, & filius, & spiritus sanctus si-
cut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter ope-
rantur, cum ergo adoptare sit facere in creatu-
ra effectum gratiæ, per quam habet ius in par-
ticipatione hereditatis diuine, sequitur, quod
adoptare sit a tota Trinitate, quamuis secun-
dum diuersos respectus aliquando appropri-
etur vni personæ, aliquando alij. Patri enim ap-
propriatur, quia solus potest generare, & quia
sibi appropriatur missio filij, per quam facta
est adoptio filiorum. Filio etiam appropri-
atur, in quantum per eius passionem sumus Deo
reconciliati, & spiritui sancto appropriatur,
in quantum sibi appropriatur donum gratiæ,
per quam formaliter adoptamur.

Ad primū. A D P R I M V M in oppositum dicendum,
quod quamuis filius, & spiritus sanctus non
possit producere filios generando, producunt
tamen filios per creationem, & hi sunt qui
adoptantur.

Ad secun-
dum. A d secundum dicendum, quod quamuis
per missionem filij receperimus adoptionem
filiorum, tamen quia illa missio a tota Trini-
tate facta est, a tota Trinitate sumus in filios
adoptati.

Ad tertiu.
A d tertium dicendum, quod illud verbum
dictum est per appropriationem, ratione su-
pra dicta.

A R T I C V L V S IIII.

C O N S E Q V E N T E R quæritur de quar-
to principali. Et circa hoc quæritur duo.
Primo vtrum prædestinatio Christi sit con-
formis prædestinationi nostræ.
Secundo vtrum sit causa prædestinationi
nostræ.

Q V A E S T I O I.

Vtrum prædestinatio Christi sit confor-
mis prædestinationi nostræ.

Arg. 1. T V I D E T U R quod non, si aliquid
dicitur de duobus secundum eandem
rationem, dicitur de illis vniuoce, vt
haberi potest per philosophum in
lib. prædicamentorum, sed prædestinari non
conuenit Christo, & nobis vniuoce, cum ipse sit
Deus, & nos creature, & nihil vniuoce dicatur
de

de Deo & creatura: ergo non est eiusdem ra-
tionis suæ prædestinatio, & nostra.

Secundo. T. c. 7. Item secundum sententiam philosophi. 5.
phy. Differentiæ motuum, & operationum cō-
siderantur penes terminos, sed filiatio natu-
ralis, ad quam ordinata fuit prædestinatio Chri-
sti, & filiatio adoptiua, ad quam ordinata est
prædestinatio nostra eiusdem rationis non
sunt: ergo nec ista prædestinatio, & illa.

In opposi-
tum. C O N T R A, præparatio gratiæ in præsen-
ti, & gloriæ in futuro ratio vtriusque prædestina-
tionis.

Secundo. Item exemplar, & exemplatum sunt eiusdem
rationis. Vnde primo Ethi. c. 7. In per se ho-
mine, quod aliqui ponebant exemplar homi-
nis, & in homine materiali vna, & eadem est ra-
tio, quæ hominis, sed secundum glosam super
illud ad Rom. 1. Qui prædestinatus est præcla-
rissimum exemplar nostræ prædestinationis
precesit in Christo: ergo eiusdem rationis est
vtraque prædestinatio.

C O N C L U S I O.

Prædestinatio Christi, & nostra possunt dici eius-
dem rationis non simpliciter, sed secundum quid.

Responso. R E S P O N D E O, quod cum cuiuslibet ope-
rationis specifica differentia cōsideratur per
comparationem ad terminum ad quem, speci-
fica etiam differentia prædestinationis penes
terminum ad quem accipitur, terminus autē
ad quem fuit ordinata prædestinatio Christi,
non tantum fuit vnio, quæ est per habitum, &
actum gloriæ, sed etiam vnio in persona. Præ-
destinatio autem nostra non ordinatur ad vnio-
nem, quæ est in persona, ordinatur tamen ad
illam, quæ est per habitum, & actum gloriæ, &
sic patet, quod terminus ad quem fuit ordina-
ta prædestinatio Christi, longe est perfectio
termini ad quem ordinatur prædestinatio no-
stra, ita vt non pure vniuoce conueniat vtri-
que perfectio, nec pure æquiuoce, quia plus conue-
niunt, quam in nomine, sed analogicæ, & sic vi-
detur dicendum de prædestinatione Christi
respectu prædestinationis nostræ.

Ad primū. A D P R I M V M dicendum, quod natura
diuina Christi non fuit prædestinata, nec Chri-
stus potentia diuinæ naturæ, sed humana natu-
ra Christi fuit prædestinata, & ipse ratione hu-
manæ naturæ, ratione cuius aliquid potest ef-
se commune sibi, & alijs hominibus.

Ad secun-
dum. A d secundum dicendum, quod primus effe-
ctus prædestinationis Christi fuit humanæ na-
turæ vnio personæ filij Dei, ad quem sequitur,
quod homo fuit summi patris filius naturalis,
quamuis autem illa vnio non sit eiusdem ra-
tionis vniuoce cum vnio, qua alij homines
vniuntur cum Deo per habitum, & actum glo-
riæ, est tamen eiusdem rationis analogicæ, in-
quantum tota perfectio istius comprehendit
in illa, & ab ea impropotionaliter exceditur.

Ad primū. A D P R I M V M ad partem aliam dicen-
dum, quod præparatio gratiæ in præsentem, &
gloriæ in futuro, non est tota ratio prædestina-
tionis Christi, sed cum hoc Christum præde-
stinari, fuit naturam humanam præordinari
ad hoc, vt vniretur cum persona filij Dei.

Ad secun-
dum. A d secundum cum dicitur, quod exemplar
& exemplatum sunt eiusdem rationis &c. di-
cendum, quod cum causa aliquo modo sit exē-
plar effectus, in quantum secundum Diony.
secundo. cap. de di. no. causata habent rece-
ptas imagines suarum causarum, sicut causa
vniuoce agens, est eiusdem rationis vniuoce
cum suo causato, vt patet, cum homo generat
hominem, & causa non vniuoce agens, non est
eiusdem rationis vniuoce cum suo causato,
vt patet, cum motus generat calorem, & sol
per suos radios ignem, sic dico, quod est ali-
quid exemplar, quod est eiusdem rationis vni-
uoce cum exemplar, & aliquod, quod non est
eiusdem rationis vniuoce, sed analogicæ, cum
exemplato, & tale exemplar est prædestinatio
Christi respectu prædestinationis nostræ.

Q V A E S T I O II.

Vtrum prædestinatio Christi sit causa
prædestinationis nostræ.

C O N C L U S I O.

Christus, & exemplar, & causa meritoria om-
nium effectuum nostræ prædestinationis cum sit eius
prædestinatio erit subinde causa nostræ prædestina-
tionis, quamuis ratione principalis significati
neutra neutrius causa sit.

Responso. R E S P O N D E O, quod aliquo modo sic,
aliquo modo non. Nostra enim prædestina-
tio est Dei præscientia practica respectu salu-
tis nostræ, & nostræ ordinationis in salutem.
Ipsa autem Dei præscientia practica, quod est
prædestinationis principale significatum in
Deo est, & realiter idem est, quod Deus, &
ideo quantum ad illud nihil est causa præde-
stinationis nostræ, sed salus nostra, & nostra
preordinatio in salutem per finalem gratiam,
causam habent. Sunt enim quidam prædesti-
nationis effectus, & quantum ad hoc prædesti-
natio Christi causa est effectus prædestinatio-
nis nostræ, in quantum per effectum prædesti-
nationis Christi, qui principaliter est vnio hu-
manæ naturæ cum persona filij Dei, confert
nobis Deus nostræ prædestinationis effectum.
Vnde apostolus ad Ephe. 1. Prædestinavit nos
in adoptionem filiorum per Iesum Christum.
Quomodo autem effectus prædictus prædesti-
nationis Christi se habeat ad nostram salutem
specialius patebit inferius per quæstiones, quæ
fient de merito Christi, & de efficacia passio-
nis, & propter hoc de prædicta quæstione bre-
uius pertransiui.

Rich. super 3. Sent. G 4 CIRCA

Virum Christum sit creatura, siue creatus, vel factus.

DISTINCTIO XI.

SOLET etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici atque conce di Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Ad quod dici potest, hoc simpliciter, & absq; determinatione minus congruenter dici. Et si quandoq; breuitatis causa simpliciter denunciatur, nunquam tamen simpliciter debet intelligi. Quia, ut Aug. in 1. lib. de Trin. ait, cum de Christo loquimur, quid secundum quid, & propter quid dicatur, prudens, & diligens ac pius lector intelligere debet: Qui Christum, vel Dei filium non esse factum, vel creaturam: in 1. lib. de Trin. ostendit, ita inquit. In principio erat verbum: & verbum caro factum est: & omnia per ipsum facta sunt. Neque dicit omnia, nisi quæ facta sunt, id est omnem creaturam. Unde liquido apparet, ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt: & si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, eiusdem cum patre substantia est. Omnis enim substantia, quæ Deus non est, creatura est: & quæ creatura non est, Deus est. Sed si filius non est eiusdem substantia cuius pater, ergo facta substantia est, & si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt: facta ergo substantia non est, sed una cum patre infecta substantia est. Item in eodem: Si vel filium fecit pater, quem non fecit ipse filius, non omnia per filium facta sunt: At omnia per filium facta sunt: Ipse ergo factus non est, ut cum patre faceret omnia, quæ facta sunt. Idem in libro 83. quaestio. Dicitur creatura quicquid fecit Deus pater per filium: qui non potest appellari creatura: quoniam per ipsum facta sunt omnia. Ambrosius in 1. lib. de Trinitate. Probemus, inquit, creaturam non esse Dei filium. Audiuius enim in Evangelio Dominum mandasse discipulis, Prædicare Evangelium vniuersæ creaturæ. Qui vniuersam creaturam dicit, nullam excipit: & ubi sunt qui creaturam Christum appellant? Nam si creatura esset, sibi mandaret Evangelium prædicari, & subiectus esset vniuersæ: quia, testante Apostolo, Omnis creatura vniuersæ subiecta est. Non ergo Christus creatura est, sed creator, qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium.

De perfidia, & pena Arrij.

Arrij hæc fuisse perfidia legitur, ut Christum creaturam puram fateretur. Ideo effusa sunt Arrij viscera atq; crepuit medius, prostratus in facie, ea quibus Christum negauerat, sed ora polluta. His aliisque pluribus testimonijs instrui mur, non debere fateri simpliciter, Christum esse factum, vel creaturam: sed addita determinatione recte dici potest, ut si dicatur factus

Non vniuoce, nec analogice dicitur filius de adoptione et natura. Error Nestorij. Error Sabellij. Error Arrij.

CIRCA litteram. Quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid, primum concedendum est, non enim in quantum homo, est persona, sed secundum falsum est. In quantum enim homo aliquid est, secundum multiplicem habet rationem. Vult dicere, quod hæc dictio secundum, cum dicitur Christus secundum quod homo, potest nominare concomitantiam, vel causam. Notandum tamen, quod cum dicitur Christus secundum quod homo, hæc dictio secundum magis propriæ notat causam, quam concomitantiam, & magis propriæ causam præcisam, quam non præcisam. Illa tamen personæ descriptio non est data pro illis tribus personis, quod est verum, si strictè accipiantur ea, quæ in diffinitione ponuntur: Sed Boetius illa large accipit, cum dicit in lib. de duabus naturis, & una persona Christi, quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Ut autem ipse ens homo sit filius Dei per gratiam habet pro tanto, scilicet, quod filius Dei factus est homo non per naturam, sed per gratiam. Non sic dicitur filius natura, sicut dicitur Deus natura, dicitur enim Deus natura, quasi formaliter, sed dicitur filius natura, propter modum originis, quia producuntur per modum naturæ. Naturæ filius, non quia natura ipsum genuerit, quia diuina natura, nec generat, nec generatur, sed quia productus est per modum naturæ. Dicitur potest Christum filium virginis esse natura, vel naturaliter, & gratia, quia in quantum homo est filius virginis natura exponendo, ut supra expositum est, & in quantum Deus gratia. Sed non talis hic filius, quia nos sumus filij Dei per adoptionem, ipse vero per naturam, & non dicitur filiatione de vtraq; prædictarum filiationum vniuoce, nec pure æquiuoce, sed analogice. Origine non adoptione, hoc dicitur contra Nestorium, qui cum poneret in Christo duas personas, scilicet creaturam, & increatam, non potuit ipsum ponere filium, nisi per adoptionis gratiam. Veritate non nuncupatione, hoc dicitur potest contra Sabellium, qui ponebat personas distingui nullo modo realiter, sed nominaliter tantum. Natiuitate non creatione. Hoc dicitur est contra Arrium, qui dicebat Christum esse creaturam, ita sane, quia filius Dei, etiam secundum, quod homo, non est filius adoptiuus, ut in quaestionibus ostensum est. Sane dici potest, vult dicere in sua responsione, quod concedendum est, quod filius Dei, in quantum homo, fuit prædestinatus, vel quod filius Dei fuit prædestinatus esse homo, & quod humana natura prædestinata fuit, ut personæ filij Dei vniretur.

Et secundum carnem, vel secundum hominem, ut factura humanitati, non Deo attribuat. Ut enim ait Ambrosius in 1. lib. de Trin. Non Deus factus est, sed Deus Dei filius natus est: postea vero secundum carnem homo factus ex Maria est. Misit enim Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege: filium, inquit, suum, scilicet non unum de multis. Cum dicit suum, generationis æternæ proprietatem signauit. Postea factum ex muliere asseruit, ut factura non diuinitati, sed assumptioni corporis adscriberetur. Factum ergo ex muliere dicit, propter carnis susceptionem: sub lege, propter obseruantiam legis. Generatio generationi non præiudicat, nec caro diuinitati. Deus enim æternus incarnationis sacramentum suscepit, non diuiduus, sed vnus: & in vtroque vnus, scilicet, diuinitate & corpore. Non enim alter ex patre, alter ex virgine: sed idem aliter ex patre, aliter ex virgine: qui factus est secundum nostræ susceptionem naturæ, non secundum æternæ substantiam vitæ: quem legimus primogenitum & vniogenitum. Primogenitum, quia nemo ante ipsum: vniogenitum, quia nemo post ipsum. Ex his evidenter irraditur, qua intelligentia accipiendum sit, cum dicitur Christus factus, vel simpliciter, vel cum additione: ut factura, scilicet vel creatura non ad assumptum Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo enim creatura esse non potest, ut Ambrosius ait in 1. lib. de Trin. Nunquid dicto factus est Christus? nunquid mandato creatus est Christus? Quomodo autem creatura esse in Deo potest? Etenim Deus natura simplicis est, non coniuncta atque composita, cui nihil accidat, sed solum quod diuinum est in natura habeat sua. Et si ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter prædicandus est creatura. Nec ex eo quod Christus secundum hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando, Si secundum quod homo Christus est creatura, vel rationalis, vel non: vel quæ est Deus, vel non: nitens per hoc probare Christum esse aliquid non diuinum, quia quod ipse est secundum hominem, ipse est. Et ideo si secundum hominem est aliqua substantia non diuina, est vtiq; aliquid non diuinum. Sed ex tropicis locutionibus non est reuera argumentationis processio. Illa autem locutio tropica est, quæ Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adiunctione.

DISTINCTIO XI.

SOLET etiam quæri. Superius determinauit magister de communicatione idiomaticum respicientium personam, & ad nobilitatem pertinentium. Hic determinat de communicatione idiomaticum respicientium personam, & pertinentium ad defectum communicatione. Et diuiditur in partes duas, quia primo determinat de idiomaticis pertinentibus ad defectum communicatione. Secundo de conditionibus naturæ assumptæ

dist. 12. quæ secundum quosdam, ibi incipit. (Solet etiam quæri.) Prima in duas: primo inquiritur, utrum concedendum sit Christum creaturam esse. Secundo utrum concedendum sit, quod inceperit homo ille. ibi. (Post prædicta.) Prima in tres. Primo ostendit, quod non debet dici creatura simpliciter, & absolute. Secundo quod potest dici cum determinatione, ut si addat secundum carnem, vel secundum hominem. ibi. (Hijs alijscque. Tertio excludit quædam obiectionem, quæ videretur posse fieri ad contrarium. ibi. (Si ergo Christus.) CIRCA hanc dist. quærentur tria principaliter. Primo utrum creatura possit dici de Christo simpliciter sine determinatione. Secundo utrum cum determinatione, scilicet secundum quod homo. Tertio utrum concedendum sit, quod ille homo, demonstrato Christo inceperit esse.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur duo. Primo utrum hæc sit concedenda. Filius Dei est creatura. Secundo utrum hæc sit concedenda. Christus est creatura.

QVÆSTIO I.

Utrum hæc sit vera filius Dei est creatura.

RESPOND. VIDE TUR quod sic, quia in persona illius sapientia, quæ filius Dei est dicitur Ecclesiast. 24. Ab initio & ante secula creata sum &c.

Item secundum sententiam Philosophi. 5. Physi. Generatio est de non esse in esse, sed filius Dei est a patre genitus: ergo productus est de non esse in esse, sed omne sic productum est creatura.

Item omne quod sibi relictum resoluetur in non esse productum, est de non esse in esse, quia secundum Philosophum 3. Physi. Omne ex quo est in illud resoluitur, sed filius Dei si sibi relinqueretur, resolueretur in non esse cum suum esse habeat ab alio, scilicet a patre: ergo filius Dei productus est de non esse in esse, sed hoc est proprium creaturæ: ergo & filius Dei est creatura.

CONTRA Eccle. 24. in persona sapientia, quæ est filius dicitur. Ego ex ore altissimi prodij primogenita ante omnem creaturam, quod non esset verum si esset creatura.

Item non est creatura, per quam creata sunt omnia, sed per verbum quod est filius Dei creata sunt omnia, quia ut dicitur Ioan. 1. Omnia per

Arg. 1. D. Bon. 3. q. 1. ar. 2. 9. 1. D. Tho. p. 3. q. 16. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 11. q. 1. T. c. 7. Secundo. Tertio. T. c. 45. In oppositum. Secundo.

per ipsum facta sunt: ergo filius Dei non est creatura.

CONCLUSIO.

Quò Theologis orthodoxis conformemur, utque error Arrij procul pellatur, liberè fatemur, falsum esse propositum theorema.

RESPONDEO q̄ hæc est falsa, filius Dei est creatura: Quilibet enim creatura, aut est producta de nihilo immediate, aut mediate, quod dico de creaturis, quæ producuntur de materia, quæ de nihilo est producta: sed filius Dei non est de nihilo productus, nec mediate nec immediate, quia productus est de tota substantia patris, quæ non est producta, ut patere potest ex his, quæ in primo libro dicta sunt, ergo filius Dei non est creatura.

Præterea nulla creatura potest habere idē esse in numero cum esse principij a quo producitur, sed filius Dei habet idē esse cum esse illius a quo producitur, quia terminus personarum est eadem essentia in numero, ut in primo lib. declaratum est.

Præterea filius naturaliter producitur a patre. Principium autem naturale producens productum assimilât sibi quantum potest. Vnde si nō producit ipsum sibi æqualem, aut hoc est propter debilitatem suæ virtutis in producendo: aut hoc est, quia natura producti non est capax æqualitatis cum producente, sed virtus patris in producendo non est debilis, cum sit infinita, nec natura ipsius filij repugnat æqualitati sui cum patre, cum eadem sit natura patris, & filij. Restat ergo q̄ pater filium genuit sibi æqualem, cum quo stare nō potest, q̄ sit creatura, quia creatura creatori æquari non potest. Merito ergo damnata est opinio impij Arrij tanquam hæretica, qui posuit filij Dei esse creaturam, & est illa opinio ab Aug. super Ioan. & in pluribus alijs locis efficaciter reprobata.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ illud verbum vel intelligitur de sapientia creata naturæ angelicæ, quæ creata dicitur ante secula temporalia dignitate prior non duratione nisi restringamus tempus ad mensuram motus cæli, quod secūda die creatum est, quod Gen. 1. dicitur firmamentum.

Vel potest dici, quòd verbum prædictum intelligitur de filio Dei, quantum ad naturam assumptam, quæ & si ante secula creata nō fuerit, ab æterno tamen præuisa fuit creari. Vnde glosa super prædictum verbum: Sacramentū incarnationis ante seculum præscitum, & prædestinatum permanet in seculum seculi.

Ad secundum dicendum, quòd illud verbū Philosophi intelligitur de generatione creaturæ in qua genitum accipit aliud esse ab esse generantis, quia generatio esse non potest, sine permutatione.

Ad tertium dicendum, q̄ cum idem sit esse patris, & filij, esse filij nullo modo resolubile est in non esse, sicut nec esse patris, unde si esset possibile, q̄ hypostasis filij esset sola in diuinis, non magis esset resolubilis in nō esse quā hypostasis patris, sed remanere solam hypostasim filij in diuinis non tantum est impossibile, sed etiam includit impossibile, quia de ratione eius est relatio filiationis, per quā refertur ad patrem, in diuinis enim relationes constitutive personarum sunt subsistentes, & sunt ipse hypostases.

QVAESTIO II.

Utrum hæc sit concedenda, Christus est creatura.

RESPONDENTUR q̄ sic, quia quicumque est minor patre est creatura, sed Christus de se ipso dicit Ioā. 14. Pater maior me est: ergo est creatura.

Item de quocunq̄ prædicatur inferius & superius, sed creatura est superius ad hominē: ergo cum hæc sit vera, Christus est homo, videtur, q̄ hæc sit vera, Christus est creatura.

Item hæc est vera Christus natus est de virgine, propter hoc quòd assumpsit in virgine naturam humanam: ergo a simili verè potest dici creatura, propter humanam naturam assumptam, quæ est creata.

Item in Christo duplex est natura, scilicet diuina, quæ increata est, & humana, quæ creata est. Cum ergo propter naturam diuinam, hæc sit vera, Christus est creator, videtur similiter, q̄ propter naturam humanam, hæc sit vera, Christus est creatura.

Item si aliquid natum est alicui conuenire secundum aliquam eius partem, & nō secundum totum, si secundum illam partem sibi cōueniat, cōuenit sibi simpliciter. Vnde ille qui est crispus in capite, simpliciter est crispus, sed esse creaturam non est natum conuenire Christo, nisi ratione humanæ naturæ. Cum ergo natura humana Christi sit creatura, videtur quòd hæc sit simpliciter cōcedenda, Christus est creatura.

CONTRA, hæc est falsa, filius Dei est creatura, ut in præcedenti questione visum est, sed Christus est filius Dei: ergo hæc est falsa, Christus est creatura.

CONCLUSIO.

Valcat impius Arrius, & nequaquam absolutè admittatur huiusmodi locutio, sed solum cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

RESPONDEO q̄ hæc non est concedenda, Christus est creatura, quia est hæresis Arrij p̄p̄nqua, qui ponebat personam Christi esse creaturam, & sic faciliter posset homines inducere

ducere in errorē. qui quòd diceretur de Christo ratione humanæ naturæ referri crederent ad personam, non etiam est concedenda, quia simpliciter de virtute sermonis est falsa, quod sic patet. Si enim aliquid natum est conuenire, ut in pluribus, alicui toti secundum quālibet sui partem, si sibi conuenit ratione alterius partis minus principalis tantum, non potest verè prædicari de toto, sine determinatione. Vnde quia albedo nata est conuenire, ut in pluribus superficie totius corporis, secundum quālibet sui partem, si sibi conueniat ratione alterius partis minus principalis tantum, non propter hoc verè potest dici prædicari de toto sine determinatione. Vnde si corpus est album, secundum manum, nō propter hoc verè potest dici sine determinatione esse album. Sed creari ut in pluribus, non tantum natum est conuenire naturæ ipsius hominis, sed etiam supposito, & forte magis. Vnde non tantum creatura est natura Petri, sed etiam sua persona, & sic de omnibus alijs hominibus Christo excepto. Cum ergo Christi suppositum non sit creatum, ut eius natura diuina, sed tantum natura eius humana, quæ incomparabiliter minus est principalis in Christo, quam suppositum, & diuina natura, Christus sine determinatione non potest verè dici creatura.

Præterea esse primo & principaliter est suppositi, naturæ enim conuenit in quantum est in supposito, & accidentibus in quantum sunt quædam dispositiones suppositi seu naturæ, & ideo cum esse prædicatur de Christo, sine aliqua determinatione de virtute sermonis intelligitur esse suppositi, sed esse suppositi, siue personæ Christi increatum est esse ergo, q̄ prædicatur de Christo sine determinatione esse increatum: ergo Christus sine determinatione non verè potest dici esse creatura.

Præterea in propositione in qua prædicatū enunciatur de subiecto simpliciter absque omni determinatione, prædicatum refertur ad illud quod supponitur per subiectum, sed in ista propositione Christus est creatura, enunciatur prædicatum de subiecto sine omni determinatione, & per hoc subiectum quod est Christus, supponitur Christi persona: ergo in prædicta propositione esse creaturam refertur ad Christi personam, sed persona Christi non est creata, cum sit æterna, ex quo sequitur, q̄ hæc sit falsa, Christus est creatura.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ ista ex ore saluatoris prolata, pater maior me est, magis fuit simpliciter cōcedenda, quā esset ista ex ore meo prolata, pater maior est Christo, quia saluator per hoc pro nomen me demonstrando suam humanam naturam intellectum audientium referebat ad intelligendum illam maioritatem respectu humanæ naturæ, quæ est in Christo, & ita ex vi illius de-

monstrationis æquiualebat propositioni dictæ, cum ista determinatione, in quantum homo.

Ad secundum dicendum, q̄ quamuis creatura sit superius ad hominem, in quantum homo accipitur ratione humanæ naturæ, & ad omnem personam hominis creaturam, tamen non est superius ad personam hominis increatam, talis autem est persona hominis Christi, ad quam refertur esse creaturam, cum Christus sine determinatione dicitur esse creatura.

Ad tertium dicendum, q̄ quamuis nasci de muliere, verè cōueniat & supposito & naturæ, tamen non est natum conuenire supposito, nisi ratione corporis, quod trahitur a matre: & ideo quia Christus ratione corporis natus est de matre, potest verè dici simpliciter, & absq; omni determinatione, natus est de virgine, sicut videmus, quòd quia crispitudo non est nata cōuenire homini, nisi ratione capitis, ideo simpliciter potest dici homo crispus si habeat caput crispum, sed creari non tantum conuenit naturæ Petri, sed etiam personæ, persona autem Christi increata est.

Ad quartum dicendum, quòd quamuis in Christo sit natura diuina, & humana, non tamē sic potest dici creatura, sicut creator, quia persona Christi non potest dici esse natura humana, sed verè dicitur, q̄ est natura diuina p̄ realem identitatem.

Ad quintum dicendum, q̄ maior falsa est, quando indiuiduis illius speciei, ut in pluribus natum est illud conuenire, secundum quālibet ipsarum partem. Vnde quamuis ethopes non sint nati esse albi, nisi secundum dentes, non tamen propter hoc concedendum est ipsos esse albos simpliciter. Vnde non valuit exemplum de crispitudine, quia crispitudo non est nata conuenire alicui indiuiduo humanæ speciei, nisi secundum caput. Sed esse creaturam quantum ad naturam, & suppositū conuenit omnibus hominibus Christo excepto, cui non potest conuenire nisi secundum naturam humanam, & ideo quamuis secundū naturam humanam sibi conueniat, non tamen propter hoc debet concedi ipsum esse creaturam simpliciter.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quærantur duo.

Primo utrum hæc sit vera: Christus secundum q̄ homo est creatura.

Secundo utrum ea, quæ sunt humanæ naturæ verè possit dici de Christi persona.

Q V A E S T I O I.

Vtrum hac sit vera, Christus secundum quod homo est creatura.

Arg. 1. D. No. ubi supra. D. Tho. p. 3. q. 16. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 11. q. 2. T V I D E T V R q non, quia si Christus secundum q homo esset creatura pari ratione secundum quod homo posset dici filius adoptiuus. Sed Christus secundum q homo, non est filius adoptiuus, vt superius ostensum est: ergo nec secundum quod homo, creatura est.

Secundo. Item Christus non est creatura secundum q hic homo, qui est Petrus: nec secundum q hic homo, qui est Ioannes, & sic de alijs: nec secundum q hic homo, qui est Christus, quia est falsa. Christus est creatura: ergo non est creatura secundum quod homo.

Tertia. Item Philosophus primo priorum dicit, q reduplicatur ad primam extremitatem, ponendum est non ad medium, sed si sic argueretur Christus secundum q homo, est creatura: Sed hic homo demonstrato Christo est Christus: ergo hic homo secundum q homo est creatura, creatura esset prima extremitas: ergo hic reduplicatio secundum q homo non determinat Christum, sed creatura: ergo hoc totum creatura secundum q homo enunciat de Christo ratione personae, cum secundum q homo non sit determinatio subiecti, vt ostensum est.

In opposit. CONTRA, Apostolus ad Rom. 1. dicit de Christo, q sanctus est ex semine Dauid secundum carnem: ergo secundum carnem est creatura, quia omne factum creatura est.

C O N C L V S I O.

Responsio. Cum nomen sumptum reduplicatiue in reduplicatiue magis proprie teneatur pro natura quam pro supposito, videtur concedenda potius quam neganda ista propositio.

RESPONDEO, q quamuis hac sit falsa, Christus est creatura, vt in precedenti questione ostensum est, tamen hac est vera, Christus secundum q homo est creatura, quia per virtutem huius determinationis secundum q homo enunciat pradicatum de subiecto, no ratione personae, sed ratione humanae naturae, & quia humana natura creatura est, ideo praedicta propositio recipitur taquam vera, quauis aliquo modo sit propria. Dicit enim magister in littera talem locutione esse tropicam.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositu dicendum, q esse filium adoptiuum non est natum conuenire nisi psonae illius qui est filius adoptiuus, sed esse creatum bene natum est conuenire naturae, & ideo si diceretur Christus filius adoptiuus secundum humanam naturam, non posset verificari p hoc, q diceretur humana eius natura filia adoptiua, sicut hac, Christus se-

cundum q homo est creatura, verificatur per hoc, q humana natura Christi est creatura.

Ad secundum dicendum, q quamuis hac non sit vera Christus secundum q hic homo vel ille est creatura, tamen hac est vera, Christus secundum q homo est creatura, quia cum dicitur hic homo vel ille demonstratur persona, sed cum dicitur homo in praedicta propositione accipitur pro natura.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligendum est, quantum ad resolutionem terminorum volens dicere, quod quando syllogizatur cum reduplicatiue maior extremitas & illa reduplicatio accipiuntur pro vno termino non, q velit dicere, q sit determinatio maioris extremitatis absolute, quod patet per syllogismum, quem ponit pro exemplo qui est hic, boni est disciplina in eo quod bonum, sed iustitia est bonum: ergo iustitia est disciplina in eo quod bonum. Si enim vt dicit ibidem reduplicatio poneretur cum medio minor propositio esset falsa, & non intelligibilis, quae esset haec, iustitia est bonum in eo quod bonum.

Q V A E S T I O II.

Vtrum ea quae sunt naturae humanae, verè possunt dici de Christi persona.

Arg. 1. T V I D E T V R q non, ideo enim proprietates diuinae naturae dicuntur de persona Christi, quia persona Christi est diuina natura, sed persona Christi non est humana natura: ergo proprietates humanae naturae non praedicantur de Christi persona.

Item humana natura est assumpta, persona Christi non est assumpta: ergo aliquid verè dicitur de humana natura, quod non verè dicitur de Christi persona.

CONTRA, si aliquid praedicatur de aliquo omnia, quae dicuntur de illo praedicato, dicuntur de subiecto illo, sed homo praedicatur de Christi persona: ergo quaecunq; praedicantur de homine praedicantur de ea.

Item quaecunq; conueniunt naturae praedicantur de supposito illius. Vnde sicut verè dicitur Petrus est homo: ita verè dicitur Petrus est risibilis, sed persona Christi est suppositum humanae naturae: ergo quaecunq; conueniunt humanae naturae verè possunt dici de Christi persona.

C O N C L V S I O.

Quia vna, & eadem est persona filij Dei, & filij hominis, ea quae sunt propria humanae naturae verè possunt dici de Christi persona.

RESPONDEO q humana natura dupliciter potest considerari, vno modo inquantum est

est se habere ad suppositum, quasi ad similitudinem formae illius. Alio modo inquantum apta nata participari a pluribus.

Primo modo natura humana, & omnia quae sibi conueniunt praedicantur de supposito in concreto non in abstracto: verè enim dicitur Petrus est homo, Petrus est risibilis, Petrus est bipes, & sic de alijs, non tamen verè dicitur, Petrus est natura humana, vel humanitas, vel risibilitas, vel bipeditas, & sic de alijs, cuius ratio est, quia natura humana nominat absolute, & cum praecisione illud quo homo est homo. Petrus autem nominat illud in concretiue ad aliquas proprietates quae ad actuaalem hominis existentiam requiruntur, quae tamen de esse hominis non sunt. Vnde quamuis natura humana non sit Petri forma, quia nominat totam essentiam Petri, tamen quasi ad similitudinem formae se habet.

Si autem consideretur natura humana, inquantum est apta nata participari a pluribus, sic conuenit sibi ista secunda intentio, quae nominatur nomine speciei, quae opposita est intentioni secundae, quae conuenit Petro, quae significatur nomine indiuidui, & ideo no oportet, q ea, quae conueniunt naturae humanae sic considerate verè possint praedicari de supposito. Cum ergo persona Christi sit suppositum naturae humanae, omnia quae naturae humanae conueniunt, prout consideratur primo modo non secundo verè praedicantur de Christi persona in concreto, no in abstracto, his exceptis, quae assumptionem important: quia humana natura assumpta est, sed persona Christi non est assumpta, & exceptis his, quae ita naturae conueniunt, quod etiam nata sunt, & creato supposito conuenire, vt enim superius habitum est in eadem distinctione, istae propositiones sunt falsae, filius Dei est creatura, Christus est creatura.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositam dicendam, q aliter praedicatur diuina natura de persona Christi, quam humana, quia natura diuina praedicatur de ea, & in concreto, & in abstracto, quia realiter est idem cum ea, & ideo omnia, quae diuinae naturae conueniunt non sub illa ratione qua differt a persona praedicantur de Christi persona in concreto, & in abstracto. Persona enim Christi est sapiens & sapientia: Sed ea quae conueniunt diuinae naturae sub ratione qua differt a persona, non praedicantur de Christi persona. Non enim verè dicitur persona Christi est comunistribus personis, quod tamen verè dicitur de natura diuina, quia autem humana natura Christi, non est naturaliter idem cum Christi persona, sed aduenit ei ex tempore iam ab aeterno praexistenti, ideo nec ea, nec quae consequuntur eam praedicantur de persona Christi in abstracto, quauis multa de his, quae conueniunt naturae humanae praedicantur ratione humanae naturae de

persona Christi in concreto. Ad secundum patet solutio ex dictis in questione.

Argumenta ad partem aliam procedunt de his, quae conueniunt naturae humanae secundum q consideratur modo primo, & supposita exceptione eorum, quae excipiuntur in corpore quaestionis.

A R T I C V L V S III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur duo. Primo vtrum iste homo demonstrato Christo incepit esse.

Secundo vtrum incepit esse Deus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum iste homo demonstrato Christo incepit esse.

Arg. 1. T V I D E T V R q non. Aug. homel. 105. super Ioan. inter medium & finem priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, sed qui est, & no fuit priusquam mundus esset incepit esse: ergo hac est vera iste homo, demonstrato Christo incepit esse.

Item quod incepit esse homo, incipit esse substantia, & quod incipit esse substantia, incipit esse ens, & quod incipit esse ens, incipit esse. Sed iste homo, demonstrato Christo incepit esse homo: ergo similiter incepit esse.

Item si Petrus hodie inceperit esse albus, ista, Petrus albus incepit hodie esse, vera esset: quia non notaretur ex vi sermonis inceptio respectu Petri absolute, sed posset notari respectu eius in comparatione ad albedinem: ergo a simili, cum Christus inceperit esse homo: videtur q iste homo, demonstrato Christo incepit esse.

CONTRA, dicit Christus Ioan. 8. de se ipso: Antequam Abraham fieret ego sum, & pari ratione potuit verè dicere: Antequam mundus fieret, ego sum: quia ad aeternum suppositum aspiciens protulit hoc verbum.

Item glosa Matth. 2. super illud verbum: Vidimus stellam eius, dicit, q hac stella dominicae natiuitatis nuncia, nunquam prius apparuit, sed eam tunc puer creauit, & magis prauiam deputauit, quae mox peracto officio esse desijt, sed creator stellae non incepit esse: ergo ille puer non incepit esse.

C O N C L V S I O.

Apposita hac determinatione secundum homo vtrique vera est proposita enunciatio.

RESPONDEO q secundum quosdam praedicta

1. Opinio. D. Bon. Scot. Duran. 2. Opinio. D. Thom.

dicta propositio est distinguenda, quia pronomen potest demonstrare personam verbi, & sic est falsa, vel singulare humanæ naturæ, & sic est vera, quæ distinctio apparenter videtur esse secundum magistrum in littera dicentem sic: Dicimus hominem illum in quantum homo est, cepisse, in quantum verbum est, semper fuisse, sed alijs non videtur, quod hæc distinctio ex virtute sermonis possit haberi: quia cum dicitur iste homo, pronomen demonstrat illum qui est homo, sed natura humana Christi non est iste homo, qui est Christus: ergo hoc pronomen iste in prædicta propositione non potest demonstrare singulare humanæ naturæ.

Opinionis Dafloris.

Videtur ergo dicendum ad questionem, quod prædicta propositio falsa est. Sensus enim est, iste qui est homo, incepit esse, quod falsum est. Filius enim Dei non incepit esse, quamvis incepit esse homo, propositio tamen vera est, si apponatur hæc determinatio secundum quod homo. Verè enim dicitur Christus secundum quod homo, incepit esse, quia virtute determinationis, non notatur incepitio circa suppositum simpliciter, sed tantum ratione humanæ naturæ.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est, cum ista reduplicatione secundum quod homo, quavis causa breuitatis non apponatur.

Ad secundū.

Ad secundum cum dicitur, quod illud incipit esse homo, incipit esse substantia &c. dico, quod verum est, quando est suppositum vnus naturæ tantum. Hic autem non est ita, suppositum enim hominis Christi est suppositum diuinæ naturæ, per quam est substantia & ens simpliciter, & est suppositum humanæ naturæ, per quam non est substantia, neque ens simpliciter, sed ens homo.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod si Petrus incepit hodie esse albus, tamen ista esset falsa, virtute sermonis Petrus albus incipit hodie esse, quia secundum hoc notaretur virtute sermonis suppositum Petri hodie incepisse.

Argumenta ad partem aliam procedunt de homine Christo ratione suppositi.

Q V A E S T I O II.

TRVM iste homo demonstrato Christo, incepit esse Deus, sed quia veritas huius questionis, satis patet per veritatem illius questionis. Vtrum sit vera homo factus est Deus, quæ superius. 6. dist. determinata est, ideo de ista mihi videtur pertransendum ad vitandum repetitionem.

CIRCA litteram. Omnis creatura vanitati subiecta est, omnis enim creatura in nihilum rediret, nisi continue manuteneretur. in esse a datore sui esse, quod etiam senserunt Philosophi. Dicit enim Auic. 6. meta. sup. c. 1.

Quod creatum indiget datore sui esse, semper incessanter quamdiu habuit esset, rectè ergo vanitati substantia dicitur omnis creatura, quia semper se non potest sustentare in esse. Factum sub lege, scilicet voluntate, non necessitate. In Deo creatura esse non potest, verè est, sicut eius pars, vel accidens, quia eo modo quo natura est in supposito, creatura potest esse in Deo. Sic enim humana natura Christi est in Deo, quia existit in filio Dei, vt in supposito. Ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. scilicet quia frequenter procedunt a forma in qua excusantur ad formam in qua non excusantur, sicut est in proposito, cum dicitur si Christus secundum hominem est aliqua substantia non diuina est vtrique aliquid non diuinum, sicut si diceretur Christus, in quantum homo, non est Deus: ergo Christus non est Deus, quia prima excusatur, per hanc determinationem, in quantum homo. Secunda autem nullo modo excusatur. Illa locutio tropica est qua Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adiunctione. Hic accipit magister tropum, per figuram. Talis enim locutio habet aliquam naturam syncdochicam, quia illud quod conuenit quasi parti attribuitur toti, & dicitur quasi parti, quia & si humana natura non sit pars personæ Christi, tamen est vna pars significati, per hoc nomen Christus quod significat personam filij Dei in duabus naturis.

An homo ille semper fuerit, vel cæperit esse.

D I S T I N C T I O XII.



OST prædicta queritur, vtrum homo ille cæperit esse, vel semper fuerit: sicut simpliciter enunciamus Christum, vel Dei filium semper fuisse, nec cæpisse. De hoc Augustinus inquit super Ioan. Habuit aliquando Dei filius quod nondum habuit idem ipse homo Dei filius, quia nondum erat homo. Item idem in eodem, Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum homo Christus Iesus. Idem super Psal. Christus noster etsi forte homo recens est, tamen est æternus Deus. Alibi verò legitur, quod puer ille creauit stellas. Et Christus dicit se esse principium, & esse ante Abraham. His ergo alijsque autoritatibus in nullo resultantes dicimus hominem illum in quantum homo est, cæpisse, in quantum verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est ferenda responsio. Nam & ipse Augustinus huiusmodi virtut distinctione in pluribus locis, dicens per Christum omnia esse facta, in quantum verbum est: secundum illud verò quod homo est, ipsum esse factum &

glori-

Tract. 106. circa mediū. Tract. 105. circa finē. 2. Tim. 2. b. Tract. 80. in medio e. narrationis ad eundem, 10. 8. Glos. in 2. c. Math. Ioan. 8. d. g. Homil. 1. c. 105. super Ioannem.

glorificatum. Si ergo ad personam respiciamus, confidenter dico hominem illum semper fuisse: si verò ad naturam hominis, concede eum cæpisse.

Si Deus alium hominem assumere potuit, vel aliunde quam de genere Adæ.

Responsio.

Solet etiam queri, Vtrum alium hominem, vel aliunde quam de genere illius Adæ Deus assumere potuerit. Ad quod sanè dici potest, ipsum & aliam animam & aliam carnem, potuisse assumere: quia gratia tantum assumpta est anima illa & carne a verbo Dei. Vt enim ait Augustinus, in rebus. per seipsum oris illa summa gratia est, quod homo in unitate personæ coniunctus est Deo. Potuit ergo Deus aliam animam & aliam carnem assumere: & carnem vnique aliunde quam de genere Adæ. Vnde Augustinus in lib. 13. de Trinitate, Poterat vnique Deus hominè aliunde suscipere in quo esset mediator Dei, & hominum, non de genere illius Adæ, qui peccato suo obligauit genus humanum: sicut ipsum quem primo creauit, non de genere alicuius creauit. Poterat ergo vel sic, vel alio quo vellet modo creare vnum alium, de quo vinceretur victor prioris. Sed melius iudicauit, & de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum. Et tamen ex virgine cuius, conceptum spiritus non caro, fides non libido preuenit, nec inter fuit carnis concupiscentia qua ceteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum: sed credendo, non concumbendo facta est secundata virginitas. Ex his aperte ostenditur, & alium, & aliunde hominè Deum assumere potuisse.

Li. de Tri. 13. c. 14. in medio.

Cap. 18. in principio.

Math. 1. d.

Luca. 1. c.

Psal. 5.

Vtrum homo ille potuit peccare, vel non esse Deus.

Ideo non immerito queritur, vtrum homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, etiam potuit damnari. Si potuit damnari, potuit non esse Deus: ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus: quia esse Deum, & posse velle iniquitatem, simul esse nequeunt. Hic distinctione opus est, vtrum de persona, an de natura agatur. Si enim de persona agatur, manifestum est quia peccare non potuit, nec Deus non esse potuit. Si verò de natura, discutiendum est, vtrum agat de ea vt Verbo vnita, an de ea tanquam non vnita verbo, & tamen enim, id est, an de ea secundum, quod fuit vnita verbo, an de ea secundum quod esse potuit, et non vnita verbo. Non est enim ambiguum, animam illam entem vnitam verbo peccare non posse: & est sine ambiguitate verum, eandem, si esset, & non vnita verbo, posse peccare.

Quorundam oppositio, quod potuerit etiã vnita Deo peccare.

Quidam tamen probare conantur, etiam eam vnitam verbo posse peccare: quia liberum arbitrium habet, & ita potest flexi in vtranque partem. Quod friuolum est: cum & angeli liberum arbitrium habeant: & tamen gratia a deo sunt confirmati, vt peccare nequeant. Quanto magis ergo ille homo cui spiritus est datus sine mensura. Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem. Scriptum est enim in libro Sapientie. Qui potuit transgredi, & non est trans-

De hoc li. 2. dist. 7.

Ioan. 3. d. Eccl. 3. 1. b.

gressus: & facere malum, & non fecit. Sed hoc accipiendum est secundum membra, vel partim de capite, partim de membris. De capite, Non est transgressus, & non fecit malum. De membris, Potuit transgredi, & facere malum.

Si Deus potuerit assumere hominè in sexu muliebri.

Solet etiam queri, quamuis curiosè, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominè in femineo sexu, vt assumptus in virili. Sed oportunitus atque conuenientius factum est, vt de femina nasceretur, & virum assumeret: vt ita vtriusque sexus liberatio ostenderetur. Vnde Augustinus in lib. 83. quæst. Hominis liberatio in vtroque sexu debuit apparere. Ergo quia vtrum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat vt feminei sexus liberatio hinc apparere, quod ille vir de femina natus est. Sapientia ergo Dei qua dicitur vngigenitus filius, homine suscepto in vtero, & de vtero virginis, liberationem hominis iudicauit.

D I S T I N C T I O XII.



EST etiam queri &c. Superius determinauit magister de communicatione idiomatum respicientium personam & pertinentium ad defectu, hic determinat de conditionibus assumptæ naturæ.

Et diuiditur in partes duas.

Primo inquit de ipsa, respectu humanæ naturæ alterius generis quam de genere Adæ.

Secundo respectu alterius sexus ibi. (Solet etiam inquiri, quamuis curiosè.) Prima in duas.

Primo querit si filius Dei alium hominem assumere potuit.

Secundo inquit de conditionibus absolutis hominis assumpti ibi. (Ideo non immerito.) Et ista in duas.

Primo determinat veritatem.

Secundo opponit ad contrarium, & soluit ibi. (Quidam tamen.)

CIRCA hæc distinctio principaliter querit.

Primo de congruitate assumptionis humanæ naturæ per comparationem ad genus Adæ.

Secundo vtrum Christus potuit peccare.

Tertio de congruitate assumptionis humanæ naturæ per comparationem ad sexum.

Primo vtrum congruum fuisset filium Dei assumpsisse naturam humanam aliunde, quam de genere Adæ.

Secundo

Continuatio.

Diuisio.

A R T I C V L V S I.

CIRCA primum queruntur duo.

Primo vtrum congruum fuisset filium Dei assumpsisse naturam humanam aliunde, quam de genere Adæ.

Secundo

Secundo vtrum congruum fuisset filium Dei assumpsisse illam eandem naturam in numero, quæ fuit in Adam.

Q V A E S T I O I.

Vtrum congruum fuisset filium Dei assumpsisse naturam humanam aliunde quam de genere Adæ.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 12. ar. 1. q. 1. Alex. p. 3. q. 2. m. 8. T V I D E T V R q sic: quia quanto natura minus est obligata pro se, tanto aptior est ad sacrificandū pro alijs. Sed tota natura humana de genere Adæ, erat obligata pro se, quia tota erat infecta propter peccatum Adæ: ergo congruum fuisset ipsum aliam naturam creasse, & assumpsisse.

Secundo. Item Aug. 13. de trini. c. 18. & recitat magister in littera. Poterat Deus hominem aliunde suscipere, in quo esset mediator Dei, & hominum, non de genere illius Adæ qui peccato suo genus obligauit humanum. Sed nihil potuit vnquam Deus facere quod non fuisset congruum fieri, quia secundum q dicit Ansel. 1. lib. cur Deus homo. c. 10. In Deo quodlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas: ergo videtur q congruum fuit filium Dei assumere humanam naturam aliunde quam de genere Adæ.

In oppositum. C O N T R A, si satisfactor non fuisset de genere Adæ, eius satisfactio ad filios Adæ non pertinuerit, sed non fuit congruum, q illa satisfactio ad filios Adæ non pertineret: ergo non fuit congruum, quod aliunde quam de genere Adæ naturam humanam assumeret.

C O N C L V S I O.

Pluribus de causis congruum fuit Christum naturam humanam assumere non aliunde quam de genere Adæ, quamuis aliunde potuisset si voluisset.

Responsio. R E S P O N D E O q quamuis filius Dei naturam humanam aliunde posset assumere quæ de genere Adæ si voluisset, sicut dicit August. in auctoritate allegata in opponendo, quia talem, vel alium ordinem potuit instituere, secundum quem congruum fuisset hoc fieri, tamen secundum ordinem quem Deus instituerat non fuit congruum, vt eam assumeret aliunde quam de genere Adæ, & hoc propter manifestationem potentia diuinæ, in hoc, quod de natura victa a diabolo vincit eum, in alio singulari tamē erit victa a diabolo, & in alio singulari diabolus victus per eam. Et propter manifestationem sapientia in hoc, quod de natura infecta, fecit medicinam, quamuis

illa eadem in numero, quæ fuit medicina, nunquam existens caro Christi fuerit infecta. Et propter manifestationem iustitiæ. Magis enim est iustitiæ consonum, vt ille qui est de genere prauaricatoris, quam ille qui non est pro ipso faciat emendat, & propter manifestationem misericordiæ. In hoc enim quod assumpsit humanam naturam de genere a quo descendimus dedit nobis recurrēdi ad Deum maiorem fiduciam, & propter maiorem Dei in homine similitudinem. In hoc quod omnes creaturæ sunt a principio vno, scilicet Deo, & omnes homines descenderunt ab homine vno, quod verum non esset si filius Dei aliunde quam de genere Adæ, naturam humanam assumpsisset.

Ad primum in oppositum dicendum, quod illud singulare humanæ naturæ, quod Christus assumpsit prius ab infectione, & obligatione fuit purgatum, quam assumptum.

Ad secundum dicendum, q non plus concludit, nisi quod Deus ordinem instituere potuit secundum quem congruum fuisset aliunde quam de genere Adæ assumere humanam naturam, sed illum ordinem non constituit, & ideo ipsam assumere aliunde quam de genere Adæ congruum non fuit.

Q V A E S T I O II.

Varendum esset vtrum congruum fuisset filium Dei assumpsisse illam eandem naturam humanam in numero, quæ fuit in Adam, sed quia superius distinct. 2. quæstione 2. distinct. illius in solutione ultimi argumenti reddita est ratio, quare hoc congruum non fuit, ideo hic mihi videtur pertransendum de hac quæstione.

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q V E N T E R quæritur de secundo principali. Et circa hoc quærentur duo.

Primo vtrum Christus peccare potuit. Secundo vtrum potentiam peccandi habuerit.

Q V A E S T I O I.

Vtrum Christus peccare potuit.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 12. ar. 2. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 15. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 12. q. 10. Greg. lib. 1. dist. 42. q. 2. Capr. lib. 3. dist. 12. T V I D E T V R quod sic, Ansel. secundo libro cur Deus homo ca. 10. Possumus dicere de Christo, quia potuit mentiri, sed vt dicit in eodem cap. ante verbum præallegatum: Mentiri semper est peccatum: ergo Christus peccare potuit.

Item

Secundo. Item sicut peccatum est voluntarium, & ita & meritum, sed nullus peccat in eo quod vitare non potest, vel in non faciendo quod facere non potest, secundum sententiam Aug. 1. lib. retract. c. 14. ergo similiter nullus meretur in declinando malum quod facere non potest, sed Christus meruit in refugiendo malum culpæ: ergo potuit facere illud malum.

Tertio. Item Ioan. 8. dicit Saluator de patre, si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax, sed potuit dicere se patrem nescire: ergo potuit mentiri.

In oppositum. C O N T R A, glo. super illud ad Heb. 2. c. Et eum qui modico quam Angeli minoratus est, sic ait, natura humanæ mentis, qualē Christus assumpsit, quæ de nullo modo potuit deprauari, solus Deus maior est.

C O N C L V S I O.

Christus non potuit depruari aliqua culpa aut mortali, aut veniali cum fuerit Deus: viator simul, & comprehensor.

Responsio. R E S P O N D E O, quod Christus peccare non potuit, neque in quantum Deus, quia vt superius habitum est lib. 1. dist. 4. Deus non potest facere malum culpæ, & secundo dist. 37. declaratum est, quod actio mala, in quantum mala a Deo esse non potest, vt enim ibi dictū est, omnes effectus habet aliquam similitudinem suæ causæ, sed nullus effectus potest esse similis Deo, ratione alicuius defectibilitatis: quia in eo nulla defectibilitas est: omnis ergo effectus Dei habet aliquam similitudinem entitatis diuinæ, ex quo sequitur, quod nulla malitia a Deo esse potest, neque in se, neque in alio, cum malitia nullam dicat entitatem, sed tantum carentiam debitæ bonitatis.

Præterea, peccare aut est ab actione debita deficere si est peccatum omissionis, aut deficere ab aliquo debito in actione, si est peccatum commissionis, sed in Deo nulla defectibilitas esse potest, neque defectus: patet ergo, quod Christus peccare non potuit in quantum Deus. Non potuit etiam peccare in quantum homo comprehensor, quod potest declarari per illum modum, per quem superius declaratum est lib. secundo dist. 7. q. Angeli boni peccare nequeunt. Non potuit etiam peccare in quantum homo viator, quando enim materia est sub aliqua forma, cuius actualitas æquat, & implet totam capacitatem & passibilitatem illius materiæ, non est possibilis ad contrariam priuationem, vt patet in materia cuiuscunque corporis celestis: sed Christus etiam in quantum viator, tantam habuit gratiæ plenitudinem, quod æquabat, & implebat totam capacitatem animæ suæ, & ideo non fuit possibilis ad contrariam priuationem, quæ est per peccatum, sicut per simile est in materia declaratum.

Ad primum in oppositum dicendum, quod post auctoritatem Ansel. præallegatam statim sequitur, subauditur, si vellet, & quoniam mentiri non potuit volens, nec potuit velle mentiri, non minus dici potest nequius se mentiri: patet ergo, quod non dicit absolute Christum potuisse mentiri, sed sub hac conditione si voluisset. Ad veritatem autem conditionalis non requiritur veritas antecedentis, nec consequentis, sed est necessaria habitudo consequentis ad antecedens.

Ad secundum dicendum, quod quamuis necessitas coactionis, tollat rationem meriti, vel demeriti, necessitas tamen quæ est ex perfectione bonitatis, non tollit rationem meriti in viatore.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum saluatoris fuit conditionale, quod ad sui veritatem non requirebat veritatem in antecedente, neque in consequente, sed habitudinem antecedentis ad consequens. Vnde ex hoc non potest concludi, quod posset dicere se patrem nescire, nisi verbum materialiter recitando.

Q V A E S T I O II.

Vtrum Christus habuerit potentiam peccandi.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 12. ar. 2. q. 2. Alex. p. 3. q. 14. m. 14. T V I D E T V R, quod non. Ansel. li. de libertate arbitrij prope principium. Potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis, imo vt vt parum postea subditur, minuit libertatem voluntatis, sed in Christo libertas arbitrij nõ fuit diminuta: ergo non habuit potentiam peccandi.

Secundo. T. c. 138. Item secundum quod dicit philosophus secundo de anima. Talpa videtur habere oculos sub pelle, & ita videtur, quod habeat potentiam visiuam, quæ in actum videndi exire non potest, nec tamen dicimus propter hoc, quod talpa habeat potentiam videndi: ergo a simili, quamuis Christus habuerit liberum arbitrium quo peccat quicumque peccat, quia tamen in ipso non potuit exire in actum peccandi, non debet dici, quod habuit potentiam peccandi.

In oppositum. C O N T R A, Philosophus quarto Topi. dicit, q potestas prauorum sunt eligendæ eo, q Deum, & studiosum eas habere dicimus. Sed Christus habuit omnia bona hominis boni: ergo habuit potentiam male faciendi.

Secundo. Item secundum Aug. de natura boni non multum longè post principium. Potestas peccandi a Deo est, sed quicquid a Deo est, bonum est: ergo potestas peccandi bona est, nulla autem bona potentia, quam homines alij habent Christo defuisse videtur: ergo habuit potentiam peccandi.

Rich. super 3. Sent. H C O N -

CONCLUSIO.

Habuit quidem Christus potentiam qua peccatur, sed non eam qua potuit exire in actum peccandi.

Responsa.

RESPONDEO quod Christum habuisse potentiam peccandi, dupliciter potest intelligi, vno modo: ita quod habuit potentiam, qua potuit exire in actum peccandi, & sic falsum est. Alio modo: ita quod habuit potentiam similem in specie illi potentia, qua peccant homines peccatores, & sic verum est: habuit enim voluntatem, qua est potentia qua peccat homo, quicunque peccat. Ex dictis faciliter potest responderi ad argumenta ad utramque partem.

Ad primu.

AD PRIMVM cum dicitur, quod potestas peccandi minuit libertatem voluntatis, dicendum, quod ibi non accipitur potestas peccandi pro ipsa voluntate, sed pro reducibilitate eius in actum peccandi.

Ad secundu.

Vide hic de talpa.

Ad secundum dicendum, quod si talpa habeat oculos in quibus sit potentia visiva, quamuis non possit exire in actum videndi, tunc ista talpa habet potentiam videndi, esset distinguenda modo consimili, quo distinximus Christum habuisse potentiam peccandi. Vtrum autem talpa tales habeat oculos sub pelle, quod si amoueretur pellis posset per illos videre, non recolo me ab aliquo auctore inuenisse determinatum.

Ad primu.

An oppositu.

AD PRIMVM alterius partis, cum dicitur, quod potestates prauorum sunt intelligendae &c. hoc est intelligendum per accidens, in quantum, scilicet eadem sunt bonorum: unde magis essent eligendae si essent bonorum tantum.

Ad secundu.

Ad secundum cum dicitur, quod potestas peccandi a Deo est &c. dico, quod verum est, secundum id quod est: tamen reducibilitas eius in defectum peccati a Deo non est, nec bona est.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de tertio principali. Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo vtrum congruum fuerit filium Dei assumere naturam humanam in sexu masculino.

Secundo vtrum congruum fuerit ipsum assumere naturam humanam de muliere, & viro,

QVAESTIO I.

Vtrum congruum fuerit filium Dei assumere naturam humanam in sexu masculino.

RESPONDEO quod non, quia sexus ordinatur ad generationem carnalem, sed: Christus non venerat ad generandum filios carnaliter, sed spiritaliter: ergo non fuit congruum, quod natura humana Christi haberet aliquem sexum.

Item reparatio debet respondere ruinae, sed prima ruina non fuit per masculinum, sed per feminam: ergo non fuit congruum filium Dei assumere naturam humanam in sexu masculino, sed foeminino.

Item Christus assumpsit defectus nostrae naturae non culpabiles, neque ad peccatum inclinantes, nec existentes sequelas peccati, sed fragilitas foeminei sexus defectus est naturae, non culpabilis, nec sequela peccati: ergo videtur quod filius Dei debuit sexum foemininum assumere.

CONTRA, Apostolus I. ad Cor. I. dicit, quod caput mulieris est vir, sed secundum August. I. lib. de trini. c. 12. dicit de Christo, quod secundum formam serui est caput corporis Ecclesiae: ergo congruum fuit ipsum virilem sexum habere, non foeminum.

Item Iosel. 2. Latramini in domino Deo nostro, quia dedit nobis doctorem iustitiae, sed per illum doctorem intelligitur Christus, sed mulieri docere non conuenit. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. 14. Mulieres in Ecclesijs taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse: ergo non decuit filium Dei naturam humanam in sexu foeminino accipere, sed in masculino.

CONCLUSIO.

Magis decuit sexum virilem quam muliebrem assumi a filio Dei.

RESPONDEO, quod congruum fuit filium Dei assumere naturam humanam in sexu masculino, non foeminino. Cum enim naturam humanam assumpsit ad reparandum genus humanum, congruum fuit ipsum assumere omnia naturalia naturae humanae. Unde secundum Apostolum ad Heb. 2. debuit per omnia fratribus simulari. Sexus autem est de naturalibus naturae humanae. Congruum ergo fuit ipsum assumere naturam humanam in aliquo sexu. Et quia sexus masculinus perfectior, & honorabilior, & principalius de intentione naturae, quam foemineus. Et quia ad hoc venit filius Dei, ut esset generis humani doctor, & rector, & propugnator, quae mulieribus non conueniunt: magis congruum fuit ipsum assumere naturam humanam in sexu masculino, quam in foeminino.

AD

Ad primu.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod filius Dei non assumpsit sexum masculinum ad usum, sed ad perfectionem naturae, sicut erit in sanctis post resurrectionem, quando ut habetur Matth. 22. Neque nubent, neque nubentur.

Ad secundu.

Ad secundum dicendum, quod quamuis mulier prius peccauerit, quamuis, tamen si vir non peccasset, peccatum originale non intrasset in mundum, sicut in lib. 2. ostensum est: potest ergo dici, quod sicut dispositio ad perditionem fuit per mulierem, & complementum per virum, sic dispositio ad nostram reparationem initiata fuit per beatam virginem, & per Christum completa.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod Christus assumpsit nostros defectus non culpabiles conuenientes ad opus nostrae redemptionis, ad quod magis erat conueniens sexus masculinus quam foemineus, ut superius ostensum est.

QVAESTIO II.

Vtrum congruum fuerit filium Dei assumere naturam humanam de muliere, & de viro.

Arg. 1.

D. Bon. ibi.

q. 2.

D. Tho. p. 3.

q. 31. ar. 4.

Alex. p. 3.

q. 2. m. 11.

et 12.

Secundo.

In oppositu.

RESPONDEO quod sic: commixtio sexuum potest esse sine omni peccato, sed tantummodo assumptioni humanae naturae repugnare videntur omnia pertinentia ad peccatum: ergo videtur, quod congruum fuisset filium Dei assumpsisse naturam humanam productam per concubitum maris, & foeminae.

Item fortior est illa attinentia, quae est ex parte patris, & matris simul, quam quae est ex parte matris tantum. Sed congruum fuit filium Dei se facere nobis propinquum in natura, quantum posset, cum propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, nostram naturam assumpsit, secundum Apostolum ad Eph. 2. ergo congruum fuit ipsum nostram naturam de patre, & matre assumere, ut nobis attineret ex parte utriusque.

CONTRA, Ansel. lib. de concep. virg. c. 18. decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi virgo illa niteret &c. sed hoc verum non esset si filium Dei concepisset per concubitum viri: ergo non decebat filium Dei carnem assumere per sexuum commixtionem.

CONCLUSIO.

Vt patris, matris, ac suipsius dignitas remaneret illa, utque omnis gignendi modus completeretur, conuenientissimum fuit Christum humanam naturam ex muliere tantum accipere.

RESPONDEO, quod non fuit congruum filium Dei assumere naturam humanam de muliere, & de viro, sed de muliere tantum. Et hoc propter matris dignitatem, ut scilicet integra, & purissima maneret: & propter dignitatem patris, ut scilicet filij sui naturalis, alius pater non esset: & propter dignitatem concepti, ut scilicet a formatore nobilissimo, & modo excellentissimo formaretur: & propter completionem vniuersi, quantum ad modos producendi hominem. Fuerat enim homo productus, neque de viro, neque de muliere, scilicet Adam: & de viro tantum, scilicet Eua: & de viro, & muliere sicut Abel, & alij multi, & ideo congruum fuit, ut ille qui veniebat ad reparationem perfectionis vniuersi, quarto modo produceretur, scilicet de muliere tantum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis commixtio sexuum possit esse sine omni peccato, tamen in statu naturae lapsae, non potest esse sine vitiosa libidine, per quam contrahit proles originale peccatum, quod Christum contrahere non decebat, qui venerat ad offerendum seipsum hostiam pro peccato, & ideo sicut dicit Apostolus ad Heb. 7. Decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populo.

Ad secundum dicendum, quod illi congruitati, quae adducta est in opponendo praeponderant aliae congruitates in corpore quaestionis adductae.

CIRCA litteram. Hic distinctione opus est, non intentio magistri, quin de virtute sermonis haec propositio, iste homo, demonstrato Christo potuit peccare, sit falsa. Sed vult ostendere in quo sensu posset esse vera, si ille sensus de virtute sermonis haberetur. Quidam arbitrantur, simpliciter concedendum est, quod filius Dei humanam naturam assumere potuit in sexu foemineo, de potestate absoluta, magis tamen congruum fuit, ut eam in sexu masculino assumeret, ut superius ostensum est. Ille vir de foemina natus est, hic vocatur Christi mater, foemina, non quia corrupta, sed propter sexum: quod ideo dico, quia nomen foeminae, & mulieris aliquando accipitur secundum quod sonat corruptionem, ut Matth. 10 vbi dicit Saluator. Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista: Notandum etiam quod non fuit congruum, ut filius Dei carnem assumeret de viro tantum, quia nullam naturalem habitudinem consanguineitatis habuisset ad aliquem de genere humano, quia illius hominis de quo carnem assumpsisset non fuisset filius, sicut nec Eua filia Adae potuit dici.

Praeterea in hoc, quod assumpsit carnem de Rich. super 3. Sent. H 2 sola

Cur Christus non assumpsit carnem de viro tantum. Eua non fuit filia Adae.

sola muliere vterque sexus sublimatus est, scilicet femineus in virgine, & masculinus in Christo: quod non fuisset si carnem assumpisset de viro.

Si Christus secundum naturam hominis in sapientia & gratia proficere potuit, vel profecit.

DISTINCTIO XIII.



RAETEREA sciendum est, Christum secundum hominem ab ipsa conceptione gratiae plenitudinem recepisse, cui spiritus datus est non ad mensuram, & in quo plenitudo diuinitatis corporaliter habitat. Ita vero habitat, (vt ait Augu. ad Dardanum) qd omni gratia plenus est. Non ita habitat in sanctis. Vt etiam in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite: ibi enim & visus est, & auditus, & olfactus, & gustus, & tactus, in ceteris autem solus est tactus. Ita & in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis, quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus. In sanctis vero quasi solus est tactus, quibus datus est spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudinem non secundum essentiam, sed secundum similitudinem, quia nunquam illam eandem essentialiter, sed similem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus sapientia & gratia fuit ab ipsa conceptione. Vnde Hier. recte dicit, Nouum faciet dominus super terram, mulier circumdabit virum: quia in vtero virginis perfectus vir extitit, non solum propter animam & carnem, sed etiam propter sapientiam & gratiam, quae plenus erat.

Authoritatem ponit quae videtur obuiare. Huic autem sententiae videtur obuiare quod in Luca Evangelio legitur, Iesus proficiebat sapientia & etate, & gratia apud Deum & homines. Si enim proficiebat sapientia & gratia, non videtur a conceptione habuisse plenitudinem gratiae sine mensura. Ad quod sane dici potest, ipsum secundum hominem tantam a conceptione accepisse sapientiam & gratiae plenitudinem, vt Deus ei plenius conferre non potuerit: & tamen verè dicitur profecisse sapientia & gratia, non quidem in se, sed in alijs qui de eius sapientia & gratia proficiebant, dum eis sapientia & gratiae munera secundum processum etatis magis, ac magis patefaciebat. Vnde Greg. in quaedam homil. ait, Iuxta hominis naturam proficiebat sapientia: non quod ipse sapientior esset ex tempore, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientia plenus permanebat: sed eandem, quae plenus erat, sapientiam, ceteris ex tempore paulatim demonstrabat. Iuxta hominis naturam proficiebat etate de infantia ad iuuentutem. Iuxta hominis naturam proficiebat gratia, non quod ipse non habebat per ac-

cessum temporis accipiendo, sed pandendo donum gratiae quod habebat. Apud Deum & homines proficiebat: quia quantum proficiente etate patefaciebat hominibus dona gratiae quae sibi inerat & sapientiae, tantum eos ad laudem Dei excitabat: & sic Deo patri ad laudem Dei, & hominibus ad salutem proficiebat. In alijs ergo non in se proficiebat sapientia & gratia. Vnde in eodem Evangelio puer ille sapientia plenus & gratia perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientia & gratia, vt aliquis rector ecclesiasticus dicitur proficere in cura sibi tradita, cum per eius industriam alij proficiunt.

Prædictis videtur aduersari quod Ambrosius ait.

Alibi tamen scriptum reperitur, quod secundum sensum hominis profecit, sicut etate hominis profecit. Ait enim Ambrosius in lib. 3. de Spiritu sancto, sic, Deus perfectionem naturae suscepit humanae: suscepit sensum hominis; sed non sensu carnis fuit inflatus. Sensu hominis animam dixit esse turbatam: sensu hominis esuriuit & rogauit: sensu hominis profecit, sicut scriptum est, Iesus proficiebat etate & sapientia & gratia. Quomodo proficiebat sapientia Dei? Profecit etatis & profecit sapientiae, non diuinae sed humanae est. Ideo etatem commemorauit, vt secundum hominem crederes dictum. Aetas enim non diuinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat etate hominis, proficiebat sapientia hominis. Sensus autem profecit: & quia sensus, ideo sapientia. Quis sensus proficiebat? Si humanus, ergo ipse susceptus est: si diuinus, ergo mutabilis per profectum. Quod enim proficit, putatur in melius: sed quod diuinum est, non mutatur. Quod ergo mutatur non est diuinum. Sensus ergo proficiebat humanus. Sensum ergo suscepit humanum. Nec poterat confortari virtus Dei nec crescere Deus, nec altitudo sapientiae Dei impleri. Quae ergo implebatur, erat non Dei, sed nostra sapientia, nam quomodo implebatur, qui vt omnia imple-ret descendit? Per quem autem sensum dixit Esaias, & patrem nesciebat puer aut matrem? Scriptum est enim Priusquam sciat puer patrem aut matrem, accipiet spolia Samariae. Sapientiam enim Dei futura & occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia, per humanam vtiq; imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam, ne, si duos principales sensus aut geminam sapientiam Christo tribuimus, Christum diuidamus. Nunquid cum & diuinitatem eius & carnem adoramus, Christum diuidimus? nunquid cum in eo imaginem Dei crucemq; veneramus, diuidimus eum? Apostolus certè qui de eo dixit, Quoniam etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, viuit tamen ex virtute Dei: ipse dixit, Quia non diuisus est Christus. Nunquid etiam cum dicimus, quia animam rationalem & intellectus nostri suscepit capacem, diuidimus eum? Non enim ipse Deus Verbum pro anima rationali & intellectus capaci in carne sua fuit: sed animam rationalem & intellectus nostri capacem, & ipsam humanam, & eiusdem substantiae cuius nostra sunt anima, & carnem nostram similem, eiusdem naturae caro est nostra, substantia suscipiens, perfectus etiam homo fuit.

Luca 2. f

Li. de incarnatione, domini, nicae sacramento, c. 7. in medio, c. 20. mo 2.

Colo. 2. Ioan. 12. & 15. Luca 2. g

Per incrementum susceptus est.

Esaias 8. a

2. Cor. 13. a 1. Cor. 1. b

De intelligentia praemissorum verborum.

Haec verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt, quae ex parte hominis ignorantiam instruunt & illuminant, ex parte errandi fomitem malè intellecta ministrant. His etenim euidenter traditur, duos in Christo esse principales sensus, siue geminam sapientiam. Neque ideo vnitas & singularitas personae diuiditur: sed iuxta duas naturas, duas habet sapientias: vnā non creatam, sed genitam, quae ipsa est: altera non genitam, sed creatam, & per gratiam ei collatam. Nam Esaias de eo protestatur, Requiescet super eum spiritus sapientiae & intellectus, &c. Spiritu ergo sapientiae & intellectus, id est sapientia & intelligentia per spiritum sanctum gratia data, Christus erat sapiens secundum animam. Secundum Deum vero sapiens erat sapientia aeterna, quae Deus est. Et sicut, in quantum Deus est, bonus est bonitate naturali, quae ipse est, & iustus iustitia naturali, quae ipse est: ita sapiens sapientia naturali, quae ipse est. Anima vero eius sicut bona est, & iusta bonitate vel iustitia gratis data, quae ipse vel ipsa non est: ita est sapiens sapientia gratis data, quae ipsa non est. Et licet gemina in Christo sit sapientia, vna tamen eademque persona est: quae in quantum Deus est, vel in quantum natura diuina est, sapiens est sapientia aeterna, scilicet genita, id est seipsa: & sapientia quae non est genita, quae communis est tribus personis: non tamen gemina sapientia: quia non est alia et alia sapientia genita quae tantum filius est, sapientia quae communiter pater est & filius & spiritus sanctus. In quantum vero eadem persona est homo, id est secundum hominem acceptum, vel in quantum est subsistens ex anima & carne, sapiens est sapientia gratuita. Sapiens ergo est humano sensu & diuino.

Quomodo intelligendum sit illud, Sensus proficiebat humanus.

Sed ex qua causa illius dicti intelligentia, scilicet, Sensus proficiebat humanus, assumenda est? Aper-te enim videtur Ambrosius innuere, quod secundum humanum sensum Christus profecit, & quod infantia eius expers cognitionis fuerit, & patrem & matrem ignorauerit: quod nec Ecclesia recipit, nec praemissa autoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sanè potest accipi, vt quantum ad visum hominum & sui sensus ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, & aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia: quia ita se habebat & gerebat, ac si agnitionis expers esset.

DISTINCTIO XIII.



RAETEREA sciendum est &c. Hucusque determinauit Magister de inchoatione re-stauracionis, seu redemptionis, quae fuit in ipsa verbi Dei incarnatione. Hic determinat de progressu qui fuit in Christi conuersatione & operatione. Et diuiditur in partes duas.

Primo determinat de his quae filius Dei cum humana natura assumpsit, & de his, quae per naturam humanam operatus est. distin. 17. ibi. (Post praedicta.) Prima in duas.

Primo determinat de perfectionibus, quas filius Dei cum humana natura assumpsit.

Secundo de defectibus cum eadem assumptis. distin. 15. ibi. (Illud quoque.) Prima in duas.

Primo determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis absolute.

Secundo per comparationem ad perfectionem diuinae naturae sequenti distin. ibi. (Hic quæri opus est.) Prima in duas.

Primo ostendit Christum habuisse ab instanti suae conceptionis scientiae & gratiae plenitudinem.

Secundo opponit ad contrarium, & oppositiones suas soluit. ibi. (Huic sententiae videtur obuiare.) Et ista in duas.

Primo opponit per verbum Euangelij. Secundo per verba Ambrosij ibi. (Alibi.)

Prima in duas. Primo opponit.

Secundo soluit, secunda ibi. (Ad quod sane. Illa pars quae ibi incipit. (Alibi tamen.) Diuiditur in duas.

Primo opponit per auctoritatem Ambrosij. Secundo soluit ibi. (Haec verba Ambrosij.)

CIRCA hanc distin. querendum est principaliter de tribus.

Primo de gratia Christi secundum quod est singularis homo.

Secundo de gratia eius, in quantum est caput Ecclesiae.

Tertio de gratia vnionis humanae naturae ad personam.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur tria.

Primo vtrum in Christo sit aliqua gratia creata.

Secundo vtrum sit finita.

Tertio vtrum sit gratia plena.

Rich. super 3. Sent. H 3 QVAE.

Q V A E S T I O I.

Utrum in Christo sit aliqua gratia creata.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 13. ar. 1. q. 1. T videtur quod non: quia per gratiam efficitur homo filius Dei adoptiuus, sed Christus ut superius ostensum est, non est Dei filius adoptiuus: ergo in eo non est aliqua gratia.

Secundo. Item ubi est lux solis non indiget lumine candelae: ergo a simili ubi est lux increata, non indiget lumine creato, sed persona filij Dei quae est lux increata, intima est animae Christi: ergo non indiget creato lumine, quod est gratia.

Tertio. Item Deus non potest peccare, nec non esse beatus, sed Christus est Deus: ergo non indiget gratia creata ad hoc ut non peccet, neque ad hoc ut sit beatus: superflua ergo esset sibi gratia creata.

In oppositum. CONTRA, sicut anima est perfectio corporis, ita gratia est perfectio animae, sed filius Dei assumpsit corpus perfectum anima: ergo assumpsit animam perfectam gratia.

Secundo. Item omne meritum est per gratiam, sed Christus sibi & nobis meruit, ut inferius ostenditur: ergo anima eius perfecta est creata gratia.

C O N C L U S I O.

Cum Christi anima, & deiformis fuerit, & ad bene operandum habilis, necesse fuit in ipsa creatae gratiae donum reperiri.

Responsio. R E S P O N D E O quod in Christo est aliqua creata gratia. Anima enim eius perfecta est in esse spirituali, per quam perfectionem Deo assimilata est. Perfecta etiam est in comparatione ad opus. Sed illud per quod anima perficitur in esse spirituali, & per quod formaliter assimilatur Deo non est gratia increata, quia nullius potest esse forma. Illud etiam per quod perficitur in comparatione ad opus est aliquis gratuitus habitus, per quem Deo placent illius opera, & ideo concedendum est quod anima Christi perfecta est formaliter creata gratia. Vnde Psal. ad Christum. Diffusa est gratia in labijs tuis. Et alibi. Vnxit te Deus tuus oleo letitiae praecursoribus tuis. Illa autem unctio per gratiam est.

Ad primum. A D P R I M U M in oppositum cum dicitur, quod per gratiam efficitur homo filius Dei adoptiuus &c. Dico, quod verum est de homine qui non est Dei filius naturalis. Christus autem est filius Dei naturalis.

Ad secundum. A D S E C U N D U M dicendum, quod tam lux solis, quam lux candelae effectiue res illuminant corporales, in quantum causant lumen quo corpora formaliter illuminantur, & ideo quia lux solis sufficienter efficit lumen cum luce solis luce candelae non indiget, lux autem

increata illuminat effectiue a qua procedit lumen quo anima illuminatur formaliter, & ideo sicut cum luce solis requiritur lumen ab ea procedens ad hoc, quod corpora illuminentur, sic cum essentiali praesentia lucis increatae requiritur lumen gratiae ab ea procedens ad hoc, ut anima illuminetur.

Ad tertium dicunt quidam, quod natura humana non fuisset assumptibilis a filio Dei nisi fuisset gratia informata, & secundum hanc opinionem esset solutum argumentum. Sed quia tenetur a multis & magnis, quod naturam humanam filius Dei sine gratia saltem praecedente duratione vel ordine naturae assumptionem assumere potuisset, & etiam quod prius ordine naturae fuerit assumpta, quam fuerit subiectum habitus gratiae: ideo dicunt aliqui ad argumentum, quod si filius Dei sic eam assumpsisset anima Christi, Deum clara visione non vidisset, & sic existens peccare potuisset, sed cum peccasset, fuisset soluta unio, quia nullo modo fuisset possibile, ut peccatrix remaneret unita. Aliter tamen mihi videtur dicendum, si enim filius Dei naturam humanam assumpsisset, sine aliquo habitu gratiae, propter tam excellentem participationem increati esse, fuisset confirmata in rectitudine, sed Deum clare non vidisset, ut dicunt aliqui, aut non ita clare, sicut modo, nec opera eius: ita meritoria essent, sicut cum habitu gratiae, non est ergo habitus gratiae in anima Christi superfluous.

Q V A E S T I O II.

Utrum gratia animae Christi sit finita.

Arg. 1. D. Bon. ibi. q. 2. T videtur quod non: quia quolibet finitum mensurari potest aliquo finito aliquotiens replicato, quando illa finita sunt eiusdem speciei. Sed gratia Christi non potest mensurari per aliquem alium habitum gratiae quotiescunq; replicatum: Sicut enim dicitur Ioan. 3. de Christo. Non ad mensuram dat Deus spiritum, scilicet Christo, ergo gratia Christi non est finita.

Item omni finito potest Deus facere aliquid maius, sed Magister dicit in littera. Christum secundum hominem tantam a conceptione accepisse sapientiae, & gratiae plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit: ergo videtur quod gratia Christi non sit finita.

Item Christus nobis meruit per gratiam, & fuit eius meritum infinitum, quia fuit sufficiens ad redemptionem totius generis humani, etiam si illius generis essent individua infinita, sed a causa finita, non potest procedere infinitus effectus: ergo gratia Christi non est finita.

C O N -

In oppositum. C O N T R A, omne creatum est finitum, sed gratia animae Christi est creata: ergo est finita.

Secundo. Item infinito non est aliquid maius: ergo si Christus secundum quod homo haberet gratiam infinitam, pater non esset maior eo secundum quod homo, quod falsum est, ipse enim dicit Ioanes. 14. de seipso, quod pater maior me est. Sequitur ergo, quod gratia Christi non est infinita.

C O N C L U S I O.

Creata haec Christi gratia quo ad essentiam suam fuit, & est finita, ratione autem unionis ad diuinum suppositum, & quo ad effectum utique infinita dici potest.

Responsio. R E S P O N D E O, quod gratia animae Christi creata de qua intelligitur quaestio finita est simpliciter, quia est finita secundum essentiam. Est enim finita versus superius, in quantum a creatore suam habet actualitatem differentem ab actualitate creatoris: & versus inferius, scilicet per illud in quo recepta est, quod habet finitam capacitatem, & etiam secundum aliquos finita est intrinsecus, vel quia natura illius forma est, ut habeat terminum: vel quia ex pluribus gradibus actualitatis composita est quorum vnus est terminabilis per alium, nec talis compositio in creatura pertinet ad ignobilitatem, sed ad dignitatem, quia talis compositio in re composita diminuit possibilitatem, ut videri potest ex his, quae dicta sunt primo lib. 17. dist. est tamen praedicta gratia infinita secundum quid, scilicet in quantum actus elicit per eam. Actus sunt hominis qui est Deus, Deus autem infinitus est, & in quantum omnes nobilitates quarum capax est forma gratiae, in gratia Christi conueniunt, non sic autem in gratia alicuius alterius hominis. Vnde & gratiae aliorum hominum, Christi gratiae improprietate sunt. Est etiam aliquo modo infinita quantum ad effectum, in quantum meritum Christi per eam procedens sufficiens fuit ad redemptionem hominum infinitorum sit tot essent.

Ad primum. A D P R I M U M in oppositum dicendum, quod maior intelligenda est de finitis habitibus proportionem adinuicem, alter non oportet: linea enim non potest mensurari per punctum quotiescunq; replicatum, nec angulus contingit quotiescunq; replicatus potest mensurare angulum rectilineum, sicut certa demonstratione probatur. Gratia autem animae Christi non est eiusdem speciei cum gratia alicuius alterius hominis, ut aliqui dicunt, & ideo quous sit finitae essentiae, non tamen oportet, quod gratia alicuius alterius hominis possit proportionari, sed quamuis gratia Christi, secundum quod accipitur pro gratuita unione naturae humanae eius diuinae personae, ut na-

turae supposito, nec sit eiusdem speciei cum gratia cuiuslibet alterius hominis, nec sibi proportionata, quia tali unione nullius alterius hominis natura est diuinae personae unita, tamen difficile est videre quomodo habitus gratiae gratum facientis informatis animam Christi non sit eiusdem speciei cum habitibus gratiae gratum facientis in alijs hominibus, cum ut habitum est lib. 2. gratia & charitas realiter idem sint, & habitus charitatis informans animam Christi non Deum habet pro obiecto sua illa ratione formali, sub qua est obiectum charitatis hominum aliorum, & etiam Angelorum. Vnde aliqui aliter respondent ad argumentum dicendum, quod perfectio operis, & capacitas habitus habilitantis ad illam operationem respondent naturae per comparationem ad perfectionem suae actualis existentiae. Cum ergo actualis existentia humanae naturae Christi, qua existit in verbo Dei, ut natura in supposito improprietate excedat existentiam actualem Angeli cuiuscunque capax est tanti habitus gratiae, quod in ea non posset esse tantus, si non esset unita, nec in quo cunque Angelo, nisi Deus illum vniret sibi in unitate personae, sicut humana natura Christi est unita.

Ad secundum cum dicitur, quod omni finito potest Deus facere aliquid maius &c. Dico, quod hoc non est verum, in eadem specie. Non enim posse facere nobiliorem creaturam in specie animae, quam anima Christi, nec maiorem capacitatem in creatura quam quod sit capax unitatis cum creatore. Dico ergo, quod quamuis Deus non potuerit Christo dare maiorem plenitudinem gratiae, ex hoc tamen non sequitur quod sit infinita, quia capacitas animae, quae illa gratia est impleta finita est.

Ad tertium dicendum, quod meritum Christi, non tamen ponderatur secundum nobilitatem gratiae creatae, quae finita est, sed etiam secundum nobilitatem personae agentis, quae infinita est. Illa enim actio non tantum fuit actio hominis, sed etiam actio Dei.

Q V A E S T I O III.

Utrum in Christo sit gratia plena.

Arg. 1. D. Bo. ibi. dem q. 3. D. Th. p. 3. q. 7. ar. 9. Scot. lib. 3. dist. 13. T videtur quod non: quia plenus gratiae non potest proficere in gratia. Sed ut habetur Luc. 2. Iesus proficiebat gratia apud Deum, ergo non erat plenus gratia.

Item plenitudo gratiae includit plenitudinem omnium virtutum, sed in Christo non fuerunt omnes virtutes. Non enim in ipso fuit fides, ut patebit inferius, nec penitentia, secundum etiam Philosophum. 10. Ethic. cap. 10. virtutes morales non sunt in Deo: ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae. Rich. super 3. Sent. H 4 Item

Tertio. Item quia species intelligibiles in intellectu non se coangustant, ideo potest species intelligibiles recipere sine fine, sed gradus actualitatis ipsius gratiae in anima non se coangustat: ergo anima potest recipere gradus actualitatis sine fine, sed quamdiu anima potest recipere gratiam non est plena gratia: ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae.

In opposit. CONTRA, Ioan. I. de Christo dicitur. Vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae & veritatis.

Secundo. Item Luc. I. dixit Angelus beatae Virgini. Ave gratia plena. De Stephano etiam dicitur Act. 6. quod erat plenus gratia: ergo multo fortius Christus fuit plenus gratia.

CONCLUSIO.

In Christo secundum humanam naturam ab ipsius conceptionis primordio fuit gratia perfecta & consummata plenitudo.

Ad quaest. **RESPONDEO** quod in Christo est gratia plena, quod sic patet. In Christo fuit tripliciter gratia, scilicet gratia singularis sanctitatis quo ad se, quae dicitur gratia personae singularis, quae gratia unionis, & gratia influentiae quo ad alios, quae appellatur gratia capitatis, & qualibet istarum fuit in Christo plena. Prima enim gratia in Christo plena fuit, non tantum plenitudine sufficiente, quae non compatitur secum aliquod mortale peccatum, quae plenitudo fuit in Stephano, & in alijs iustis, nec tantum plenitudine specialis praerogative, quae ab anima excludit omne mortale & veniale peccatum, & per quam sit ut omnes actus animae ordinentur in Deum, quae plenitudo fuit in beata virgine. Sed etiam plena fuit quantum ad plenitudinem perfectionis omnimode, scilicet quantum ad omnia, quae perfectionis sunt in qualibet virtute, & quolibet actu virtutis, & quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, & quantum ad prohibitionem seu exclusionem omnis actualis peccati, tam mortalis quam venialis, & peccati originalis, & potentiae peccandi. Secunda etiam fuit gratia in eo plena, quia natura humana Christi non tantum fuit unita Deo, in ratione obiecti per fruitionem, sed etiam unita est personae filij Dei in ratione suppositi, & sic patet, quod illa gratia in Christo plenissime consecuta est suum finem. Tertia etiam in Christo gratia fuit plena, quia per illam in omnes sanctos influit, & in infinitos si tot essent influere sufficit, & facit ut aliqui non tantum in se luceant, sed in alios ministerialiter influant, & omnis illuminatio ab ipso est, sicut sol dicitur habere plenitudinem lucis corporalis, quia non tantum in se lucet, sed omnia corpora illuminat, & facit, ut quaedam corpora alia illuminent, quia stellae ab eo lumen recipiunt, per quod inferiora aliquo modo illu-

minant, & omnis derivatio corporalis luminis est a sole.

Ad primum. AD PRIMUM in oppositum patet solutio per illud quod dictum est superius. dist. 3. in solutione ultimi argumenti ultimae quaestionis.

Ad secundum. Ad secundum cum dicitur, quod non fuerunt omnes virtutes &c. Dico, quod in Christo fuit quicquid perfectionis est in qualibet virtute. Aliqua autem virtutes aliquam imperfectionem includunt vel praesupponunt quae imperfectione non fuit in Christo, actus etiam virtutum moralium quos habebunt in prima plenissime sunt, & fuerunt in Christo & illud perfectionis, quod est in actibus earum in via. Philosophus autem negat in Deo esse morales virtutes, quantum ad actus earum imperfectionem includentes vel praesupponentes, & hoc plenus in sequentibus ostendetur.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod sicut spatium corporale posset capere, quantum est ex parte sua infinitum numerum indivisibilium, utpote punctorum, non tamen quantitatem continuam infinitam: ita capacitas animae, quamvis sit finita potest capere quantum est ex parte sua species intelligibiles sine fine, quia indivisibiles sunt, non tamen potest capere unum habitum secundum maiorem, & maiorem perfectionem sine fine. Vel potest dici secundum alios, quod quia maior virtus requiritur in intellectu ad retinendum plures species intelligibiles simul, quam paucas: ideo negandum est posse in intellectu recipi species intelligibiles plus & plus sine fine illis speciebus remanentibus, quae primo fuerunt receptae.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quarendum est de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo utrum in Christo sit gratia per quam sit caput Ecclesiae.

Secundo utrum sit caput Ecclesiae cuiuscumque.

Tertio utrum sit caput ratione diuinae naturae, vel humanae, vel vtriusque.

QVAESTIO I.

Utrum in Christo sit gratia per quam sit caput Ecclesiae.

RESPONDEO TERTIO quod non. Caput recipit influentiam ab alijs membris corporis, maxime a corde. Sed Christus non recipit influentiam ab aliquo membro Ecclesiae: ergo Christus non est Ecclesiae caput.

Item secundum Auicena. 3. lib. de animalibus c. 1. A corde procedunt omnes virtutes corporis, & est primum membrum in vita. Cum ergo a Christo procedant virtutes in Ecclesiam, & est primus in spirituali vita, non debet dici Ecclesiae caput, sed cor.

Item

Tertio. Item caput est unum de membris corporis, sed Christus non est unum de membris ecclesiae, quia cum totum sit nobilior parte sua, concedendum esset ecclesiam esse nobiliorē Christo, quod tamen non conceditur: ergo Christus non est caput ecclesiae.

In opposit. CONTRA, ad Eph. 1. Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus ipsum.

Item ad Eph. 5. Vir caput est mulieris, sicut Christus est caput ecclesiae, ipse Saluator corporis eius.

Secundo. Item sponsum est caput sponsae, quia ut dicitur. 1. ad Cor. 11. Caput mulieris vir, sed ecclesia est sponsa Christi secundum Aug. super Io. Homel. 13. super illud verbum Ioan. 3. Qui habet sponsam sponsum est: ergo Christus est caput ecclesiae.

CONCLUSIO.

Valde rationabiliter affirmamus in Christo aliquam gratiam reperiri per quam caput ecclesiae dici possit.

Responsio. **RESPONDEO**, quod Christus est caput ecclesiae. Ad cuius intelligentiam, primo declarandum est, quod ecclesia non dicitur corpus ad similitudinem corporis naturalis homogenei.

Secundo, quod dicitur corpus ad similitudinem corporis naturalis heterogenei, maxime humani.

Tertio quomodo Christus caput sit istius corporis.

Quid ecclesia. Quantum ad primum sciendum, quod cum ecclesia sit collectio fidelium, ut habetur de consecra. di. 1. Ecclesia non potest dici corpus ad similitudinem corporis homogenei, quia partes quantitativae illius corporis uniformis sunt, & recipiunt nomē totius. Qualibet enim pars aquae dicitur aqua, nec vivificatur corpus illud aliquo spiritu. Membra autem corporis ecclesiae, siue partes difformitatem habent. Fideles enim ecclesiae diversarum sunt conditionum, & diversi status in ecclesia sunt. Unus etiam fidelis per se non potest dici ecclesia, secundum quod ecclesia accipitur pro corpore Christi mystico. Omnia etiam membra ecclesiae vivificantur uno spiritu. scilicet spiritu sancto.

Quantum ad secundum articulum sciendum, quod corpus humanum constitutum est ex pluribus membris diversis conditiones habentibus, & sibi inuicem subministrantibus naturaliter iunctis, ut unum corpus harmonicè constitutis, & per unum spiritum: animam viventibus, sic ecclesia ex pluribus fidelibus est constituta, tanquam pluribus membris habentibus conditiones diversas. Vnde Apostolus. 1. ad Cor. 12. Vos estis corpus Christi, & membra de membris, & quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia. Primum prophetas. Secundo Apostolos. Tertio Doctores, &c. personae ecclesiae

sic sibi subministrant adinvicem. Vnde apostolus de corpore mystico loquens ad similitudinem corporis naturalis dicit. 1. ad Cor. 12. Non potest dicere oculus manus opera tua non indigeo, aut caput pedibus non estis mihi necessarii, & aliquibus interpositis subiungitur, quod pro inuicem sollicita sunt membra, sunt etiam membra ecclesiae sibi adinvicem iuncta per fidem charitate formatam. Vnde Apostolus ad Ephe. 4. dicit. Quod totum corpus compactum, & connexum est, ubi Glo. Totum corpus. i. ecclesia. Comparatum per fidem, & connexum per vinculum charitatis. Ex praedictis etiam membris una ecclesia tanquam unum corpus Christi mysticum harmonicè constitutum est. Vnde Aug. 17. de ciui. Dei. c. 16. de ecclesia loquens sub nomine ciuitatis Dei, dicit, quod diuersorum sonorum rationalis moderatq; concentus concordiae varietate compacta. Vnde ordinate ciuitatis insinuat unitatem, omnia etiam membra ecclesiae unico spiritu vivificantur, & diuersis donis perficiuntur. Vnde Apostolus. 1. ad Cor. 12. Loquens de donis Dei, quae dantur membris ecclesiae dicit; haec omnia opera vnus atq; idem spiritus diuidens singulis prout vult.

Quantum ad tertium articulum sciendum, quod Christus dicitur caput ecclesiae, quae est corpus mysticum ad similitudinem capitis naturalis respectu sui corporis. Caput enim praeminet corpori in situ. In capite etiam sunt nobiliores vires sensitiuae. scilicet imaginatio memoria &c. In capite etiam sunt omnes sensus, ab eo etiam derivatur, & sensus, & motus in alia membra, & alia membra dirigit in actibus suis, & cum eis conformem est in natura, sibi etiam corpus coniunctum est, ita dico per quandam similitudinem, quod Christus praeminet corpori ecclesiae in altitudine dignitatis, in eo etiam sunt virtutes cognitivae perfectiores, quam in alijs. Omnes etiam sensus. i. omnes nobiles modi cognitionis in ipso sunt, ab eo etiam in membra ecclesiae derivatur sensus recte cognitionis per fidem, & recte affectionis per charitatem, per ipsum etiam membra ecclesiae in suis actibus diriguntur. Conformis est etiam in natura membris ecclesiae in quantum homo. Membra etiam ecclesiae sibi sunt per charitatem unita. Vnde super illud Gl. 1. ad Cor. 12. Membra corporis cum sint multa, unum corpus sunt, ita, & Christus dicit. Caput, & corpus dicitur Christus propter ineffabilem unitatem corporis, & membrorum.

Ad primum. AD PRIMUM dicendum, quod quamvis caput recipiat influentiam ab alijs membris, non tamen ab eis recipit sensum, & motum: quia quamvis prima origo spirituum sit a corde, tamen non fiunt sensitiui quousque transmittuntur ad cerebrum, & tunc primo possunt fieri instrumentum virtutis motivae, per quam movetur aliud de loco ad locum. Christus autem caput est

est membrorum ecclesie, inquantu eis influit spiritualem sensum, & motum.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, qd quauis cor sit principium virium vitalium totius corporis, & sit primum omnium membrorum, quatu ad esse naturae, vt superius allegatu est, & vult etiam philosophus. 16. de animalibus, tamen caput principium est virium, quae pertinet ad sensum, & motu, & quia Christo attribuius rationem capitis, secundum qd influit membris ecclesiae spiritualem sensum, & motum per fidem, & charitatem, & ideo magis dicitur caput ecclesiae, quam cor.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, qd caput est vnum de membris corporis &c. Potest dici, qd non oportet, qd similitudo inter caput ecclesiae, & suum corpus: & inter caput naturale, & suum corpus in omnibus reperiat. Vel potest dici secundum alios, qd secundum qd Christus est caput ecclesiae secundum naturam diuinam, ipse potest dici membrum ecclesiae secundum humanam naturam, inquantum enim ipse est homo recipit a seipso, inquantum est Deus spiritualem sensum cognitionis, & motum sanctae dilectionis. Vnde quaedam Glo. super illud. 1. ad Cor. 12. Membra de membro dicit, membra praedicta de membro. i. de Christo capite, & cu membro nostro, nec videtur istis inconueniens dicere, qd tota ecclesia sit nobilior Christo, inquantum est homo, inquantum ipse in membris ecclesiae comprehenditur. Christus enim inquantum homo, & omnia alia membra ecclesiae simul aliquid nobilior sunt, qua solus Christus inquantum homo.

Q V A E S T I O II.

Utrum Christus sit caput cuiuslibet partis ecclesiae.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 13. ar. 2. q. 3. Alex. p. 3. q. 12. m. 3. ar. 2. T V I D E T V R, quod non: quia caput non influit antequa sit: sed multi sancti Patres fuerunt antequam filius Dei de Virgine nasceretur: ergo Christus non influit in sanctos Patres, qui eius natiuitatem praecesserunt: ergo nec fuit caput ecclesiae, quantum ad illam partem, quae natiuitatem eius praecessit.

Secundo. Item est quaedam ecclesia malignatum, de qua dicit psal. Odiui ecclesiam malignatum. Sed Christus illius ecclesiae non est caput. Secundum. n. Aug. 3. de doc. Christiana, vltima regula Ciconij. Ipse diabolus caput est impioru, qui sunt eius quodammodo corpus, sicut Christus caput est ecclesiae, quod est corpus eius, non est ergo Christus cuiuslibet partis ecclesiae caput.

Tertio. Item Aug. eodem lib. regula. 2. Ciconij. No enim reuera corpus Domini est, quod cum illo non erit in aeternum, sed aliqui modo sunt iusti, qui cum Christo non erunt in aeternum,

quia non perseuerabunt: ergo Christus no est caput ecclesiae omnium iustorum.

CONTRA, ad Col. 2. de Christo dicitur. Quod est caput omnis principatus, & potestatis, sed in qualibet ecclesia est principatus, & potestas: ergo Christus est caput omnis ecclesiae.

C O N C L V S I O.

Christus: vt Deus omnis creaturae habentis gratiam siue angelicam, siue humanam aequaliter est caput, vt homo vero, & angelorum caput est, sed non simpliciter sicut hominum.

RESPONDEO, qd cum ecclesia sit corpus Christi, vt habetur. 1. quest. 1. In ecclesia, & vnus capitis non sint plura corpora, sicut nec vnus corporis plura capita, ex omnibus personis pertinentibus ad corpus Christi mysticum constituta est vna ecclesia, cuius tamen partes nomine ecclesiae nominantur frequenter, vnde dicitur ecclesia triumphantium, & ecclesia militantium: & in ecclesia militantiu quandoq; plures congregationes fideliu plures ecclesiae dicuntur, vnde Apo. ad Ro. vlt. Salutant vos omnes ecclesiae Christi. Sciendum tamen, qd omnium partium ecclesiae Christus est caput: sed inquantum Deus aequaliter est caput angelorum, & hominum, non autem inquantum homo, quia inquantum huiusmodi conformis est hominibus in natura, non autem angelis, & quo ad istam conditionem magis propriae dicitur caput hominum, quam angeloru, inter autem homines quidam sunt iusti, quidam peccatores, fideles primi simpliciter pertinet ad corpus Christi mysticum, quia inter eos est naturae conformitas, & colligatio per fidei iuncturas, & Sacramentorum, & communicantia per charitatem, & omnes viuificantur vno spiritu. s. spiritu sancto, & ideo istorum Christus est caput simpliciter. Peccatores autem fideles non pertinent ad corpus Christi mysticum, nisi secundum quid, quia quamuis habeant conformitatem in natura, & aliquo modo sint colligati per iuncturas fidei, & Sacramentorum, non tamen inter se habent communicantiam per charitatem, neq; viuificantur vita spirituali per spiritum sanctum, & ideo istorum Christus non est caput, nisi secundum quid: nihilominus autem caput est infidelium, qui vltra conformitatem in natura actu non habent aliquid quod pertinet ad corpus Christi mysticum, & ideo non est caput eorum, nisi in potentia, & sic patet quomodo Christus est caput cuiuslibet partis ecclesiae.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd quamuis Christus non fuerit tempore patrum testamenti veteris incarnatus, tamen prauius erat incarnari, & ab omnibus sanctis qui praecesserunt Christi aduentum, ipsa incarnatio fuit credita per fidem implicitam, vel explicitam,

In oppositum.

Responsio.

Quo Christus est caput infidelium.

Ad primu.

plicita, & ideo ad corpus Christi pertinebat, quamuis in illo statu tantam efficacem, influentiam sensus, & motus non reciperent quanta sancti post Christi aduentum.

Ad secundum. Ad secundum patet solutio ex dictis in questione.

Ad tertiu. Ad tertium dicendum, qd illa auctoritas Augustini intelligenda est, qd illi non pertinet simpliciter ad corpus Christi, qui non habent, vnde cum Christo possint in aeternum manere, & habent hoc omnes iusti, non tantum illi qui saluabuntur, sed etiam illi, qui damnabuntur. Vnde vtrique pertinent ad corpus Christi mysticum, quamuis enim praedicti manus possint a corpore, & sic potest fieri non membrum, tamen quamdiu est corpori coniuncta est corporis membrum.

Q V A E S T I O III.

Utrum Christus sit caput ratione diuinae naturae, vel humanae, vel vtriusque.

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 12. m. 3. ar. 1. T ostendo, qd ratione diuinae naturae, quia caput influit in membris sensum, & motum. Sed Christus inquantum homo non influit membris ecclesiae fidem, & charitatem per quas fideles habent sensum recte cognitionis, & motum recte affectionis, quia ille virtutes sunt in membris ecclesiae per creationem: ergo est caput ecclesiae ratione diuinae naturae.

Secundo. Item ratione eiusdem naturae non fuit Christus mediator, & caput. Caput enim non, mediat inter se, & membra sua, sed membra sibi vniuntur aliquo alio mediante. Sed Aug. 1. de Trinitate. c. 7. Christus in forma serui, fuit mediator Dei, & hominum: ergo no est caput ecclesiae ratione humanae naturae, sed ratione diuinae. Quod autem sit caput ratione humanae naturae ostendo sic. Aug. 1. de Trinitate. c. 17. de Christo loquens dicit, qd secundum formam serui ipse est caput corporis ecclesiae. Quod etiam sit caput ratione vtriusque naturae simul pbo sic, quia ratione diuinae naturae ipse influit membris ecclesiae spiritualem sensum, & motum ratione humanae naturae conformis est membris in natura. Sed haec duo simul requiruntur ad plenam capitis rationem: ergo ratione vtriusque naturae simul caput corporis ecclesiae.

C O N C L V S I O.

Utrum plena capitis ratio Christo ascribatur, secundum vtramque naturam ipsum esse caput ecclesiae asserendum est.

RESPONDEO, qd Christus est caput ecclesiae ratione diuinae naturae, quantum ad aliquid, & ratione humanae naturae quantum ad aliud. Sed plena ratio capitis sibi conuenit ratione

Responsio.

ratione vtriusque naturae simul, ratione enim diuinae naturae influit effectiue, & principaliter membris ecclesiae sensum recte cognitionis, & motum recte affectionis, ratione autem humanae naturae non influit ista, nisi meritorie, & dispositiue, & ideo magis est caput ecclesiae ratione diuinae naturae, quam humanae, sed quantum ad conformitatem in natura non est caput ecclesiae, nisi ratione humanae naturae. Cu ergo ad plenam rationem capitis requiratur influentia sensus, & motus in ipsa membra, & conformitas in natura, sequitur, qd est maxime caput ecclesiae ratione vtriusque naturae simul, & per hoc patet solutio ad obiecta.

A R T I C V L V S III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur tria. Primo vtrum gratia vnionis sit aliqua gratia creata.

Secundo vtrum gratia vnionis, & gratia singularis personae, & gratia capitis sint realiter eadem gratia.

Tertio, quae istarum gratiarum prior est.

Q V A E S T I O I.

Utrum gratia vnionis sit aliqua gratia creata.

T V I D E T V R, quod no: Quilibet iustus Deo vnitus est per gratiam creatam. Si ergo gratia vnionis in Christo esset gratia creata non alio modo esset natura humana Christi vnita filio Dei, quam nostra, quod falsum est.

Item gratia vnionis est conferens ad vnionem, sed gratia creata nihil potuisset conferre ad vnionem humanae naturae cu diuina persona, quia diuina persona corporis exanimi, quod gratiae non est capax in triduo mortis Christi remansit vnita: ergo gratia vnionis no est gratia creata.

Item effectus no est nobilior sua causa. Sed existere in diuino supposito nobilior est quacumque gratia. Cum ergo gratia vnionis causa fuerit, vt humana natura in diuino supposito existat, sequitur, qd illa gratia non est creata.

CONTRA, omnis res per tempus orta creata est, sed gratia vnionis est res per tempus orta. Dicit enim Aug. 13. de Trinitate. c. 19. Quod in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in vnitate personae coniunctus est: Deo ergo gratia vnionis est creata.

Item gratia vnionis aut accipitur pro aliquo habitu gratiae, aut pro ipsa gratuita vnione. Sed omnis habitus gratiae creatus est, ipsa etiam vnio gratuita creata est, vt superius ostensum est distin. 5. ergo gratia vnionis est creata.

Arg. 1. D. Th. p. 3. q. 2. ar. 7. Alex. p. 3. q. 12. m. 1. ar. 1. Capr. lib. 3. dist. 5. Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

CONCLUSIO.

Si ad vnionem gratuitam referatur gratia hac, vel ad habitum ipsum viiq; creata est, at si ad Dei voluntatem vnionem hanc fieri iubentem, increata affirmamus.

Responso.

RESPONDEO, quod gratia vnionis tripliciter potest accipi. Vno modo pro gratuita Dei voluntate, quæ vnionem fieri imperauit. Alio modo pro aliquo habitu gratiæ redente humanam naturam Christi magis congruam ad hoc, vt maneat vnita secundum illos, qui dicunt prius ordine nature fuit vnita, quam fuerit subiectum habitus gratiæ, vel etiã quo fuit congrua assumi secundum illos, qui dicunt, quod prius ordine nature fuit in forma ta habitu gratiæ, quã vnita. Tertio modo pro ipsa gratuita vnioe. Primo modo gratia vnionis est gratia increata. Secundo modo est gratia creata. Tertio modo secundum qd ipsa vnio dicit aliquam relationem realem non personæ verbi ad naturam humanam, sed econuerso, etiam est creata, vt superius ostensum est distinctio. 5.

Ad primũ.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod alio modo requiritur gratia in nobis ad hoc, vt vniamur cum Deo in ratione obiecti per cognitionem, & amorem, & ad hoc, vt natura humana Christi vniretur diuinæ personæ in ratione supposito, quia primo modo requiritur de necessitate. Secundo modo requiritur de congruitate. Vnde ipsa non fuit causa illius vnionis, sed facta est concurrentibus ex parte Dei gratuita eius voluntate, & ex parte nature humanæ eius assumptibilitate.

Ad secundũ.

AD SECUNDVM cum dicitur, quod gratia vnionis est conferens ad vnionem &c. Dico, quod si accipiatur gratia vnionis pro aliquo habitu disponente naturam humanam de congruo ad illam vnionem, sic dico, quod non conferens fuit ad illam vnionem, nisi de congruo, & sic gratia creata conferre potuit ad vnionem, nec contra hoc est, quod persona reman sit vnita corpori exanimi in triduo mortis Christi, quia illud corpus ordinabile erat ad animam gratia informata.

Ad tertium.

AD TERTIUM cum dicitur, qd gratia vnionis causa fuit, vt humana natura in diuino supposito existat &c. Dico, qd non fuit causa necessitatis, sed quædam dispositio congrua ad hoc, vt humana natura assumeretur ad existentiam realem, secundum communem opinionem, quæ ponit, quod prius ordine nature fuit in ea habitus gratiæ, quam fuerit vnita: non est autem inconueniens effectum esse nobiliorem aliqua dispositione de congruo, disponente ad eundem effectum.

Argumenta ad partem aliam procedunt de gratia vnionis, secundum quod accipitur, pro alio habitu, vel pro ipsa gratuita vnione, quãuis secundum parum valeat ratione formæ,

quia supponit gratiam vnionis, non posse accipi, nisi dupliciter, quod falsum est, vt visum est in corpore quæstionis.

QVÆSTIO II.

Vtrum gratia vnionis, & gratia personæ singularis, & gratia capitis sit realiter eadem gratia.

RESPONDEO, quod non: non est eadem realiter perfectio absoluta, & relatiua, sed per gratiam singularis personæ perficitur anima Christi secundum se, & absolute per gratiam capitis in comparatione ad alios: ergo non sunt realiter eadem gratia.

Item diuersi actus secundum speciem procedunt a diuersis habitibus secundum speciem, vnde distinctio habituum cognoscitur per distinctiõnem actuum, sed vniri verbo, & influere membra ecclesiæ sunt actus differentes secundum speciem, vel plus, qd secundum speciem ergo gratia vnionis, quæ respondet vni actui non est realiter idem cum gratia capitis, quæ respondet alij actui.

Item secundum philosophum. 7. Top. Quæ sunt in diuersis prædicamentis non sunt realiter idem, sed gratia singularis personæ est in prædicamento qualitatis, gratia autem capitis videtur esse in prædicamento relationis, est enim quædam potestas influendi in alios qua prælati in subditos influunt: ergo nõ sunt realiter idem.

CONTRA, vna, & eadem realiter est scientia, qua in se perficitur doctor, & qua in discipulos doctrinam influit: ergo similiter vna, & eadẽ est realiter gratia, qua Christus, in quantum homo perficitur, & qua membris ecclesiæ influit. Sed prima gratia est gratia singularis personæ. Secunda est gratia capitis: ergo ille duæ gratiæ sunt realiter idem.

Item eadem est charitas qua in se perficitur voluntas, & qua proximo vnitur, & qua facit dilectionis effectum: ergo a simili, eadem est gratia, qua Christus in se perficitur in quantum homo, & qua vnitur verbo, & per quam in alios influit.

CONCLUSIO.

Eadem, & non eadem gratia sunt hæc gratia, eadẽ quidem realiter, sed non eadem ratione.

RESPONDEO, quod si gratia vnionis accipitur pro gratia per quam, vt habitam in re, vel saltem secundum diuinam præordinationem congruum fuit naturam humanam vniri diuinæ personæ, vt supposito: sic dico, quod gratia singularis personæ, & gratia vnionis, & gratia capitis realiter sunt eadem gratia, sed differunt secundum rationem, nam in quantum perficit

Arg. 1. D. Bon lib. 3 dist. 13. ar. 2. q. 2. D. Tho. p. 3. q. 8 ar. 5. Ale. p. 3. q. 12. m. 1. ar. 2. Secundo.

Tertio Cap. 3.

In oppositum.

Secundo.

Responso.

perficit animam Christi, non tantum in se, sed comparatione ad bona opera dicitur gratia singularis personæ, in quantum naturã humanã congruam reddidit ad vnionem cum verbo, dicitur gratia vnionis, in quantum autem merita, quæ Christus per illam gratiam meruit redundauerunt, & continue redundant in nos secundum illud Io. 1. De plenitudine eius omnes accipimus, sic dicitur gratia capitis. Si autem gratia vnionis accipiatur pro ipsa vnione gratuita, aut pro gratuita Dei voluntate, per qua facta est vnio, sic gratia vnionis realiter differt a gratia singularis personæ, & gratia capitis, quia ipsa vnio, relatio quædam est, gratia singularis personæ, & gratia capitis qualitas quædam est, gratuita Dei voluntas ipse Deus est.

Ad primũ.

AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod non est realiter eadem perfectio absoluta, & relatiua &c. Dico qd eadẽ perfectio considerari potest secundum illud, quod est absolute, & etiam in relatione, & quamuis ipsa relatio non sit realiter idem cum ipsa perfectione absoluta super quam fundatur tamẽ ipsa perfectio, siue cõsideretur absolute, siue cũ illa relatione res eadem est. Vnde non est intelligendum, qd gratia capitis sit relatio. Sed nominat quandam qualitatem cum quadam relatione ad membra ecclesiæ.

Ad secundũ.

AD SECUNDVM cum dicitur, qd diuersi actus scdm speciem procedunt a diuersis habitibus scdm speciem &c. potest dici, qd non oportet, qn vnus procedit ab habitu mediante alio, ex eodem. n. habitu, ego diligo proximũ, & gaudeo de bono eius, & odi malum illius, & tamẽ odire, & diligere sunt actus diuersi secundum speciem: influere autem in membra cõuenit Christo in quantum homo est per ipsam gratiã, in quantum eius natura humana vnita est verbo, nisi. n. esset Deus, & homo pro nobis satisfacere non potuisset, vt inferius ostẽdetur. Vel potest dici ad argumẽtum, qd vnio nature humanæ cum verbo non fuit elicita per aliquẽ habitũ nature humanæ, quãuis habitualis gratia ipsius sit, vt præexistens in diuina præordinatione fuerit dispositio congrua ad illam vnionẽ, sed fuit elicita per gratuitã Dei voluntatem.

Ad tertium.

AD TERTIUM cum dicitur, qd gratia capitis est in prædicamento relationis &c. Dico, qd gratia capitis scdm id quod est non est in prædicamento relationis, sed qualitatis, quis considerata sub ratione qua gratia capitis includit quandam relationem ad ecclesiæ membra.

QVÆSTIO III.

Veritur sine argumẽtis, quæ istarum gratiarum prior est.

Ad vbi su pra.

CONCLUSIO.

Sicut hæc gratiæ ratione solum erant differentes,

ita secundum rationem tantum vna prior altera dicitur potest.

Responso.

RESPONDEO, qd cum ille tres gratiæ quantum ad illud, quod in eis est absolutum realiter idem fuit, vt in præcedenti quæstione dictum est (vnde non est inter eas differentia, nisi secundum rationem, & relationem) nõ potest realiter vna dici prior alia, quamuis secundum rationem sit inter eas ordo prioritatis, & posterioritatis, quia enim prius est opera bona facere, quam redundantia illorum bonorum operum in alios, ideo gratia singularis personæ prior est, quam gratia capitis: & quia prius fuit naturam humanam stabiliri in supposito, quod factum est per sui vnionẽ ad verbum, quam per eius gratiam elicerentur opera bona, quia realis operatio non est, nisi rei subsistẽtis, ideo gratia prior est, quam gratia singularis personæ.

CIRCA literam. In quo plenitudo deitatis habitat corporaliter, ideo dictũ est, quia non tantum natura diuina vnita est Christi animæ, sed etiam eius corpori, vel quia corpus in dimensionibus perfectum est, quia in se continent omnes dimensiones, & inhabitatio diuinæ nature in Christo est per modum perfectissimum, quia non tantum per essentiam, sicut est in omnibus rebus, nec tantum per gratiam, sicut est in sanctis alijs, sed etiã per vnionem, vel potest dici secundum quandam gloriam ad Col. 2. super verbum prædictũ, qd quia in templo manufactio olim nõ corporaliter, sed vmbra liter habitauit. i. præfigurãtibz signis, quæ signa præfiguratiua per Christũ impleta sunt. Quapropter dicitur Io. 1. Lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Iesum Christum facta est. Corpus autem veritas est respectu vmbre. Ideo dicitur plenitudo deitatis in Christo corporaliter inhabitare, hæc est dictũ, qd diuinitatis plenitudo est in Christo realiter, & vere. In cæteris autem solus est tactus. In Christo enim fuerunt omnes virtutes, & dona omnimoda plenitudine numerositatis, & perfectionis vsus, alij vero habuerunt quantum sufficit ad vsum vite spiritualis, ideo solum tantum dicuntur habuisse, quia hic sensus maxime est ad vitam necessarius secundum philosophum. 2. de anima. Vnde, & secundum eum. 3. de anima. Animal saluari non potest in vita sine tactu. Quibus datus est spiritus ad mensuram.

Contra Iaco. 1. super illud qui dat omnibus affluenter dicit gloss. quod dat omnia non in mensura.

Respondeo, dicitur omnia dare non in mensura quantum est ex liberalitate dantis, sed dat secundum mensuram dispositionis ipsius recipientis: Iesus proficiebat sapientia, hoc bene exponit magister in litera. Vt Deus ei plenius conferre non potuerit, quia. si ipse plus capere non potuit, non enim ipse Deus verbum pro anima

T. c. 17. & 106. & infra. T. c. 68. Dubium.

anima rationali &c. hoc dicit contra quosdam hereticos, qui dixerunt ipsum verbum in-creatum fuisse in carne, quam assumpsit loco animae in viuificando, & loco intellectus in intelligendo.

Si anima Christi habuerit sapientiam parem cum Deo, & si omnia scit, quae Deus.

DISTINCTIO XIII.

IC queri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita, utrum habuerit sapientiam aequalem Deo, siue omnium rerum scientiam habuerit, vel habeat, id est utrum omnia sciat, quae Deus scit. Quibusdam placet, quod nec parem cum Deo habeat scientiam, nec omnia sciat, quae Deus: quia in nullo creatura aequatur creatori. Cum ergo anima illa creatura sit, in nullo aequatur creatori: ergo nec in sapientia. Non ergo habet aequalem cum Deo sapientiam, nec scit omnia, quae Deus. Item, si anima illa aequalem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono maiorem habet sufficientiam, quam eius creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim propheta ex persona hominis assumpti. Mirabilis facta est scientia tua ex me, & non potero ad eam. Quod exponens Cassiodorus ait. Veritas humanae conditionis ostenditur: quia assumptus homo diuinae substantiae non potest aequari, vel in scientia, vel in alio. Apostolus etiam ait. Nemo nouit, quae sunt Dei, nisi spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia, etiam profunda Dei. His alijsque pluribus rationibus, & auctoritatibus nituntur, qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire, quae Deus scit. Quia si omnia scit, quae Deus, scit ergo creare mundum, scit etiam creare seipsam.

Responsio quaestionis definitiuam continens sententiam.

Quibus respondentes dicimus animam Christi per sapientiam gratis datam in verbo Dei, cui vnita est, quod etiam perfecte intelligit, omnia scire, quae Deus scit, sed non omnia posse, quae potest Deus, nec ita clare, & perspicue omnia capit, ut Deus: & ideo non aequatur creatori suo in scientia, etsi omnia sciat quae & ipse: nec est eius sapientia aequalis sapientiae Dei, quia illa multo est dignior, digniusque, & perfectius omnia capit, quam illius anima sapientia: ergo & in scientia maiorem habet sufficientiam Deus, quam anima illa, quae dignior est omni creatura. Illud vero Apostoli, quod inducunt. Nemo nouit, quae Dei sunt, nisi spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia: pro nobis facit. Mox enim addat. Apostolus. Nos autem spiritum Dei habemus: ut per spiritum quem habebat, Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa pra omnibus spiritum Dei habuit, cui spiritus non

est datus ad mensuram, ut ait Ioannes Euangelistas: 1. Ioan. 3. 4. Dona ergo spiritus sancti sine mensura habuit: ergo & sapientiam. Omnia ergo sciuit anima illa. Si enim quaedam sciuit, quaedam non: tunc non sine mensura scientiam habuit. Sed sine mensura scientiam habuit: scit ergo omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus asserit animam illam rerum omnium scientiam habere: mens auctoritate Apostoli dicentis. In quo sunt omnes thesauri sapientiae, & scientia absconditi. Quod etiam ratione potest probari sic. Nihil scit aliquis quod eius anima ignorat. Sed Christus secundum omnium coeessionem, omnia scit: ergo anima eius omnia scit. Ad id vero, quod dicit. Si omnia scit: ergo scit creare mundum, vel seipsam: respondemus, quod scientiam habet mundum creandi, sed non potest, et creandi animam, & scit quo Deus seipsam creauerit: habet ergo scientiam sui creatae, sed non sui creandae, quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit ei potentiam omnium, ut scientiam.

Si vero queritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam responderi potest, quia naturaliter capax est scientia: & ideo id congrue ei datum est sine mensura, cuius ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse omnia facere, quae Deus facit, ne omnipotens, & per hoc Deus putaretur. Veruntamen forte nec potentiam faciendi omnia ei Deus praestare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua, quae non facere potest. Scit ergo anima Christi omnia, quae Deus scit in verbo Dei: quod liquidius, & presentius omni creatura contemplantur, ut ei vnita, in quo etiam angeli, & quae Dei sunt, & quae futura sunt cognoscunt.

Quomodo intelligenda sint quaedam verba Ambrosij super Lucam.

Sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam, & Deus, nec homo assumptus tantam potentiam quantam, & Deus: quomodo ergo intelligitur illud Ambrosij super Lucam, ubi angelus de nascituro filio virginis ait. Hic erit magnus, & filius altissimi vocabitur? Non ideo, inquit, erit magnus, quod ante partum virginis magnus non fuerit: sed quia potentiam, quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut vna sit persona homo, & Deus. Ecce aperte dicit, quod homo erat accepturus ex tempore potentiam, quam Dei filius habuit naturaliter. Sed si homo accepturus erat illam potentiam: ergo vel persona, vel natura hominis. Sed persona non, quia semper habuit, & habet: ergo natura. Si natura: ergo anima. Nam de carne constat, quod accipere non posset. Ad quod dicimus, illud esse accipiendum de persona, sed non in quantum est Dei, imò in quantum est persona hominis. Vna est enim persona Dei, & hominis, filij Dei, & filij hominis, quae in quantum est persona est, semper, & naturaliter omnipotentiam habuit: sed in quantum est hominis, non semper habuit. Illa ergo persona, quae semper fuerat Dei, futura erat hominis persona, & secundum hoc, quod futura erat hominis persona, acceptura erat ex tempore potentiam, quae naturaliter, & semper habuerat in quantum Dei perso-

Beda circa illud Lu. 1. Hic erit magnus homo. In gl. tam ordinata. unde hac Magist. transcribitur: et tunc nominatur Ambrosio.

persona. Secundum hanc distinctionem illud, & similia sane possunt accipi. Quae distinctio, in pluribus quaestionum articulis est necessaria aduersus quorumdam perplexam verborum statem. Sed cum de rebus constat, in verbis frustra habetur controuersia.

DISTINCTIO XIII.

IC queri opus est &c. Superius determinauit Magister de perfectionibus assumptis cum humana natura absolute. Hic determinat de eisdem perfectionibus per comparisonem ad perfectionem diuinae naturae. Et diuiditur in partes duas.

Primo determinat de comparatione humanae sapientiae Christi ad diuinam.

Secundo de comparatione humanae potentiae Christi ad diuinam ibi. (Si vero queritur.)

Primo quaestione mota de comparatione humanae sapientiae Christi ad diuinam, ponit opiniones aliorum, & rationes eorum.

Secundo suam solutionem, & responsiones contrariarum rationum ibi. (Quibus respondentibus.) Illa pars, quae ibi incipit. (Si vero queritur.) Diuiditur in partes duas.

Primo mouet quaestionem de comparatione humanae potentiae ad diuinam, & determinat veritatem.

Secundo opponit ad contrarium, & soluit obiectionem ibi. (Sed si anima.)

CIRCA hanc dist. quaeruntur quinque. Primo de scientia animae Christi, quae cognoscit verbum.

Secundo de illa qua cognoscit creaturas in verbo.

Tertio de illa, qua cognoscit creaturas in genere proprio.

Quarto de actu quo res intelligit in proprio genere, vnitate, & qualitate.

Quinto de potentia, quam anima illa habet a verbo.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quatuor. Primo utrum anima Christi clare cognoscat verbum.

Secundo utrum illud cognoscat per aliquod lumen creatum.

Tertio utrum mediante aliqua specie cognoscat ipsum.

Quarto utrum verbum cognoscendo comprehendat eum.

QVAESTIO I.

Utrum anima Christi clare cognoscat verbum.

RESPONDEO, quod non. Exo. 33. Dicit Deus non videbit me homo, & viuet: sed Christus est homo viuens. Ergo in quantum homo Deum non videt: ergo, nec clare cognoscit.

Item. 1. ad Thi. vlti. dicitur de Deo, quod lumen habitat inaccessibilem, quam nullus videt, sed nec videre potest: ergo, idem quod prius.

Item res latens in tenebris clare cognosci non potest. Sed psal. dicit de Deo, quod posuit tenebras latibulum suum: ergo clare cognosci non potest.

Item ad claram cognitionem requiritur debita proportio inter virtutem cognoscentem, & eius obiectum. Sed inter intelligentiam animae Christi cum sit finitus, & ipsum Deum cum sit infinitus, non est debita proportio: ergo anima Christi non cognoscit clare Deum. CONTRA, 1. Io. 3. Videbimus eum sicuti est. Sed animae Christi non est negatum, quod nobis est promissum: ergo anima Christi videt Deum sicuti est.

Item secundum Aug. 9. de Trini. c. 15. Christus nunquam discessit a beatitudine, sed omnis beatus clare cognoscit Deum: ergo anima Christi clare Deum cognoscit.

CONCLUSIO.

Christi anima beatissima cum semper fuerit summeque beato, nulla perfectionis imminutio uere ascribi possit, proculdubio fatendum est verbum ab ipsa clare, & conspici, & videri.

RESPONDEO, quod anima Christi clare cognoscit verbum. Vnaqueque enim creatura naturaliter appetit vltimatam perfectionem propriae operationis suae: quia in tali perfectione consistit vltimata perfectio creaturae, cuius appetitus vnicuique creaturae est inditus, sed propria operatio intellectus, est intelligere: ergo naturaliter appetit vltimatam perfectionem actus intelligendi. Vltimata autem perfectio in actu intelligendi, non est, nisi sit respectu nobilissimi intelligibilis, & nobilissimo modo, qui competere potest intellectui, secundum suam dispositionem. Nobilissimum autem intelligibile est ipsum verbum. Nobilissimus autem modus intelligendi, non est, nisi sit cum claritate cognitionis. Anima ergo Christi naturaliter appetit clare cognoscere verbum. Cum ergo anima Christi ab instanti suae creationis semper sit, & semper fuerit beata, & beatitudo quietet totum beati appetitum. Dicit enim Aug. 13. de Trini. c. 5. quod beatus non est,

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 14. ar. 1. q. 3. D. Th. 2. 2e. q. 10. ar. 4. Scot. lib. 3. dist. 14. q. 1. Secunda.

Tertio:

In oppositum.

Secundo.

Psal. 138.

Comet. sup. illum versu cultu psal. 1. Cor. 2. c.

1. Cor. 2. c.

est, nisi qui, & habet omnia quæ vult, & nihil vult male.

Sequitur, quod anima Christi clare cognoscit verbum.

Præterea vnaqueque creatura appetit coniungi suo principio quatum sibi possibile est. Unde, quia principium generationis ignis est in circumferentia, ideo quantum potest, tendit ad circumferentiam, & ratione simili, terra ad centrum, & hoc est, quia in coniunctione perfecta rei cum suo principio est perfectio illius: ergo anima Christi appetit coniungi cum suo principio, quod est verbum, quatum sibi possibile est: cum ergo præter illam cognitionem, qua coniuncta est cum verbo in unitate personæ, sit coniungibilis cum eo, in ratione obiecti per claram coniunctionem, sequitur, quod appetit clare verbum cognoscere: cum ergo sit beata, & beatitudo quietet totum beati appetitum, vt dictum est, sequitur, quod clare cognoscit verbum.

Præterea secundum Aug. 14. de Trini. ca. 8. eo ipso anima imago Dei est, quo eius capax, & particeps esse potest, sed omnis res naturaliter appetit capere illam perfectionem, cuius capax est: cum ergo Deus non perfecte capiat, nisi clare cognoscatur, sequitur, quod anima Christi appetit claram Dei cognitionem: ergo ipsum clare cognoscit, cum beatitudo ipsius includat totius sui appetitus quietationem.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de homine puro viuente vita mortali, & de communi lege, quia communis modus, quo Deum immortalis vita cognoscimus, est cognoscere per speculum, & in enigmate secundum Apосто. 1. ad Cor. 13. & sic debet exponi glossa Grego. super illud verbum, non videbit me &c. dicens, quoadiu hic mortaliter viuatur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturam suam speciem non potest. Similiter modo potest solui ad secundum.

Ad tertium cum dicitur. Quod posuit tenebras latibulum suum, &c. dico non esse sic intelligendum, quod Deus sic in tenebris latet, quia sicut dicit Io. in 1. Can. sua. c. 1. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ, sed hoc dictum est per comparisonem ad nostram cognitionem naturalem, qua non possumus ipsum videre, sicut nec oculus corporalis in tenebris colorem. In hoc tamen est dissimilitudo, quia naturaliter possumus habere aliquam cognitionem de Deo, generalem tamē, & debilem: sed oculus nullam potest habere de colore existente in puris tenebris cognitionem. Vel hoc dictum est, propter secretum maiestatis diuinæ, quæ nube carnis tegebatur, sicut dicit glossa super locum prædictum.

Ad quartum dicendum, quod quamuis inter intellectum anime, & ipsum Deum non sit proportio, in participatione alicuius tertij, ta-

men est ibi proportio, quæ requiritur ad rationem cognoscentis, & cogniti. Ad quod sufficit, quod intellectus secundum aliquam participationem immaterialitatis sit assimilatus intelligibili.

Q V A E S T I O II.

Utrum anima Christi cognoscat verbum, per aliquod lumen creatum.

RESPONDETUR, quod non: quia ad cognitionem, sufficit vnio possibilis cum potentia cognoscitiua, sed ipsum verbum maxime vnitum est anime Christi, ad hoc ergo, vt ipsum cognoscat, non requiritur lumen creatum.

Item ad hoc, vt lumen corporale videatur, non requiritur lumen medium: ergo cum verbum sit lux vera, vt habetur Ioanis primo, ad hoc, vt videatur ab intellectu anime Christi, non requiritur aliud lumen.

Item perfectius potest per sua naturalia exire in suam operationem potentia superior, quæ inferior, sed potentia inferior. scilicet sensitua, per sua naturalia exire potest perfecte in sua operationem: ergo multo fortius potentia intellectiua, quæ est superior, per sua naturalia exire potest in perfectam operationem. Ad hoc ergo, vt verbum perfecte cognoscat, non requiritur aliquod lumen creatum superadditum naturalibus suis.

Item secundum Aug. 10. de Trini. c. 19. Anima non ob aliud cognoscit se ipsam, quam eo quo sibi præsens est, sed verbum præsentissimum est anime Christi: ergo non per aliud cognoscit ipsum, quam per illud primo sibi præsens est.

CONTRA, ad Ro. 6. Gratia Dei vita æterna, sed in cognitione, qua anima Christi cognoscit verbum, est vita æterna: ergo cognoscit ipsum per aliquod creatum gratiæ.

Item. 1. Ioan. 3. Cum apparuerit similes ei erimus, sed illa assimilatio non potest esse, nisi per aliquod creatum lumen: ergo videtur, quod ad hoc, quod ipsum verbum appareat intellectui cuiusque, per claram cognitionem, oportet ipsum intellectum esse aliquo creato lumine illustratum.

C O N C L V S I O.

Quia Christi anime sola naturalia ad verbum clare cognoscendum non sufficerent, naturali ipsius lumine supernaturalem lumen est superadditum.

RESPONDEO, quod anima Christi cognoscit verbum, per aliquod lumen creatum suis naturalibus superadditum. Naturalis enim modus cognoscendi correspondet naturali nostro essendi ipsius cognoscentis. Unde si naturalis modus essendi ipsius cognoscibilis excedit

cedit naturalē modū essendi potentie cognoscitiue, non potest ab illa naturaliter cognosci: unde, quia potentie sensitue radicatur in forma perficiente sensibilem materiam, & sunt organici alligati, non possunt cognoscere, nisi res sensibiles, & in quantum sunt sensibiles, & singulares. Intellectus autem noster, quia radicatur in forma perficiente materiam sensibilem, quæ diu corpori coniunctus est, non potest cognoscere, nisi res existentes in materia sensibili, vel illud, quod ex ipsis concludere potest, quia tamen mediante organo non cognoscit, ideo res existentes in materia sensibili potest considerare abstrahendo, non in quantum sunt in materia sensibili, quæ patet cum intelligit aliquod vniuersale rerum sensibilem. Intellectus autem angelicus, quia est in essentia, quæ non est purum esse, sed composita est ex actuali, & possibili, non potest naturaliter cognoscere illam rem, quæ est purum esse, sed ipsum verbum incarnatum, purum esse est, & ita excedit naturalem modum essendi cuiuslibet creature. Nulla enim creatura est purum esse. Restat ergo, quod a nullo intellectu creato, quicumque sit ille, siue sit intellectus anime Christi, siue alius, cognosci potest immediate, & clare per sola naturalia illius intellectus. Cum ergo anima Christi, ipsum verbum cognoscat immediate, & clare, oportet concedere, quod hoc est per aliquod lumen super naturale, ex quo ad prædictam cognitionem suum lumen naturale non sufficeret, vt ostensum est. Dicitur tamen ab aliquibus, non improbabiler, quod si non esset in ea, aliquis habitus luminis, tamen per hoc, quod est vnita verbo in unitate personæ, videret eum, quamuis clarius videat ipsum per vnionem prædictam, & habitum luminis gloriæ simul. Plus enim sublimatur ad verbum videndum per vnionem in personæ, quam per hoc, quod est habitus luminis gloriæ in formata.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non quæcumque vnio intelligibilis cum intellectu, sufficit ad intelligendum, sed oportet, quod intelligibile vnietur intellectui in ratione obiecti. Ad quam vnionem requiritur, quod sit præsens intellectui per essentiam, vel per similitudinem, & quod intellectus sufficienter illuminetur ad talis intelligibilis cognitionem.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de lumine corporali, per comparisonem ad visum, & de luce increata, per comparisonem ad intellectum creatum, quia lumen corporale, & potentia visiva in generali modo essendi conueniunt, in quantum scilicet vtrunque esse habet in materia sensibili. Modus autem essendi lucis increatæ cum sit purus actus, excedit omnem modum essendi cuiuscunque creature, & ideo a nulla creatura naturaliter potest videri.

Ad tertium dicendum, quod ex nobilitate est potentie superioris, quod ordinabilis est ad tam nobilem actum, qui per naturam suam non possit compleri, sicut videmus, quod quamuis generatiua hominis sit nobilior, quam generatiua equi, tamen non potest producere complementum sui generatiua, equus autem potest.

neratiua hominis sit nobilior, quam generatiua equi, tamen non potest producere complementum sui generatiua, equus autem potest.

Ad quartum dicendum, quod verbum non ita proportionatur nature intellectus creati, sicut natura anime sibi ipsi: & ideo non oportet, quod si presentia sua sibi sufficit ad hoc, vt se ipsam clare cognoscat, quod presentia ipsius verbi sufficiat intellectui creato ad hoc, vt per naturam suam ipsum clare cognoscat. Scias tamen quod anima nostra dum est perfectio corporis corruptibilis, quæ eam aggrauat, de se, per sua naturalia claram cognitionem non habet, nec habere potest de lege communi.

Q V A E S T I O III.

Utrum anima Christi mediante aliqua specie cognoscat verbum.

RESPONDETUR, quod non, quia nullum finitum sufficienter representat infinitum, sed omnis species creata finita est: ergo nulla sufficienter representat Deum, sed per similitudinem insufficienter representantem, non potest aliqua res clare cognosci: ergo anima Christi, per nullam speciem verbum cognoscit.

Item ad clare cognoscendum rem non requiritur species intellectu cognoscente, nisi propter absentiam rei cognite. Sed ipse Deus est presentissimus intellectui anime Christi: ergo ad hoc, vt cognoscatur ab illo intellectu, nulla species in ipso intellectu requiritur.

Item intelligere est pati, vt habetur tertio de anima: ergo illud immediate cognoscit, a quo intellectus immediate patitur: sed cum intellectus cognoscit rem aliquam per speciem immediate patitur ab ea: ergo immediate cognoscit eam. Si ergo anima Christi cognosceret verbum per aliquam speciem, immediate ipsum non cognosceret, quod falsum est.

Item per similitudinem corporis non cognoscitur spiritus, sed quæcumque species magis est infra verbum, quam similitudo corporis, infra spiritum creatum: ergo per nullam speciem cognosci potest ipsum verbum.

Item perfectius exprimit se diuina essentia per seipsam, quam exprimi posset per speciem aliquam: ergo anima Christi perfectius cognoscit verbum per suam essentiam, quam ipsum posset cognoscere per aliquam speciem.

Item secundum August. 12. super Genes. ad literam, inter principium, & medium. Intellectualia non videntur ab intellectu per aliquam similitudinem, quæ non sit idem cum ipsis: ergo cum verbum sit aliquid intellectuale, non videtur ab anima Christi per aliquam speciem, quæ non sit idem cum ipso.

Rich. super 3. Sent. I CONTRA,

A. L. in circumferentia

Ad primū

A. L. quoadiu moraliter viuatur. Ad secundum. Ad tertium.

Ad quartum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 14. ar. 1. q. 1. Scot. vbi supra.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum.

Scoti opin.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Responsio.

Ad quartum.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

Quinto.

Sexto.

In oppositum. CONTRA, Aug. de Tri. c. 11. Cum Deū hōiūmus, quamuis meliores efficiamur, q̄ eramus antequam nosceremus, maxime cum eadē notitia etiam placita, digneq; amata, verbum est: fitq; aliqua Dei similitudo illa notitia, tamē inferior, quia in inferiori natura est: ergo cum intellectus animæ Christi sit eiusdē naturæ, cum nostro intellectu, ipsum verbum cognoscit per aliquā similitudinē, vt dicitur.

Secundo. Item intellectus possibilis non exit in actū secundum, nisi prius reductus in actum primū. Illa autē reductio, est per aliquam speciem informantem ipsum: ergo anima Christi per aliquam speciem cognoscit verbum.

Tertio. Item intellectus per speciem intelligibile, quæ impartibilis est, quāritatē cognoscet, quæ partibilis est, & tamen talia non sunt proportionalia, ergo similiter, non obstantē, q̄ nulla similitudo creata Deo proportionabilis est, tamen anima Christi Deum per aliquam similitudinem cognoscere potest.

Quarto. Item vt in præcedenti quæstione, habitum est anima Christi cognoscit verbum per aliqd̄ creatum lumen, suis naturalibus superadditū, sed illud lumen, non videtur posse esse aliud, nisi quedam creata similitudo ipsius verbi, cū per ipsum lumen assimilatur ei: ergo per aliquam creatam similitudinem verbum cognoscitur.

Quinto. Item maius est capere Deum videndo, quā ipsum repræsentare intellectui, quia secundū ordinatur ad primum. Si ergo intellectus animæ Christi, non obstante sua finitate, potest videndo capere verbum, multo fortius aliqua species creata, non obstante sua finitate, potest intellectui animæ Christi repræsentare verbum.

Sexto. Item intellectus animæ Christi videndo verbum, non tantummodo est passiuus, sed etiam aliquo modo actiuus, non agendo in ipsum verbum, sed informando in se ipso visionem ipsam respectu verbi. Cum ergo omne agens determinatam actionem agat, eā per aliquam speciem ipsum informantē, quæ est in eo formale, & determinatum principij agendi, sequitur, q̄ intellectus animæ Christi ad visionem ipsam determinatur per aliquam formā ipsum informantem, hoc autem vocamus speciem.

CONCLUSIO.

Verbum diuinum presens, & intimū intellectui animæ Christi cum per se ipsum immediate possit mouere intellectum, nulla specie indiget anima hæc ad cognoscendum ipsum.

Opinio. AD ISTAM quæstionem dicunt aliqui, q̄ anima Christi per aliquam speciem creata videt verbum, quamuis, n. nulla species creata possit repræsentare ipsum verbum, quantum ex parte sua repræsentabile est, tamen species

intellectui animæ Christi ab ipso immediate impressa, ipsum immediate repræsentat, finitē tamē, sicut, & intellectus animæ Christi ipsum verbum videt finitē. Videtur ergo istis, q̄ aliqua species creata, possit esse sufficiens ratio videndi ipsum verbum.

Sed contra, si hoc esset verum, intellectus animæ Christi per illam speciem videret verbum, etiam dato per impossibile, q̄ verbum sibi nō esset essentialiter præsens, quia ea, quorum species est sufficiens ratio cognoscendi, ea æqualiter cognoscuntur absentia, sicut præsentia, dum tamen species eorum præsens sit apud intellectum.

Præterea contra prædictam portionem argui potest per primam rationem, & quartam factas ad primam partem.

Alij dicunt, q̄ intellectus animæ Christi per aliquam speciem creatam, & per ipsum verbi præsentiam simul, videt ipsum verbum, ita q̄ ipsa visio causatur ab intellectu animæ Christi per illam speciem inchoatiue, & incompletē, sed ab ipso verbo sub ratione, quæ obiectū est, causatur completiue, q̄ intellectus animæ Christi sub ratione, quæ passibilis, patitur ipsam visionem a seipso, in quantum extractiuus per aliquam speciem, & etiam immediate ab ipso obiecto, q̄ est verbum, nec ex hoc sequitur, q̄ illa visio sit cōpositior, quia est in intellectu possibilis a duplici agente, sed q̄ sit fortior in virtute, sicut si aliquis debiliter trahēs nauem adiuuetur a fortiori trahente, nō propter hoc erit motus cōpositior, sed fortior in virtute.

Alij dicunt, q̄ quamuis aliquid supernaturale lumē regatur in intellectu animæ Christi ad Videndum Deum, non tamē requiritur, vt ipsum Deum repræsentans, neq; vt intellectum ad visionem determinās, sed tantū ad cōfortandum intellectum, & eleuandum supra suam naturalem facultatem, q̄ tū ad cognoscendū modū. Dicitur n. q̄ quis ipsum verbum nō possit esse ipsum intellectus forma in hæc, tamē est forma assistēs intellectui, & sibi in parte præsens, ita q̄ per eā intellectus se determinat ad ipsum videndū. Sed cōtra si caliditas esset aliqd̄ per se subsistens nō informās substantiam ignis, & esset ita intima igni sicut modo est, quāuis posset dici per aliquid intimū igni calefaceret, non tñ vere posset dici, q̄ ignis calefaceret per ipsam, quia tunc caliditas nihil esset ipsius ignis, quia neq; pars, neq; passio: ergo æ simili, quis ipsum verbum sit intimus, & præsentius intellectui animæ Christi, q̄ aliqua forma informās, inde q̄ nō est ipsum intellectus, neque pars, neq; passio, nō potest dici, q̄ intellectus per ipsum, tanq̄ p aliq̄ formā assistentē, & intimā, eliciat actū videndi ipsum. Et si dicas, q̄ intellectus agens mediāte phantasmate, quo nō informatur, mouet intellectum possibilem, hoc non valet, quia mouet mediāte phantasmate,

Contra primam oppositum.

Secunda oppositio.

Tertia oppositio.

Contra secundam.

phantasmate, sicut instrumentali agente, Deus aut non est talis forma, quæ esse possit instrumentum intellectus nostri in creando: cognitionem intellectualem, quia instrumentum mouetur a principali agente, dum agens agit per ipsum, & ab ipso aliquam virtutem recipit. Diuina autem essentia mutari non potest.

Quarta oppositio.

Ideo videtur alijs dicendum, quod intellectus animæ Christi, & quicumque intellectus beatus in videndo verbum, pure passiuum est: Vnde cum intellectus per lumen gloriæ sufficienter sit dispositus ad recipiendum in se istam passionem, quæ est visio verbi, quæ passio est perfectio, & salus ipsius intellectus, & ipsum verbum, cum sit præsens, & intimum intellectui, potens sit per se ipsum immediate mouere ipsum intellectum, sicut obiectum mouet passiuam potentiam, non requiritur aliqua species creata, per quam prædicta motione intellectus moueatur, vel per quam prædicta visio in ipso intellectu efficiatur, & secundum hanc opinionem, quamuis ipsa visio verbi sit in intellectu animæ Christi, non tamen est ab ipso intellectu, sed tantum a verbo sicut a præsentia, & immediato obiecto, nec ex hac opinione sequitur, quod intellectus agens in videndo Deum, sit ociosus: quia tantum illud, quod est in anima, possibile est: sed illud, quod est in ea actiuum respectu visionis diuinæ, est passiuum, quia illa passio nobilior est omni actione, quæ per virtutem creatam possit effici.

Sufficit secundam opinionem.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Ad quartam.

Qui vult tenere secundam opinionem potest dicere ad primum in oppositum, quod non plus concludit, nisi q̄ species creata per se non est sufficiens ratio videndi ipsum verbum, & hoc concessum est.

Ad secundum dicendum, q̄ non tantum requiritur species propter absentiam rei cognite, sed etiam vt intellectus per speciem possit actionem elicere, vel ad eliciendum coagere.

Ad tertium dicendum, q̄ quamuis intelligere sit pati, non tamen propter hoc oportet, q̄ illud immediate intelligatur, a quo immediate instrumentaliter patitur intellectus. Sed illud a quo patitur principaliter, sicut videmus, q̄ quamuis videre sit pati, tamen illud, quod videtur, non est ipsa species coloris, a qua visus immediate patitur instrumentaliter, sed ipse color a quo ipse visus patitur principaliter.

Vel potest dici, q̄ intellectus possibilis nō tantum patitur a se ipso, in quantum est actiuus per speciem, sed etiā immediate ab ipso obiecto, quod est verbum, vt dictum est.

Ad quartum dicendum, q̄ quamuis species impressa intellectui animæ Christi immediate a verbo, magis sit infra verbum, quā species corporis infra intellectum creatū in essendo, non tamen hoc verum est, in repræsentando.

Ad quintum dicendum, q̄ quamuis ipsum verbum perfectius exprimat se intellectui per se ipsum, quā per speciem, hoc tamen nō impedit quin vna expressio secum compatiatur aliam, & quin vna requiratur cum alia, sicut superius in opinione dictum est.

Ad quintum.

Ad sextum dicendum, q̄ illa sententia Augustini intelligenda est de identitate, quantum ad genus intelligentis, quia species intelligibiles, sunt intelligibiles. Species autem coloris in oculo, color non est, nec species corporum in imagine, corpora sunt.

Ad sextum.

Vel potest dici, quod loquitur de rebus intelligibilibus, quæ ipsam animam per se ipsas informant, vnde exemplum ponit de dilectione.

Vel potest dici, q̄ si intendit Deum specie non habere, quæ non sit illud, quod ipse hoc intelligi debet de specie sufficienter repræsentante.

Qui vult quartam opinionem tenere, quæ satis intelligibilis, & probabilis aliquibus videtur, potest dicere ad primum in oppositum, q̄ illa auctoritas Augustini intelligenda est de cognitione Dei, quæ de ipso habetur in via.

Sufficit quartam opinionem.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ intellectus beatus sufficienter reductus est in actum primū per lumen gloriæ, in actiualem autem passionem, quæ est visio verbi, reductur sufficienter per præsentiam immediatam obiecti, quod est verbum.

Ad tertium dicendum, q̄ impartibile creatum intelligibile magis potest esse proportio natum ad repræsentandum partibile creatū, quā quæcunq; creatura creatorem, quia res impartibilis, quæ impartibilitatem habet, in quantum est res intelligibilis, minus est limitata, quā ipsa res partibilis. Vnde non est mirum, si ipsum repræsentare potest, sed quæcunq; species creata limitata est, & ipsum verbum nullo modo est limitatum.

Ad tertium.

Ad quartum dicendum, q̄ illud lumen non est species determinans intellectum ad videndum verbum, sed est ad confortandum intellectum, & eleuandum supra suam facultatem naturalem, quantum ad cognoscendi modū, nec enim lumen corporale, quāuis requiratur ad videndum colorem, species est, per quam videtur color.

Ad quartum.

Ad quintum cum dicitur, q̄ magis est capere Deum videndo, q̄ ipsum repræsentare intellectui, & c. dico, q̄ non est verum, quia ipsum capere videndo, est pati ab ipso ipsam passio nem, quæ est visio. Aliquid autem potest pati ab aliquo, q̄ tamen repræsentare non potest.

Ad quintum.

Ad sextum soluendum est per interpretationem maioris. Ipse n. intellectus, & quantum ad suum possibile, & quantum ad suam actiualem, passiuus est, respectu visionis verbi, propter enim nobilitatem visionis, & excellentiā rei visæ, non potest elici ab intellectu, quacunq; specie Rich. super 3. Sent. I 2 me-

Ad sextum.

mediate, & multum rationabile est, quod vltimata intellectus perfectio, immediate eliciatur ab ipso tantum, qui ipsum intellectum immediate creauit, nullo alio adiuuante, vt sicut nobilissima perfectio hominis inesse neceffe est a Deo immediate tantum, ita vltima perfectio creaturæ rationalis inesse super naturali fit a Deo immediate tantum.

Vnde, & secundum illam opinionem, complementum fruitionis in voluntate beata consistit in patiendo immediate a summo bono, vt ab obiecto, tamen voluntas elicit, respectu summi boni aliquem motum dilectionis perfectiorem, quem potest, sed in illo non consistit completè beatitudo voluntatis.

Nota habet duas dubitationes. Sed tunc occurrit eis hæc difficultas, scilicet, quo modo hoc sit possibile, quod in voluntate respectu eiusdem obiecti, sint simul duo motus dilectionis, & etiam quomodo motus dilectionis possit causari in voluntate, cuius ipsa non sit causa actiua.

Sed ad primam difficultatem dicunt, quod quamuis in voluntate non possint simul esse duo motus dilectionis respectu eiusdem obiecti, ab eodem efficiente, & eodem modo, tamen possibile est hoc, quando sunt a diuersis efficientibus, & diuerso modo.

Ad secundam autem dicunt, quod actiuum in voluntate creata, potest pati a summo eius obiecto.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum anima Christi verbum cognoscendo comprehendat eum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 14. ar. 1. q. 2. D. Th. p. 3. q. 10. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 14. q. 2. **RESPONDENDO** videtur, quod sic: quia qui videt aliquam rem totam, & totaliter videt eam quantum ex parte sua visibilis est, sed intellectus animæ Christi videt verbum totum, & totaliter, quia videt omnem modum, qui est in eo: ergo videt eum, quantum ex parte sua visibile est, quod est comprehendere videndo.

Secundo. Item Ber. 5. lib. de consideratione, non multum ante finem. Sancti comprehendunt, sed anima Christi est sancta: ergo verbum videndo comprehendit.

Tertio. Item Apostolus ad Phil. 3. Sequor, si quomodo comprehendam, in quo comprehensus sum, sed ipse dicit. 1. Corinth. 9. Ego sic curro non quasi in incertum: ergo videtur, quod comprehendit illum, in quo comprehensus est, idest Deum, multo fortius: ergo anima Christi.

Quarto. Item August. in libro de videndo Deo, circa medium. Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, sed anima Christi ita videt verbum, quod nihil ipsius verbi lateat eum, quia cum

fit simpliciter, non potest videri, quin totum videatur: ergo anima Christi videndo comprehendit ipsum.

In oppositum. **CONTRA**, omne, quod comprehenditur ab aliquo, finitum est comprehendenti: ergo si verbum comprehenderetur ab anima Christi, finitum esset ei, sed quod est finitum finiti, simpliciter est finitum: ergo verbum simpliciter esset finitum, quod falsum est.

Secundo. Item quod comprehendit aliquid, maius est eo, vel æquale sibi, sed anima Christi non est maior verbo, nec æqualis ei, quia creatura creatori æquari non potest: ergo anima Christi cognoscendo verbum, non comprehendit.

C O N C L U S I O.

Responso. *T. c. 9.* Anima Christi Domini finitè intelligens verbum diuinum infinitum comprehendere nequit.

RESPONDEO, quod anima Christi cognoscendo verbum, non comprehendit eum, quia secundum sententiam Philoso. 3. de anima obiectum intellectus est ens, vel quod quid est: ergo quantum res habet de entitate, tantum habet de intelligibilitate, sed verbum æternum est infinitè entitatis: ergo est infinitè intelligentiæ. Vnde quantum est ex parte sua, intelligibile est actu infinito intensiue, vel in vigore, anima autem Christi, cum sit creatura, non potest intelligere aliquod intelligibile intellectu infinita intensiue. Nulla enim creatura potest elicere actionem infinita intensiue, nec pati intensiue infinitam passionem: ergo anima Christi non potest intelligere verbum, quantum ex parte sua, est intelligibile.

Sed si ipsum comprehenderet cognoscendo, ipsum intelligeret quantum ex parte sua intelligibile est.

Huic concordat Hieremias dicens. 32. cap. Fortissimè magnæ & potentia Dominus exercituum nomen tibi magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu, & Damasc. libro 1. c. 4. Dominus, quod infinitus est Deus, & incomprehensibilis.

Ad primū. **AD PRIMVM** in oppositum cum dicitur, quod qui videt aliquam rem totam, & totaliter videt eam quantum ex parte sua visibilis est, &c. dico, quod verum est, si hoc aduerbium, totaliter, dicat modum ex parte visionis, sed sic anima Christi non videt verbum totaliter, quia verbum, quantum est ex parte sua visibile est aliquo modo visionis, quo non videt ipsum anima Christi, quia visibile est visione infinita intensiue, quo modo visionis videt se ipsum, sed hoc modo anima Christi, non videt ipsum. Vtrum autem videat omnes modos, quibus

mutabile est de hoc inferius videbitur: non enim oportet hoc explicare ad argumèti prædicti solutionem.

Sed secundum. **Ad secundum** dicendum, quod Ber. ibi accipit comprehensionem large, scilicet, secundum quod se extendit ad fruitionem, quæ est per gratiam viæ.

Sed tertium. **Ad tertium** dicendum, quod Apostolus ibi accipit comprehensionem pro clara apprehensione, quæ est per lumen gloriæ.

Sed quartum. **Ad quartum** dicendum, secundum quosdam, quod quia verbum simplex est, & infinitum, ideo in quantum simplex est, totum videtur a quocunq; videtur, & in quantum infinitum est, aliquid de eius profunditate latet omnem intellectum, qui nõ videt ipsum quantum ex parte sua visibile est. Si enim ponantur duo oculi vnus debilis, & alius fortis, quorum quilibet videat vnus colorem totum, aliquid de pulchritudine illius coloris, quod non latet oculum fortem, latet oculum debile, sic aliqua profunditas thesauri diuinæ pulchritudinis manifesta est diuino intellectui, quæ latet quamcunq; creaturam.

A R T I C V L V S II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo vtrum anima Christi videat aliquas creaturas in verbo.

Secundo vtrum eodem actu videat verbum, & creaturas, quas videt in verbo.

Tertio vtrum actu videat in verbo omnia, quæ videt verbum.

Quarto vtrum de nouo possit actu videre quid in verbo.

Q V A E S T I O I.

Vtrum anima Christi videat aliquas creaturas in verbo.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 14. ar. 2. q. 3. D. Th. p. 3. q. 10. ar. 2. Scot. vbi supra. **RESPONDENDO** videtur, quod non: quia creatura non videtur, vbi non est, sed nulla creatura in verbo est. Vnde Ambr. 1. lib. de Tri. cap. 7. & recitat magister super distinctio. 11. capit. penul. Quomodo creatura in Deo esse potest, quasi dicat, non potest: ergo creatura in verbo, cum sit Deus videri non potest.

Secundo. Item visio est immediata cognitio, sed mediate non cognoscitur, quod per aliud cognitum cognoscitur: cum ergo anima Christi nõ cognoscat creaturas per verbum, nisi in quantum verbum est cognitum, sequitur, quod non videat creaturas in verbo.

Tertio. Item in obiecto beatitudinis, nihil debet videre beatus, nisi spectans ad beatitudinem,

sed visio creaturæ, non spectat ad beatitudinem. Vnde August. 5. confess. non multum longe post princip. de creaturis loquens ad Deum dicit. Beatus qui te scit, etiam si illa nesciat, qui vero te, & illa nouit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus est: ergo anima Christi cum sit beata, non videt in verbo aliquam creaturam.

Quarto. Item tenebra non refulget in luce, sed vt habetur 1. Ioan. 1. Deus lux est, sed creatura est tenebra. Dicit enim August. 26. quæstione, adoro. Quod creaturæ cognitio in semetipsa vespera est, quod non videtur verum, nisi creatura esset tenebra: ergo creatura non refulget in Deo, sed non videtur creatura vbi non refulget: ergo anima Christi nullam creaturam videt in verbo.

In oppositum. **CONTRA**, secundum Augusti. 4. super Genes. longe ante finem, quando creaturæ condebantur. Primo cognoscebantur ab angelis in verbo Dei, quam in sua natura fierent, sed cognitio, quæ est angelis concessa, non est animæ Christi negata: ergo aliquam creaturam cognoscit in verbo Dei.

Secundo. Item Auicen. 6. naturalium libr. quart. capitul. 2. dicit, quod omnia quæ in mundo sunt, præsentia præterita, & futura habent esse in sapientia creatoris, sed qui clare videt aliquid, in quo refulgent multa alia, in eo videt multa de illis: ergo cum anima Christi clare videat verbum, in eo videt aliquas de creaturis.

C O N C L U S I O.

Responso. Anima Christi multas creaturas videat in verbo.

RESPONDEO, quod anima Christi videt aliquas creaturas in verbo. Creaturæ enim expressissime refulgent in verbo per rationes suas incommutabiles, quæ in verbo sunt. Quapropter de verbo dicit Augus. 7. de Trinita. capitul. vltimo, quod est ars quædam omnipotentis, atque sapientis Dei plena omnium rationum viuentium incommutabilium: ergo cum anima Christi clare cognoscat ipsum verbum, multas creaturas videt in ipso, quia verbum eas sibi non abscondit, & in verbo creaturas cognoscit clarius, quam aliquam creaturam cognoscat in se ipsa, sicut enim dicit August. 26. quæstione, adoro. Plus videtur ipsa creatura in Deo, quam in seipsa videatur. Plus, scilicet videtur in arte, qua facta est, quam in se ipsa, quæ facta est.

Ad primū. **AD PRIMVM** in oppositum cum dicitur, quod creatura nõ videtur, vbi non est &c. dico, quod verum est, vbi non est, nec per essentiam nec per similitudinem, quamuis autem creaturæ non sint in verbo per essentiam, sunt tamen in ea per expressissimas earum similitudines, quæ Rich. super 3. Sent. I 3 in

in Deo tamen idem sunt realiter, quod Deus.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod immediate non cognoscitur, quod aliud cognitum cognoscitur &c. dico, quod uerum est, quod sunt duo actus cognitionis. Sed ut in sequenti questione patebit, anima Christi eodem actu uidet uerbum, & creaturas in uerbo.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod in obiecto beatitudinis nihil debet uidere beatus, nisi spectans ad beatitudinem &c. dico, quod uerum est, ubi spectat ad beatitudinem essentialem, uel accidentalem. Cognitio autem creaturarum in uerbo, & si non spectet ad beatitudinem essentialem, de qua beatitudine intelligendum uidetur uerbum. Augustinus spectat tamen ad beatitudinem accidentalem, uidetur tamen aliquibus, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione rerum in proprio genere.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter deficit, tum, quia mala, quae tenebre sunt, quamuis in Deo non resurgant per rationes proprias eorum, tamen in ipso manifesta sunt per rationes oppositorum bonorum, & per istum modum in luce creata tenebra resurgunt, tum quia creatura non dicitur tenebra simpliciter, cum sit quaedam imitatio quamuis longinqua lucis aeternae, sed dicitur tenebra in comparatione lucis illius.

Q V A E S T I O II.

Utrum anima Christi eodem actu uideat uerbum, & creaturas quas uidet in uerbo.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 14. ar. 2. q. 1. Scot. ibid.

ET UIDEATUR quod non: quia uisio uerbi, causa est creaturarum uisionis in uerbo, sed idem non est causa sui ipsius: ergo alia est uisio uerbi, ab illa uisione, qua creaturae uidentur in eo, ut in speculo aeterno: ergo alio actu uidet anima Christi uerbum, & alio actu creaturas in eo.

Alia, & alio actu uidetur speculum, & res in speculo, sed creaturae uidentur in uerbo. Tertio.

Item quae eodem actu uidentur, actu modo sunt unum, sed uerbum, & creatura nullo modo sunt unum, quia nec unum per se, nec unum per accidens, cum unum non sit accidens alterius, nec ambo accidentia alicuius tertij: ergo anima Christi eodem actu non uidet uerbum, & creaturas in eo.

Quarto.

Item idem non potest separari a se ipso, sed uisio qua anima Christi uidet uerbum, separari posset de potentia Dei absoluta ab illa uisione, qua uidet res in uerbo: quia cum uerbum sit speculum uoluntarium, uoluntariae manifestat ea, quae uidentur in ipso, & ea uoluntariae posset abscondere: ergo non est eadem uisio, qua anima Christi uidet uerbum, & creaturas in uerbo.

Quinto.

Item si aliquis intellectus uidens uerbum,

& creaturas in uerbo, desineret uidere uerbum, remaneret sibi memoria aliquorum, quae uidisset in uerbo: hoc patet per Paulum, de quo dicitur ad Rom. questione antepenultima. quod Deum uidit in raptu, sicut sancti post hanc vitam uidebunt, qui postquam uidere desijt, aliquorum recordabatur, quae uiderat: Vnde de se ipso dicit: I. Corinth. 12. Scio huius hominem, siue in corpore, siue extra corpus, nescio, Deus scit, quoniam raptus est in Paradisum, & audiuit arcanas uerba, quae non licet homini loqui, sed hoc esse non potuisset, nisi in uerbo uidisset res per proprias rationes ipsarum, sed actus numerantur penes proprias rationes uidentur: ergo alio actu uidet intellectus uerbum, & creaturas, quas uidet in uerbo.

CONTRA, uidere creaturas in uerbo, est uidere uerbum, in quantum est exemplar creaturarum. Sed exemplar dicitur in ratione ad exemplatum. Cum ergo unico actu intelligatur relatiua, sequitur, quod anima Christi eodem actu uidet creaturas in uerbo, quo uidet uerbum.

Item quia Deus per unam rationem uidet se, & creaturas in se, & ideo eodem actu se, & creaturas intuetur, sed anima Christi per illam eandem rationem, per quam uidet uerbum uidet creaturas in uerbo, quia ipsum uerbum est ratio cognoscendi creaturas in eo, & est etiam ratio cognoscendi se ipsum: ergo eodem actu, anima Christi uidet uerbum, & creaturas in uerbo.

C O N C L U S I O.

Esti anima illa sanctissima per uerbum creaturas uidet in uerbo, ueruntamen eodem actu uideat uerbum.

RE S P O N D E O, quod anima Christi eodem actu uidet uerbum, & creaturas, quas uidet in uerbo, quia actus uidentur non numerantur, nisi uel penes subiecta, uel penes mensuram, uel penes rationes uidentur: non enim numerantur penes pluralitatem uisorum, quae per unam rationem uidentur, sed uisionis, quae anima Christi uidet uerbum, & creaturas in uerbo, unum est subiectum in numero, scilicet, intellectus anima Christi. Vna etiam mensura, quia simul uidentur, si enim ad uidentur creaturas in uerbo, oporteret desinere uerbum uidere, nunquam intellectus anima Christi aliquas creaturas intueretur in uerbo, per eandem etiam rationem, per quam uidet uerbum, uidet creaturas quas uidet in uerbo: quia uidere creaturas per proprias rationes ipsarum, non est eas uidere in uerbo, sed in genere proprio, ut inferius declarabitur: ergo oportet, quod in uerbo uideantur per illam rationem per quam uidetur uerbum.

Prz-

Q V A E S T I O III.

Utrum anima Christi actu uideat in uerbo omnia, quae uidet uerbum.

Ad primum.

Præterea perfectiones omnium creaturarum sunt in uerbo, modo altiori, & sublimiori in infinitum, quod in ipsis creaturis: ergo illud, quod est ratio cognoscendi uerbum, est ratio cognoscendi perfectiones, quae participantur, & imitantur a creaturis: sed quod est ratio cognoscendi perfectionem participatam, & imitatam, ex consequenti est ratio cognoscendi ea, quae illa perfectione imitantur, & participant. Restat ergo, quod ratio uidentis uerbum est etiam ratio uidentis creaturas in uerbo. Ex dictis patet, quod non est aliqua ratio uidentis uisionem, qua anima Christi uidet uerbum, & creaturas in uerbo.

Ad secundum.

AD P R I M U M in oppositum cum dicitur, quod uisio uerbi est causa uisionis creaturarum in uerbo &c. Dico, quod falsum est, quia una uisio est, sed bene uerum est, quod ipsum uerbum est ratio, ut illo eodem actu, quo uidentur creaturae uideatur in eo. Vnde bene concedendum est, anima Christi uidere per uerbum creaturas in uerbo.

Ad tertium.

AD S E C U N D U M cum dicitur, quod alio, & alio actu uisio speculorum, & res in speculo, & alii qui ista interimunt, tamen si concedatur, quod uerum sit, ad hoc non sequitur propositum, quia per aliam, & aliam similitudinem uisio speculorum, & res in speculo, quae patet, quia aliquis oculus non uidens speculum uidet rem per lineas reflexas a speculo, sed per eandem rationem anima Christi uidet uerbum, & creaturas quas uidet in uerbo.

Ad quartum.

AD T E R T I U M cum dicitur, quod quod eodem actu uisio, aliquo modo sunt unum &c. dico, quod uerum est si extendatur esse unum, ad esse unum in ratione cognoscendi: & ego dico, quod sic uerbum, & creatura in quantum uisio in uerbo, sunt unum, quia eadem ratione uidentur.

Ad quintum.

AD Q U A R T U M dicendum, quod si detur, quod Deus de potentia absoluta posset facere, ut anima Christi uideret uerbum non uidentem aliam creaturam in uerbo: in quantum posset facere, ut uideret ipsum absolute, secundum illud, quod est, & non in relatione, & ita non sub ratione, qua exemplar, tamen non posset facere, quod desineret uidere creaturas in uerbo, & tamen uideret uerbum illo eodem actu, numero quo nunc uidet ipsum. Vel posset dici, quod si posset remanere eadem uisio in numero, quod probabile est cum remaneat ratio uidentis eadem in numero, non pro hoc sequeretur, quod idem posset separari a se ipso, sed quod idem actus, qui primo esset respectu plurimum postea posset esse respectu unius tantum.

AD Q U I N T U M dicendum, quod quod quis intellectus anima Christi, non uideat creaturas in uerbo per creatas similitudines eorum, tamen ex earum uisione, potest concipere aliquas creatas similitudines non quod sint rationes uidentis eas in uerbo, sed magis ex illa uisione creaturae. Vnde Paulus, quod in raptu non uiderit creaturas in uerbo per creatas similitudines earum, tamen ex illa uisione concepit aliquas earum creatas similitudines, & aliquam similitudinem uisionis, quam de uerbo habuerat, per quas recordabatur multorum, quae uiderat.

ET UIDEATUR, quod sic, quia qui uidet per rationem indifferenter offerentem alia, quae plurimam uidet omnia illa, aut nullum: sed uerbum omnia quae nouit, indifferenter offert intellectui anima Christi, quia omnia aequaliter in eo resurgunt: ergo anima Christi omnia illa uidet, aut nullum, sed non est dicere, quod nulla: ergo omnia.

Item secundum philosophum 4. phys. Quia ratione duo corpora potest esse simul, eadem ratione infinita: ergo a simili qua ratione intellectus anima Christi potest intelligere plura simul, eadem ratione infinita. Cum ergo actu simul uideat uerbum, & creaturas in uerbo, quod plura sunt, uidetur, quod in uerbo actu uideat infinita, & ita omnia, quae uidet uerbum.

Item anima Christi actu uidet uerbum, & in infinitum est, quod uisio ipsum uideat finita: ergo a simili uideatur, quod in uerbo uideat omnia, quae uidet uerbum quamuis quodlibet earum finitum.

Item intellectus non potest quietari citra infinitum intensiue. Vnde Augustinus 1. li. confes. prope principium. Ad bonum infinitum loquens dicit. In quietum est cor nostrum donec requiescat in te: ergo a simili non potest quietari citra infinitum extensiue. Sed intellectus anima Christi quietatus est cum sit beatus: ergo non tantum uidet infinitum intensiue, sed etiam extensiue, quod non esset uerum, nisi uideret omnia, quae uidet uerbum.

Item anima Christi, cum sit charitatis perfecte diligit omne bonum, & odit omne malum, sed nihil diligitur, nisi cognitum secundum Augustinum 10. de Trinitate. c. 1. & a simili, nec oditur, nisi cognitum: ergo anima Christi cognoscit omnia bona, & omnia mala, quod non esset uerum, nisi uideret omnia, quae uidet uerbum.

CONTRA, finita capacitas non est capax infinitorum, sed intellectus anima Christi, cum sit creatus finitae capacitatis est: ergo actu infinita uidere non potest: cum ergo uerbum uideat infinita, ut ex dictis in 1. lib. di. 36. haberi potest. Anima Christi non uidet omnia, quae uidet uerbum.

Item nullus angelus uidet in Deo infinita, quia tunc non possent illuminari ad aliquid de nouo cognoscendum, sed intellectus anima Christi non excedit cognitionem angelorum in infinitum, quia nulla creatura aliam in infinitum excedit: ergo non uidet infinita. Cum ergo uerbum uideat infinita non uidet omnia, quae uidet uerbum.

Item quanto intellectus altior est, & uirtuosior tanto plura potest uidere simul, sed intellectus uerbi in infinitum est altior, & uirtuosior, quam intellectus anima Christi: ergo plura potest uidere, quam anima Christi. Sed omnia, quae uerbum potest uidere actu uidet: ergo, plura quam anima Christi.

CONCLUSIO.

Inaqualis capacitas intellectuum verbi, & anima Christi inaequali actu visione arguit extremorum, illius, ut omnia videat actu, istius vero nequaquam, quae tamen in visione verum in verbo creaturas praecellit quascunque.

RESPONDEO, q anima Christi non videt actu in verbo oia, quae videt verbu. Creaturae n. videntur in verbo sicut in exemplari causa: quanto autem talis causa clarius videtur, tanto plures eius effectus simul in actu videntur, vel videri possunt in ea extendendo nomen effectus, non tantu ad facta, sed et ad fieri possibilia: verbum autem cum se videat, quantum ex parte sua visibile est, clarius videt se, quam videatur a Christi anima, quae non videt ipsum: quantum ex parte sua visibile est, ut superius ostensum est: ergo plures effectus suos fieri possibiles videt in se, quam videat Christi anima.

Præterea maior perfectio virtutis in intentione, seu vigore requiritur ad videndum tria simul in actu, & aequa clare in aliquo vno, quæ ad videndum duo tantum, & maior ad videndum quatuor, & sic deinceps: ergo ad videndum in actu infinita simul in aliquo vno, ut pote in verbo, requiritur in vidente infinita perfectio virtutis in intentione, seu vigore, sed talis infinitas virtutis, non est in anima Christi, cum sit creatura: ergo in verbo non videt actu infinita, sed verbum in se ipso videt actu infinita, ut in primo lib. ostensum est: ergo anima Christi non videt actu in verbo omnia, quae videt verbum.

Præterea infinitas virtutis in extensione radicatur in aliqua infinitate virtutis intentione, seu vigore, unde intelligentia creatæ, quæ habent infinitatem virtutis in duratione, non habent eam per se, ipsas tantum, quia propria virtus earum finita est in intentione, seu vigore: sed habent eam per infinitu primum, quod est infinitum in vigore. Vnde dicitur, 16. propositione de causis, q omnes virtutes, quibus non est finis pendentes sunt per vnum infinitum primum, quod est virtus virtutum: ille ergo intellectus, cuius virtus non est infinita in intentione, seu vigore non potest se extendere ad videndum actu simul infinita. Sed virtus intellectus animæ Christi, non est infinita intentione, seu vigore, cum sit creatura: ergo actu non videt infinita, siue in verbo, siue alibi, sed verbum in se actu videt infinita: ergo anima Christi non videt actu in verbo omnia, quæ videt verbum, quia tamen vnita est verbo in vnitate personæ, & abundantius illuminata est, q aliqua alia creatura plura videt in verbo, quæ aliqua alia creatura: vnde credo, q actu videt in verbo simul omnia præsentia, præterita, & futura. Loquendo de illis rebus futuris, quarum vna alij non succedet sine fine, quod dico propter cognitiones hominum, & angelorum re-

spectu rerum in proprio genere, quarum vna alij poterit succedere sine fine. Vnde si anima Christi omnia talia futura actu videret in verbo, actu videret in ipso, ultra omnem determinatum numerum, & si sic actu videret infinita in verbo, videret etiam anima Christi in verbo multa fieri possibilia, quæ nunquam fieret.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod verbum omnia, quæ nouit indifferenter offert intellectui animæ Christi &c. potest dici, q non est verum, quia quamuis omnia in ipso æqualiter resplendant, tamen quia offert ea libere, & voluntarie, potest offerre intellectui ipsum videnti, aliqua de illis, determinate, & non alia. Vel potest dici, quod si concedatur, quod Deus quantum est ex parte sua æqualiter offerat, tamen intellectus videns ipsum, ex modo videndi determinatur ad videndum aliqua in verbo, & non alia.

Ad secundum dicendum, quod non est bonum simile, quia duo corpora existētia simul, non requirunt maiorem locum, quam bonum tantum: Sed actualis visio plurium simul, requirit maiorem intensiōem virtutis, in vidente, quam visio vnus tantum, supposita æquali claritate visionis: & ideo visio infinitorum simul requirit infinitam intensiōem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod non valet illud simile, quia videre infinitum finite, non requirit, quod videns habeat infinitam virtutem in intentione, seu vigore, sed hoc requiritur ad videndum actu infinita, ut superius ostensum est.

Ad quartum dicendum, q ideo intellectus non potest quiescere citra infinitum intensiue, quia tale infinitu habet pro principio, & nulla res quiescit plenarie, & perfecte, quousque coniungatur cum suo principio perfecte, quantum potest. Talis est etiam infinita imago, & imago tendit in illud, cuius est imago, quantum potest, & iterum a tali infinito natum est recipere suam perfectionem, & vnumquodq; tendit naturali tendentia, quantum potest in illud a quo natum est recipere suam perfectionem: intellectus autem animæ Christi non habet ad infinitum extensiue istam triplicem habitudinem.

Ad quintum dicendum, quod anima Christi in speciali diligit omnia bona, quæ videt in speciali: vnde in speciali diligit omnia bona præsentia, & futura, & multa fieri possibilia eo modo quo possibilia nunquam fienda diligibilia sunt, videt tamen anima Christi se non videre in speciali multa, quæ fieri possibilia sunt, quorum non habet cognitionem, nisi in generali, nec dilectionem, nisi etiam in generali.

Aliqui tamen dicunt ad quæstionem principalem, quod anima Christi, & quicumq; intellectus beatus, videt in verbo omnia, quæ videt verbum, & cum verbum videat actu infinita

nita concedunt etiã quod in verbo videt a dū infinita, sed non ita clarè sicut videntur a verbo. Sed hanc opinionem videntur efficaciter improbare secunda ratio facta, arguendq ad partem secundam: & secunda, & tertia facta in solutione quæstionis.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum anima Christi de nouo possit actu videre aliquid in verbo non desinendo videre aliquid, quod in eo videt.

ARG. I. I. VIDETUR quod sic, quia secundum Auicē. 9. Metaph. c. 2. Quamuis intelligentiæ mouentes orbis, sint virtutis finitæ intensiue, tamen quia mouent in virtute primæ causæ, quæ infinita est intensiue possunt orbis reuoluere sine fine: ergo a simili, quamuis virtus intellectus animæ Christi sit finita intensiue, tamen videtur, quod per infinitam virtutem verbi cui vnita est, semper possit videre plura, & plura in actu sine fine quamuis nunquam possit simul infinita videre in actu.

Secundo. Item ideo intellectus animæ Christi videt ea, quæ videt in verbo, quia verbum ea sibi manifestat. Cum ergo verbum ea, quæ sunt in eo, voluntarie manifestet, de nouo potest anima Christi aliquid manifestare in se, & ex consequenti anima Christi de nouo possit in eo aliquid videre.

Tertio. Item secundum magistrum in littera, anima Christi scit omnia, quæ Deus scit, sed vt ante ostensum est non videt actu omnia, quæ Deus videt: aliqua ergo scit, quæ actu non videt, quod non esset verum, nisi de nouo possit aliquid in verbo videre.

Quarto. Item non potest plura scire in proprio genere, quam sciat in verbo, sed in proprio genere potest scire ultra omnem determinatum numerum, quia intellectus potest recipere species intelligibiles sine fine: ergo in verbo scit, ultra omnem determinatum numerum, sed omne, quod scit potest actu intelligere. Ergo potest actu intelligere in verbo, ultra omnem determinatum numerum. Cum ergo ea, quæ actu intelligit, semper sint in aliquo determinato numero, semper potest de nouo in verbo aliquid videre.

In oppositum. CONTRA; Aug. 15. de trin. c. 16. dicit, q fortassis in patria non erunt volubiles cogitationes nostræ ab alijs in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus: ergo anima Christi omnia, quæ scit in habitu vno conspectu videt in actu, quod non esset verum, si de nouo possit in verbo aliquid actu videre.

Secundo. Item perfectior est cognitio in actu, quam in habitu, sed anima Christi omnia, quæ nouit

in verbo, nouit perfectissimâ cognitione: ergo nihil cognoscit in ipso habitu quod non videat in actu, quod non esset verum, si de nouo possit in verbo aliquid videre in actu.

Item habitus gloriosus, est habitus in actu: Tertio. impossibile est enim habitum gloriæ non esse in actu sine beatitudinis interruptione. Sed anima Christi omnia, quæ nouit in verbo, nouit per habitum gloriosum: ergo omnia quæ in verbo videt in habitu, videt in actu.

CONCLUSIO.

Et affirmatiua & negatiua potest esse isthæ conclusio.

AD ISTAM quæstionem dicunt aliqui, quod anima Christi de nouo potest videre in verbo aliquid in actu, maxime propter rationem secundam ad hanc partem.

Præterea quamuis videre infinita in actu requirat infinitam perfectionem intensiue in vidente, tamen posse videre in actu semper plus, & plus ultra omnem determinatum numerum, ita quod semper actu visa sint finita, non requirit infinitam perfectionem intensiue in vidente, & ideo dicunt, q quamuis anima Christi non possit in verbo actu videre in finita, tamen potest in verbo videre ultra omnem determinatum numerum. Ita tamen q totum semper acceptum sit finitum, ex quo sequitur, quod in verbo plura videat in habitu, quam in actu.

Sed contra hoc arguunt alij, vt enim supra ostensum est, maior perfectio intensiue requiritur in vidente ad videndum plura simul in actu, quam ad videndum pauciora, supposita æqualitate claritatis in vtraque cognitione: ergo si intellectus animæ Christi possit actu videre in verbo plura, & plura ultra omnem determinatum numerum, virtus sua esset perfecta intensiue ultra omnem determinatum limitem: Sed ipse intellectus omnem intensiōnem perfectionis suæ virtutis habet in actu: ergo sequeretur, q actu haberet intensiuam perfectionem ultra omnem determinatum limitem, & ex consequenti perfectio suæ virtutis actu esset intensiue infinita, quod falsum est. Videtur ergo istis esse dicendum, q cū intellectus animæ Christi habeat omnem perfectionem, quam potest habere per naturam, & omnem quam potest habere per gratiam, & lumē gloriæ, ita q perfectio suæ virtutis nullo modo potest intendi, q non potest in verbo aliquid de nouo videre in actu, nisi desineret videre aliquid eorum, quæ modo videt in verbo. Determinatus enim est apud Deum, & apud intellectum animæ Christi numerus eorum, quæ potest simul in actu videre in verbo, & omnia illa simul videt in actu.

Secunda opinio.

Qui vult tenere hanc secundam opinionem potest dicere ad primum in oppositum, q sicut intelligentia mouens orbem in virtute primi

Responso. Opinio D. Bon. & Sco.

Opinio D. Thom.

Secunda opinio.

Sustentat secundam opinionem.

Responso.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertiu.

Ad quartum.

Ad quintum.

Alia respo ad quæstionem.

te primi posset, si placeret Deo, facere vnam reuolutionem post aliam sine fine, ita intellectus anime Christi posset intueri in verbo vnu post aliud sine fine, non tamen simul.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quamuis verbum, quantum est ex parte sua, posset aliquid de nouo manifestare in se ipso anima Christi tamen capacitas intellectus anime Christi non potest capere actualem visionem plurium simul, quam sint in illa, quae in verbo videt in actu, propter rationem dictam in corpore questionis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod anima Christi dicitur scire omnia quae Deus scit, quantum ad omnia praesentia, praeterita, & futura, loquendo de futuris, ut in praecedenti questione expositum est, non tamen quantum ad omnia fieri possibilis: & ego concedo, quod anima Christi actu videt in verbo omnia praesentia, praeterita, & futura, & multa fieri possibilis.

Ad quartum. Ad quartum cum dicitur, quod anima Christi non potest plura scire, in proprio genere, quam sciat in verbo &c. Potest dici, quod falsum est, sed non potest ea scire ita nobili modo in proprio genere, sicut scit in verbo, & ideo scientia, quam habet de rebus in proprio genere non potest aequiparari scientiae, quam habet de rebus in verbo. Vel potest dici secundum aliquos, quod intellectus non potest recipere species intelligibiles sine fine, manentibus speciebus primo receptis, eo quod maior virtus requiritur ad confirmationem plurium specierum, quam paucarum. Vel potest dici, quod non est idem scire, & intueri, ut patet per Philosophum 1. Topi. Qui dicit, quod contingit plura simul scire, sed non intelligere. Dicendum ergo, quod anima Christi plura scit in verbo, quam actu posset simul intelligere: unde sine fine posset intelligere in verbo vnum post aliud, non tamen simul.

Sustinet primam. Ad primam in oppositum. Qui vult tenere opinionem aliam, potest soluere auctoritatem Augu. per hoc, quod ibi ponitur fortasse. Vel dicendum, quod intelligit, quod ibi non videbimus vnum, definendo videre aliud.

Ad secundum. Ad secundum potest dici, quod quamuis perfectior sit cognitio in actu, quam in habitu, tamen anima Christi non simul potest videre omnia in actu, quae in habitu videre potest.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, quod habitus gloriosus, est habitus in actu &c. dico, quod verum est respectu omnium eorum, quorum visio pertinet ad essentiam gloriae. Multa autem scit anima Christi in verbo, quae non est necessarium videre ad gloriam essentialem.

ARTICVLVS III

CONSEQUENTER quaeritur de tertio principali &c. hic quaeruntur quattuor. Primo vtrum anima Christi cognoscat ali-

quas creaturas in genere proprio.

Secundo vtrum in illa agnitione profecerit ab initio.

Tercio vtrum simul videat creaturas in verbo, & in genere proprio.

Quarto vtrum scientia, qua cognoscit res in genere proprio per plures habitus sit distincta.

QVAESTIO I.

Vtrum anima Christi cognoscat aliquas creaturas in genere proprio.

RESPOND. T V I D E T V R quod non. Apostolus 1. Corinth. 13. dicit, quod scientia destruetur, scilicet in gloria. Sed constat, quod non loquitur de scientia, qua sciuntur res in verbo: ergo de scientia, qua sciuntur in genere proprio. Cum ergo anima Christi sit beata, non est in ea scientia rerum in genere proprio.

Item in eodem. c. cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed cognitio anime Christi rerum in verbo, est perfectissima cognitio rerum in genere proprio in respectu illius, est imperfecta ergo anima Christi, cum cognitione rerum in verbo, non habet cognitionem in genere proprio.

Item anima Christi perfectissime, & sufficientissime cognoscit res in verbo: ergo in ipsa superfluet cognitio creaturarum in proprio genere, sed nihil superfluum est in gloria: ergo anima Christi non habet cognitionem creaturarum in genere proprio.

Item stellae non lucent in conspectu solis, sed rationes creaturarum in verbo, incomparabiliter plus excellunt creatas similitudines earum, quam lux solis lucem stellarum: ergo creatae similitudines rerum, non possunt mouere intellectum qui mouetur ab increatis rationibus earum. Cum ergo anima Christi cognoscit creaturas in verbo per rationem incretam, non cognoscit eas per creatas similitudines earum, quod est eas cognoscere in genere proprio.

CONTRA, omnis perfectio intellectus, quae non repugnat statui gloriae est in intellectu anime Christi, sed scientia rerum in proprio genere, non repugnat statui gloriae, & est aliqua perfectio intellectus: ergo est in anima Christi.

Item secundum Aug. 4. super Gen. longe ante finem. Angeli habent cognitionem rerum in verbo, & in genere proprio: ergo multo fortius anima Christi.

CONCLUSIO.

Vt omni perfectione supernaturali, & naturali est vnde quae praedicta anima Christi, decuit vt & creaturarum in proprio genere cognitionem haberet. scit

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 14. ar. 3. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 11. ar. 1. & 2. q. 12. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 4. q. 3. Secundo.

Tercio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

RESPONDEO, quod anima Christi cognoscit aliquas creaturas in genere proprio. Ad cuius intelligentiam, primo declaranda est differentia, inter cognitionem creaturarum in verbo, & in genere proprio: & secundo concludendum est propositum.

Quantum ad primum sciendum, quod cognitio creaturarum in proprio genere distinguitur a cognitione creaturarum in verbo, non penes rem cognitam: quia eadem creatura, quae cognoscitur in verbo, cognosci potest etiam in genere proprio: & e conuerso: sed distinguuntur penes rationes cognoscendi, quia in cognitione creaturarum in verbo, verbum est immediata ratio cognoscendi creaturas: in cognitione verbo creaturarum in proprio genere, aliqua creata species informans intellectum, & ipsum dirigens in mediate in creaturam, est ratio cognoscendi creaturam, non mediate cognitione Dei, sicut obiecti, & quia prima ratio est incomparabiliter clarior, quam secunda, ideo prima cognitio dicitur clarior, & secunda obscurior: vnde Augu. 10. de ciui. Dei. c. 28. Omnia haec aliter cognoscuntur in verbo Dei, vbi habent causas, rationesque suas; secundum quas facta sunt incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis ille creaturae, hac obscuriore cognitione.

Quantum ad conclusionem propositi, sciendum, quod etiam dicit Philosophus 3. de anima, intellectum esse in potentia ad intelligibilia pariter, quod species intelligibiles aliquae aequalitatem dant intellectui, & ita spectant ad secundariam eius perfectionem, id est ad aliquam perfectionem eius accidentalem naturalem tamen, si non eleuant intellectum supra naturalem facultatem naturam integram, siue sint congregatae, siue per sensum acquisite, gloria autem perfectionem naturalem non destruit, sed magis complet: ergo similitudines creaturarum, simul sunt in intellectu anime Christi cum lumine gloriae, sed vt in praecedenti articulo declaratum est, scire res in proprio genere, est eas scire per earum creatas similitudines intellectum informantes. Ex quo sequitur quod anima Christi cognoscit creaturas in genere proprio.

Ad primum. Ad primum in oppositum dicendum, quod ibi loquitur Apostolus de scientia, quae in via habemus de Deo per fidem, quae est per speculum in enigmate, quae tunc erit facie ad faciem: vnde glosa super illud, sine scientia, quae modo per speculum est destrueretur, cum per ipsam rem erit, hoc est quando fidei succedet visio clara. Vel potest dici, quod scientia destruetur quantum ad actum quem habet in via, qui modo in nobis est obscurus, & discursiuus; tunc autem erit clarus, & intuitiuus.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Apostolus de cognitione ex parte, quae habet imperfectionem annexam repugnantem

statui gloriae, eius est cognitio fidei, de cuius ratione, est enigma, quod stare non potest cum statu gloriae: vbi est visio clara, scientia autem, qua sciuntur creaturae in proprio genere, non habet aliquam perfectionem annexam repugnantem statui gloriae.

Ad tertium dicendum, quod cognitio rerum in proprio genere, non superfluit cum cognitione rerum in verbo, quia ad nobilitatem intellectus spectat, idem pluribus modis cognoscere, & etiam cognitio rerum in proprio genere spectat ad perfectionem intellectus accidentalem tantum.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum 3. de anima, non similis est comparatio sensus, ad sensibilia, & intellectus ad intelligibilia. Sensus autem non potest sentire paruum sensibile statim, post apprehensionem nimis excellentis sensibilis: ergo multo minus simul cum excellenti sensibili, cuius ratio est, quia sensus sentit mediante organo corporeo, quod improprie rationabiliter transmittitur ab excellenti sensibili, quapropter excellentie sensibilibus corrumpunt sensum: vnde quantumvis stellae ita luceant de die, sicut de nocte, tamen de die visui non apparent, quia vincuntur lumine fortiori: sed intellectus cum intelligat aliquid valde intelligibile, non minus intelligit infima, sed etiam magis: cuius ratio est, quia excellentia intelligibilis intellectum non debilitat, sed confortat.

QVAESTIO II.

Vtrum anima Christi in cognitione rerum in proprio genere profecerit ab initio.

RESPOND. T V I D E T V R quod sic, ad Heb. 5. Didicit ex his quae passus est obedere deitiam.

Item species intelligibiles creaturarum concretae sunt intellectui anime Christi in aliquo numero finito, & determinato: ergo per illas non potest cognoscere cognoscibilia ultra aliquem numerum finitum, & determinatum. Sed si generatio hominum duraret sine fine, quemlibet hominem semper posset anima Christi cognoscere in proprio genere: ergo quantum est ex parte sua, in illa cognitione potest proficere.

Item recipere de nouo speciem intelligibilem per actionem intellectus agentis, est proficere in cognitione rerum in proprio genere. Sed naturalis progressus est, vt mediante sensu imaginatio recipiat species imaginabiles, & illa mediante intellectus possibilis per actionem intellectus agentis recipiat species intelligibiles. Cum ergo Christus multa per sensus apprehenderit, quae ante non senserat, vt quod multas species intelligibiles acquisiuit.

CON-

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ca. 25.

Sustinet primam. Ad primam in oppositum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad tertium.

Ad quartum. 7. c. 7.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 14. ar. 3. q. 2. D. Tho. p. 3. q. 12. ar. 2. Scot. vbi supra. Alex. p. 3. q. 13. m. 2. Secundo.

Tercio.

In oppositum. CONTRA, Ioan. 16, dixerunt discipuli Christo. Nunc scimus, quod scis omnia, sed qui scit omnia, non proficit in cognitione.

Secundo. Item Damasc. lib. 3. c. 21. loquens de humana natura Christi dicit, quod fuit perfecte ditata omni sapientia: ergo in cognitione non proficit.

Tertio. Item Ansel. 2. lib. cur Deus homo, bene ante medium dicit de homine Christo, quod perfecte sciuit omne bonum, & nullum ignorauit malum, & quod habuit omnem scientiam.

CONCLUSIO.

In cognitione experimentalis anima Christi proficit utique, in ea vero quae est simplicis notitia nequaquam.

RESPONDEO, quod proficere in cognitione, quadrupliciter potest intelligi, aut quantum ad claritatem cognitionis, aut quantum ad numerum cognoscibilem, quorum vnum non succedit alij sine fine, aut quantum ad numerum cognoscibilem, quorum vnum succedit alij sine fine, aut quantum ad modos cognoscendi: primo modo, non proficit anima Christi in cognitione, quia perfectissimum habitum scientiae ad cognoscendum creaturas, in proprio genere, & expressissimas earum similitudines habuit ab instanti suae creationis, quia sibi fuerunt concreata. Nec secundo modo, quia omnium praeteritorum, praesentium, & futurorum, quorum vnum non succedit alij sine fine, sibi fuerunt species concreatae, per quas potuit de illis cognitionem habere. Sed tertio modo, quamuis non profecerit, tamen aliquando proficiet, quia non omnia talia futura actu intelligit, quia procedent ultra omnem determinatum numerum, & tamen quodlibet illorum signatum aliquando cognoscet.

Quarto autem modo proficit, quod multa, quae ante per experientiam nesciebat, postea per experientiam cognouit, & sic ea pluribus modis, quam ante cognouit.

Ad primum. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de cognitione experimentalis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam, sibi concreata est ita perfecta similitudo speciei humanae, per quam posset cognoscere omnia indiuidua hominis, si multiplicarentur sine fine, sibi succedendo, & sic dicunt, de similitudinibus respectu indiuiduorum aliarum specierum, & sic per species sibi concreatas (quamuis sint sibi concreatae in aliquo numero determinato) posset cognoscere res ultra omnem numerum determinatum, ita tamen, quod totum acceptum semper esset finitum.

Vel potest dici secundum alios, quod quamuis in cognitione rerum in proprio genere,

anima Christi non profecerit, nec proficere potuerit respectu eorum, quae praeterierunt, vel sunt, vel futura sunt, quorum vnum non succedit alij sine fine, tamen posset proficere respectu eorum, quae possibilia sunt fieri, hoc est dictu, quod sicut Deus posset facere aliqua, quae nunquam faciet, ita anima Christi posset cognoscere aliqua quae nunquam cognoscet, quia nunquam fient: proficiet etiam in cognitione illorum futurorum, quorum vnum succedet alij sine fine.

Ad tertium dicendum, quod secundum Al gazel. 1. Metaph. suae. c. 7. similitudo alicuius rei impressa est intellectui, si postea per sensum illam rem apprehendat, non recipitur de nouo similitudo eius in intellectu, sed remanet illa, quae prius fuerat, a simili dico in proposito, cum animae Christi fuerint similitudines concreatae omnium praesentium, praeteritorum, & futurorum per sensum alicuius rei non potuit aliquas species intelligibiles de nouo in intellectu suo recipere.

Auctoritates ad partem aliam, quae dicunt Christi habere omnem scientiam, aut intelligi debent per communicationem idiomatum (si intelligantur de omni scientia simpliciter,) aut si intelligatur de Christo, ratione humanae naturae, debent exponi de scientia, respectu omnium praeteritorum, praesentium, & futurorum, quorum vnum non succedit alij sine fine: aut si loquantur omnibus futuris, intelligi debent de cognitione quantum ad habitum, quamuis enim intellectus eius sit habituatus ad cognoscendum quodlibet futurum, tamen non habet actu similitudines omnium futurorum, quorum vnum alij succedet sine fine.

QVAESTIO III.

Utrum anima Christi simul videat creaturas in verbo, & in genere proprio.

VIDETUR quod non, vnum corpus non potest simul esse in diuersis locis: ergo a simili, nec vnus intellectus in pluribus actibus intelligendi, sed cognitio rerum in verbo, & in genere proprio, diuersae sunt cognitiones, cum sint per diuersas rationes: ergo simul esse non possunt.

Item magis distat ratio creata, & increata, quam medium demonstratiuum, & probabile. Sed idem non potest simul cognosci per medium demonstratiuum, & per medium probabile, quia medium demonstratiuum aggenerat scientiam, medium probabile opinionem, & secundum Philosophum primo Posteriorum de eodem non potest esse simul scientia, & opinio: ergo non simul potest esse cognitio rerum in proprio genere, quae est per rationem creaturam,

Ad tertium.

Declarat auctoritates in oppositum.

Arg. 1. Vide De B. ibidem.

Secundo.

T. c. 44.

tam, cum cognitione rerum in verbo, quae est per rationem increatam.

Tertio. Item sicut vnum corpus non potest simul figurari pluribus figuris secundum eandem partem, ita intellectus, cum non habeat partem, & partem non potest simul configurari intellectualiter, pluribus intelligibilibus. Sed intellectus in intelligendo intellectualiter configuratur rei, quam intelligit: ergo intellectus animae Christi, simul non potest cognoscere creaturam, & creatorem, cum sint plura intelligibilia, & ex consequenti nec simul cognoscere creaturas in genere proprio, & in verbo.

Quarto. Item, quia pater ex toto conatu potentiae suae generat, ideo non potest in alium generandi actum: ergo similiter cum intellectus animae Christi ex toto conatu suo cognoscat verbum, & res in verbo, simul non potest alium cognoscendi actum, sed res in proprio genere, & in verbo cognoscuntur duabus cognitionibus, quia sunt per diuersas rationes: ergo simul esse non possunt.

Quinto. Item cum aliquis intellectus ex toto conatu se exerit in aliquo actu intelligendi, non remanet aliqua portio sui conatus distribuenda ad alium actum intelligendi. Sed impossibile est, quod intellectus intelligat, nisi adhibeat aliqua portio sui conatus. Cum ergo intellectus animae Christi, cum toto conatu suo, intelligat verbum, & res in verbo, impossibile est, quod simul cum illo actu, habeat alium actum intelligendi.

Sexto. Item secundum Auicennam. 6. naturalium lib. 5. cap. 7. Virtutum animae, altera impedit alteram, quod est intelligendum respectu actuum, quorum vnus non ordinatur ad alium, nec dependet ab alio: ergo multo fortius duorum actuum existentium in eadem potentia, quorum vnus non ordinatur ad alium, nec dependet ab alio: vnus impedit alium. Sed cognitio creaturarum in verbo in intellectu animae Christi, est non impedita: ergo simul cum ea non est cognitio rerum in proprio genere.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, Aug. 4. lib. super Gen. longget ante finem, loquens de vita aeterna dicit, quod ibi semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis, & semper vespera in cognitione creaturae in se ipsa, sed ut superius ostensum est intellectus beatus eodem actu, quo videt incommutabilem veritatem, quae est verbum, videt & creaturas in eo: ergo & intellectus animae Christi, cum sit beatus, simul videt creaturas in verbo, & in seipsis, quod est videre in proprio genere.

Secundo. Item superius ostensum est, quod anima Christi videt creaturas in proprio genere, sed sine intermissione videt creaturas in verbo, sicut sine intermissione videt verbum: ergo simul est vtraque visio.

Tertio. Item August. 26. q. ad Orosium dicit, quod cognitio creaturae in semetipsa est vespera, in

Deo est mane. Sed secundum August. 4. super Gen. in caelesti patria, simul est mane, & vespera: ergo in intellectu animae Christi, cum sit in caelesti patria, simul est cognitio creaturae in verbo, & in se ipsa.

CONCLUSIO.

Ambae visiones eiusdem generis, cum mirime sint, & vna alterius sit perfectiua, & directiua, videt vtrique simul haec Christi anima creaturas in verbo & in seipsis.

RESPONDEO, quod anima Christi simul videt creaturas in verbo, & in genere proprio, sicut declarant auctoritates ad hanc partem adductae. Quomodo autem hoc sit possibile, sic potest ostendi, quamuis duae qualitates eiusdem proximi generis, utpote duae species coloris, non possunt simul esse in eadem parte corporis, tamen non oportet hoc verum esse, de duobus qualitibus diuersorum generum. In eadem enim parte corporis simul sunt calor, & color, ita dico, quod quamuis in intellectu non possunt simul esse duo actus intelligendi eius generis proximi, nisi forte, cum vnus est alterius perfectiua, vel directiua, vel relatus ad alium, tamen simul possunt esse in eo duo actus intelligendi, qui non sunt eiusdem generis, sed visio creaturarum in verbo, & in proprio genere, quamuis sint visiones duae, ut in arguendo ostensum est, tamen non sunt eiusdem generis proximi, & ideo possunt in intellectu animae Christi simul esse, maxime cum eius capacitas ampliata sit per gloriam, & per sui vnionem cum verbo, propter quam vnionem, & propter maius lumen gloriae, quod est in eo, perfectius sunt praedictae visiones duae in eo, quam in quocumque alio intellectu bono.

Praeterea visio qua intellectus animae Christi videt creaturas in verbo, regit illam visionem, qua ipse videt creaturas in proprio genere, quia prima visio sibi conuenit ratione superioris portionis, & secunda ratione inferioris, & secundum Aug. 12. de tri. non multum post principium. Superior portio regit inferiorem, sed actus intelligendi, quorum vnus regitur per alium, seu dirigitur, simul esse possunt in intellectu, quapropter Angeli beati intuendo circa nos ea, quae ad ministerium suum pertinent non impediuntur in verbo contemplatione, quia per illam contemplationem regulantur, & diriguntur in alia contemplatione, ut declaratum est lib. 2. Di. 10. in vlti. q.

Praeterea ad idem possunt adduci rationes tres superius factae lib. 2. Di. 4. in vlti. q. ubi declaratum est, quomodo boni Angeli simul vident Deum, & creaturas in Deo, & ipsas in proprio genere.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non sic se habet intellectus ad duos actus intelligendi praedictos, sicut vnum corpus ad duo loca, sed sicut subiectum vnum, ad duas qua-

Ad quaestionem secundam mentem propriam.

Ad primum.

qualitates, quæ non sunt eiusdem generis, sed sicut se habet aliquo modo vnus corpus ad duo loca, sic se habet vnus actus intelligendi ad duos intellectus.

Ad secundum & tertium patet solutio per ea, quæ dicta sunt lib. 2. Di. 4. q. vlti.

Ad quartum dicendum, quod ideo non possunt esse simul a patre plures actus generandi, quia non est, quo possent distingui secundum essentiam, nec secundum potentias generatiuas, quia in patre non est nisi vna, nec secundum diuersas rationes generandi, quia in patre non est nisi vna ratio generandi. Sed duæ visiones prædictæ, & per essentiam distinguuntur, & penes rationes diuersas, & ideo non obstant, quod intellectus animæ Christi ex toto conatu videat verbum, & res in verbo, potest simul videre res in genere proprio.

Cur non possunt esse in patre plures actus generandi.

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod quando intellectus ex toto conatu suo aliquid intelligit, non propter hoc impeditur ab alio actu intelligendi: quia vnus perficitur, regulatur, & refertur ad alium, quando sic totus conatus intellectus est ad vtrumque actum, ita quod ad vnum mediante alio, sic autem se habent prædicti duo actus videndi adinuicem. Vel potest dici, quod quamuis intellectus animæ Christi in videndo res in verbo, patitur passione intellectuali, quantum potest pati intensiue, non tamen quantum pati potest extensiue: & ideo simul cum illa passione, qua patitur a rationibus rerum, in quantum videntur in verbo, pati potest etiam a similitudinibus rerum, per quas videntur in genere proprio.

Ad sextum.

Ad sextum dicendum, quod prædicti duo actus videndi: ideo se non impediunt adinuicem, quamuis sint in eadem potentia, quia vnus per alterum perficitur, & regulatur, scilicet actus videndi res in proprio genere, ab actu videndi res in verbo, & etiam vnus ad alium refertur. Anima enim Christi, res intuetur in genere proprio, comparando eas ad se ipsas, in quantum videntur in verbo.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum scientia, qua anima Christi cognoscit res in proprio genere, per plures habitus sit distincta.

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 11. ar. 6. Scot. ubi supra. I. c. 38.

VIDETUR quod sic, dicit enim Philosophus 3. de anima, quod scientiæ fecantur in res: cum ergo intellectus animæ Christi diuersas res cognoscit in genere proprio: videtur quod respectu illius cognitionis habeat plures habitus scientiæ.

Secundo.

Item respectu rerum, cognitio eius in proprio genere, habet plures similitudines intelligibiles. Vna enim similitudo intelligibilis creata, non potest esse in speciali expressiua

diuersarum rerum. Sed qualibet similitudo intelligibilis habitualiter manens in intellectu: videtur esse habitus scientiæ respectu illius rei, quæ per ipsam intelligitur, quia nihil aliud requiri videtur ad hoc, quod intellectus rem illam promptè & faciliter consideret: ergo respectu cognitionis rerum in proprio genere, sunt in intellectu animæ Christi plures habitus scientiæ.

Tertio.

Item res diuersæ non pertinent ad vnâ scientiam, nisi in quantum considerantur sub aliqua ratione communi. Sed diuersas res cognoscere, sub aliqua ratione communi, est eas imperfectè cognoscere, quia non cognoscitur res perfecte, nisi cognoscatur in speciali: ergo si anima Christi respectu cognitionis rerum in genere proprio, non habet nisi vnum habitum scientiæ, non cognosceret eas illa cognitione, nisi imperfectè, & in generali, quod falsum est.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Commen. super 17. propositionem de causis. Virtus quanto plus appropinquat vni puro vero, vehementior fit eius vnitas, sed scientia animæ Christi tantum appropinquat scientiæ verbi, quod est vnum verum purum quantum potest appropinquare creata scientia: ergo scientia animæ Christi tantum habet de vnitate, quantum potest habere creata scientia, quod non esset verum, si esset per plures habitus distincta.

Secundo.

Item secundum comen. super 10. propositionem de causis. Intelligentiæ superiores intelligunt per formas vniuersaliores, & magis vnitas, quam intelligentiæ inferiores. Sed anima Christi superior est, quacunque intelligentia: ergo intelligit per formam maximè vnâ, & maximè vniuersalem, non in prædicando sed in comprehendendo multa: sed forma, per quam intelligit, est scientia: ergo scientia animæ Christi maximè est vna.

C O N C L V S I O.

Per vnicum habitum ex parte luminis & facultatis, per plures verò ex parte specierum, quas vocant habitus infusos.

Responso. Opinio D. Thomæ.

AD istam quæstionem dicunt aliqui, quod scientia, qua anima Christi cognoscit res in proprio genere, est per plures habitus distincta. Differentia enim obiectorum secundum genus, requirit distinctionem potentialium, non sic autem differentia obiectorum secundum speciem tantum: Differentia autem obiectorum secundum speciem requirit differentiam habituum secundum speciem, & intelligo formali differentia obiectorum, sicut enim plures habitus possunt comprehendere in vna potentia, ita oportet, quod obiecta secundum, quod distinguuntur habitus, comprehendantur sub vno obiecto potentia, quod non esset verum, nisi sola diuersitas secundum speciem formali.

lium obiectorum, requireret distinctionem habituum. Sed omnes creaturæ, quas anima Christi in proprio genere cognoscit, non videtur posse comprehendere sub vna ratione formali secundum speciem. Sed per plures rationes formales secundum speciem distinguuntur: quapropter respectu earum oportet esse in intellectu animæ Christi plures habitus scientiæ, vt videtur.

Præterea, intellecta per plures rationes formales secundum speciem intelliguntur per actus secundum speciem differentes, & per actus secundum speciem differentes, quorum vnus non se habet consequenter ad alium immediate, vel mediate. Acquiruntur habitus secundum speciem differentes. Cum ergo multa cognita a Christo, cognita sint ab eo in proprio genere per rationes specie differentes: videtur quod scientia, quam habet respectu illius cognitionis distincta sit in plures habitus specie differentes.

Opinio D. Thomæ.

MIHI autem videtur dicendum, quod scientia, qua anima Christi cognoscit res in proprio genere, non est per plures habitus distincta. Non enim est acquisita per actus, neque per similitudines ab obiectis acceptas: quia scientia sic acquisita, non potest esse vna secundum speciem, respectu tot cognoscibilium, & tam diuersorum, respectu quorum est scientia animæ Christi: & de scientia sic acquisita procedunt rationes pro prima opinione inducta in corpore quæstionis: si tamen efficaciam habent. Sed dico, quod scientia animæ Christi sibi est concreata, & quia propter magnam eius capacitatem, & limpiditatem, & nobilitatem naturæ, & sui vnionem cum verbo, & lumen gloriæ, capax est vnus habitus scientiæ tantæ claritatis, & virtuositatis, vt per ipsum perfecte illuminetur, & habiletur ad omnia consideranda, quæ cognoscit in proprio genere, quamuis per plures species: ideo non est sibi concreatus, nisi vnus habitus scientiæ respectu cognitionis prædictæ. Nobilior est ceteris paribus, considerare multa posse per vnum habitum scientiæ, quam per plures, & omnis nobilitas, cuius capax est anima Christi, sibi a verbo data est.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas Philosophi intelligenda est de nostra scientia, quæ acquiritur per actus.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod species intelligibiles, non sunt habitus scientiæ, sed per illas, & per actus habitus scientiæ causantur, vnus enim habitus respectu multorum est, respectu quorum non est vna species: vna ergo species per se, non est ipse habitus scientiæ, & cum sit qualitas simplex, non potest dici, quod sit collectio multorum specierum simul, sed est quædam qualitas intellectus illuminatiua, ad considerandum promptè & faciliter, & expedite illa respectu quorum est, quando penes se

eorum habet species.

Ad tertiam.

Ad tertium cum dicitur, quod res diuersæ non pertinent ad vnâ scientiam nisi in quantum considerantur sub aliqua ratione communi &c. potest dici hoc non oportere esse verum, nisi de scientia per species rerum, & actus acquisita.

Aliter dicunt alij ad argumentum, quod cum sub ratione formali obiecti contineatur virtualiter, quod naturale est in obiecto, qui perfecte nouit rationem formalem, sub qua aliqua cognoscuntur, perfecte cognoscit omnia illa: vnde quamuis visus cognoscat albedinè, & nigredinè sub ratione generali, quæ est color tamen videt, non tantum rationem coloris in albedine, & nigredine, sed ipsam albedinem, & nigredinem. Similiter si aliquis intelligens perfecte cognosceret rationem entitatis, sub qua cognosci potest ab intellectu, quod licet speciale ens non tantum cognosceret in speciali ente, verbi gratia in homine, generalem rationem entitatis, sed specialem illius entis quiditatem. Intellectus autem animæ Christi propter perfectiones supradictas, & in virtute claritatis suæ scientiæ, ita perfecte cognoscit entitatem in rebus, quarum penes se habet species, quod non tantum in illis rebus cognoscit ipsam entitatem generalem, sed cuiuslibet entitatem specialem, sed si ita esset, sequeretur quod per vnâ speciem cognosceret quicquid cognoscit in genere proprio, quia per vnâ speciem potest perfecte cognoscere rationem entis. Omnis autem creatura continetur sub ente.

A R T I C V L V S IIII.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo vtrum anima Christi, omnia que scit in proprio genere, vnico actu secundum numerum intelligat.

Secundo vtrum omnia, quæ intelligit in proprio genere, intelligat vnico actu secundum speciem.

Tertio vtrum cognoscat res in proprio genere discurrendo.

Quarto vtrum cognoscat eas, ita perfecte, sicut sunt cognoscibiles ex parte sua.

Q V A E S T I O I.

Utrum anima Christi omnia que scit proprio genere vnico actu secundum numerum intelligat.

VIDETUR quod sic, quia Aug. 15. de trini. c. 16. loquens de cognitione nostri intellectus dicit, quod omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.

Item

Secundo. Item Aug. super Gen. ad litteram lib. 4. aliquantum ante finem, potentia spiritualis mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit simul facillime comprehendit: ergo multo fortius anima Christi.

Tertio. Item, quæ per vnam rationem intelliguntur, vno actu possunt intelligi, sed habitus scientiæ est ratio intelligendi res scitas. Cum ergo respectu omnium, quæ cognoscit anima Christi in proprio genere, non scit in ea, nisi vnus habitus scientiæ, vt superius ostensum est: videtur quod omnia illa vnico actu intelligat.

Quarto. Item magis, videtur anima Christi, cum sit beata, & verbo vnita, posse vnico actu intelligere omnia, quæ scit, quam nos aliqua plura eorum quæ scimus. Sed experimur nos intelligere plura, vt plura simul, dum simul per intellectum dirigimus in eundo per viam & in ratiocinando, cum ambulando disputamus: ergo multo fortius anima Christi potest vnico actu intelligere omnia, quæ scit in proprio genere.

In oppositum. Primo. Ca. 25. Contigit plura simul scire, sed intelligere vero solum.

Secundo. Item intellectus intelligendo intellectualiter configuratur intelligibili, sicut corpus corporaliter configuratur alij corpori: sed corpus non potest simul configurari pluribus figuris: ergo nec intellectus, simul pluribus intelligibilibus ergo anima Christi non intelligit plura simul: ergo nec vnico actu.

Tertio. Item vnus motus non potest terminari ad diuersos terminos, sed actus intelligendi est quidem spiritualis animæ motus, cuius terminus est intelligibilis: ergo non potest esse vnus respectu plurium intelligibilium.

CONCLUSIO.

Quia per plures rationes secundum numerum res in proprio genere intelligit anima ista, omnia vnico actu secundum numerum ipsam intelligere non est asserendum.

Responsio. RESPONDEO, quod non omnia, quæ scit anima Christi in proprio genere, vnico actu secundum numerum intelligit, quia ea intelligit per plures rationes secundum numerum, cum ea intelligat per creatas earum similitudines, per plures autem rationes secundum numerum, non est vnicus simplex intelligendi actus, nec ea intelligit pluribus actibus intelligendi simul, quia non omnia illa sic se habent adinuicem, quod actus quibus intelliguntur, talem inter se habeant habitudinem, quod simul in eodem intellectu esse possint: quia omnis actus intelligendi animæ Christi perfectus est, secundum exigentiam illius generis, & ideo dico, quia perfectius intelligit creaturas in verbo, quæ in genere proprio: quia in eo perfectius intelligibiles sunt, quamuis

autem intellectus animæ Christi sit simplex, tamen quia virtus eius est multiplex, seu conatus eius in plures diuisibiles portiones, si secundum plures actus intelligendi dispergeret, seu distribueret plures suæ virtutis, seu sui conatus portiones, posset forte oia, quæ scit in proprio genere simul intelligere pluribus actibus, sed tunc quodlibet eorum intelligeret imperfecte.

Ad primum in oppositum dicendum, quod illa auctoritas Aug. intelligenda est, de visione rerum in verbo, & simili modo potest dici ad auctoritatem secundam.

Ad tertium dicendum, quod habitus scientiæ per se, non est sufficiens ratio intelligendi res scitas, sed tamen hic requiritur rerum scitarum similitudines, aut respectu omnium, quæ scit anima Christi in proprio genere, non fit in ea, nisi vnus habitus scientiæ, tamen sunt in ea plures similitudines eorum.

Ad quartum potest solutio clarere ex dictis in questione: cum enim plura simul intelligimus, non sub aliqua vna ratione distribuitur virtus nostri intellectus in plures portiones secundum illos plures actus intelligendi, ita quod neutrum illorum actu habet perfecte, nec tamen secundum istum modum, rot possemus simul intelligere, quod anima Christi, propter maiores sui intellectus limpiditatem, & virtutem: quia autem argumenta ad partem aliam plus debito concludunt, in hoc, quod videntur concludere, quod anima Christi non posset aliqua duo simul intelligere.

Idem dicendum ad primum, quod Philosophus ibi loquitur de nostro intellectu aggregato corruptibili corpore suæ naturali virtuti relicto, & de rebus, quas per diuersas rationes intelligit, ita quod quamlibet secundum omnem sui conatus portionem. Anima autem Christi aliqua plura intelligit in proprio genere: per aliquam vnam rationem, & illa intelligit vnico actu.

Ad secundum dicendum, quod cum intellectus aliqua duo intelligit per vnam rationem, & vnico actu, respectu eorum, non est nisi configuratio vna: quia sicut vna non potest representare intellectui duo, ita actus intelligendi elicited per illam rationem, potest esse configuratio similis cuiuslibet illorum intellectorum.

Ad tertium dicendum, quod vnus actus intelligendi non potest esse respectu duorum intelligibilium, nisi per vnam rationem intelligatur, aut nisi sub aliquo communi comprehendantur, & non plus concludebat argumentum.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad primum in oppositum.

Ad secundum.

Ad tertium.

QVAESTIO II.

Vtrum omnia, quæ anima Christi intelligit in proprio genere, intelligat vnico actu secundum speciem.

Arg. 1.

VIDETUR quod sic, quia oēs actus elicit ab eodē habitu secundū speciē, sunt eiusdē speciē, quæ cū secundū Philosophū. 2. Ethic. c. 1. Habitus acquiratur p actus tales oportet esse habitus, quales sunt actus: sed oēs actus intelligendi, quibus aīa Christi intelligit res in proprio genere, eliciunt ab eodē habitu, nō tantū secundū speciē, sed etiā secundū numerū: quia vt in precedenti quæstione habitū est; scientia aīa Christi, non est in plures habitus distincta: ergo omnia quæ proprio genere intelligit vnico actu, secundum speciem intelligit.

Secundo.

Item diuersæ species colorū, quia videntur in lumine vno secundū speciē, videntur eodē actu secundū speciē. Sed oia quæ aīa Christi intelligit in proprio genere, intelligit in vno lumine secundū speciem, quia habitus scientiæ suæ est lumen, in quo intelligit, quæ in proprio genere intelligit: ergo oia, quæ in proprio genere intelligit, vnico actu secundū speciē intelligit.

Tertio.

Item oēs actus intelligendi eiusdē sunt speciē, qui obiectū suum respiciunt sub vna ratione formali, sed tales sunt oēs actus intelligendi, quia quicquid intelligitur, intelligitur sub ratione veri: ergo omnes actus intelligendi sunt eiusdē speciē.

Quarto.

Item si actus, quo intelliguntur diuersæ speciē, essent differentes speciē, pari ratione illi, quo intelliguntur contraria, essent contrarij, sed hoc est falsum, quia tunc delectationi cuius speculatio est obiectum, esset aliquid contrariū, quod negat Philosophus. 1. Topi. ergo diuersitas rerum intellectarū in proprio genere ab anima Christi, non diuersificat secundū speciē actus, quibus intelliguntur.

Quinto.

Item scire, & opinari sunt actus intelligendi, qui maximè differre videntur, & tamen speciē non differunt, quia syllogismus demonstratiuus, per quē est actus sciendi: & syllogismus topicus, per quem est actus opinandi non differunt speciē, cum in forma conueniat. s. in modo, & in figura, & secundum solum materiam differant. secundū. n. Philoso. 10. Meth. d. 1. secundū speciē, nō attenditur, secundū materiā, sed secundū formā: ergo multo fortius nulli alij actus intelligendi sunt speciē differentes.

In oppositum.

Primo.

T. c. 2.

CONTRA, secundū Philosophū. 4. Metaph. Speculari quæcunq; entia, in quātū conueniunt in genere, est vnus scientiæ secundū genus, speciales aut scientiæ sunt specierum entis: ergo cum multa, quæ Christus intelligit in proprio genere sint diuersarū specierū entis, videt quod non oia illa, quæ in proprio genere intelligit, vnico actu secundum speciem intelligit.

Secundo.

Item omnium actuum intelligendi qui sunt

eiusdē speciē est formale obiectū idē secundū speciē, sed non oium, quæ Christus in proprio genere intelligit, formalis ratio per quā intelliguntur, est vna secundū speciē. Ratio. n. veri nō est in oibus illis eadē secundū speciē: cum veritas rei sit essentia per quam res nata est se manifestare intellectui, & est conformis suo exemplari: ergo non omnia, quæ anima Christi in proprio genere intelligit, vnico actu secundum speciem intelligit.

CONCLUSIO.

Quæcunq; Christi anima in proprio genere intelligit per vnum actum intelligendi, secundum speciem intelligere potest.

Ad istam quæstionē est vnus modus respondendi talis. s. quod aīa Christi vnico actu secundū speciē intelligit oia, quæ in proprio genere intelligit, quod sic potest persuaderi, actus intelligendi nō distinguuntur penes res intellectas: aliter em cū ex diuersis actibus secundū speciē acquirantur diuersi habitus secundū speciem, tot essent scientiæ, quot sunt species entis, sed distinguuntur penes modos seu media intelligenti. Vnde alius actus intelligendi secundū speciē, est intelligere simplici intuitu ab actu intelligendi discursiuo, & actus intelligendi discursiuus, qui est diffiniendo quiditatem rei, & ille quo intelligitur aliqua proprietas quiditati conuenire p mediū demonstratiuū, & ille quo hoc intelligitur per mediū topicū, sunt differentes secundū speciē, ille etiā qui est p mediū mathematicū, & ille qui est per mediū naturale, differunt secundū speciē, quamuis sint respectu eiusdē rei intellectæ: vñ intelligere terrā esse rotundā p mediū mathematicū, & hoc intelligere p mediū naturale actus sunt speciē differentes, quia etiā p aliud mediū intelliguntur conuenire quātitati cōtinue suæ passionis, quā sit illud mediū p quod intelligitur passionis quantitatis discretæ conuenire eidē, ideo illi actus intelligendi speciē differunt, & sic de alijs. Cum ergo anima Christi eodem modo, & per idem medium quia per idem lumē intelligat oia, quæ in proprio genere intelligit nō, intelligit ea p diuersos actus secundum speciem.

SE D contra hanc opinionē sic arguunt aliqui secundū etiā, quod cōcedit ipsa opinio, actus intelligendi distinguuntur secundū speciem penes media intelligendi diuersa secundū speciē, hoc autem est quia diuersa media intelligendi sunt diuersæ rationes intelligendi.

Sed essentia rerum speciē differentiū, quarū vna nō est ratio intelligendi aliā, a nobis intelliguntur in hac vita de lege cōi, per diuersas rationes speciē differentes. Intelliguntur. n. a nobis per suas diffinitiones, quæ sunt rationes rerum, sed essentiarum speciē differentium, diffinitiones sunt speciē differentes: ergo actus intelligendi, quibus a nobis in hac vita de lege cōmuni intelliguntur, essentia speciē differentes Rich. super 3. Sent. K rentes

Opinio aliorum.

Contra opinionem.

reteres quarū vna nō est rō intelligēdi aliā, sunt etiā specie differentes. Et si dicas, qd si diffinitiones rerū differentiū specie p vnā rationē intelligunt. s. p diuisionē & ex consequenti, ipse æternē, hoc instātia nō valet, qā quāuis in cognitione diffinitionis alicuius rei veniamus per viā diuisionis, vnā differentiā repudiādo, & accipiēdo oppositā, & sic descendēdo, quousq; nobis aliquid occurrat, cōuertibile cū essentia ipsā indicāt, tñ diffinitiones specie differētes a nobis cognoscuntur de lege cōi per diuisiones, quarū cōplementa differūt specie: hoc. n. diuisio, hoc est rationale, vel irrationale specie differunt ab ista, hoc est rudibile, vel nō rudibile, quia & istā differentiā rationale, & rudibile specie differūt. Nec ex dictis sequitur, qd tot sint sciētia, quot sunt species entis, vt dicit prædicta opinio, quia vnus habitus possunt esse plures actus intelligendi secundū specie differentes. Si consequenter se habent diligere. n. proximū, & desiderare eius bonū, & gaudere de eius bono, si est præsens, & odire malū, & fugere si est absens, & de illo tristari, si est præsens. Actus sunt specie differentes, & tñ actus sunt illius habitus, quo homo habitatus est ad pximi dilectionē. A simili dico, de actibus intelligendi, plures etiā actus intelligendi specie differētes si sunt similis difficultatis, possunt esse eiusdē habitus. Si. n. sunt due species æqualiter difficiles ad intelligendū, p illū eundē habitū, quo illuminatus sum ad intelligendū vnā sum sufficēter illuminatus ad intelligendum aliā, habita similitudine eius.

Præterea vt aliquibus probabiliter videtur, sciētia Metaphisicē nō dicit vna scia: quia oīa, quæ traduntur in ea cognoscibilia sint prōptē & faciliter a nobis p vnū habitū secundū speciem, vnitas enim eius est vnitas secundū genus. Vnde respectu eorum qua tractantur in ea, sunt plures habitus secundum speciem, in in vno tamen genere conuenientes.

SIMILITER dico, de scientia naturali. Dico ergo ad quæstionē, qd diuersæ species entis, quarū vna nō est ratio intelligēdi aliā, nō possunt in genere proprio, & in speciali intelligi a nobis in via, p naturā, & de lege cōi, nisi per actus intelligendi differentes secundū specie: loquēdo de actu intelligēdi, quo ipsa species intelligit secundū se, & absolute: qd ideo dico, quia plures species intelligi possunt in generali, vel in speciali ita, qd vna in comparatione ad aliā, nō per plures actus intelligēdi vno. n. actu intelligēdi possunt intelligi albedo, & nigredo, inquantū sunt extrema vnus cōtrarietatis: & equus, & asinus inquantū sunt similes in ratione animalis, nec tñ ex hoc sequit, qd diuersæ species entis, nō possunt intelligi & in proprio genere, & secundum se & absolute & in speciali ab intellectu animæ Christi per actus intelligendi nō differentes secundū speciem. **Primū** declaro sic, phantasmata diuersarū spe-

cierū in imaginatione, nō minus differūt, quā earū similitudines intelligibiles in intellectu, sed diuersarū specierū similitudines intelligibiles in intellectu, nō sunt eiusdē speciei, quia simul sunt in intellectu, & plura accidētia eiusdē speciei in eodē subiecto simul esse nō possunt, nisi fortē sint talia, q manere possint distincta p sui coniunctionē cū suis originibus, qd dico propter opinionē quorundā differentiū a diuersis luminaribus in eadē parte medij generari plura lumina manētia tñ distincta p sui vnionē cū luminaribus ipsis, qd v̄ sensisse Diony. 2. c. de diu. no. hæc aut ratio distinctionis assignari nō pōt, inter species intelligibiles in intellectu existentes. Restat ergo, qd diuersarū specierū phantasmata in imaginatione nō sunt eiusdē speciei, vt aut declarātū est li. 2. phantasma in virtute intellectus agētis causat in intellectu possibili intellectiōne imediate vel saltē mediante specie intelligibili, ita, qd causando ipsā intellectiōne intellectus agēs, est agens principale, & ipsum phantasma est agens instrumentale. Nos aut videmus, qd vnū & idē agēs principale p instrumēta specie differentia actiones efficit specie differentes: vnū homo p securi scindit, p malleū frāgit; p subulā perforat seu pungit, & sic de alijs. Nec pōt dici, qd talis diuersitas proueniat tantū p hoc qd vtens illis instrumentis sit voluntariū agēs, quia si aliquod naturale agēs moueret instrumēta p dicta faceret p illa prædictas actiones specie differentes: ergo nō obstante, qd principale agens in causando intellectiōne in pluribus hoibus, sit vnū specie, tñ intellectiōnes causatæ ab illo mediantibus phantasmatis diuersarū specierū, tanquā mediātibus instrumentis, diuersæ sunt specie. Et si dicas, qd ipsa phantasmata nō sem p sunt instrumenta in causando intellectiōne imediate, inquantū sunt specie dīa, sed qnq; mediāte aliquo vno phantasmate. Phantasmata. n. fundamēti, & parietis, & tecti, sunt instrumēta in causado intellectiōne, mediāte phantasmate domus, & phantasmata carnis, & panis, mediāte phantasmate similitudinis eorū in nutriēdo corpus, & sic de multis alijs, hoc nō est cōtra p dicta. Cōcessū est. n. plures res specie differentes posse intelligi, nō p actus specie differētes, inquantū vna intelligitur in cōparatione ad aliā, vel inquantū due aliqua intelligunt in cōparatione ad tertiam. Sic. n. plures res specie differentes nō tñ vno actu secundū specie, sed etiā vno secundū numerū possunt intelligi. Aliter tñ dicēdū est de intellectu aīe Chrī, quā de intellectu nostro dictū sit: sicut. n. habitus sciētiæ eius qā ex actibus acquisitus nō est, non est in plures spēs distinctus, sic species intelligibiles, p quas res in proprio genere intelligit, quia nō sunt acceptæ a rebus specie differentibus, sed imediate sibi a Deo infusē, nō oportet esse differentes scdm specie, & ex cōsequētī actus, qbus res in proprio genere

genere intelligit, nō oportet esse differētes secundū speciem, quāuis enim vnū non possit esse repræsentatiū in speciali, & absolute plurium differentiū specie, loquendo de repræsentatione, quæ est per similitudinem vniocam. Possibile tamen est hoc illa repræsentatione, quæ est per similitudinem æquiocam, & sic etiā species creata, quæ est vna numero, potest esse pluriū differentiū secundū numerū repræsentatiua in speciali, cui cōcordat, quod dicitur quarta propositione de causis, vbi dicitur, qd ex intelligentijs sunt, quæ continent formas plus vniuersales: & ex eis sunt, quæ continent formas minus vniuersales: vbi dicit cōmentū, quoniā formæ, quæ sunt in intelligentijs secundis inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentijs primis p modū vniuersalem: ergo multo fortius in intellectu aīe Chrī sunt in vniuersaliori modo, nō qā tantū in vniuersali repræsentēt, sed quia ibi spēs vna plura differētia repræsentat in speciali, & absolute, quā aliqua species in quocunq; intellectu angelico. Concedo ergo qd omnia, quæ Christus etiam in proprio genere intelligit, intelligere potest in speciali, & absolute per vnū actum intelligendi secundum speciem. Argumenta ad partem primam gratia principalis cōclusionis essent concedenda tamē, quia, nō tantū videntur concludere de cognitione animæ Chrī, sed etiā de nostra, ideo soluēda sunt.

Ad primū.

AD PRIMVM dicendum, qd maior falsa est, vt em declarātū est in corpore quæstionis, vnus habitus possent esse plures actus specie differētes, cōsequenter se habētes adinuicē, & etiam qui sunt similis difficultatis existentes.

Ad secundum.

AD SECUNDVM dicendum, qd maior includit duo falsa: colores. n. videri possunt in luminibus non eiusdē speciei, vt. n. declarātū est li. 2. Lumen creatū, a luce corporis corruptibilis, & lumen creatum a luce corporis incorruptibilis, non sunt eiusdē speciei, tamen in vtroq; lumine colores videntur.

Præterea cum nigredo videtur in speciali, & absolute secundum se illa visio non est eiusdem speciei, cum visione, qua videtur albedo in speciali secundum se & absolute, nec similitudines, per quas sic videntur, sed cum videntur in comparatione, inquantū sunt vnus cōtrarietatis extrema, sic videntur, nō tantū vna visione secundū specie, sed etiā numerū: quia sic videntur per vnā formale similitudinē sub qua similitudines albedinis, & nigredinis cōprehenduntur, & ego bene concedo, qd plures res specie differētes, a nobis possunt intelligi, vna in relatione ad aliā, nō tantū vno actu intelligēdi scdm specie, sed etiā scdm numerū.

Ad tertium.

AD TERTIVM dicendum, qd maior vera est, si intelligatur de ratione formali vna secundum speciem, sed sic non intelliguntur sub vna ratione formali omnia, quæ a nobis intelliguntur: quia in rebus differentibus specie, & si sit

vna ratio veri in generali, non tamen in eis est vna secundum speciem: rerum enim differentium specie plures sunt veritates creatæ secundum speciem differentes, quamuis illæ veritates in eis sint per earum relationem ad veritatem increatam, vt in 1. lib. ostensum est.

Ad quartum.

AD QUARTVM dicendum, qd illa conditionalis est falsa. Species enim intelligibiles in nostro intellectu, non sunt contrariæ, nec tamen sunt eiusdem speciei. Quamuis enim creature spirituales, non sint eleuatæ supra omne genus, ad quod sequitur, qd sint in aliqua specie directè, vel per reductionem tamen supra contrarietatem sunt eleuatæ.

Quare formarum naturalium, quanto magis recedunt a materialitate, tanto magis recedunt a contrarietate: vnde etiam forma celestis, quia parū est materialis, ita est elongata a contrarietate, qd celum non est calidum, nec frigidū, nec humidū, nec siccū formaliter, nec græua, nec leue, secundū doctrinā Philoso. 1. celi & mudi.

T. c. 17. 18. 19. 20.

Contrarietas enim non est passio, nisi formarum naturalium, quanto magis recedunt a materialitate, tanto magis recedunt a contrarietate: vnde etiam forma celestis, quia parū est materialis, ita est elongata a contrarietate, qd celum non est calidum, nec frigidū, nec humidū, nec siccū formaliter, nec græua, nec leue, secundū doctrinā Philoso. 1. celi & mudi.

Ad quintum.

AD QUINTVM dicendum, qd scire, & opinari sunt actus specie differentes, & similiter syllogismus demonstratiuus, & topicus eo modo, quo res rationis sunt in specie. Res enim artificiales specie differunt per suas materias: diuersarum enim specierū sunt gladius, ligneus, & ferreus: vnde cum Philosophus dicit, qd differentia secundum speciem, non est inter res per materiam, intelligit de materia rerum naturalium, quæ est natura pure possibilis, vel infimus actualitatis gradus. Materia autem rerum artificialiū, est aliquid compositū ex materia & naturali forma, propositiones autē necessariæ, quæ sunt per se & imediate, specie differunt, a propositionibus probabilibus, eo modo quo assignari pōt spēs rebus rationis.

Ad primū in oppositū.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, qd illud verbum debet intelligi, de scientia acquisita ex actibus qualis non est scientia animæ Christi. Illud tamen verbum aliter exponit commen. dicens sic. Formæ quas quidā dicunt, considerandę sunt in hac scientia, sunt enim apud dicentes eas formę formarū entiu, & ista scientia considerat de formis: ergo cōsiderat de formis formarū, & secundū hanc expositionē illud verbū nihil fuit ad propositū.

Ad secundum.

AD SECUNDVM dicendum, qd minor est falsa. Formalissima enim ratio per quam res intelligitur est species, per quam intelligitur, si nō intelligatur per suam essentiam, vt autem dictum est species infusē intellectui animæ Christi, per quas res cognoscit in proprio genere, non sunt specie differentes. Nobilior enim intelligendi modus est multa intelligere p species pauciores, & minoris diuersitatis, quam per plures & maioris diuersitatis, & omnis nobilis modus intelligendi creaturæ possibilis, intellectui aīe Christi attribuēdus est, qā omnē nobilitatē, cuius fuit capax a Deo accipit: Rich. super 3. Sent. K 2 QVAE-

Opinio Dañ.

Q V A E S T I O III.

Vtrum anima cognoscat res in proprio genere discurrendo.

ARG. I. **SCOT. VBI SU**
PR.
D. Tho. p. 3.
q. 11. ar. 3.
¶ **VIDETUR** quod sic, cognoscere discurrendo, est vnum cognoscere post aliud: sed anima Christi cognitione, qua cognoscit creaturas in proprio genere cognoscit vna post alia, quia non oēs simul intelligit illa cognitione, vt ante ostensum est: ergo eas intelligit discurrendo.

Secundo. Itē qui syllogizat discurret a pramissis ad conclusionem, sed anima Christi melius format vnu syllogismū, quā intellectus noster: ergo intelligit discurrendo a pramissis ad conclusionē.

Tertio. Item intelligere discurrendo, est intelligere vnu per aliud, sed anima Christi intelligit res per suas similitudines: ergo a similitudinibus ad ipsas res intelligendo discurret.

Quarto. Item intellectus animae Christi, affirmat aliquid de aliquo, & negat, sed hoc est componere praedicatum cum subiecto, vel a subiecto dividere: ergo intelligit componendo, & dividendo: ergo a simili intelligit discurrendo.

Quinto. Itē naturale est homini, deuenire in cognitionem conclusionum ratiocinando. Vnde & rationabile est de eius diffinitione, sed gloria non mutat naturā, sed perficit: ergo non obstante, quod ipse Christus beatus est, intelligit in quantum homo ratiocinando.

In oppositum. **CONTRA,** Diony. 7. c. de di. no. Inuisibiles, & intellectuales angelicorum animorum virtutes simplices & beatas habent intelligentias: ergo simplici aspectu intelligunt; & non per discursum: ergo multo fortius anima Christi, cum propter eius nobilitatē sibi debeat nobilior modus intelligendi, quam Angelis.

A. L. Simpliciter Secundo. Item sicut videntur se habere corpora inferiora, ad caelestia in perfectionem essendi, ita homines viatores, ad comprehensores in perfectione intelligendi. Sed corpora inferiora suā perfectionem acquirunt per motum. Corpora autem caelestia statim, ex sua natura, suā habent ultimam perfectionem: ergo similiter & homines viatores suā perfectionem in cognitione veritatis acquirunt per motū discurrendo. Comprehensores autem non per motum discursus, sed simpliciter intuendo in principijs conclusiones.

CONCLUSIO.

Non discurrendo, sed vnicō actu res in proprio genere cognoscit anima Christi.

RESPONDEO, quod anima Christi, nō cognoscit res, & in proprio genere discurrendo. Cognoscere enim discurrendo est a cognitione principij procedere ad acquirendum cognitionem conclusionis prius ignotae, ita quod alia sit cognitio principij, & alia cognitio conclusionis ex prima cognitione causata. Anima autem Christi propter suā claritatem, & virtu-

tem, ita perfecte cognoscit principium, quod simul & vnicō actu videt in ipso conclusiones virtualiter ibidē contentas, & ita patet, quod quāuis discursum intelligat, & optimē formationem syllogismorum intelligat, non tamen intelligit discurrendo, vel syllogizando, & per hoc patet solutio ad secundum argumētū in oppositū.

AD PRIMUM dicendum, quod nō est idem cognoscere discurrendo, & cognoscere vnum post aliud, cum n. intellectus animae Christi intuetur vnu principium, & oēs conclusiones virtualiter in eo contentas, & postea aliud principium, & in eo oēs conclusiones virtualiter contentas, non discurret, quia per vnu illorum principiorū non acquirit cognitionē alterius principij, & intuendo quodlibet principium propriū, simul intuetur conclusiones, quae in illo virtualiter continentur: sed hoc est difficile intelligere aliquibus, quia oēs conclusiones naturaliter cognoscibiles continentur in hoc principio de quolibet affirmatio, vel negatio, tamen haec infirmitas nō videtur esse contradictoria, quia istud principium nō est proprium principium alicuius scientiae, sed commune est ad oēs scientias, tū vbi dicendū aliquibus, quod siue anima Christi cognoscat vno actu oēs conclusiones contentas in hoc principio de quolibet affirmatio, vel negatio, siue non: non tū sic potest verē dici de aliquo Angelo, quod Angelus vno actu cognoscit principium, & aliquas conclusiones in eo contentas, & alio actu cognoscit conclusiones aliquas in eodem principio contentas, vel immediate vel mediante aliqua conclusionē, in qua quasi in principio respectu conclusionum sequentiū cognoscit aliquas de sequentiis conclusionibus, & quāto intellectus est sublimior, tāto simul potest conclusiones cognoscere plures eodē actu in eodē principio.

AD TERTIUM cū dicitur, quod intelligere discurrendo est intelligere vnum per aliud &c. dico quod verum est, sic intelligendo, quod per vnum cognitum prius intelligatur aliquid aliud prius ignotum, & per actum alium. Cum autem res intelligitur per suam similitudinem, directō aspectu, & immediate fertur intellectus in re cuius est similitudo, ita quod ibi nullus est discursus.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut intellectus animae Christi nō intelligit discurrendo, ita nō intelligit componendo, vel diuidendo, quāuis intelligat compositionē, & diuisionē, quia propter suam claritatem, & perfectionē, ita perfecte intelligit quidditatem rei, quod simul videt, & eodem actu, quae sibi conueniunt, & quae sibi disconueniunt, loquendo de disconuenientibus, quae actu intuetur, quod ideo dico, quia nō oia, quae vni disconueniunt, vno actu intuetur, saltem in proprio genere, & ideo intelligendo compositionem, & diuisionē nō intelligit, nec componendo nec diuidendo, quia intelligere componendo, est primo intelligere subiectū per se, & postea per aliū actum intelligere praedicatum

Ad primū. Non est idē discurrendo, & vnu post aliud cognoscere.

Ad tertium.

Ad quartum.

Intelligere componendo, & diuidendo quid.

dicatū, & postea ista componere, per quod etiā patet, quod est intelligere diuidendo. Dicendum ergo ad argumentum, quod affirmare vel negare nō est intelligere componendo, & diuidendo. Deus n. vnicō simplici verbo dicit propositiones affirmatiuas, & negatiuas, nec tū componendo, vel diuidendo intelligit. Intellectus etiā animae Christi, quamuis incōparabiliter inferiori modo, vno actu simplici intellectualiter dicit hominem esse animal, vno etiam actu simplici dicere intellectualiter hominem nō esse asinū, quod nobis nō est possibile propter nri intellectus debilitatē, & claritatis paucitatē.

Ad quintū cum dicitur, quod naturale est homini deuenire in cognitionē conclusionū ratiocinando &c. dicendum quod in modo intelligendi discursiuo, est aliquid, quod simpliciter est homini naturale, & hoc est cognoscere per intellectū, & aliud quod sibi conuenit ex imperfectione naturae, & hoc est in intelligendo discurrendo, quod ergo gloria naturam proficit, non destruit: ideo in beatis hominibus, remanebit primum, & remouebitur secundum, quia intelligunt, nec intelligendo discurrent.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum anima Christi cognoscat res in proprio genere, ita perfecte, sicut sunt cognoscibiles quantum est ex parte sua.

ARG. I. **SCOT. VBI SU**
PR.
D. Tho. p. 3.
q. 11. ar. 1.
¶ **VIDETUR** quod non, quia nulla res per aliquid inferius ea representatur, quantum ex parte sua representabilis est, & ex cōsequenti nec intelligitur, quantum ex parte sua intelligibilis est, sed similitudo creata cuiuscunq; rei, est inferior ea: ergo cum anima Christi in proprio genere intelligat creaturas per earū creatas similitudines nō intelligit eas, quantum ex parte sua sunt intelligibiles.

Secundo. Item substantia intelligitur per similitudinem accidentiū, vt ostensum est lib. 2. di. 24. sed similitudo accidentis, nō potest esse ratio intelligendi substantiam, quantum ex parte sua intelligibilis est: ergo nec quantum intelligibilis est intelligitur ab anima Christi.

Tertio. Itē si aliqua res intelligitur, quantum ex parte sua intelligibilis est nō potest perfectius intelligi. Sed anima Christi perfectius intelligit creaturas in verbo, quā in genere proprio, eego nō intelligit eas in genere proprio, quantum ex parte sua intelligibiles sunt.

CONTRA, res nō potest perfectius intelligi, quam quod ita perfecte sua quidditas intelligatur, vt simul, & eodē actu oia, quae sibi conueniunt, intelligantur, sed sic intelligitur res in proprio genere ab anima Christi, vt in praecedenti quaestione dictum est: ergo intelligit eas quantum intelligibiles sunt.

Secundo. Item finitum inferius comprehendi potest a finito superiori, sed quaelibet creatura finita est, & inferior anima Christi: ergo videtur, quod

ab intellectu animae Christi possit quaelibet creatura comprehendere. Sed ois nobilitas, quam potest capere, data est ei: ergo creaturas intelligendo comprehendit, hoc autem est, eas intelligere quantum intelligibiles sunt.

Item quāuis similitudines a rebus receptae, sint eis inferiores, tū videtur quod similitudines a Deo impressae intellectui animae Christi, sint rebus superiores, quia immediate, extractae sunt & deriuatae a rerū similitudinibus increatis, quae sunt ideae in diuina mente: ergo quāuis res per primas similitudines intelligi nō possunt, quantum ex parte sua sunt intelligibiles, tamen videtur, quod per similitudines, quae sunt in anima Christi, ita perfecte intelligantur, quod perfectius nō possunt intelligi.

CONCLUSIO.

Sic perfecte intelliguntur res in proprio genere ab anima Christi, vt modo perfectiori in genere proprio nequeant intelligi.

RESPONDEO quod anima Christi intelligit res in proprio genere, quantum ex parte sua intelligibiles sunt, illo modo intelligendi, quia ita perfecte intelliguntur ab anima Christi, quod nullo modo in proprio genere possunt perfectius intelligi, tamen perfectius sunt intelligibiles in verbo, quā in proprio genere. Dicit enim Aug. 26. quaest. ad Orosium, quod plus videtur creatura in arte, qua facta est, quā in seipsa, quae facta est, ideo concedendū, quod in proprio genere nō intelliguntur ab anima Christi, quantum sunt intelligibiles simpliciter, quia nō ita perfecte possunt exprimi per quascunq; creatas similitudines, sicut exprimentur per suas ideas quas habent in mente diuina. Duo prima argumenta ad partē primā, procedunt de cognitione rerū, per similitudines acquisite per sensum secundū quē modū de lege cōi cognoscunt a nobis.

Tertium autem nō plus concludit, nisi quod nō tantum sunt cognoscibiles in genere proprio quantum in verbo, & hoc verum est.

Primum argumentū ad partē secundā, & tertium, nō plus concludunt, nisi quod anima Christi ipsas res intelligit in genere proprio, quantum cognoscibiles sunt illo genere cognitionis.

Ad secundū dicendum, quod nō plus concludit, nisi quod intellectus animae Christi potest ipsas creaturas intelligendo comprehendere, sed ex hoc nō sequitur, quod possit eas in genere proprio simpliciter ita perfecte sicut comprehendit in verbo.

ARTICVLVS V.

CONSEQUENTER quaeritur de quinto principali: & circa hoc possent quaeri quattuor. Primo vtrum anima Christi sit omnipotens. Secundo vtrum sit potentior, quam sit natura humana, cuius est pars esset existēs in seipsa, vt in supposito. Tertio vtrum anima Christi possit facere, nō mediante opere naturali. Rich. super 3. Sent. K 3 turæ

tura, impressiones, quæ per naturam fiunt in istis inferioribus. Quarto posset queri vtrum Christo, non tantum ratione diuinæ naturæ, sed etiã ratione humanæ cõueniat regia potestas.

Q V A E S T I O I.

Vtrum anima Christi sit omnipotens.

Arg. I. T V I D E T V R qd sic, glosa super illud Matth. ultimo. Data est mihi potestas in celo, & in terra, hoc non de coeterna patris diuinitate, sed de assumpta humanitate dicit.

Secundo. Item glosa super illud Lucæ. i. hic erit magnus, dicit qd non ante partum virginis magnus non fuerit, sed quia potentiam, quam Dei filius naturaliter habet, homo ex tempore erat accepturus.

Tertio. Item omnis natura habens actualem existentiam infinitam est omnipotens, quia quantum res habet de actualitate, tantum habet de actiua potentia: sed anima Christi habet actualem existentiam infinitam, quia non habet aliud esse actuale, quam esse verbi, quod est infinitum: ergo anima Christi est omnipotens.

In oppositum. C O N T R A, illud, quod est Dei proprium non conuenit anime Christi, cum sit creatura: sed esse omnipotentem proprium Dei est. Vnde Exo. 15, omnipotens nomen eius: ergo anima Christi non est omnipotens.

Secundo. Item Magister in littera, non est ei datum posse omnia facere, quæ Deus facit, ne omnipotens, & per hoc Deus putaretur.

C O N C L V S I O.

Anima Christi tanquam creatura omnipotentis utique capax non est.

Responsio. R E S P O N D E O, qd anima Christi non est omnipotens, omnipotentia enim includit actiuam potentiam infinitam intensiue, in anima autem Christi cum sit creatura nõ est, nec esse potest actiua potentia infinita intensiue, quia cum vnumquodq; agat secundum illud, quod est ens actu, & patiat in quantum est in potentia tantum habet de actualitate: ergo potentia actiua infinita includit actualitatem in finitam in habente illam potentiam: actualitas autem infinita in nulla creatura esse potest, quia omnis actualitas creaturæ cum possibilitate permixta est tamen omnis potentia actiua, quæ anime Christi dari potuit sibi data est.

Ad primũ & secundum. A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd illæ glosæ intelliguntur secundum illum modum loquendi, quo idiomatica cõuincantur. Vnde post verba glosæ secundo allegata, statim subiungitur, vt vna sit persona homo, & Deus in quo satis datur intelligi, qd ille homo, ideo dicitur omnipotens, quia ille qui est homo est Deus.

Ad tertium. A D T E R T I V M dicendum, qd maior non est vera, nisi de natura cuius naturale esse, quod sibi per naturam suam conuenit est infinitum esse

autem per actualem existentiam ipsius verbi, non conuenit naturæ humanæ naturaliter, sed per dignatiuam Dei supernaturalem potestiam. Potest etiam dici qd existentia naturæ humanæ in verbo, non est esse ipsius verbi, sed quædam habitudo ipsius naturæ humanæ ad ipsum verbum: existere enim per se non est existere in alio, nec econuerso.

Q V A E S T I O II.

Vtrum anima Christi sit potentior, quam sit natura humana, cuius est pars si existens esset in supposito creato.

Arg. I. T V I D E T V R qd nõ, sicut dicit Damasc. lib. 3. c. 15. natura cognoscitur per suam actionem, sed anima Christi non est alterius naturæ quam esset, si humana natura cuius est pars esset existens in supposito creato: ergo nec aliam potest habere operationem, quam tunc haberet.

Secundo. Item diuersus modus existendi naturam, non variat eius potestatem, quod patet: natura enim accidentium alium modum existendi habet, dum sunt separata a subiecto, & dum sunt in subiecto, & ramen eandem potestatem habet, siue separata, siue in subiecto existentia, vt patet in accidentibus in sacramento altaris.

Sed naturam existere in supposito increato, & eam existere in supposito creato, nõ sunt nisi diuersi modi existendi: ergo non maiorem potentiam habet natura humana Christi, quã si esset in supposito creato existens.

In oppositum. C O N T R A, vno anime Christi diuinæ personæ, vt supposito, nobilior est, quam vno anime Deo, vt obiecto quia prima includit secundam.

Sed anima per gloriam vnita Deo, vt obiecto, multo potentior est, quam si esset sine illa vnione: ergo anima Christi multo est potentior, quam si natura humana, cuius est pars, esset existens in supposito creato.

C O N C L V S I O.

Anima Christi sic existens potentior est, profecto quam si in supposito creato existeret.

Responsio. R E S P O N D E O qd anima Christi est potentior, quã sit natura humana cuius est pars, si esset existens in supposito creato, cuius ratio est: posse enim agere realiter, vel pati, non est nisi actu entis. Ens autem comprehendit essentiam, & actualitatem existentiam. Vnde non tantum attendit maioritas potestatis in ente, ex parte essentia.

Secundo. Sed etiam ex parte actualis existentia. Essentia ergo manens eadẽ crescit in potestate, accipiendo nobiliorem existendi modum. Cum ergo anima Christi incomparabiliter nobilior existat actualiter, quam si natura humana, cuius est pars, esset existens in creato supposito, sequitur, qd sit potentior, quã si natura humana, cuius est pars, esset existens in supposito creato.

C O N C L V S I O.

to. Vnde vt superius dictum est, non posset capere tantam plenitudinem habitus gratiæ, quantum habet modo.

Ad primũ. A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd Damasc. loquitur de operatione naturali, per quam qd si cognoscatur natura, nõ tñ oportet, qd per eã cognoscatur supernaturalis eius essentia.

Ad secundum. A D S E C U N D U M dicendum, qd propter meritum fidei in credendo, dispensatiue factum est per diuinam potentiam, vt accidentibus in sacramento altaris maneat eadem naturalis potestas ad agendum, & patiendum, quæ eis conueniebat existentibus in subiecto.

Q V A E S T I O III.

Vtrum anima Christi posset facere non mediante opere naturæ impressiones, quæ per naturam fiunt in istis inferioribus.

Arg. I. T V I D E T V R qd sic, Damasc. lib. 3. c. 15. dicit de Christo, qd super hominem, quæ hominum sunt, agebat, & posuit exemplum, de ambulatione super aquas: ergo videtur, qd hoc fecerit per naturam humanam supernaturaliter sublimatam: ergo pari ratione anima Christi posset facere nõ mediante natura impressiones quas facit natura.

Secundo. Item non est maius tales impressiones facere, quam totam terram mouere: sed sicut dicit Ansel. lib. de similitudinibus, inter principium & medium, loquens de parte beatitudinis, quæ est fortitudo in futuro sic iustus, fortis erit, vt etiam si vellet terram commouere posset: ergo & supradictas impressiones quilibet beatus facere posset.

Tertio. Item per habitum gloriæ potest intellectus in actionem super naturalem, quam sine habitu gloriæ habere non posset: ergo a simili, quamuis facere prædictas impressiones, non mediante opere naturæ essent anime Christi supernaturali, videtur qd per habitum gloriæ hoc facere posset.

In oppositum. C O N T R A, glosa super illud Ioã. 2. Quid mihi, & tibi mulier, dicit. i. quæ natura est mihi, & tibi, cõis, secundum quã hoc faciã, quasi dicat nulla: ergo vñ sentire, qd conuertere aquam in vinum nõ poterat per humanam naturam, sed tantum per diuinam: ergo a simili, nec prædictas impressiones facere poterat per humanam naturam.

Secundo. Item non est maius paraliticum curare, quã prædictas impressiones facere, non mediante opere naturæ, sed sicut dicit glosa, super illud Marci. 2. Vt aut sciat, quia potestatem habet filius hois &c. Operum virtute se Deum esse manifestat, quod nõ esset verum, si curare paraliticum, quod est opus de quo ibi loquitur glosa, potuisset per naturam humanam, quamuis beatam: ergo nec prædictas impressiones posset facere per naturam humanam.

Posset quidem Christus quia Deus, anima autem eius nequaquam.

Ad istam questionem dixerunt aliqui, qd anima humana, per suam virtutem naturalem, aliquando posset facere tales impressiones, sed hoc est falsum, & reprobatum lib. 2. di. 7.

Alii dicunt, qd quamuis humana anima per suam naturalem virtutem nõ posset tales impressiones facere, tamen anima beata, & maxime anima Christi, propter excellentiam beatitudinis suæ, & superexcellentiã actualẽ existentia posset facere tales impressiones, non mediante opere naturæ. Vnde isti planè excedunt, qd posset istam materiam corporalem transformare ad formam substantialem, & accidentalem modo sublimiori, quam transmittere opere naturæ.

Sed contra hoc videtur posse argui, quia secundum Euangelium & sanctos per miracula quæ faciebat, ostendebat se Deum esse, quæ probatio non fuisset effica si illa potuissent fieri creata virtute, quamuis autem per beatitudinem anime Christi, & suam essentiam in verbo sit in ea supernaturalis virtus, tamen non transcendit terminos virtutis creatæ.

Ideo mihi videtur dicendum, qd quãuis Christus, quia est Deus, & homo possit ratione diuinæ potentia prædictas impressiones facere, & quæcunq; alia, quæ cõtradictionem non includunt, tamen eius anima hoc non potest, secundum enim Ricardum. 1. li. de tri. c. 2. Illa signa, & prodigia, quæ facta fuerunt ad cõfirmationem fidei nostræ, non nisi per diuinam virtutem fieri potuerunt.

Ad primũ. A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd Damasc. non plus vult dicere illo verbo, nisi qd Christus, quamuis esset homo, faciebat per virtutem diuinam opera existentia super virtutem humanam, & qd iste fuisset intellectus eius, patet, quia post illa verba, paucis interpositis sic dicit, nõ enim homo erat solus, sed etiam Deus.

Ad secundum. A D S E C U N D U M dicendum, qd maior falsa est: quia in substantia intellectuali est aliqua ordinatio ad mouendum corpus secundum locum, non tantum ad transfundendum materiam ad naturalem formam. Vel potest dici, qd illud verbum Ansel. sic intelligendum est, non qd quilibet beatus motum totius terræ simul possit efficere, sed quia a Deo præcibus posset impetrare, vt ipse Deus hoc faceret, quia Deus omnia facit, quæ beati absolute volunt fieri.

Ad tertium. A D T E R T I V M dicendum, qd aliquando aliqua actio est super facultatem alicuius nature, quæ tamen capax est super naturalis facultatis, quæ cum sua naturali facultate potest in illam actionem.

Alia autem est actio super naturæ facultatem, quæ nullo modo est capax facultatis, quæ possit in illam actionem.

Responsio. 1. Opinio. 2. Opinio.

Opinio Doct.

Ad primũ.

Ad secundum.

Ad tertium.

Primo modo, videre Deum est supernaturalem facultatem intellectus.

Secundo modo est super facultatem naturalem sensus. Ad similitudinem modi dico, quod transmutare materiam ad naturalem formam non mediante opere naturae est super naturalem facultatem creati spiritus cuiuscumque, & quae de hac quaestione dicta sunt, sine praedicio, & temeraria assertione dicta sint.

Q V A E S T I O IIII.

TRVM Christo, non tantum ratione diuinæ naturæ, sed etiam ratione humanæ, conueniat regia potestas: quia de hac materia tangetur in quarto, domino concedente, ubi magis proprie locum habebit: ideo de hac quaestione videtur mihi superfedendum ad praefens.

IRCA litteram. Nemo nouit, quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei, per hoc non excluduntur pater, & filius, quia habent cum spiritu sancto eandem cognitionem. Nihil scit aliquis, quod eius anima ignoret &c. Illud argumentum in hac materia sophisticum est, sed forma valeret in nobis, qui non habemus scientiam nisi in anima: Christus autem habet scientiam verbi, & scientiam animæ, quia est Deus & homo.

De hominis defectibus quos assumpsit Christus in humana natura:

DISTINCTIO XV.

ILLVD quoque praetermittendum non est, quod Dei filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem, & carnem passibilem & mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, famem, sitim, & huiusmodi. Et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animæ, scilicet tristitiam, timorem, dolorem, & huiusmodi. Omnis autem sensus, animæ est: Non enim caro sentit, sed anima utens corpore vel instrumento. Vnde August. super Genes. in lib. 12. Non corpus sentit, sed anima per corpus: quo velut nuncio utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nunciatur. Sicut ergo anima quod foris est per corpus tanquam per instrumentum videt vel audit, ita etiam per corpus quadam sentit mala, quæ sine corpore non sentiret, ut famem & sitim, & huiusmodi. Vnde non immerito defectus corporis dicuntur. Quadam autem non per corpus, imò etiam sine corpore sentit, ut est timor & huiusmodi. Sentit ergo anima dolores, sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam vero non. Suscepit autem Christus sicut veram naturam hominis, ita & veros defectus hominis, sed non omnes. Assumpsit enim defectus

pœna, sed non culpæ: nec tamen omnes defectus pœna; sed eos omnes quos homini eum assumere expediebat, & suæ dignitati non derogabat. Sicut enim propter hominem homo factus est, ita propter eum hominis defectus suscepit. Suscepit enim de nostro, ut de suo nobis tribueret, ut nostrum tolleretur defectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet nouitatem. Simplam ille accepit vetustatem, id est pœna, ut nostram duplam consumeret, id est pœna & culpæ.

Qualiter accipiendum sit illud quod ait Leo Papa.

Tradidit autoritas quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ, præter peccatum. Quod nisi accipiatur de illis tantum quæ eum sumere pro nobis oportuit nec dedecuit, falsum esse probabitur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cum sit ignorantia quadam quæ defectus est, nec peccatum est, scilicet ignorantia inuincibilis: nam vincibilis peccatum est: si tamen de his est quæ nobis expedit scire. Sunt enim quadam quorum scientia non affert, vel ignorantia non impedit salutem: & forte talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam atque difficultatem volendi vel faciendi bonum: quæ ad miseriam nostram pertinent. Vnde Aug. in lib. 3. de libera arbit. Approbare, inquit, falsa pro veris, ut erret inuitus, & resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. Ex qua miseria peccantibus iustissime influcta, liberat Dei gratia: quia sponte homo libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere: ad quam miseriam pertinet ignorantia & difficultas quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suæ: nec ab isto malo quisquam nisi gratia Dei liberatur. Ecce euidenter dicit hic Aug. ignorantiam qua quis inuitus falsa pro veris approbat, & difficultatem qua non potest se temperare a malo, ad miseriam nostram pertinere, & panam esse hominis. Hæc autem Christus non habuit. Non ergo accepit omnes defectus nostræ infirmitatis præter peccatum.

Quod ignorantia talis & difficultas non sit peccatum.

Sed forte aliquis dicit illa esse peccatum. Cui obuiat illud quod Aug. tradere videtur, hoc scilicet Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisset indere, ut essent ei naturalia: ita in lib. Retra. inquit. Ignorantia et difficultas etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. Sed si hæc homo in primordio naturaliter habuisset, nunquid essent in eo defectus & pœna? Si defectus vel pœna ei indita fuisset ante peccatum, iniuste cum eo agi videretur, si ante culpam sentiret pœnam. Ob hoc sanè dicimus illa non fuisse defectus vel pœnas, si naturaliter homini infuissent: sicut non fuit homini ante peccatum nondum gratiam adeptus defectus siue pœna, non posse proficere. Sed postquam gratiam recepit, per quam proficere potuit, & ad tempus profecit, eamque culpa sua post amisit, simulque proficendi facultatem

Hier. 2. et 4.

Leo Papa epi. ad Flavianum Episcopum, 10. et in sermone 2. de natiuitate domini: et Damas. li. 4. ortho. fidei cap. 20. Ca. 18. Et li. Retrac. 1. c. 9. in fine. Et lib. de bono perseverantia, c. 11. et mo 7. Et de natura & gratia contra Pelag. capite, 67.

Lib. 1. c. 9. in fi. Et lib. de lib. arbit. cap. 20. Et 21. Et lib. de bono perseverantia, c. 11. et 12. et mo 7.

facultatem perdidit, defectus fuit ei, & pœna non posse proficere. scilicet malum declinare, & bonum facere. Omnes ergo defectus nostros suscepit Christus præter peccatum, quos ei conueniebat suscipere, & nobis expediebat. Sunt enim plura aegritudinem generantia, & corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit. Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem veræ humanitatis, ut timorem, & tristitiam: vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut passibilitatem, & mortalitatem: vel ad erigendam spem nostram ab immortalitatis desperatione, ut mortem, suscepit. Hos autem defectus non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus, sicut & nos, sed non eadem causa. Nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apost. insinuat, dicens, Corpus quidem propter peccatum mortuum est. i. necessitatem moriendi habet in se. Christus autem non ex peccato huiusmodi habuit defectus, quia sine peccato est conceptus, & natus, & in terris conuersatus. Sed ex sola miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem, quæ sine omni infirmitate assumere potuit, sicut absque culpa eandem suscepit.

Autoritatis probat Christum secundum hominem verè dolores sensisse, & timuisse, contra quosdam hoc negantes.

Sed quia nonnulli de suo sensu in passione humanitatis Christi malè sensisse inueniuntur, asserentes similitudinem atque imaginem passionis, & doloris Christi hominem pertulisse, sed nullum omnino dolorem, vel passionem sensisse; autoritatis testimonijs eos conuincentes, indubitabile faciamus, quod supra diximus. Propheta Esa. dicit. Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit. Et veritas ipsa in Euangelio ait. Tristis est anima mea usque ad mortem: ubi etiam legitur, Cæpit Iesus pauere, & tædere. Propheta etiam ex persona Christi ait, Repleta est malis anima mea. Quod exponens Aug. inquit. Non vitijs, & peccatis, sed humanis malis, id est doloribus repleta fuit anima Christi, quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine anima. Dolere autem anima, etiam non dolente corpore, potest. Hos autem humana infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem ac mortem, non conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Ambr. etiam in lib. 3. de Trin. ait. Scriptum est, Pater, si possibile est, transeat a me calix iste. Timet ergo Christus: & dum Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit, Animam meam ponam pro te: Christus dicit, Anima mea turbatur: verum est, & rationis plenum, quod & ille qui est inferior, non timet, & ille qui superior est, gerit timentis affectum. Idem in eodem. Ut homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur, per naturam hominis, & tædianit, & resurrexit. Non turbatur eius virtus, non turbatur eius diuinitas, sed turbatur anima, secundum humanam fragilitatis assumptionem. Nam qui suscepit animam, suscepit etiam animæ passionem. Non enim eo, quod Deus erat, aut turbari aut mori posset. Idem in eodem. Suscepit tristitiam meam. Consideret tristitiam

Rom. 8. b

Baruch. 3.

Cerdomani: de quibus Aug. lib. de here para 21. & M. ni. de quib. ibidem par. 46. Esa. 53. b. Matt. 26. d. Mar. 14. d. Psal. 87. To. 8. enarratione ad eundem versum.

Id. h. Ambr. li. 2. de fide, cap. 3. rom. 2. Matt. 26. d. Ioan. 15. d. Ioan. 12. d. Cap. 3. in fi.

Ca. 3. paulo

nomino, qui crucem prædico. Ut homo habuit tristitiam, quam meo suscepit affectu: mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet. Ergo pro me, & in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur domine Iesu vulnera mea, non tua, quia tu non pro te, sed pro me doles: Hiero. quoque in explanatione fidei ait. Nos ita dicimus hominem passibilem à Dei filio susceptum, ut deitas impassibilis permaneret. Passus est enim filius Dei non putatiue, sed verè, omnia, quæ scriptura testatur, secundum illud quod patitur poterat. secundum substantiam assumptam. Licet ergo persona filij suscepit passibilem hominem, ita tamen eius habitatione secundum substantiam suam nil passa est, ut tota Trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. His alijsque autoritatibus perspicuum fit, Christum verè passibilem hominem, atque in eo defectus, & affectus nostræ infirmitatis suscepisse, sed voluntate, non necessitatis conditione.

Hic ponit quæ prædictis aduersarijs videntur.

Quædam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus, quæ præmissis aduersari videntur. Nam super illum locum Psal. Clamabo, & non exaudies, August. tradere videtur, Christum nec verè timuisse, nec verè tristatum esse, dicens sic. Quomodo hoc dicit, qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius? sed de nobis corpore suo hoc dicit. Corporis enim sui, id est ecclesiæ gerebat personam: sicut & alibi, cum dixit. Transeat a me calix iste, pro nobis loquitur: nisi forte putetur timuisse mori: sed non verè timebat Dominus pati, tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolui, & esse cum Christo. Non enim fortior est miles, quam Imperator. Miles autem coronandus gaudet mori, & Dominus coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem nostram representans, pro suis infirmis qui timent mori, hæc dixit. Vox illorum erat, non capitis. Hiero. etiam ait. Erubescant qui putant Saluatorem timuisse mortem, & passionis pauore dixisse, Transeat a me calix iste.

Determinatio autoritatum.

Ne autem in sacris literis aliqua aduersa diuersitas esse putetur, harum autoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris, & tristitiæ, vel propassionem, sed timoris, & tristitiæ necessitatem, & passionem a Christo remouisse intelligantur. Habuit enim Christus verum timorem, & tristitiam, in natura hominis, sed non sicut nos, qui sumus membra eius. Non enim causa peccati nostri his defectibus necessario subiaccemus, et in nobis sunt isti defectus secundum propassionem, & passionem, sed in Christo non nisi secundum propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur propassio, & passio, ita & in his penalibus affectibus. Afficitur enim quis interdum timore, vel tristitia, ita ut mentis intellectus non inde moueatur à rectitudine, vel Dei contemplatione, & tunc pro passio est. Aliquando verò mouetur, & turbatur, & tunc passio est. Christus verò non fuit ita turbatus in anima timore, vel tristitia, ut à rectitudine, vel Dei contemplatione aliquatenus declinaret: secundum quem modum intelligitur, cum dicitur non timuisse, vel tristis fuisse. Vnde

superius, & super illud Luc. 22. Pater si possibile est. Ad Dam. in medio, et mo 4.

Expositione 2. ad Psal. 21. 1. Pet. 2. d. Esa. 53. Matt. 26. d.

Philip. 1. d. In 26. cap. tom. 9. Matt. 26. d.

De passione & propassio, ne timoris, & tristitiæ. Supra li. 2. dist. 33. lit. M.

In 26. cap. Vnde Hieronymus super Mattheum, ubi legitur. **Matth.** Cœpit contristari, & mœstus esse. Et veritatem, inquit, probaret assumpti hominis, verè contristatus est, sed non passio eius dominatur animo, verum pro passio est. Unde ait, Cœpit contristari. Aliud est. n. cōtristari, aliud incipere contristari: quod est, aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionē.

Ideoq; secundum hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non verè timuisse, aliquando verè timuisse: quia verum timorem habuit, & tristitiam, sed non secundum passionem, neq; ex necessitate cōditionis.

Vnde Aug. ex his causis volens assumi dictionum intelligentiam, dicit, Christum nō verè timuisse, vel tristatum esse, & incontinenti veram tristitiam habuisse: sed se, his verbis. Infirmos in se præsignans Dominus ait, Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste. Non. n. verè timebat Dominus pati, tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolui, & esse cum Christo. Iste gaudet coronandus, & tristis est Dominus coronaturus? Ecce hic videtur tristitiam, & timorem à Christo remouere. Continud autem subiunxit. Sed tristitiam sic assumpsit, quomodo carnem. Fuit enim tristis, sicut Euangelium dicit. Si enim tristis non fuit, cum Euangelium dicit. Tristis est anima mea, &c. ergo & quando dicit, Dormiuit Iesus, non dormiuit, vel quando dicit manducasse, non manducavit, & ita nihil sanum relinquitur, vt dicatur etiā quia corpus eius non erat. Quicquid ergo de illo scriptum est, verū est, & factum est. Ergo & tristis fuit: sed voluntate tristitiam suscepit veram, quomodo voluntate carnem veram. Apertè noscis eundem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictionum discerneret causas, ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentie causa prædictorum verborum, nihil occurrit eontradictionis.

De quibusdam Hilarij capitulis valde obscuris, quæ videntur communi sententia obuiare. Veruntamen magis mouent ac difficiliorem afferunt questionem verba Hilarij, quibus videtur tradere, idus, & vulnera, & huiusmodi, sic in Christū incidisse, vt passionis dolorem non incuterent. Sicut telum tractum per aquam, vel ignem, vel aera, eafacit, quæ & cum trahitur per corpora animata, quia perforat, & compungit, non tamen dolorem ingerit: quia non sunt illa res doloris capaces. Ita & corpus Christi sine sensu pœnæ vim pœnæ excepisse dicit: quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam, vt valeat calcare vndas: ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait. n. sic in 10. lib. de Trinitate. Vngentus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens à se Deo assumpsit. In quo quamuis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent: vt telum aliquod aquam prforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones nature sue infert, vt perforet, vt compungat, vt vulneret: sed natura

suam in hoc passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aera vulnerari: quamuis nature teli sit, & vulnerare, & compungere, & perforare. Passus quidē Christus est dum caditur, dum suspenditur, dum moritur, sed in corpus irruens passio, nec nō fuit passio, non tamen naturam passiones exercuit, dum & penali ministerio pœna defauit, & virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se defauientis excepit. Habuit sanè illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id natura habet, vt calcet vndas, & fluctus de super eat, nec clausæ domus obstaculis arceatur. At verò si dominici corporis solū ista natura sit, vt feratur in humidis, & sistat in liquidis, & structa transcurrat, quid per naturam humani corporis carnem ex spiritu sancto conceptam iudicamus? Caro illa de cœlis est, et homo ille de Deo est, habens ad patiendum corpus: & passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Idem in eodem.

Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi: dilatis enim causis, ex quibus metum Domino hæresis ascribit, res ipsas vt gesta sunt conferamus. Nec enim fieri potest, vt timor eius significetur in verbis, cuius fiducia contineatur in factis. Timuisse ergo hereticos passionem videtur. Sed ob ignorantie huius errorem Petrus, & satanas, & scandalum est. An ne timuit, qui armatis obuius prodijt? & in corpore eius infirmitas fuit, ad cuius occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt? Quam ergo infirmitatem dominatā huius corporis credis, cuius tantam habuit natura virtutem? Sed fortè dolorem vulnorum timuit. Quem, rogo, o tu dominice infirmitatis assertor, penetrantis carnem clauis habuit terrorem, qui excisam aurem solo restituit attactu? Producing hæc aurem manus, clauum dolet? & sentit vulnus qui alteri dolorem vulneris nō reliquit? Pungendæ carnis metu tristis est, cuius attactu caro post eadem sanatur? Idem. Collatis ergo dictionum gestorumq; virtutibus demonstrari non est ambiguum, in natura corporis eius infirmitatem corpora natura non fuisse, & passionem illam, licet corpori illata sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse: quia licet forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiose infirmitatis nostre forma erat in corpore, quod ex cōceptu spiritus sancti virgo progenuit. Audi disti Lector verba Hilarij, quibus dolorem excludere videtur. Sed si excussa sensus, & impietatis hebetudine, præmissis diligenter intendas, atq; ipsius scripturæ circumstantiam inspicis, dictionum rationem atq; virtutem percipere vicunq; poteris: & intelligentiā arguere non attentabis. Intelligitur enim ea ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, & virtutem corporis Christi excepisse vim pœnæ sine sensu pœnæ, quia doloris causam, & meritum in se non habuit. Quod videtur notasse, vbi ait. Non habens naturam ad dolendum. Et ideo non iudicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis: nec in eo etiam dominium habuit passio: ita etiam non habuit naturam ad timendum, vel vristandum, quia nō habuit talem naturam, in qua esset causa timoris

Ibidē, paulo inferius.

Matth. 16. d. Ioan. 18. a.

Eadē li. 10. paulo inferius.

Hilarius loquitur satis ab initio li. sed ante mediū.

Lib. 10. paulo infra præcedentia.

Ibidē paulo inferius.

Cōtinuatio.

Diuisio.

moris, vel tristitia, itaq; necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis. Nec natura doloris fuit in eo sicut est in nobis. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit, sed causam eius extitisse non suam mortem, sed defectum Petri, & aliorum Apostolorum. Dicit enim Christum non propter mortem, sed vsque ad mortem iristem fuisse, his verbis. Interrogo quid sit Christum iristem esse vsque ad mortem. Non cuius eiusdem significationis est, iristem esse propter mortem, & vsque ad mortem. Quia vbi propter mortem tristitia est, illic mors causa tristitia est: vbi verò tristitia vsque ad mortem est, mors non tristitia est causa, sed finis. Ad eod autem non propter mortem suscepta est tristitia, vt sit destituta per mortem. Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri: quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari.

DISTINCTIO XV.

LIVD quoq; prætermittendum non est &c. Superius determinauit magister de perfectionibus, quas filius Dei cū humana natura assumpsit: hic determinat de defectibus cū eadem assumptis, & diuiditur in partes duas.

Primo determinat de defectibus, quos cū humana natura assumpsit. Secundo de modo, quo eos assumpsit. Dist. 16. ibi. (Hic oritur questio.)

Prima in duas. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem: ibi. (Sed quia non.)

Prima in duas. Primo ostendit quos defectus cum natura assumpsit. Secundo quare eos assumpsit. ibi. (Hos autem defectus.)

Prima in duas. Primo ostendit, quod assumpsit defectus non culpabiles, sed penales. Secundo ostendit quos de defectis penales non assumpsit. ibi. (Tradit auctoritas.) Et hæc in duas.

Primo ostendit, quos defectus penales non assumpsit, ex parte animæ. Secundo quos penales defectus non assumpsit, ex parte corporis. ibi. (Sunt plura egri-tudinum.)

Prima in duas. Primo ostendit, quod non assumpsit ignorantiam, & difficultatem ad benefaciendum. Secundo ostendit, quod hæc non sunt culpa, sed pœna. ibi. (Sed forte aliquis tunc sequitur illa pars, quæ ibi incipit.) Sed quia non nulli, & diuiditur in partes duas.

Primo, contra errantes opponit. Secundo ea, quæ illi per se inducebant sol-

uit. ibi. (Quædam tamen reperiuntur.) Et hoc in duas.

Primo soluit ea, quæ illi per se inducebant ad probandum filium Dei non assumpsisse cū humana natura passiones, quæ maxime infunt ex parte animæ, eius est tristitia, & similia.

Secundo soluit ea, quæ illi inducebant ad probandum filium Dei non assumpsisse cum humana natura passiones, quæ infunt animæ, ex parte corporis, sicut est dolor sensibilis. ibi. (Veruntamen magis mouent.)

Prima in duas. Primo inducit auctoritates quas illi adducebant ad sui erroris defensionem.

Secundo ponit illorum auctoritatum determinationes. ibi. (Ne autem in sacris literis.) Tunc sequitur illa pars, quæ ibi incipit. (Veruntamen magis mouent.) Et diuiditur in partes duas.

Primo obiectiones ponit. Secundo soluit. ibi. (Si excussa.)

CIRCA hanc distinctionem quærendum est de quatuor principaliter.

Primo de defectibus in generali, quos Dei filius cum humana natura assumpsit.

Secundo de passionibus in generali, quas assumpsit.

Tertio in speciali de passionibus, ortū habentibus ex apprehensione interiori.

Quarto de passionibus ortum habentibus ex apprehensione sensus exteriori.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur quatuor.

Primo vtrum necessarium fuit filium Dei assumere naturam humanam cum aliquibus defectibus.

Secundo vtrum fuerit congruum.

Tertio vtrum congruum fuerit ipsum assumere omnes humanæ nature defectus.

Quarto vtrum illos defectus, quos cum natura humana assumpsit contraxerit.

QVÆSTIO I.

Vtrum necessarium fuerit filium Dei assumere naturam humanam, cum aliquibus defectibus.

RESPOND. VIDEATUR, quod sic: quia vt dicitur Luc. vlt. Oportebat pati Christum, sed pati non potuisset, nisi humanam naturam, cum aliquibus defectibus assumpsisset.

Item quod filius Dei disposuit se facturum necessarium est fieri, quia dispositio sua mutari non potest, sed ab æterno disposuit assumere ex tempore, naturam humanam cū aliquibus defectibus: ergo hic necessarium fuit.

CONTRA, secundum Aug. 13. de Trinitate. 10. Deus

Arg. 1. D. 76. p. 3. q. 14. ar. 2. Ale. p. 3. q. 18. m. 3. ar. 1. & 2. Secundo.

In oppositum.

10. Deus alio modo potuisset nos liberare, q̄ per suam mortem, si voluisset: ergo ad nostrā liberationem non fuit necessarium, ipsum assumere naturam humanam cum aliquibus defectibus.

CONCLUSIO.

Non absoluta, sed conditionata necessitate fuit necessarium filium Dei cum aliquibus defectibus naturam humanam assumere.

RESPONDEO, quod filium Dei assumere humanam naturam, cum aliquibus defectibus, non fuit necessarium, necessitate absoluta, nec secundum se, nec ad nostram liberationem, quia alio modo potuisset nos liberare, quam per suam passionem, si voluisset, vt concludit argumentum ad secundam partem, fuit tamen necessarium necessitate conditionata. s. manente ordinatione, qua ordinauerat nos liberare per viam redemptionis, & per suam mortem, quia nec mori, nec pati potuisset, nisi naturam humanam cum aliquibus defectibus assumpsisset.

Et sic patet solutio ad primum argumentum, ad partem primam. Ad secundum cum dicitur, quod illud, quod filius Dei disposuit se facturum, necessarium est fieri &c. dico q̄ verum est de necessitate consequente, seu conditionata, non tamen necessarium est de necessitate consequentis, seu absoluta, & quia de differentia istarum duarum necessitatum, factis dictum est lib. 1. ideo hic breuius pertranfui.

QVAESTIO II.

Vtrum fuerit congruum filium Dei assumere naturam humanam cum aliquibus defectibus.

RESPONDETUR quod non. Non fuit congruum filium Dei assumere aliquid, per quod despectui haberetur, sed per defectuum assumptionē habitus fuit despectui. Vnde Isa. 53. Vidimus eum, sequitur despectum, & nouissimum viro rum, & parum post sequitur. Et quasi absconditus vultus eius, & despectus, vnde nec reputauimus eum: ergo non fuit congruum, quod natura humanā defectus assumpsit.

Item contraria contrarijs curantur, sed filius Dei naturam humanam assumpsit ad curandum eius defectus: ergo non debuit eam assumere cum defectibus suis.

Item sicut summę iustitię repugnat effectus culpabilis, ita summę potentię repugnat defectus infirmitatis, & penalitatis, sed propter iustitiam summam, quę in ipso est, non debuit assumere naturam humanam cum defectibus culpabilibus: ergo similiter propter potentiā

summam, quę in ipso est, non debuit assumere naturam humanā cum infirmitatibus, seu defectibus penalibus.

CONTRA, mediator inter aliqua duo debet communicare cum utroq; sed Christus fuit mediator inter nos, & Deum: ergo cum communicauerit cum Deo in iustitia, debuit communicare nobis cum pœna.

Item Aug. 4. lib. de Trin. c. 3. Vna mors nostri Saluatoris, duabus mortis nostris salus, vel saluatio fuit, sed nō potuisset mori, nisi naturam humanam cum aliquibus defectibus assumpsisset. Cum ergo congruum fuerit, vt naturam humanam assumeret, secundum quod expediebat nostrę saluti, congruum fuit, vt eā cum defectibus suis assumeret.

CONCLUSIO.

Vt filius Dei sicuti est verus Deus, haberetur etiā verus homo, & ex hoc humilitatis exemplo humiliamur & nos, vtq; per passionem suam ex diaboli rē vanni de nos liberaret; decuit ipsum naturam humanam sic assumpsisse.

RESPONDEO, quod congruū fuit Dei filium assumere naturam humanam, cum aliquibus defectibus, vt veram naturam humanam se assumpsisse manifestaret, & vt per exemplum nos ad profunditatem humilitatis inuirtaret, sicut enim dicit Aug. 4. de Trin. c. 10. Sicut diabolus superbus hominem superbientem perduxit ad mortem, ita Christus humilis, hominem obedientem reduxit ad vitam, & etiam vt nos per passionē de seruitute diabolica liberaret, quia hic modus liberationi nostrę conuenientissimus fuit, secundum Aug. 13. de Trin. c. 10. Pro nobis autem pari nō potuisset, nisi naturam humanam assumpsisset cum aliquibus defectibus suis.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ per assumptionem nostrorum defectuum, non fuit habitus despectui, nisi per malitiam despicientium. Cum tamē propter assumptionem illam magis debuisset ab eis honorari, quā quanto magnus, magis se humiliat pro subditorum vtilitate, tanto perfectius debet a subditis honorari.

Ad secundum dicendum, q̄ non melius potest infirmitas curari, quam eius causam destruendo. Sed causa nostrę infirmitatis fuit superbia, propter cuius destructionem humiliavit se filius Dei, naturam humanam assumendo cum aliquibus defectibus suis, & sic ordinavit nostram infirmitatem curare per contrarium suę causę.

Ad tertium dicendum, q̄ sicut in natura diuina, non potest esse culpa, ita nec penalis defectus, quia penalis defectus naturam creatā adeo non separat, sed magis vnit, in quantum est materia exercendę virtutis, defectus autē culpabilis a Deo separat, secundū illud Isa. Iniquitas

quitates vestrę diuiserunt inter vos, & Deum vestrum, ideo congruum fuit, vt filius Dei naturam humanam cum defectibus penalibus assumeret, & non culpabilibus.

QVAESTIO III.

Vtrum congruum fuerit, filium Dei cum humana natura assumere omnes ipsius naturę defectus.

RESPONDETUR, quod sic. ad Heb. 2. Debuit per omnia fratribus similari, vt misericors fieret.

Item Damas. lib. 3. ca. 6. Quod in assumptū est, non culpabile est, sed filius Dei humanam naturam assumpsit ad curandum omnes eius defectibus: ergo eā assumere debuit cum omnibus defectibus suis.

Item per misericordiam assumpsit nostram humanam naturam, secundum illud Luc. 1. per viscera misericordię Dei nostri, visitauit nos oriens ex alto, sed maiorem affectum misericordię ostendisset in assumendo omnes defectus nostros, quā aliquos assumendo, & aliquos non: ergo videtur, quod omnes assumere debuit.

CONTRA, Ansel. lib. 2. Cur Deus homo bene ante medium dicit de Christo, q̄ ignorātiā non potuit assumere sapienter, sed non fuit congruum, filium Dei aliquem defectum assumere cum humana natura, qui sapienter assumi non potuit: ergo non fuit congruum, q̄ assumeret defectum ignorantię.

Item non fuit congruum, ipsum assumere naturam humanam non integram, sed quidā sunt defectus, qui repugnant integritati naturę, vt cęcitas, & membrorum defectus: ergo non debuit assumere omnes defectus humanę naturę.

CONCLUSIO.

Non culpabilis, sed penales, nec quoslibet horum sed tantummodo totam naturam humanam consequentes decuit filium Dei defectus assumere.

RESPONDEO, defectum humanę naturę, quidam sunt culpabiles, quidam penales. Culpabiles autem assumere non potuit propter summam rectitudinem, quę in eo est.

Penalium autem quidam sunt ex peccato personę in qua sunt consequentes, quidam autem ad peccatum disponentes, & quidā perfectioni gratię repugnantes, & istos assumere non debuit, quia nec ipsum decebat, nec ad opus redemptionis nostrę expediebat. Vnde non assumpsit difficultatem ad bonum, nec pronitatem ad malum, nec ignorantię vitiū. Alij autem sunt defectus, pure penales, & illorum quidam sunt personales, sicut sunt diuer-

sa ægritudinum genera, & sic de alijs, qui defectus aliquas personas specialiter respiciunt, & hos defectus filius Dei, cum humana natura non assumpsit. Alij sunt totam naturam humanam consequentes, & omnes istos filius Dei cum natura humana assumpsit, quia vt defectus totius humanę naturę curaret, ipsam naturam humanam assumpsit.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ illa auctoritas intelligenda est quantum ad omnia, quę consequuntur totam naturam humanam: nec ad peccatum inclinant, nec perfectioni gratię repugnant.

Ad secundum dicendum, q̄ sicut in hoc, q̄ assumpsit naturam humanam, in qua omnes conueniunt, curauit omnes homines quantum in se fuit, ita in hoc, q̄ assumpsit defectus consequentes totam humanam naturam, & quibus quasi primordialibus causis oriuntur alij personales defectus omnes alios defectus curauit, quantum in se fuit.

Ad tertium dicendum, q̄ minor est falsitas, non enim fuisset effectus misericordię, si defectus assumpsisset, quos ipsum assumere nō decebat, & ad peccatum inclinant, & perfectioni gratię repugnant, quia hoc ad releuationē nostrę misericordię non expediuisset.

QVAESTIO IIII.

Vtrum illos defectus, quos cum humana natura assumpsit contraxerit.

RESPONDETUR, quod sic. Illud contrahitur, quod cū alio trahitur, sed defectus quos assumpsit cum humana natura ad se traxit.

Item illud, quod ex principijs naturę causatur, cū natura contrahitur, sed isti defectus, scilicet, fames, & sitis, & huiusmodi causantur ex naturalibus principijs corporis humani. Causantur. n. per mutuam actionem, & passionem contrariorum: ergo istos defectus filius Dei cum humana natura contraxit.

Item defectus in quibus proles a sua origine assimilatur patri, vel matri contracti sunt, sed in illis defectibus, quos filius Dei cum humana natura assumpsit a sua origine assimilatus est matri: ergo illos defectus contraxit.

CONTRA, defectus voluntarię assumptioni non sunt contracti, sed secundum Damas. lib. 3. c. 17. Filius Dei cum humana natura famem & sitim voluntarię assumpsit: ergo illos cum humana natura non contraxit.

Item defectus contracti nobis propter culpam originalem debentur. Vnde secundum Aug. 13. de Trin. c. 16. Omnia mala huius seculi dolores laboresq; hominum veniunt demeritis originalis peccati, sed Christus non habuit originalem peccatum: ergo fames, & sitis,

fitis; & similia non fuerunt in ipso defectus contracti.

dem obiecti, fit idem medium secundum speciem.

CONCLUSIO.

Filius Dei minime hos defectus contraxit, sed eos sponte suscipit.

Responsio.

RESPONDEO, quod filius Dei defectus illos, quos cum humana natura assumpsit non contraxit. Illos. n. defectus dicitur pure contrahere, quos a sua origine simul cum natura sua in se, vel in suis naturalibus causis accipit, & ipsam naturam prout in ipso est de necessitate consequuntur. Defectus autem naturae humanae, qui fuerunt in Christo, quamuis in ipso fuerunt a sua origine, non tamen de necessitate consecuti sunt naturam humanam prout in ipso fuit, sed voluntarie, & dispensatiue tales defectus in sua natura humana permittit, & reliquit. Prædicti. n. defectus non consequuntur naturam humanam de necessitate, nisi in quantum tracta est a primis parentibus, & proximis per originem vitiosam: natura autem humana Christi ex matre accepta est, non per vitiosam originem. Vnde nec peccatum originale habuit. Prædictos ergo defectus non contraxit, quia ipsos cum natura sua non de necessitate contraxit, sed voluntarie assumpsit.

Ad primū.

Ex dictis patet solutio ad primum in oppositum, quia quamuis prædictos defectus cum natura humana ad se traxit, voluntarie tamen hoc fecit.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quod fames, & fitis in homine, quamuis causentur ex principiis naturae sibi relictae, tamen filius Dei assumere potuit naturam humanam cum perfectione, primo sibi indita pro habente aliquam penalitatem oriri in homine: & ideo in hoc, quod naturam humanam cum illa perfectione assumere voluit, prædictos defectus in assumpta natura voluntarie reliquit.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, quod maior sit vera, nisi defectus illi de necessitate consequantur naturam proles, prout in ipsa est. Prædicti autem defectus non de necessitate consecuti sunt naturam humanam, prout in Christo fuit, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quæritur quatuor.

Primo vtrum aliqua passio fuerit in anima Christi.

Secundo vtrum magis fuerit in potentia appetitiua, quam cognitua.

Tertio vtrum magis fuerit in voluntate, quam in appetitu sensitiuo.

Quarto vtrum passionum contrariarum secundum accessum, & recessum respectu eiusdem

QVÆSTIO I.

Vtrum aliqua passio fuerit in anima Christi.

RESPONDETUR, quod non quia dicit philosophus primo de anima. Intellectus fortassis diuinum aliquid, & impassibile est, sed anima Christi est res intellectiua: ergo nunquam fuit in ea passio.

Item secundum philosophum. 3. phys. Passio est motus, sed secundum eundem primo de anima. Impossibile est animam moueri ergo & pati.

Item passio via est ad corruptionem: quia secundum philosophum 6. topi. Omnis passio magis facta abijcit a substantia: sed secundum philosophum. i. de anima. Anima intellectiua non corrumpitur: ergo cum anima Christi sit intellectiua, nulla passio esse potuit in ea.

Item secundum philosophum. i. de anima. Dicere irasci animam: simile est ac si dicat aliquis animam texere vel edificare: sed texere & edificare non sunt actus animae, sed coniuncti: ergo ira, & a simili aliae passiones non fuerunt in anima Christi, sed in coniuncto.

CONTRA, secundum philosophum lib. de plantis. Sensus sentientis passio est, sed in anima Christi fuit sensus: ergo & passio.

Item Matth. 26. dicit Christus. Tristis est anima mea, sed tristitia passio est, ut inferius ostendetur: ergo &c.

CONCLUSIO.

Quamuis Christi anima secundum se omnino experta fuerit passionum proprie ac propriissime dictarum, per accidens tamen eius corpore perturbato corporalibus passionibus necesse fuit, ut etiam anima perturbaretur.

RESPONDEO, quod passio potest accipi communissime, communiter, proprie, propriissime.

Primo modo potest dici passio omne accidens maxime proprium, & sic loquendo de passione, dicit philosophus. i. de generatione. Quod impossibile est materiam esse sine passione, & sic dicimus, quod per medium probatur passio de subiecto.

Secundo modo, quæcumque motio passio dici potest: etiam motio, quæ est actus perfecti, & sic loquendo de passione, dicit philosophus. 3. de anima, quod intelligere est quoddam pati.

Tertio modo dicitur passio receptio alicuius rei cum abiectione alterius rei non conuenientis patienti, & sic loquendo de passione dicit

Arg. 1. T. c. 66. D Bon lib. 3. dist. 16. ar. 1. q. 1. D. Th. p. 3. q. 15. ar. 4. Scot. vbi supra. T. c. 3. et 19. T. c. 66. Cap. 9. Quarto.

T. c. 65.

T. c. 64.

In oppositum. Primo.

Secundo.

QVÆSTIO II.

Vtrum magis fuerit passio in anima Christi secundum potentiam appetitiuam, quam cognituiam.

T. c. 52.

dicit philosophus. i. de generatione. Quod subiectum patitur cum sanatur.

T. c. 51.

Quarto modo dicitur passio receptio rei cum abiectione alterius rei conuenientis patienti, & hoc modo ægrotatio passio est. Hic enim est propriissimus modus passionis, quia patiens in quantum patiens trahitur ad agens. Ut enim dicit philosophus. i. de generatione, faciens a similitate sibi patiens. Res autem maxime trahitur extra terminos, cum trahitur ad rem sibi disconuenientem, & recedit a re sibi conueniente. Primo modo, & secundo. Planum est, passionem fuisse in anima Christi. In ipsa enim sunt proprietates naturales, in ipsa etiam est, & fuit ipsum intelligere. Sed vtrum in anima Christi, fuerit passio tertio, & quarto modo dicta, dicunt aliqui, quod non secundum se, sed in quantum compositum patiebatur, quia tales passiones non sunt, nisi secundum transmutationem corporalem. Sed quando hæc transmutatio fit in deterius magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius, & sic magis proprie habet rationem passionis tristitia, quam gaudium: & sic secundum istos, non fuit in anima Christi secundum se, nec gaudium, nec tristitia secundum quod habet rationem passionis proprie, vel propriissime dictæ, sed vtrum ita sit, vel non magis inferius declarabitur.

Tristitia magis est passio, quæ gaudium dimittit.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas intelligi debet de passione, quæ via est, ad substantiæ corruptionem.

Ad secundū.

Ad secundum cum dicitur, quod impossibile est animam moueri &c. dicendum, quod verum est ad modum corporeum, & sic etiam secundum se, impossibile est eam pati.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas philosophi intelligenda est de passione, quæ est cum quadam transmutatione corporali, quæ cum nimis intenditur successiue subiectum corrumpit.

Ad quartū.

Ad quartum dicendum, quod quedam nata sunt conuenire ipsi animæ secundum se, & talia conueniunt composito per animam, & ideo quæuis possunt dici secundum veritatem de anima, etiam coniuncta, tamen quia ex anima, & corpore, vnum suppositum per essentiam constituitur, & actiones proprie sunt suppositorum, ideo magis proprie dicuntur de homine, quam de ipsa anima dum est actu corporis perfectio. Vnde secundum philosophum. i. de anima. Fortassis melius est dicere hominem intelligere per animam, quam animam intelligere, ea autem, quæ non sunt nata conuenire animæ secundum se, sicut sunt passiones cum corporali transmutatione non vere possunt dici per se de anima, sed de composito.

RESPONDETUR, quod non: quia potentia appetitiua, magis est actiua, quam cognitua. Magis enim actiua est voluntas, quam intellectus; sed quanto potentia magis est actiua, minus est passibilis: ergo passio minus fuit in appetitiua animæ Christi, quam in cognitua.

Arg. 1.

Secundo.

Item magis est passibile, quod potest cogi, quam quod non: sed intellectus cogi potest ad assentiendum per euentiam veritatis. Voluntas autem secundum Ber. de libero arbit. non multum post principium cogi non potest: ergo minus est passibilis voluntas, quam intellectus: ergo a simili, & appetitiua, sensitua, quam cognitua.

Tertio.

Item quod magis mouet magis est actiua, sed appetitiua magis mouet, quam cognitua, quia mouet imperando, & cogitativa tantum ostendendo: ergo magis est actiua appetitiua, quam cognitua, & ex consequenti minus passibilis.

In oppositum.

Primo.

CONTRA, Aug. 9. de ciui. cap. 4. pro eodem videtur accipere passiones, & affectiones, sed affectio pertinet ad potentiam appetitiuam, & non cognituiam: ergo similiter, & passiones.

Secundo.

Item Aug. 9. de ci. c. 7. quælibet passio amor est. Vnde dicit, quod amor inhians habere, quod amatur cupiditas est, illud autem habens eoque fruens lætitia fugiens, quod ei aduersatur timor est, illudque si acciderit sentiens tristitia est: sed amor non pertinet ad potentiam cognituiam, sed appetitiuam: ergo similiter dicendum est de passione.

CONCLUSIO.

Passio secundum partem sensituiam magis in potentia appetitiua, quam cognitua animæ istius fuit vtrique.

Responsio.

RESPONDEO, quod passio magis fuit in anima Christi secundum potentiam appetitiuam, quam cognituiam, loquendo de appetitiua, & cognitua, in parte sensitua: quia cum agens a similitate sibi patiens. Patiens in quantum patitur trahitur quasi extra se ad ipsum agens: magis autem trahitur sensitua ad ipsam rem per appetentiam, quam per cognituiam, vnde in cognoscendo videtur esse motus, quasi a re ad animam, in appetendo autem quasi ab anima ad rem. Præterea quamuis appetitiua sit alligata organo, sicut cognitua tamen naturalis transmutatio, per quam organum transmutatur, quantum ad suam vniuersalem dispositionem, verbi gratia. quod calefiat, aut infriigidetur, & sic de alijs, non se habet per se ad actum

actum cognitiue, quia sine illa esse potest quous non possit esse, sine transmutatione spiritali, quæ est in recipiendo intentionem rei, vel speciem, tamen prædicta transmutatio aliquando per accidens se habet ad actum cognitiue, vt. scilicet cum oculus fatigatur ex intuitu forti, vel dissoluitur ex visibilis inproportio nata excellentia, sed huius transmutatio per se respicit actum ipsius appetitiue, quia non potest esse actus appetitiue sensitiue naturaliter, & de lege communi, sine aliqua naturali transmutatione organi, & propter hoc quandoq; ponitur talis transmutatio in diffinitione materiali motuum appetitiue. Vnde dicit philosophus. 1. de anima. Quod ira est accessus sanguinis circa cor, aut caloris. Cum ergo magis sit passionis ratio in passione, quæ est cum naturali transmutatione, quam in illa, quæ est cum spiritali tantum, sequitur, quod magis fuit in anima Christi passio, secundum partem sensitiuam in potentia appetitiua, quam cognitiua: non sic autem dicendum est de voluntate, & intellectu: quia quamuis per voluntatem magis moueatur anima ad rem, quam per intellectum. Quapropter dicit philosophus. 6. meth. bonum, quod est obiectum voluntatis, dicitur esse in rebus: & verum, quod est obiectum intellectus in anima, tamen quia voluntas effectiue non trahitur ab obiecto, sed ipsa semetipsam mouet quasi ad rem tendendo versus eam, ideo non oportet concedere voluntatem esse magis passibilem, quam intellectum, sed magis e converso, cum magis moueatur ab obiecto, quam voluntas. Præterea non minus spiritalis est motus voluntatis, quam intellectus: sed forte magis, vt suo loco ostendetur, cum de beatitudine erit sermo, sed motus appetitiue sensitiue minus spiritalis est, quam motus cognitiue. Vnde non sic iudicandum est de passibilitate voluntatis per comparationem ad passibilitatem intellectus, sicut de passibilitate appetitiue sensitiue per comparationem ad passibilitatem cognitiue.

Ad primū. Ex dictis patet solutio. Ad primum in oppositum, quia procedit de appetitu rationali, qui est voluntas

Ad secundū. Ad secundum similiter patet solutio, quia non est simile de voluntate, & appetitu sensitiuo, vt ostensum est.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitiuus non magis mouet motu interiori, quam ipsa cognitiua, sed fortius mouetur, & ex hoc contingit, quod magis mouet exteriori motu: quia enim per ipsam appetitiuam magis trahitur appetens ad ipsam rem, quam per cogitatioem, & per motum exterioriorem est consecutio rei, ideo magis operatur in exteriori motu, quam cognitiua: nec tamen ex hoc sequitur, quod magis sit actiua simpliciter, quam cogitatioem, sed minus.

Argumenta ad partem aliam gratia conclu-

tionis possunt concedi, quia loquuntur de passionibus partis sensitiue, tamen secundum argumentum sophisticum est, quia non est intentio Augu. quod quælibet passio sit amor per essentiam, sed quod sit vel amor, vel ex amore causata.

Q V A E S T I O III.

Vtrum in anima Christi magis fuerit passio in voluntate, quam in appetitu sensitiuo.

RE S P O N D E O, quod sic: quia gaudium est passio quædam, sed fortius fuit gaudium in Christi voluntate, quam in eius sensitiuo appetitu: ergo fortior fuit passio in voluntate animæ Christi, quam in appetitu eius sensitiuo.

Item quanto motiuius est fortius, tanto passio est fortior: sed bonum vniuersale, quod est obiectum voluntatis fortius mouet, quam bonum particulare, quod est obiectum appetitus sensitiui cum virtuosius sit bonum vniuersale, quam particulare: ergo fortius patiebatur voluntas Christi a suo obiecto, quam eius appetitus sensitiuus a suo.

Item duarum passionum illa est fortior, quæ præualet alteri, sed si motio voluntatis, & appetitus sensitiui sunt ad contraria præualet motio voluntatis, quod patet. Christus enim secundum appetitum sensitiuum refugiebat mortem: secundum appetitum intellectiuum optabat eam, & præualuit appetitus intellectiui appetitui sensitiuo: ergo fortius patiebatur secundum appetitum intellectiuum, quam sensitiuum.

Item secundum philosophum. 10. Ethic. c. 8. Delectabilissima est operatio, quæ est secundum sapientiam, sed delectatio talis est in appetitu intellectiui: ergo maior fuit etiam passio delectationis in Christi voluntate, quam in appetitu eius sensitiuo.

CO N T R A, fortiores sunt passiones ex quarum vehementia transmutatur corpus, quam illæ, quæ corpus non transmutant, sed secundum philosophum. 7. Ethic. c. 5. Ira in appetitu sensitiuo transmutat corpus, & etiam aliarum passionum, non autem transmutant corpus passiones, quæ sunt in voluntate, nisi in quantum redundat in appetitum sensibilem: ergo fortiores fuerunt passiones in appetitu Christi sensitiuo, quam in intellectu.

Item secundum Diony. prope finem Angelicæ Hierach. Cælestes dispositiones non sunt acceptrices eius, quæ secundum nos est passibilis delectationis: ergo a simili nec aliarum passionum in eis sunt: cum ergo voluntas Christi sit actualior, quam voluntas Angelorum, quos Diony. significat per cælestes dispositiones, in voluntate Christi non fuerunt aliquæ passiones.

C O N -

C O N C L V S I O.

Si ad idem obiectum referantur passiones potentiarum harum, in appetitu Christi sensitiuo magis fuit passio, quam in voluntate: si verò ad diuersa è contra.

RE S P O N D E O, quod si comparatur passio appetitus sensitiui, & passio voluntatis ad eandem patiendi causam, seu ad idem obiectum magis fuit passio in appetitu sensitiuo Christi, quam in eius voluntate: quia appetitus sensitiuus, quantum est ex se magis est passibilis, quam appetitus intellectiui, quia minus habet de actualitate, & plus de passibilitate. Res autem actiua est, in quantum est in actu, & ratione passibilitatis est passibilis. Vnde, quia Deus purus actus est, ita est actiuius: quia nullo modo passibilis. Quanto autem vna res magis passibilis est, quantum est ex parte sua, quam alia, tanto magis patitur ex eadem patiendi causa. Si autem prædictæ passiones comparentur ad diuersas patiendi causas, seu ad diuersa obiecta, sic magis fuit passio in voluntate Christi, quam in eius appetitu sensitiuo: non enim fuit in eius appetitu sensitiuo aliqua delectatio ita fortis, sicut est in eius voluntate causata ex Dei visione, & amore: nec in eius appetitu sensitiuo fuit aliqua tristitia ita fortis, sicut fuit in eius voluntate propter Dei dehonorationem, execrabilem ingratitudinem crucifigentium eum.

AD P R I M V M cum dicitur, quod fortius fuit gaudium in Christi voluntate, quam in eius sensitiuo appetitu &c. dico, quod verum est, sed hoc non fuit respectu eiusdem obiecti: nec per comparationem ad eandem delectationis causam, & præterea non sequitur delectatio est fortior: ergo magis habet rationem passionis, quia quanto delectatio est in nobiliori appetitu, tanto cæteris paribus fortior est, & minus habet de ratione passionis. Vnde in Deo est fortissima delectatio, & nullam rationem passionis habet.

AD S E C U N D U M cum dicitur, quod quanto motiuius est fortius, tanto est passio fortior &c. dico, quod verum est supposita equali passibilitate ex parte patientis: appetitus autem sensitiuus passibilior est, quam intellectiuius, & ideo ex minori causa quandoque fortius patitur, quam appetitus intellectiuius ex maiori, si tamen causa passionis in appetitu intellectiuius plus excedat causam passionis in appetitu sensitiuo, quam passibilitas appetitus sensitiui passibilitatem appetitus intellectiui, magis est passio in appetitu intellectiui, quam in sensitiuo.

AD T E R T I U M dicendum, quod motus voluntatis virtuosior est, quam motus appetitus sen-

sitiui, sed ex hoc non sequitur, quod magis habeat rationem passionis, immo magis ex hoc sequitur, quod minus habeat ex ratione passionis: quia passibilitas in te, cum sit ex defectu actualitatis pertinere videtur ad aliquam defectibilitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod quamuis fuerit maior delectatio in Christi voluntate quam in eius appetitu sensitiuo, ex hoc tamen non sequitur, quod plus habuit de ratione passionis: vel potest dici, quod hoc non fuit per comparationem ad eandem delectationis causam.

AD P R I M V M ad partem aliam dicendum, quod passio, quam patitur voluntas respectu ipsius Dei per eius visionem, & dilectionem fortius transmutat corpus, quam passio sensibilis, sed illa transmutatio semper est in melius: ex illa enim passione redundant dotes gloriæ corporis in ipsum corpus, vt in 4. libr. declarabitur. Et præterea passio sensibilis, quia est in appetitu organo alligato, non autem passio intelligibilis, ideo quandoque non ita transmutatur corpus a passione intelligibili, sicut a sensibili, dato etiam, quod intelligibilis sit fortior quantum est ex se.

Ad secundum dicendum, quod non intendit Diony. negare, quin in voluntate Angelorum sit aliqua vera passio spiritalis, quæ est quasi quædam impræssio causata ex Dei clara visione, & consummata dilectione differens a prædictis duobus actibus, sicut effectus a sua causa: sed intendit negare, quod in eis non est passio sensibilis, sicut in nobis, & in hoc patet illud, quod fuit dimissum sub dubio in prima quæstione huius articuli, in fine solutionis quæstionis.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum duarum passionum contrariarum secundum accessum, & recessum respectu eiusdem obiecti, sit idem medium secundum speciem.

RE S P O N D E O, quod sic: quia vna virtus secundum speciem est respectu vnus formalis obiecti secundum speciem, sed medium in passione est obiectum formale virtutis existentis circa passionem. Cum ergo fortitudo sit vna virtus secundum speciem, & sit circa timores, & audacias, quæ sunt passiones contrariæ secundum accessum, & recessum, videtur, quod earum sit idem medium secundum speciem.

Item duorum vitiorum contrariorum non est medium, nisi vna virtus secundum speciem: Rich. super 3. Sent. L. ciem:

ciem: ergo a simili duarum passionum. contrariarum secundum accessum, & recessum non est, nisi vnum medium secundum speciem.

Tertio. Item in re, quae nata est timere, & audere defectus timoris est superabundantia audaciae, & excessus timoris est defectus audaciae: ergo a simili mediocriter timere, est mediocriter audere.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, duarum contrarietatum differentiam secundum speciem non est idem medium secundum speciem, sed contrarietas secundum speciem, quae est inter superabundantiam timoris, & eius defectus est alia secundum speciem a contrarietate, quae est inter superabundantiam audaciae, & eius defectum, Vnde philosophus. 3. Ethicorum. capitul. 9. distinguit superabundantiam impaviditatis a superabundantia audacia. Superabundantia autem impaviditatis est defectus timoris: ergo medium in timendo est aliud medium secundum speciem, quam medium in audendo.

Secundo. Item abundantia, & defectus passionum non moderantur per virtutem, quia per virtutem non moderatur, quod per eam excluditur. Sed illud per virtutem moderatur, quod remanet circa, quod est ipsa virtus, cum ergo vna virtus sit moderata duarum passionum contrariarum: medium earum non est secundum speciem vnum, cum medium sit illud circa, quod est virtus.

CONCLUSIO.

Duarum passionum contrariarum secundum accessum, & recessum respectu eiusdem obiecti non est idem medium secundum speciem.

Responsio. Opinio aliorum. AD ISTAM quaestionem dicunt aliqui, quod respectu duarum passionum contrariarum secundum accessum, & recessum respectu eiusdem obiecti, siue sit malum arduum respectu cuius sunt timor, & audacia, siue bonum arduum respectu cuius sunt desperatio: & spes est vnum medium secundum speciem compositum ex duabus passionibus manentibus in eo, secundum essentias suas remissas, sicut manent frigidum, & calidum in tepido, vt dicunt aliqui: vel secundum suas virtutes remissas, sicut manent formae regulares in forma mixta: & extremi coloris, in colore medio maxime inuiridi, qui maxime est proportionatus visui, vnde, & inter alios colores plus visum delectat, & confortat. Sed contra praedictam opinionem sic potest argui. Extrema non praedicantur de medio. Albedo enim, & nigre-

In colore: vidi maxime delectatur visus.

do de viriditate non praedicantur, sed timor temperatus est timor, & temperata audacia est audacia: ergo temperatus timor, & temperata audacia non sunt constituentes aliquod vnum medium secundum speciem. Et si dicas, quod extrema non sunt timor, & audacia, sed immoderatus timor, & immoderata audacia quarum neutrum praedicatur de timore temperato.

CONTRA, hoc arguo sic. Audacia immoderata, & timor immoderatus non constitunt aliquod medium: nec temperata audacia, & timor temperatus illud medium constitunt, vt ostensum est. Praeterea medium non est in eadem specie, cum quolibet extremo, si sunt differentia secundum speciem, sed moderatus timor est in eadem specie cum excessivo timore, & moderata audacia cum audacia excessiva: quod verum non esset, si moderatus timor, & moderata audacia essent passio media, vna secundum speciem: quia tunc illa passio media existens vna secundum speciem, esset in eadem specie cum excessiva audacia, & etiam cum excessivo timore, quae sunt extrema differentia secundum speciem.

Vnde mihi videtur dicendum, quod praedictarum duarum passionum non est vnum medium secundum speciem. Moderate enim timere medium est inter superabundantiam, & defectum audaciae. Moderate autem timere consistit in quadam moderata resiliatione a malo arduo: & moderate audere, in quadam moderata insurrectione contra malum arduum: Vnde patet, quod hi motus sunt speciei differentes. Sunt tamen aliquo modo consequenter se habentes. Moderata enim timoris resiliatio disponit irascibilem ad moderatam insurrectionem contra malum arduum. Et si dicas, quod consequenter se habere non conuenit contrariis passionibus secundum accessum, & recessum, nisi sint respectu contrariorum obiectorum, vt amoris, & odium mali bono amato contrarij. Dico, quod verum est secundum illum modum, quo amor & odium consequenter se habent. Praedictum enim odium absolute consequenter se habet ad amorem absolute, & superabundantia eius ad superabundantiam illius, & defectus eius ad defectum illius, & medium eius ad medium illius. Sed timor, & audacia si considerentur absolute non se habent consequenter: nec eorum superabundantia inter se: nec eorum defectus inter se, tamen audacia moderata consequenter se habet ad moderatum timorem, & defectus vnius ad superabundantiam alterius. Ad superabundantiam enim timoris consequenter se habet defectus audaciae, superabundantia etiam audaciae, & defectus timoris consequenter se habent.

AD

QUESTIO I.

Vtrum in anima Christi fuerit passio tristitia.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod secundum Auicem. 6. naturalium libr. 3. capitul. 8. Non est idem esse obiectum per accidens, & mediante alio. Aliquid enim est obiectum per se, quod tamen est obiectum mediante alio, & ponit exemplum ibi de quantitate, & colore respectu visus. Quolibet enim eorum videtur per se: quia cuiuslibet similitudo describitur in sensu, & tamen non videtur quantitas, nisi mediante colore. Similiter dico, quod vna virtus potest esse circa plures passiones per se, ita tamen quod circa vnam alia mediante. Vnde temperantia est per se circa omnes passiones concupiscibilis, ita quod immediate circa amorem, & circa alias mediante amore. Fortitudo etiam per se est circa medium timoris, & circa medium audaciae mediante medio timoris. Non enim posset de lege communi irascibilis habituari ad mediocriter audendum, nisi mediante mediocritate timoris. Cum ergo dicitur, quod vna virtus secundum speciem non est, nisi respectu vnius obiecti per se secundum speciem, debet intelligi de obiecto per se, & primo.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod non est simile, quia vt iam dictum est, vna virtus potest esse circa plura per se, ita quod circa vnum, alio mediante.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod peccat in materia: defectus enim timoris, & superabundantia audaciae, non sunt idem, sed consequenter se habent. Similiter dico de superabundantiam timoris, & defectu audaciae, & pro tali consequentia quandoque dicuntur esse idem secundum modum loquendi quomodo dicit philosophus. 1. de generatione. Quod corruptio vnius contrarij, est generatio alterius, & e conuerso: cum tamen secundum rei veritatem, duae sint mutationes, vna ab esse vnius elementi, ad non esse eiusdem in actu, alia a non esse alterius in actu a suum esse in actu.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo vtrum in anima Christi fuerit passio tristitia.

Secundo vtrum in Christo fuerit vna species tristitia tantum.

Tertio vtrum passio timoris.

Quarto vtrum passio irae.

RESPONDETUR, quod non: quia secundum sapientem in Ecclesiast. capitul. 3. In tristitia non est utilitas, sed in anima Christi nulla fuit passio, nisi utilis: ergo passio tristitia non fuit in eo.

Item Isaia 24. praedictum fuit de Christo. Quod non erit tristis, neque turbulens.

Item philosophus. 3. Topico. Eadem sunt magis eligenda sine tristitia, quam cum tristitia. Sed Christus optime sciuit eligere: ergo magis voluit redimere genus humanum sine tristitia, quam cum tristitia.

CONTRA, de Christo dicitur Matth. 26. quod coepit contristari, & mestus esse.

Item Lucæ 19. De Christo dicitur, quod videns ciuitatem fleuit super illam, sed fletus signum est tristitia: ergo videtur, quod fuerit tristis.

CONCLUSIO.

Suscepit profecto Christus passionem tristitia, sed non eam, quae rationis statum perturbaret.

RESPONDEO, quod in anima Christi fuit passio tristitia. Sicut enim ex coniunctione rei amate cum apprehensione eiusdem causatur in appetitu passio delectationis, sic ex coniunctione rei odiosae cum apprehensione eiusdem causatur in appetitu passio tristitia, & quod res de proximo, & certitudinaliter futura consideratur quasi iam praesens propter euentus instantem propinquitatem, & infallibilitatem, ideo non solum respectu rei odiosae, cum est praesens, sed etiam respectu rei odiosae infallibiliter, & de proximo venturae, est passio tristitia. Vnde secundum philosophum in 2. Rhetor. Illi qui iam decapitantur non timent videntes sibi necessitatem mortis imminere, sed tristantur, & ideo quia sensualitas animae Christi mortem recusat, vt inferius ostendetur cum apprehendit ipsam, vt de proximo, & infallibiliter venturam, causata fuit in eius appetitu sensitiuo passio tristitia. Vnde imminente passione dixit, tristis est anima mea vsque ad mortem. Aliter tamen fuit in eo tristitia, quam in nobis. In nobis enim frequenter causatur contra imperium, & praeter imperium rationis. In Christo autem non Rich. super 3. Sent. L 2 fuit

fuit nisi ad imperium rationis, quæ imperabat sensualitatem tristari moderatè secundum exigentiam suæ naturæ, & ideo in ipso non fuit tristitia rationem peruertens, neque conturbans nec de necessitate.

Ad primū. Ad secundū. AD PRIMVM, & secundum dicendum, quod ille duæ auctoritates intelligendæ sunt de tristitia, quæ est contra imperium rationis, & similiter dicendum est ad auctoritatem philosophi sumptam de 3. Topi.

Q V A E S T I O II.

Vtrum fuerit in Christo vna species tristitia tantum.

Arg. 1. Vide Docto. res ibidem.

RESPONDEO T VIDE TVR quod non: quia in Christo fuit tristitia de proprio malo præfenti, & de præfenti malo hominum: sed tristitia de malo proprio, & tristitia de malo alieno non videtur esse eadem species tristitiæ: ergo in ipso non fuit vna species tristitiæ tantum.

Secundo.

Item in ipso fuit misericordia, quæ est tristitia de malo alieno: & accidia, quæ est tristitia aggrauans. Vt enim dicitur Marc. 14. Cæpit Iesus pauere, & tedere, cum ergo accidia, & miseria sint diuersæ species tristitiæ secundum Damasc. libr. 2. capitul. 27. In Christo non fuit vna species tristitiæ tantum.

In oppositum. Primo. Quatuor tristitia species Achaos quid.

CONTRA, secundum Damasc. vbi prius quatuor sunt species tristitiæ, accidia, achaos, inuidia, miseria. Sed in Christo non fuit inuidia, neque accidia, quia idem est, quod pigritia, neque achaos, quia secundum Damasc. ibidem, achaos est tristitia vocem auferens: ergo in Christo non fuit, nisi illa species tristitiæ, quæ est misericordia.

CONCLUSIO.

In Christo vna tantum tristitiæ species fuit, quæ miseria dicitur.

Responso.

RESPONDEO, quod quatuor prædictarum tristitiarum in argumento ad partem secundam, quas Damascenus species tristitiæ vocat extendendo forte nomen speciei ad partes in modo, quæ super totum non addunt, nisi differentiam accidentalem, seu applicationem ad materias diuersas, quod est accipere improprie nomen speciei: vna sola fuit in Christo, scilicet, miseria, quæ accipi potest, & pro habitu, & pro passione, vt ostendetur in quarta. Accidia enim cum sit tristitia aggrauans, & achaos cum sit tristitia ita intensa, vt vocem auferat, sunt su-

perabundantie quædam tristitia. Superabundantia autem tristitiæ, non fuit in Christo. Inuidia etiam cum sit tristitia de bono alieno in quantum apprehenditur, vt malum proprium, seu causa proprii mali in Christo non fuit, quia illud quod Christus apprehendebat, vt vere bonum alterius, non apprehendebat sub ratione, qua proprium malum. Si autem apprehendebat aliquem habere aliquod temporale bonum nocuum animæ habentis, illud Christus apprehendebat, vt vere malum illius, & ideo respectu talis boni erat in Christo non inuidia, sed misericordia. Vtrum autem tristitia de malo proprio, & de malo proximi, sint diuersæ species tristitiæ, videtur aliquibus, quod sic, quia aliam virtutem actiuam in specie habet malum proprium in mouendo appetitum sensitiuum, quam malum proximi. Alijs non improbabiler videtur contrarium, quia homo non tristatur de malo amici, nisi in quantum apprehenditur, vt aliquo modo pertinens ad bonum proprium. Vnde philosophus. 9. Ethicorum. capitul. 2. Vt ad se ipsum habet se studiosus, & ad amicum sic se habet, alter enim ipse amicus est. Cum ergo Christus, omnes homines diligere non erat in appetitu eius sensitiuo passio tristitiæ de malo eorum, nisi in quantum apprehendebatur, vt aliquo modo pertinens ad ipsum mediante amato, & secundum hoc patet.

RESPONDEO ad primum argumentum ad primū.

Ad secundum dicendum, quod quamuis in Christo fuerit tedium, non tedium proveniens ex superabundantia tristitiæ, sed ex tristitia moderata, & ad imperium rationis.

Q V A E S T I O III.

Vtrum in anima Christi fuerit passio timoris.

RESPONDEO T VIDE TVR, quod non: prima Ioan. 4. Perfecta charitas foras mittit timorem, sed in anima Christi fuit perfecta charitas: ergo in ea nullus fuit timor.

Arg. 1. D. Th. p. 3. q. 15. ar. 7. Scot. ibid. Ale. p. 3. q. 5 m. 2. ar. 1. Secundo. Cap. 27.

Item secundum philosophum. 2. Topico. Idem est susceptibile contrariorum, sed timor, & audacia sunt contra, sed non legitur, quod in Christo fuerit audacia: ergo nec in eo fuit timor.

Item timor est ex apprehensione futuri mali ardui, sed apprehensio sensitiva, non est respectu mali futuri, quia secundum philosophum. 2. de anima. Apprehensiva sensitiva exterior non apprehendit, nisi in presentia sensibilium, & secundum eundem inferius eodem libro. Apprehensiva interior mouetur post sensum in actu: ergo in appetitu sensitiuo

Terrio. T. c. 60. T. c. 160.

sensitiuo Christi non potuit esse passio timoris.

Quarto.

Item timor non est respectu mali de proximo, & infallibiliter imminens, sed tristitia, vt visum est in questione præcedenti. Sed Christus apprehendebat passionem suam, vt de proximo, & infallibiliter imminente: ergo respectu passionis suæ, non fuit in eo passio timoris, sed tristitiæ tantum.

Quinto.

Item segnities impedit operationem, sed nulla passio fuit in Christo suam operationem impediens. Cum ergo secundum Damasc. lib. 2. capit. 28. Segnities sit vna species timoris, videtur, quod in Christo non fuerit amoris passio.

In oppositum.

CONTRA, Mar. 14. dicitur de Christo, quod pauere cepit, & tedere.

Primo.

Item secundum philosophum. 3. Ethico. capitul. 9. Terribilissimum est mors: ergo cum Christus mortem futuram apprehenderet, & timor sit respectu mali futuri terribilis, sequitur, quod in eo fuerit timor.

CONCLUSIO.

Ex apprehensio malo futuro in appetitu sensitiuo anima Christi verè fuit passio timoris, sed non auertens a ratione.

Responso.

RESPONDEO, quod in appetitu sensitiuo animæ Christi fuit passio timoris ex apprehensione enim mali ardui non præfentis, quod non est necessarium euentus de propinquo, tamen est possibile, quod non potest sine difficultate vitari, oritur in appetitu sensitiuo passio timoris, respectu enim boni non est timor: nec respectu mali modici, quod quasi nullius est ponderis: nec respectu mali præfentis, sed respectu eius est tristitia: nec respectu mali, quod est necessarium euenire de propinquo, quia illud apprehenditur per quandam æquiualentiam, quasi, vt prius, & ideo respectu eius est tristitia, vt in præcedenti questione dictum est: nec respectu mali possibilis euenire, quod cum facillime potest vitari respectu etiam mali, quod valde longè est, non est passio timoris, aut est modica. Vnde secundum philosophum. 2. Rhetor. Quæ valde longe sunt, non timentur: sciunt tamen omnes, quod morientur, sed quia non prope, nihil curant: supple, nisi propter imaginationem magnitudinis mali. Magnitudo enim mali, & eius irremediabilitas si euenit, si fortiter imaginantur recompensant quandoque euentus mali propinquitatem in causando timorem, quamuis autem Christus per diuinam potentiam mortem potuisset euadere, facilliter tamen si fuisset humanæ relictus potentia, & suæ naturali virtuti, illam nisi cum difficultate declinare non potuisset.

set. Placuit autem diuinæ voluntati, & etiam voluntati deliberatiuæ animæ Christi, vt appetitus sensitiuus Christi secundum suam naturam moderatè moueretur, & ideo ex apprehensione mortis futuræ, orta fuit in appetitu sensitiuo animæ Christi passio timoris non contra imperium, nec præter imperium rationis, nec etiam de necessitate: quia Christus si voluisset, se potuisset præseruare a passione timoris.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod timor dupliciter potest accipi, vno modo pro habitu vitij contrario fortitudini, quod secundum philosophum. 3. Ethico. capitul. 9. vocari potest, timiditas. Alio modo pro passione timoris modificata. Primo modo loquitur beatus Ioan. de timore in auctoritate præallegata.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quod in Christo legitur fuisse non factum audaciæ, quia nomen audaciæ accipitur pro excessu audendi, qui vitium est: sed factum fortitudinis passionem audaciæ modificantis, vt patet Ioan. 2. Cum eiecit vendentes, & ementes oues, & boues, & columba de templo.

Ad tertii.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva interior, scilicet, æstimata per ea, quæ cadunt sub sensu potest apprehendere aliquid futurum propinquum, tamen, sicut videmus, quod potest apprehendere intentionem, quæ non cecidit sub aliquo particulari sensu per ea, quæ cadunt sub particulari sensu: quod patet in hoc, quod ouis apprehendit inimicitias in lupo, quamuis eas nunquam apprehenderit per aliquem particularem sensum secundum Auicem. 6. naturalium lib. 4. capit. 1. Videmus etiam formicas imminente pluuia portare granum in cauernâ, in quo videtur, quod per extimatiuam apprehendunt pluiam futuram: Canis etiam cum leuatur baculus timet percussionem futuram, & fugit. Vel potest dici, quod appetitus sensibilis moueri potest ex apprehensione rationis mediante imaginatione, in quantum per actum rationis sit impræfensio imaginatione per virium colligantiam naturalem, & per hunc modum, quando ratio Christi præuidebat læsionem sui corporis fiebat impræfensio læsui in imaginatione, & ex consequenti mouebatur timore sensibiles appetitus.

Ad quartū.

Ad quartum dicendum, quod vt iam dictum est, timor non fuit in Christo, nisi ad imperium rationis. Natura appetitus sensitiuus est moueri post sensitiuam apprehensionem: & ideo, vt in appetitu sensitiuo posset esse timoris passio ratio imperabat sensitivæ interiori, vt in apprehendendo passionem futuram moueretur, sicut fuisset mota relicta suæ naturali virtuti, & ideo in apprehendendo eam, quandoque actu non imaginabatur infallibilitatem futuri rationis. Rich. super 3. Sent. L 3 nis

nis ipsius. Vel potest dici, quod respectu mali futuri de propinquo imminentis infallibiliter, non per absolutam necessitatem, sed per ipsiusmet hominis voluntatem potest esse timor in appetitu sensitivo. Vnde in appetitu sensitivo hominis, qui firmiter vult secari, propter aliquam utilitatem oritur in appetitu sensitivo timoris passio de futura secatione.

Ad quintum dicendum, quod secundum Damasc. li. 2. c. 14. Sex sunt species timoris. scilicet segnities, quae est timor de arduo malo penae operationi annexo, pro quo operatio omittitur: & erubescencia, quae est timor de concubio pro turpi actu committendo: & verecundia, quae est timor vituperij, pro turpi actu iam commisso: & admiratio, quae timor ex imaginatione magni mali, cuius causam ille qui timet considerare non sufficit: & stupor, qui est timor ex imaginatione mali insueti: & agonia, quae est timor infortunij, hoc est mali futuri, quod homo praevidere non potest: sed segnities, & stupor videntur esse species superabundantiae timoris. Si tamen proprie loquendo species dici debent, quia utrum sit species superabundantiae timoris proprie dicitur, vel partes in modo dubium est, quia in Christo non fuit aliqua timoris superabundantia, ideo in Christo non fuit aliquod praedictorum. Alij autem quatuor timores presupponunt, vel includunt defectus: qui in Christo esse non poterant: non enim poterant committere turpem actum: nec in ipso esse poterat insufficientia considerandi causam cuiuscumque mali, quantumcumque magni quodcumque; etiam futurum praevidebat. Vnde alio modo accipitur agonia Luc. 22. Vbi dicitur de Christo, quod factus in agonia prolixius orabat, quam hic. Ibi. n. accipitur agonia pro certamine mentis in quantum mortem quam appetitus sensitivus refugiebat voluntas delibata volebat.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum in anima Christi fuerit passio ira.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 15. ar. 2. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 15 ar. 9. Ale. p. 3. q. 5. m. 2. ar. 1. **RESPONDEO** T V I D E T V R, quod non secundum Augustinum de civi. c. 8. Perturbatio passionum a sapientibus, & bonis ita regitur, ut malint eam non habere, quam vincere. Sed dicit Grego. lib. 5. moral. parum ante finem. Ira per zelum sapientes turbat: ergo cum Christus fuerit sapientissimus, & optimus maluit eam non habere, quam vincere.

Secundo. T. c. Item ira est appetitus doloris illius, qui contrariatus est irato: vnde dicit Philosophus. 1. de anima, quod ira est appetitus contrarij doloris. Sed Christus nunquam appetiuit dolorem illorum, qui sibi iniuriabantur: immo pro ipsis rogabat patrem, ut eis dimitteretur

iniuria, ut habetur Luc. 23. ergo in ipso nunquam fuit ira.

Item Damasc. lib. 2. capit. 15. Species irae sunt tres: ira, quae vocatur fel: & mania: & totus furor; sed Christus nunquam fuit felleus, nec maniacus, nec furiosus: ergo in Christo nunquam fuit ira.

CONTRA; in Christo fuit ira per zelum, ut patet Ioan. 2. quando eiecit vendentes, & ementes de templo, & nummulariorum effudit es, & mensas subvertit.

Item illud, quod suadetur hominibus tantum bonum in Christo fuit multo excellentius, quam in alijs hominibus, sed irasci sine peccato suadetur hominibus, vnde Psal. Irascimini, & nolite peccare: ergo in Christo fuit talis ira multo excellentius, quam in alijs hominibus.

C O N C L U S I O.

Habuit profecto Christus iram appetitum sensitivum perturbantem, sed rationis actum nequaquam impediens.

RESPONDEO; quod ira tripliciter potest accipi. Vno modo pro superabundantia irae, quae secundum philosophum. 4. Ethicorum. capitul. 12. dicitur iracundia, & sic ira non fuit in Christo, & sic loquitur de ira Grego. lib. 5. moral. non multum longe ante finem. Cum dicit, quod per iram sapientia perditur, ut quid, vel quibus ordine sit agendum omnino nesciatur: & cum dicitur ibidem, quod per iram mansuetudo amittitur. Alio modo pro voluntate vendicandi aliquod maleficium, & sic ira est in appetitu intellectivo, & sic fuit in Christo, in quantum homo, & in sanctis Angelis est, & in Deo.

Tertio modo pro quadam passione appetitus sensitivi insurgente ex apprehensione illatae iniuriae, ut possibilis vindicari quamvis cum difficultate. Si enim apprehendatur iniuria, ut non possibilis vindicari non insurgit, nisi passio tristitia, si enim apprehendatur, ut possibilis vindicari absque omni difficultate non insurgit passio ira, quia tunc talis vindicta non apprehenditur sub ratione ardui. Hoc tertio modo fuit passio in appetitu sensitivo animae Christi: ex hoc, quod apprehendebat inferri Deo iniuriam a peccatoribus quantum in eis erat, quae iniuria possibilis erat vindicari, cum difficultate tamen non ex parte Dei, sed ex parte peccatorum rebellium, & difficultium ad poenitentiam susceptionem, & ex parte naturae humanae si suis naturalibus relinqueretur, haec tamen passio in Christo non fuit contra imperium rationis, nec praeter impetum, nec de necessitate, sed ad imperium voluntatis, & secundum ordinem rationis recte.

cesitate, sed ad imperium voluntatis, & secundum ordinem rationis recte.

Ad primum. AD PRIMUM dicendum, quod quamvis ira per zelum turbet homines sapientes alios a Christo, tamen Christum nunquam turbavit, quia sicut dispensatiue factum fuit, ut gloria animae Christi in corpus, & sensualitatem non redundaret ita dispensatiue factum fuit, ut passio partis sensitivae in nullo ratione turbet. Vel potest dici, quod in alijs hominibus a Christo, ita per zelum in aliquo turbat ratione ad tempus propter debilitatem intellectus eorum. In Christo autem fuit semper intellectus fortissimus, & clarissimus ita, quod per passionem partis sensitivae nullo modo obscurari potuit, vel turbari.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus non appeteret dolorem illorum qui sibi iniuriabantur sub ratione qua esset malum eorum, bene tamen appetebat eorum punitionem sub ratione qua esset vindicativa divinae iniuriae. Vel potest dici, quod quamvis secundum voluntatem deliberatiuam, non vellet eorum dolorem absolute, tamen secundum appetitum sensitivum, hoc appetebat sub ratione qua vindicativius illatae iniuriae: quia sicut dicit Damasc. lib. 3. capitul. 14. Divina voluntas volebat, & permittebat carni agere, & pati propria.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod ille tres species quas Damasc. ponit sunt species superabundantiae irae, quod patet, quia distinguuntur secundum ea, quae dant irae aliquod augmentum, quod quidem tripliciter convenit: vno modo ex facilitate ipsius motus, & talis superabundantia irae vocatur fel, quia fel cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, & haec vocatur mania, quae mania a manedo dicitur. Tertio modo ex parte nimietatis vindictae appetitae, & haec vocatur furor. Irascentes iracundia primo modo dicta secundum philosophum. 4. Ethicorum. c. 12. Dicuntur acuti, qui irascuntur iracundia, secundo modo dicta dicuntur amari, qui irascuntur iracundia, tertio modo dicta dicuntur difficiles. Superabundantia autem irae non fuit in Christo, & ideo nulla praedictarum specierum fuit in eo.

Argumenta ad partem aliam concedantur ratione conclusionis, quamvis non multum valeant ratione formae.

A R T I C V L V S IIII.

CONSEQUENTER quaeritur de quarto principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo vtrum in Christo fuerit aliquis verus dolor sensibilis. scilicet in sensu exteriori.

Secundo vtrum ille dolor ascenderit usque ad superiorem portionem rationis.

Tertio vtrum ille dolor maior omnibus doloribus fuerit.

Quarto vtrum in eo fuerit maior dolor concupiscentiae, quam passionis.

Q V A E S T I O I.

Vtrum in Christo fuerit aliquis verus dolor sensibilis, scilicet in sensu exteriori.

RESPONDEO T V I D E T V R, quod non: quia secundum Augustinum. 14. de civi. Dei. c. 15. Dolor est dissensio ab his rebus, quae nobis non consentibus accidunt, sed Christus lesione corporis sui non sustinuit nolens, quia secundum Augustinum. 10. de Tri. c. 13. Mortuus est, quia voluit, & quoniam voluit, & quomodo voluit: ergo Christus pro lesione corporis sui nullum penitus dolorem in sensu habuit.

Item Christus semper vidit Deum perfectius quam Paulus in suo raptu, sed quoniam Paulus fuit raptus ad Dei visionem non sentiebat ea, quae in suo corpore gerebantur. Vnde secundum ipsum. 2. Corin. 12. Nesciebat vtrum raptus fuisset in corpore, vel extra corpus: ergo multo fortius Christus non sentiebat ictus, nec vulnera, quae suo corpori infligebantur.

Item sensus est vis cognitiua non appetitiva, sed omnis dolor est in aliquo appetitu: ergo in Christo non fuit aliquis dolor in sensu.

CONTRA, Isa. 63. Dicitur de Christo, vnde dolores meos ipse portavit.

Item Damasc. lib. 3. c. 14. Divina voluntas in Christo volebat, & permittebat carni agere, & pati propria. Sed proprium est carni, cum inciditur pati dolorem in sensu: ergo cum corpus Christi clavis transfigebatur, patiebatur dolorem in sensu.

C O N C L U S I O.

Quia in Christo fuit vera lesio verusque lesionis sensus, catholice tenendum est, veram in ipso doloris fuisse passionem.

RESPONDEO, quod in Christo fuit verus dolor in sensu exteriori. Sicut enim exteriori apprehensione praesentiae rei contrariantis appetitui causatur in appetitu tristitia, sic cum sensus tactus apprehendit praesentiam rei temperamento corporis contrariantis, quae contrarietas potest dici lesio corporis oritur in exteriori sensu, scilicet, in sensu tactus verus dolor cum ergo verbera perforationes, & extensio in cruce contrarietur temperamento corporis Christi, & hoc apprehenderet per sensum tactus verum patiebatur dolorem in sensu exteriori. Vnde illi haec Rich. super 3. Sent. L 4 retin-

retici qui dixerunt Christum non sensisse dolorem, sed quod videbatur sentire grauior blasphemabant.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis voluntate rationis Christus vellet pati, tamē appetitus sensitivus refugiebat corporis passionem, & hoc sufficit ad hoc, quod fuerit dolor in sensu, quamuis, n. aliquis velit secari propter aliquam vtilitatem nihilominus tamen in sensu patitur dolorem.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod Christus simul erat viator, & comprehensor, nec actus viatoris, impediēbat in eo actum comprehensoris: nec actum comprehensoris tollebat actū viatoris, non sic autem de Paulo, vel alijs hominibus dici potest.

Ad tertium. Ad tertium dicunt aliqui, quod in eodem appetitu sensibili est passio tristitia, & dolor qui dicitur esse in sensu exteriori, quia non dicitur esse in sensu exteriori, nisi sicut in causa ex eo, quod per apprehensionem sensus tactus, qui est sensus particularis causatur. Tristitia autē causatur ex apprehensione interiori. Sed contra hoc aliqui arguunt sic, sicut apprehensio rationis, non mouet appetitum sensitivum, nisi mediante apprehensione sensitivē interioris. Sic sensus particularis non mouet interiorē appetitum sensitivū, qui dicitur sensualitas, & distinguitur in concupiscibile, & irascibile, nisi mediante apprehensione sensitivē interioris: & ita scdm predictam responsionē, omnis dolor esset tristitia, quod falsum est: quia tristitia est quaedā species doloris, nec magis posset dici dolor aliquis esse in sensu exteriori, quā tristitia, quā in nobis omnis tristitia sensibilis, quæ ortum habet ab interiori incipit in apprehensione alicuius particularis sensus, per quam mouetur appetitus sensitivus mediante apprehensione sensitivē interioris.

Ideo alij solvant aliter ad argumentū, quod sicut sensus tactus, (qui per totū corpus diffusus est exceptis, aliquibus corporis partibus, quæ non sentiunt, & qui maxime fundatur in corporis temperamento necessario ad vitam, ita ut secundū philo. 3. de anima, nō possit corrumpi, quin animal corrumpatur) apprehendit, quod temperamento corporis conueniunt, vel disconueniunt, ita appetitū conuenientia, & refugit disconuenientia, vnde in ipso in quantum est, refugiens corporis lesionem est, ille dolor sensibilis, qui dicitur esse in sensu exteriori: nec mireris de hoc quod dictū est, quia quæcūq; potentia apprehensiuā in nobis naturaliter suam appetitū perfectionem.

Secundo contra hoc sic potest argui, nō est eadē virtus cognitiua, & appetitiua, quæ non appetit, nisi post apprehensionem, quāis quælibet vis cognitiua naturaliter suū actum appetat in quantum est secundaria perfectio eius. Dico ergo, quod dolor qui dicitur esse in sensu tactus est in appetitiua particulari sibi correspondē

te, quæ per omnes partes corporis est diffusa, in quibus est sensus tactus.

Q V A E S T I O II.

Utrum ille dolor, qui fuit in Christi sensu exteriori, ascenderit vsque ad superiorē portionem rationis.

RESPONDETUR, quod non: quia dolor corporis non peruenit vsq; ad animam, nisi in quantum est cōiuncta corpori, sed secundum philo. 2. de aīa. Intellectus nullius partis corporis est actus: ergo dolor qui fuit in sensu Christi exteriori, non ascendit vsq; ad aliquam portionem intellectus, nec superiorē, nec inferiorē.

Item dolor, & gaudium contrariantur, sed contraria nō possunt simul esse in eodē. Cum ergo anima Christi secundū portionē superiorē semper haberet gaudiū diuinæ fruitionis, nullus dolor ascendit vsq; ad eam.

Item quælibet tristitia quamlibet delectationem tollit, aut remittit in eodem subiecto, quia quælibet tristitia cuiuslibet delectationi opponitur, aut secundū genus, aut secundum speciem: sed delectatio, quæ erat in superiori portione animæ Christi, nō fuit in aliquo remissa: ergo in illa portione nulla fuit tristitia.

Item secundum philo. 1. lib. Topi. Delectationi, quæ est secundum intellectum nihil est contrarium. Sed dolor est contrarius delectationi: ergo nō potest ascendere vsq; ad intellectum secundum aliquam eius portionē.

Item sicut gratia opponitur culpæ, ita beatitudo miserię. Sed cum gratia non potest esse mortalis culpa: ergo nec cum beatitudine miseriam. Cum ergo anima Christi secundū portionem sui superiorē semper fuit beata ad ipsam ascendere non potuit doloris miseriam.

CONTRA, glossa super illud verbū psalmistę dictum in persona filij: repleta est malis anima, dicit non vitijs, sed doloribus, quibus anima carni compatitur: & paucis interpositis sequitur, doloribus repleta fuit anima Christi: quod non esset verum, nisi ascendisset vsq; ad superiorē eius portionem.

Item impossibile est pati radicem, quin & rami patiantur: sed essentia animæ, quæ radix est tam superioris portione, quā inferioris patiebatur, quia secundum Augu. 14. de ciuic. 15. Caro per se ipsa sine anima dolere non potest: ergo in passione Christi, quælibet animæ portio patiebatur.

C O N C L U S I O.

Dolor sensus exterioris Christi in passione attigit quippe superiorē portionem rationis, sed quatenus portio illa, vt natura consideratur.

RESPONDEO, quod intellectus potest considerari vt natura, & vt ratio.

considerari vt natura, & vt ratio. Primo modo consideratur per comparisonem ad naturam animæ in qua est, & in quantum apprehendens bonum vel malum absolute naturali instinctu.

Secundo modo consideratur in quantum apprehendens bonum & malum in relatione ad aliud. Primo modo ille dolor qui fuit in sensu Christi exteriori attingebat istum intellectum, nomine intellectus comprehendendo totam partem intellectiuam, quæ comprehendit intellectum, & voluntatem non intelligendo, quod in parte intellectiuā esset dolor sub ratione qua sensibilis, sed tristitia pro dolore in exteriori sensu, quia absolute naturali apprehensione apprehendebatur, vt malus, & ideo ipsum voluntas naturaliter refugiebat.

Secundo modo intellectus potest considerari dupliciter, vno modo in quantum considerat bonum, & malum in relatione ad causas inferiores, & sic habet rationem inferioris portione. Alio modo in quantum considerat bonum & malum in relatione ad causam superiorē, quæ est voluntas Dei, & etiam in quantum superiorē causam contemplabatur secundum se, & sic habet rationem superioris portione. Primo modo erat tristitia in voluntate Christi, pro sui corporis passione, quia in quantum apprehendebatur in comparisonem ad patientis innocentiam, & in quantum illam inferentes faciebant contra rationem rectam voluntati displicebat, & ita patet, quod in inferiori portione partis intellectiue fuit tristitia pro corporis passione: & in quantum consideratur, vt natura, & in quantum consideratur, vt ratio. Secundo autem modo in parte intellectiuā animæ Christi nulla penitus fuit tristitia, quia in quantum intellectus apprehendebat corporis sui passionem, vt diuinæ placitam voluntati ad redimendum genus humanum sic voluntas Christi de sui corporis passione gaudebat in quantum etiam ipsam voluntatem Dei secundum se contemplabatur anima Christi, planum est, quod non tristabatur, sed in summa suauitate fruebatur, & sic patet, quod in superiori portione animæ Christi, & si pro sui corporis passione fuerit tristitia in quantum considerabatur, vt natura, non tamē in quantum consideratur, vt ratio.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod intellectus nullius partis corporis est actus &c. dicendum, quod pro tanto hoc dicitur, quia eius operatio non exercetur mediante aliquo organo corporeo, ipse tamen intellectus in essentia animæ radicitur, & sic cum anima secundum suam essentiam sit corporis forma, redundant ad ipsum intellectum corporis passiones, nomine intellectus intelligendo totam partem intellectiuam.

Ad secundum cum dicitur, quod contraria nō possunt simul esse in eodem &c. dico, quod con-

traria, quæ non specificantur ex sui comparisonem ad aliud cuiusmodi sunt albedo, & nigrudo, & similia non possunt simul esse in eodem secundum eandem partem: sed contraria, quæ specificantur ex sui comparisonem ad aliud cuiusmodi sunt tristitia, & gaudiū, quæ specificantur ex sui comparisonem ad obiecta possunt esse in eodem, secundum rem diuerso, tamen quantum ad rationes, & comparisones diuersas: vnde in eadem potentia animæ Christi secundum rem potuit esse gaudium in comparisonem ad superiorē causam, & in eō comparisonem ad corporis passionem in quantum comprehendebatur, vt diuinæ placita voluntati: & in eadem potentia potuit esse tristitia in quantum comparabatur ad suam radicem. s. animæ essentiam: & per comparisonem ad ipsam passionem in quantum apprehendebatur vt contraria bono naturæ patientis: & in comparisonem ad patientis innocentiam. Vel potest dici, quod tristitia, quæ non fuit in superiori portione animæ Christi, non contrariebatur gaudio in eadem portione existenti, quia gaudium, quod in ea erat ex Dei contemplatione, & prædicta tristitia non erant de eodem. Prædicta etiam tristitia erat materia gaudij, quod erat in superiori portione, ex hoc, quod prædictam tristitiam apprehendebat, vt placitam voluntati diuinæ, & ideo non contrariebantur, sicut nec tristitia qua tristatur penitens, pro peccatis suis, & gaudium quod habet de illa tristitia, propter hoc, quod illa tristitia materia est illius gaudij.

Ad tertium cum dicitur, quod quælibet tristitia quamlibet delectationem tollit aut remittit &c. potest dici, quod hæc propositio habet plures instantias: vna est, vt volunt quidam, quando habent consequentiam adinuicem, vt delectatio de bono, & tristitia de opposito malo. Alia quando vnum est materia alterius, vt tristitia de peccatis materia gaudij. Quanto enim penitens magis de suis peccatis tristatur, tanto magis gaudet de tali tristitia.

Alia est instantia quando tristitia, & delectatio non contrariantur, neque secundum speciem, neque secundum genus, secundum quod modum se habent gaudium fruitionis, & tristitia de passione. In nullo enim eodem genere esse videntur. Sed quicquid sit de duabus secundis instantijs. Prima tamen non videtur valere: minus enim gaudet homo de præsentia boni cum tristitia de præsentia mali oppositi quam si non adesset tristitia.

Alijs videtur dicendum ad argumentum, quod sicut per diuinam potentiam dispensatiua factum est, vt delectatio fruitionis non redundaret in potentias inferiores, ne ab eis passibilitas, & tristitia tolleretur, ita per diuinam potentiam dispensatiua factū est, vt tristitia sensualitatis, & inferioris portione ad portionē superiorē sub ratione, qua portio superior est non

est non redundaret. Aliter enim non potuissent esse simul tristitia, & gaudium fruitionis.

Ad quartum sum.

Ad quartum dicendum, quod minor est falsa: non enim omnis tristitia omni delectationi contrariatur, ut ostensum est: & quamuis non sit necesse plus dicere ad solutionem argumenti, tamen ad intellectum maioris propositionis. Sciendum quod delectationi, quae est in intellectu, cuius ipsa contemplatio est obiectum, ut cum quis delectatur de ipsa contemplatione, nihil est contrarium per se, quia tristitia, quae per se contrariatur delectationi est de obiecto contrario: speculationi autem intellectus nihil est contrarium, quamuis enim calidum, & frigidum sint contraria, non tamen potest dici, quod speculatio calidi, & frigidi contrarietur: delectationi autem quae est secundum intellectum, cuius ipse contemplatio non est obiectum, sed causa, ut cum quis delectatur de re contemplata, tamen est tristitia contraria. Unde de delectationi, quae est de bono contemplato contrariatur tristitia, quae est de malo opposito bono contemplato.

Contrarium speculationis non sunt contra via.

Ad quintum sum.

Ad quintum dicendum, quod non tantum opponitur miseria gloriae, quantum mortalis culpa gratiae: quia culpa mortalis a Deo separat, gratia coniungit. Unde nec potest Deus facere, quod aliquis simul sit cum mortali culpa, & cum gratia gratum faciente, potuit tamen facere, ut simul esset in Christo miseria: sed quod accipitur pro penalitate, & gloria secundum comparationes, & rationes diuersas, sicut facit, ut simul idem esset, & comprehensor, & viator.

Argumenta ad partem aliam non plus concludunt, nisi quod tristitia fuerit in superiori portione sub ratione qua natura est.

QVAESTIO III.

Utrum dolor ille qui fuit in Christo fuerit maior omnibus doloribus.

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 16. ar. 1. q. 2. D. Tho. p. 3. q. 46. ar. 6. Scot. ubi supra.

VIDETUR quod non: innocentia patientis minuit poenae dolorem. Unde de pueri decedentes cum solo peccato originali, quia nullum actuale peccatum commiserunt nullum dolorem sentiant ex amissione visionis diuinæ, sed Christus fuit innocentissimus: ergo aut non sentijt dolorem, aut modicum sentijt.

Secundo.

Item quanto bonum quod amittitur est preciosius, tanto maior est dolor de amissione: sed Deus quem penitentes videt se amisisse pro mortali peccato est bonum preciosissimum: ergo maior est dolor verè penitentis, quam ille dolor quem Christus in passione sustinuit.

Tertio.

Item quantum premium expectatur maius, tanto minor est dolor passionis: unde glossa super illud psalmi, secundum multitudinem dolorum meorum, &c. per hoc salubres esse cogitationes significat, ut cum aeternas retribu-

tiones cogitaret mala temporalia despiceret. Sed per passionem Christus merebatur nomen quod est super omne nomen. Unde ad Philip. 2. dicitur, quia propter hoc Deus illum exaltauit, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen: ergo videtur, quod in eo dolor passionis fuit minimus.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Threno. 1. in persona Christi dicitur. O vos omnes qui transitis per viam attendite, & videte, si est dolor sicut dolor meus, quasi dicat non.

Secundo.

Item secundum Philosophum. 3. Ethi. c. 11. Quanto homo est virtuosior, tanto in morte magis tristatur, quia talis maximè viuere dignus est, & iste maximis bonis priuatur: sed Christus fuit virtuosissimus, & maximè fuit dignus ipsum viuere: ergo in sustinendo mortis passionem, fuit maximus dolor in eo.

CONCLUSIO.

Ob complexionis patientis nobilitatem, ob modum ac causam patiendi incunctanter assenerare licet Christi dolorem maximum fuisse dolorum.

Responsio. Triplex fuit dolor in Christo.

RESPONDEO quod loquedo de dolore generaliter dicto, in Christo fuit triplex dolor: vnus in sensu exteriori: alius in sensitiuo appetitu interiori, qui speciali nomine tristitia debet dici: alius in portione partis intellectiue tam inferiori, quam superiori, sed inferiori, ut est natura, & inferior portio in superiori vero, ut est natura tantum: & quilibet predictorum dolorum quamuis non fuerit maximus simpliciter, cum dolor damnatorum sit maior, tamen maximus fuit inter omnes dolores huius viae. Primus fuit maximus in genere suo, tum propter vehemētissimum sensum lesionis corporis, quia propter magnam aequalitatem, & nobilitatem complexionis sensus tactus fuit in eo viuacissimus: tum quia patiebatur in locis maximè sensibilibus, scilicet in manibus, & pedibus, ubi est magna neruorum abundantia, in quibus viget maximè sensus tactus: tum propter doloris vniuersalitatē, quia passus fuit per totum corpus, si consideremus eius in cruce grauem extensionem, & eam quae praecesserat verberationem.

A. L. iniusta.

Secundus etiam dolor in genere suo fuit maximus, tum quia apprehendebat se mori pro inimicis, & ingratis: tum quia apprehendebat, quod eius crucifixoies illam passionem sibi iniuriosissime inferebant. Plus enim tristatur homo de passione iniuste sibi illata, quam de illa, quae iuste infligitur.

Tertius etiam dolor qui dicitur dolor compassionis in genere suo fuit maximus, & maior predictis duobus doloribus, ut in sequenti quaestione declarabitur. Tres autem predicti dolores vnā causam intensionis habuerunt priuatiuam, ut multi dicunt, scilicet quia a portione superiori vires inferiores non recipiebant

capiebant mitigationem aliquam, quae in alijs sanctis alleuiabat dolores virium inferiorum, quod diuina dispensatione factum est, quia enim venerat Christus ad curandum omnes dolores nostros intensissimum, voluit assumere dolerem.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod maior est falsa, immo magis intensiue tristatur homo, & irascitur, si se apprehendat iniuste pati, quam si iuste, quauis de tot malis non tristetur, quia qui iuste patitur tristatur, & de passione, & de malo per quod meruit passionem. Ratio autem quare pueri decedentes cum solo peccato originali non sentiunt dolorem pro carentia visionis Dei, non est eorum innocentia, quia bene sciunt, quod iuste carent illa visione, sed quia vident, quod non est eis proportionata, nec habuerunt vnquam in se pro quo eam habere deberent, & propter rationē dictam lib. 2.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod dolor penitentis non est tantus quantus fuit dolor Christi, tum quia mitigatur ex spe veniē: tum quia quauis maius sit illud bonum, quod amittatur per peccatum, quam corporalis vita Christi, non tamen ita vehementer, nec viuaciter apprehendit penitens suam lesionem, sicut Christus lesionem corporis sui, dolor autem non tantum pensatur secundum lesionem, quam secundum lesionem apprehensionem viuacem.

Ad tertium.

Ad tertium iam patet solutio, quia consolatio, quae erat in superiori portione, non redun- dabat in vires inferiores propter rationem ante dictam.

QVAESTIO IIII.

Utrum in Christo fuerit maior dolor compassionis, quam passionis.

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 16. ar. 2. q. vlt. in fine.

VIDETUR quod non. Doloris enim exterioris sunt fortiores effectus, quam interioris. Facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam interiores. Sed in Christo dolor passionis fuit dolor exterior: & dolor compassionis, dolor interior. Cum ergo ex magnitudine effectus, cognoscatur magnitudo causae videtur, quod maior fuerit in Christo dolor passionis, quam compassionis.

Secundo.

Item dolor exterior prouenit ex reali conjunctione mali contrarij bone consistentiē corporis: dolor interior ex similitudine contrarij apprehensa, sed res fortius mouet, quam eius similitudo: ergo fortior est dolor exterior, quam interior: dolor autem passionis in Christo fuit dolor exterior.

Tertio.

Item quanto appetitus est fortior, tanto minus dolet ex eadem causa, quia tanto minus patitur, & dolor est passio: sed appetitus interior est fortior, quam exterior: ergo minus

dolet ex eadem causa.

In oppositum. Primo.

CONTRA, duorum dolorum ille est minor, quem homo eligit, ut alterum fugiat. Sed homines quandoque, ut fugiant tristitia, quae est dolor interior voluntariè subeunt dolorem exteriorē, ita quod quandoque se interficiunt: ergo maior est dolor interior, quam exterior. Sed ut iam dictum est, dolor compassionis in Christo fuit dolor interior, & dolor passionis exterior.

CONCLUSIO.

Dolor compassionis quia fuit interior, ac in eo causa dolendi exiuit maior, propterea dolore passionis fuit intensior.

Responsio.

RESPONDEO quod omnis dolor est in aliquo appetitu, ex aliqua apprehensione mali coniuncti, seu praesentis: seu causatur ex malo coniuncto, seu praesenti apprehenso, & quia differentia rerum attenditur penes suas causas, dico quod ad videndum differentiam inter dolorem interiorē, & exteriorē respicere debemus ad causas vtriusque doloris: dico ergo, quod differunt penes apprehensionem, quia dolor exterior est post apprehensionem particularis sensus maximè tactus, ita quod haec apprehensio, etiam si nulla alia adesset posset sufficere ad causandum exteriorē. Dolor interior post apprehensionem mali praesentis in interiorē, siue illa apprehensio sit per imaginationem, vel per rationem, vel per vtramque, & talis apprehensio posset sufficere ad causandum dolorem, non assistente apprehensione per aliquem particularem sensum. Differant etiā penes appetitum in quibus est dolor, quia dolor interior, qui speciali nomine dicitur tristitia est in appetitu interiori voluntario seu sensitiuo, vel in vtroque. Dolor exterior est in appetitu, qui dicitur exterior, eo quod immediate mouetur post exteriorē apprehensionem, maximè sensus tactus, & hic appetitus est diffusus per omnes partes corporis, in quibus est sensus tactus, & quod oporteat talem appetitum ponere, patet, quia non potest esse dolor, nisi in aliquo appetitu, & appetitus sensitiuus interior non mouetur naturaliter, & de lege communi, nisi post apprehensionem interiorē. Et nos experimur, quod si incidatur membrum prius est sibi duratione, vel ordine naturae sensus doloris, quam illa lesio apprehendatur per aliquam apprehensionem interiorē. Differunt etiam quandoque isti duo dolores penes ipsum malum praesens, quod apprehensum causat dolorem, & quandoque non: quia quandoque sunt respectu diuersorum malorum, & quandoque sunt de eodem malo. Aliquando enim potest apprehendi, ut contrariū appetitui interiori, quod nullus particularis sensus apprehendit, ut contrarium appetitui exteriori, & aliquid potest apprehendi per parti-

Penes quid differat dolor exterior ab interiori.

particularem sensum, tanquam contrariū appetitui exteriori, quod non apprehenditur in teriori apprehensione, tanquam contrarium appetitui interiori, & cum illud per rationem apprehenditur esse tam vtile, & honestum homini, vt tam vehementer voluntati placeat, q̄ participatio huius placentiæ, tam efficaciter imprimatur appetitui sensitiuo interiori, qui est suavisibilis a ratione, q̄ etiam in illi malo non repugnet, aut q̄ ita parum repugnet, q̄ sit quasi nullius ponderis. Quandoq; etiam sunt de eodem malo, quia quicquid apprehenditur apprehensione exteriori, apprehendi potest apprehensione interiori, sed non econuerso. Quicquid etiam repugnat appetitui exteriori, repugnare potest interiori, sed non econuerso. Vnde dolor interior est vniuersalior, quàm exterior. Cum ergo queritur quis predictorum dolorum maior est: dico, q̄ si sint de diuersis malis, malum quod est causa doloris interioris, intantum potest excedere illud malum, quod est causa doloris exterioris, q̄ maior est dolor interior, quàm exterior. Quandoq; malum causans dolorem exteriorem, potest esse tam magnum, & malum causans dolorem interiorem, tam paruum quod maior est dolor exterior, quàm interior. Si autem sint de eodem malo, tunc dico, q̄ naturaliter, & de lege cōmuni, maior est omnibus pensatis dolor interior, quàm exterior, & quia viuacior est, & perfectior apprehensio interior, quàm exterior, & appetitus sensituius interior magis refugit sibi contrarium, quàm appetitus sensituius exterior: quia etiam fortius amat bonum, cui contrariatur malum causans dolorem, quàm appetitus exterior: quanto autem contrarietas mali ad appetitum, est fortior, & apprehensio illius contrarietatis perfectior, tanto est dolor maior. Cum ergo de eodem malo dolet appetitus exterior, & interior maior est dolor, in quantum est in appetitu interiori, quàm in quantum est exteriori: quamuis maior sit vterque dolor simul, quàm si esset in interiori appetitu tantum. Cum ergo in Christo dolor passionis fuerit dolor exterior, & dolor compassionis fuerit dolor interior, & fuerit de maiori malo, quàm dolor exterior: quia fuit pro peccatis nostris, quæ contrarian tur vitæ gratiæ, quam in nobis plus desiderabat, quàm vniuersalem vitam corporis sui, q̄ patet ex hoc, quia istam dedit, vt vitam gratiæ non habentibus redderet, & in habentibus cōseruaret, & auget; maior in eo fuit dolor cōpassionis, quàm passionis. Et hoc pulcherrimè expressit quidam in quodam distamine dicens in persona Christi, Homo vide quid p̄ te patior, ad te clamo, qui pro te morior: vide penas quibus afficior, vide clauos quibus confodior: cum sit tantus dolor exterior, interior tamen planctus est grauior: tam ingratum dū te exterior.

AD PRIMVM in oppositū dicendum, q̄ ratio quare homo facilius moritur propter dolorem exteriorem, quàm interiorem, non est, quia ille dolor sit maior, quàm iste, sed quia illud quod solet causare dolorem exteriorem est corruptiuum in parte, vel in toto harmoniæ corporalis, quæ necessaria est ad vitam, & ad apprehensionem tactus: & quia sensus exterior, & appetitus proprius sibi correspondens, magis sunt naturales, quàm virtus apprehensiuæ, & appetitus interiores.

Ad secundum dicendum, q̄ dolor interior non est de similitudine mali apprehensa, sed de malo per similitudinem apprehenso, quod quidem malum, tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quāto cæteris paribus illa similitudo est in materialior, & magis abstracta.

Ad tertium dicendum, q̄ si appetitus sensituius est potentia pure passiuæ, vt multi probabiliter dicunt, tanto debet iudicari nobilior cæteris paribus, quanto est passibilior a proportionato sibi obiecto: quia sicut ad nobilitatem actiuæ potentiæ pertinet faciliter, & fortiter transmutare patiens, ita ad nobilitatem potentiæ pure passiuæ pertinet, vt sit faciliter, & fortiter transmutabilis ab agente. Ad nobilitatem enim passiuæ, in quantum passiuum est pertinet, vt sit faciliter obediens proportionato agenti, si autem appetitus sensituius est partim actiuus, & partim passiuus, quod videtur Commen. sentire de sensu, vbi super secundum de anima, ponit sensum agentem: tunc potest dici, q̄ quanto appetitus est fortiori, tanto respectu sui obiecti causat fortio rem motum in se ipso, qui est ab ipso, ratione sui actiuæ, & est in ipso ratione sui passiuæ: vnde voluntas fortius dolet, vel gaudet, quàm appetitus sensituius interior: & appetitus sensituius interior, quàm appetitus sensituius exterior: propriè tamen loquendo, non debet dici gaudium esse in appetitu sensitiuo exteriori sed delectatio.

CIRCA litteram. (Non caro sentit, sed anima) ad huiusmodi intelligentiam notandum, q̄ secundum Auicem. 6. naturalium lib. 4. c. vlti. Quædam quæ sunt ipsius coniuncti, dicuntur esse animæ, quia principaliter sunt per animam, quamuis expleantur per corpus, vt sentire, & similia quædam dicuntur esse corporis, quia principaliter sunt per corpus, quamuis pertingant vsque ad animam, sicut somnus, & similia: & ideo dicimus, quod ira, tristitia, timor, gaudium, quæ sunt passionis appetitus sensitui, sunt passionis animæ, quia quamuis secundum Philosophum. 1. de anima, sint ipsius coniuncti, sunt tamen principaliter per animam, organo corporis mediante, quædam non per corpus imo & sine corpore sentit, huic videtur cōsentire Cassio. li. de anima dicēs de anima, q̄ viuūt in se post huius

huius seculi amissionem videt, audit, tangit, ac reliquis sensibus efficacius valet. Contrariū videtur sentire Philosophus. 1. de anima.

T. c. 64.

Anima sentire possit separationē.

Dubium litterale.

Respondeo, sentire ipsius animæ separate, & suam sentire per corpus non dicuntur vniuoce, sic dico de timore, & alijs passionibus: & sic patet quomodo concordari debeant auctoritates prædictæ. (Suscepit enim nostram vetustatem) per vetustatem intelligens penalitatem, quia non fuit in homine, quando primo nouiter fuit factus: vnde in primis parentibus non fuit, quando primo facti sunt. (Non enim assumpsit ignorantiam aliquam.)

Contra Damas. lib. 3. c. 20. dicit, q̄ ignorantiam assumpsit naturam.

Responso, q̄ ignorantiam non assumpsit cuius ratio superius dicta est di. 14. & sufficienter probatum est in hoc quod ostensum est, animam eius habuisse scientiam omnium præteritorum præsentium, & futurorū, & multorum fieri possibilium, quæ nunquam fiunt. Dicendum ergo ad auctoritatem Damas. q̄ loquitur de natura, prout in alijs pueris est, non de illa particulari natura, quæ in ipso erat. Vel intelligenda est auctoritas secundum apparentiam, non secundum existentiam.

Vel potest dici, q̄ hoc intelligitur de illa natura humana, si relinqueretur naturalibus suis: sic enim non haberet futurorum contingentium certam cognitionem. (Vt homo habuit tristitiam, quam in eo suscepit affectu, id est secundum naturam mihi communem, & pro dilectione quam habuit ad me. (Doles igitur domine Iesu vulnera mea non tua,) id est pro vulneribus peccatorum meorum non tuorum. Vnde in persona Christi dicit Psal. Quæ non rapui, tunc exfoluebam, gl'of. Non peccauit, & penas dedi. (Nos ita dicimus hominem passibilem a Dei filio susceptum.) Homine id est naturam hominis.) Aliter contristatur quis pro passionem, aliter per passionem.) Hic notandum, q̄ quia passio importat immutationem patientis, & res nō dicitur immutari simpliciter, quando illud, quod in ea principale est, remanet immutatum, ideo simpliciter loquendo, quando ratio nō mutatur per passionem a sui æquitate nō dicitur propriè passio, sed pro passio quasi passio: nō attingens vsq; ad rationis immutationem, hoc modo passio fuit in Christo. (Afferent quidem hæc impetū passionis, non tamen passionis dolorem: inferent.) Non scilicet passionis, quæ obnubilat rationem. (At vero si dominici corporis solū ista natura sit, vt feratur in humidis, & sistat in liquidis, & structa transcurrat &c.) Hic sciendum, q̄ hæc nō dicitur fuisse natura illius corporis, quia hoc sibi conueniret virtute corporis, sed quia sibi conueniebat virtute diuina natura illius corporis vniuersæ. (Non habens nostram ad dolendum.) Hic naturam ad dolendum notat necessitatem dolendi a natura con-

tractam non voluntariè assumptam. Vnde ex prædicto verbo concludi non potest, q̄ dolor eius fuerit miraculosus. (Quam ergo infirmitatem dominatam huius corporis credis, cuius tantam habuit natura virtutem.) Hic infirmitatem dominatam vocat, quæ ex necessitate est contracta non voluntariè assumpta, nec voluntati subiecta. (Producens hæc aurē manus clauum dolet) hic intendit negare dolorem passionis, quæ obnubilat rationem, nō dolorem pro passionis. Non tamen vitio in firmitatis nostræ erat forma in corpore per istū, sicut Magister exponit, potest saluari quicquid Hyla. in hoc capitulo videtur apparenter dixisse minus bene, per hoc enim videtur non intendisse excludere a Christo dolorem, sed passionem obnubilantem intellectum, & meritum patiendi, & contractam necessitatem: licet aliqui dicant Hylarium verba prædicta retraxisse, & librū vbi retractauit inspexisse. (Non ergo sibi tristis est,) quid sic intelligendum est, q̄ sibi tristis fuit tristitia naturali, sed alijs tristitia rationis inferioris, prout per rationem intelligimus partem animæ intellectiuam, quæ comprehendit voluntatem, & rationem.

An in Christo fuerit necessitas patiendi & moriendi, quæ est defectus generalis.

DISTINCTIO XVI.

Hic oritur questio ex prædictis ducens originem. Dicitur enim supra, q̄ Christus in se nostris defectus suscepit, præter peccatū. Est autem homines quidam generalis defectus qui peccatum non est, scilicet necessitas patiendi, vel moriendi. Vnde corpus nostrum non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur: quia non tantum aptum diuini moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo queritur, verum necessitas talis in Christi carne fuerit. De aptitudine enim moriendi q̄ in eo fuerit, ambiguum non est: quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus: nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus: quia natura eius erat. Vnde etiam quidam talem mortalitatem nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi vel patiendi: quæ etiam mortalitas dicitur vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis, vel mortalis, non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. Sed nunquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quæque cum passibilis extiterit ante mortem, nunquid necessitatem patiendi habuit? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur sola voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad

Rom. 8. 6.

se. Ad quod dici potest, Christum voluntate non ne-
cessitate sua natura hos defectus sicut alios suscepisse,
scilicet necessitatem patiendi in anima, simul autem
patiendi, & moriendi in carne. Verum hanc
necessitatem non habuit ex necessitate sua conditionis:
quia a peccato immunis: sed ex sola voluntate accepit:
de nostra infirmitate ponens tabernaculum suum in sole,
scilicet sub temporali mutabilitate, & labore. Vnde
super epistolam ad Hebræos auctoritas dicit, quod sicut
hominibus alijs iure & lege natura statutum est
semel mori; ita & Christus eadem necessitate & iure
naturæ semel oblatus est, & non sepe. Nec ideo dicit
iure naturæ, quia ex natura sua conditionis hunc
defectum traxerit: qui etiam non provenit nobis ex
natura secundum quod prius est instituta, sed ex ea
peccato vitata: & ideo dicitur hic defectus naturalis,
quia quasi pro natura inolevit in omnibus diffusus.

De statibus hominis, & quid de singulis Christus accepit.

Et est hic notandum, Christum de omni statu hominis
aliquid accepisse, qui omnes venit saluare. Sunt enim
quatuor status hominis: primus ante peccatum: secundus
post peccatum, & ante gratiam: tertius, sub gratia:
quartus, in gloria. De primo statu accepit immunitatem
peccati. Vnde Augustinus illud Ioannis Evangeliste exponens,
Qui desursum venit, super omnes est: dicit Christum
venisse desursum, id est, de altitudine humane nature
ante peccatum: quia de illa altitudine assumpsit
verbum Dei humanam naturam, dum non assumpsit
culpam cuius assumpsit penam. Sed penam assumpsit
de statu secundo, & alios defectus: de tertio vero
gratiæ plenitudinem: de quarto, non posse peccare,
& Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul
bonam viam quædam, & bona patriæ, sicut & quedam
mala viæ.

DISTINCTIO XVI.

Moricitur Quæstio & c. Superius determinavit Magister
de defectibus quos filius Dei cum humana natura
assumpsit, hic determinat de modo, quo eos assumpsit,
& diuiditur pars ista in partes tres. Primo quærit, &
quæstionem deducit: vtrum filius Dei cum humana
natura assumpsit defectum passibilitatis de necessitate.

Secundo ponit quæstionis solutionem. ibi. (Ad quod dici potest.)

Tertio solutionis explanationem. ibi. (Et est hic notandum.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distinctionem quærentur sex. Primo vtrum
necessitas moriendi, sit pena ex peccato consecuta.

Secundo vtrum in Christo fuerit necessitas moriendi.

Tertio vtrum illa necessitas subiecta fuerit humanæ Christi voluntati.

Quarto vtrum Christus per voluntatem separauerit miraculosam animam suam a suo corpore:
an fuerit separata vi afflictionum illatarum.

Quinto vtrum isti qui ipsum acciderunt grauius peccauerint,
quàm si ipsum non occidissent extimantes, quod ipsum occidere tenerentur.

Sexto vtrum cum illa mortalitate assumpta fuerit aliqua de dotibus corporis gloriosi.

QVÆSTIO I.

Vtrum necessitas moriendi, sit pena ex peccato consueta.

SOLVTIO huius primæ quæstionis sufficiens potest haberi ex dictis, in lib. 2. Di. 19. in illa quæstione. Vtrum Adā non peccante corpus eius nunquā dissolutū fuisset. Et di. 30. in illa quæstione. Vtrum per peccatum primorum parentū natura humana sit in suis naturalibus peiorata. Et in illa quæstione. Vtrum aliqua penalitas in natura humana, absque peccato inesse potuisset: ideo illa dimissa, trāseo ad secundā.

QVÆSTIO II.

Vtrum in Christo fuerit necessitas moriendi.

NON VIDETVR quod non quia necessitas moriendi, cogit hominem mori. Sed Christus non cogebatur mori, quia tunc non fuisset in potestate sua mori, vel non mori. Ipse autem dicit Io. 10. de vita sua, nemo tollit eam a me: sed ego pono eam a me ipso, potestatem habeo ponendi causa: ergo non fuit in eo necessitas moriendi. Item Isaiæ. 53. de Christo: oblatus est, quia ipse voluit. Sed quod est necessitati subiectū non est voluntarium: ergo in Christo non fuit necessitas moriendi.

Item Philosophus. 3. de anima. Semper honorabilius est agens patientie: sed nulla creatura fuit honorabilior, quàm natura humana Christi: ergo nulla creatura sibi potuit passio- nem mortis inferre.

Item Ansel. 2. lib. Cur Deus homo. cap. 10. Christus non fuit debitor mortis, quia non habuit peccatum, sed ille qui ex natura sua subiectus est necessitati moriendi, est debitor mortis: ergo in natura Christi, non fuit necessitas moriendi.

CONTRA, secundum glosam super illud ad Hebr. 9. Statutum est hominibus semel mori, sic & Christus, eadem necessitate, & iure naturæ oblatus est, non sepe sed semel: ergo in eo fuit necessitas moriendi.

Item secundum Philosophū. 1. celi, & mundi.

di. Omnes res generate corrumpuntur, & finiuntur, sed quod conuenit hominibus existentibus sub eodem genere conuenit eis de necessitate: ergo in omnibus generatis est necessitas ad corruptionem: sed Christus fuit genitus: ergo in sua natura humana fuit necessitas ad corruptionem.

CONCLUSIO.

Non contracta sed assumpta in Christo fuit necessitas moriendi.

RESPONDEO quod in Deo fuit necessitas moriendi, quantum ad naturam humanam, necessitas dico non contracta, sed voluntariè assumpta. Ad cuius intelligentiam sciendum, quod aliter fuit necessitas moriendi in Christo, & aliter in nobis: quia in nobis est necessitas moriendi, & per comparisonem ad nostram, & ad personam. In nobis enim persona non potest naturam a morte præseruare, in Christo vero cum nunquam peccatum habuerit, non fuit necessitas moriendi propter demeritum originalis peccati, sed propter qualitatem naturalis compositionis: nec per comparisonem ad personam, quia persona si voluisset naturam assumptam a morte præseruasset: sed per comparisonem ad naturam assumptam quia in ea nulla erat naturalis virtus regitiua, nec illi naturæ desuper infusa, per quam se a morte præseruare potuisset. Vnde quatum erat de lege naturæ, illud corpus erat resolubile, & mortale, & nisi fuisset miraculose conseruatum, senio defecisset ad vltimum, quamuis valde diu durasset propter excellentissimam complexionem.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod in potestate Christi erat mori, vel non mori, in quantum persona poterat humanam naturam permittere mori, & ipsam miraculose præseruare a morte.

Ad secundum simili modo dici potest. Ad tertium cum dicitur, quod agens semper est honorabilius patiente & c. Dicendum quod vnu- quodque agit, in quantum est in actu, & patitur in quantum est in potentia. Actualitas autem nobilior est, quàm possibilitas, quamuis autem nulla res creata sit nobilior, quàm humana natura Christi, tamè actualitas alicuius rei create potuit esse naturaliter nobilior, quàm naturalis possibilitas in natura humana Christi, per quam erat possibilis ad moriendum, & hoc sufficiebat ad hoc, quod ab alijs creaturis posset pati. Non enim oportet, quod simpliciter sit agens semper honorabilius patiente. Aer enim patitur a terra, sed quod illud per quod agens agit sit honorabilius naturaliter eo per quod patitur naturaliter patitur ab illo agere, & sic debet exponi prædicta auctoritas Philosophi.

AD QUARTVM dicendum, quod non plus concluditur nisi, quod in Christo non fuit necessitas moriendi contracta, nec propter peccatum debi-

ta, & hoc est verum, sed fuit voluntariè assumpta. Voluntariè enim filius Dei talem assumpsit naturam humanam, quam nisi miraculose conseruaretur, necessarium esset ad vltimum dissolui.

Argumenta ad partem aliam concludunt, quod in Christo fuit necessitas moriendi ratione naturæ assumptæ relicte suo regimini naturali, & hoc est verum, quamuis non fuerit necessarium ipsum mori, illa morte qua mortuus est, nisi per comparisonem ad diuinam præordinationem.

QVÆSTIO III.

Vtrum necessitas moriendi in Christo subiecta fuerit eius voluntati humanæ.

NON VIDETVR quod sic, secundum Anselmum. 2. lib. cur Deus homo prope principium. Sapientia, & iustitia Dei repugnat cogere mortem pati sine culpa illum quem iustum ad æternam fecit beatitudinem. Sed homo Christus nunquam habuit culpam, & fuit factus iustus ad æternam beatitudinem: ergo repugnasset sapientia, & iustitia Dei, quod Christus mortem sustinisset si noluisset. Christi autem passio, Dei sapientia, & iustitia repugnare non potuit: ergo nec contra suam voluntatem mori potuisset.

Item semper fuit potentior anima Christi per naturam suam, & habitum, & actum gloriæ quàm anima Adæ per naturam suam: & habitum originalis iustitiæ: sed anima Adæ cum adiutorio originalis iustitiæ, ita dominabatur corpori, quod nunquam fuisset mortuum si voluisset: ergo multo fortius anima Christi, ita dominabatur suo corpori, quod non potuisset mori si non voluisset.

Item in eo appetitus sensitivus erat plenariè subiectus voluntati: ergo a simili, & virtutes morales totius corporis.

CONTRA, necesse mori ex conditione naturæ, & posse nunquam mori, aliqua creatura virtute repugnare videtur, sed in Christo fuit necessitas moriendi ex conditione naturæ: ergo cum voluntas humana sit creata non potuit illa voluntate fieri immortalis.

CONCLUSIO.

Cum in Christo fuerit necessitas moriendi ex qualitate naturalis compositionis, negatiuum est propositum theorema.

AD istam quæstionem dicunt aliqui, quod necessitas moriendi in Christo, subiecta fuit voluntati humanæ. Dicunt enim quod per comparisonem ad necessitatem moriendi Christus in quantum homo tenuit medium inter statum innocentia, & naturæ lapsæ. In primo enim statu, nec natura, nec voluntas luberat necessitati mori-

Psal. 18. Glos. ordi. sup illud c. 9. ad Heb. Statutum est omnibus:

Sup 10. 3. d. citatur verba in glosa super hunc locum.

Obtinuatio.

Diuisio.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 16. ar. 1. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 14. ar. 2. Scot. lib. 3. dist. 16. q. 1. Alex. p. 3. q. 18. m. 3. ar. 3. Secundo.

Tertio. T. c. 19.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo. T. c. 126.

Responso. Diuersitas moriendi in nobis, & in Christo.

Ad primū.

Ad secundum. Ad tertium.

Exponitur illud agens præstantius patiente.

Ad quartum.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 16. ar. 1. q. 3. Scot. lib. 3. di. 16. q. 2. Alex. p. 3. q. 18. m. 3. ar. 3.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Opinio D. Bonan.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum Christus per voluntatem separauerit miraculose animam suam a corpore, an fuerit separata vi afflictionum illatarum.

RESPOND. T V I D E T V R quod eam separauerit miraculose per voluntatem. Dicitur enim Io. 10. Ego pono animam meam a me ipso.

Item glo. super illud verbum dicit, non Iudaei tollunt.

Item Aug. 4. de trin. c. 13. dicit de spiritu Christi, quod non deseruit carnem inuitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit.

Item infra eodem. c. dicit. Longa morte cruciabantur ligno suspensi: vnde latronibus, ut iam morerentur, & de ligno iam ante sabbatum deponerentur crura contracta sunt. Christus autem quia mortuus inuentus est miraculo fuit, sed non fuisset mortuus miraculose, si mortuus fuisset per violentiam afflictionum illatarum.

Item Magister 21. di. 4. c. & habetur in glo. Io. 10. Caro animam posuit, sed potestate in se manentis deitatis potentia: ergo deitatis anima diuisa est a carne.

CONTRA, vt habetur actuum. 2. Petrus dixit iudaeis de Christo. Hunc per manus iniquorum affligentes interemistis.

Item eodem lib. c. 3. dicit Petrus Iudaeis. Auctorem vitae interfecistis.

C O N C L V S I O.

Ex violentia illatarum afflictionum, ac vehementi dolore compassionis anima Christi fuit a corpore separata.

AD istam questionem dicunt quidam, quod quamuis Christus per violentiam illatarum afflictionum fuisset mortuus ad vltimum, non tamen ita cito, sicut fuit, nisi diuina potentia illam mortem miraculose accelerasset, quod dicunt factum fuisse, ne sibi crura frangerentur, quae sibi fuissent fracta, si viuens inuentus fuisset ab illis, qui crura frangerunt crucifixorum cum eo. Vnde Io. 19. dicitur: Ad Iesum, cum venissent, vt viderent eum, iam mortuum, non frangerunt eius crura, & parum post subiungitur, facta sunt haec, vt scriptura impleretur, Os non comminuetis ex eo, quod in figura prophetatum fuit. Exo. 12. vbi dicitur de agno Paschali. Nec os illius confringetis.

SED contra hanc opinionem sic potest argui. Mors consistit in separatione animae a corpore: ergo Christus si suam animam a suo corpore separasset, semetipsum interfecisset, quod falsum est.

V I D E T V R, ergo mihi dicendum, quod Christus mortuus fuit per violentiam illatarum afflictionum,

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 47. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 16. q. 2. Secundo.

Tertio.

Quarto.

Quinto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

fictionum, concurrente vehementia doloris compassionis, quae mortem accelerauit, quod videtur post probabiliter persuaderi per illud, quod dicitur Matth. 27. Iesus clamans voce magna emisit spiritum, & tamen aliquo modo mors illa miraculosa fuit, quia nisi dispensatiue diuina potentia prohibuisset beatitudinem animae Christi in suum corpus redundare, corpus Christi nulla interueniente morte, glorificatum fuisset, quod si fuisset factum, nulla virtute creata potuisset illa anima a suo corpore separari.

AD duo prima argumenta in oppositum dicendum, quod ille auctoritates sic exponenda sunt, quod iudaei Christum non potuissent interfecisse, nisi ipse voluisset: quia per diuinam potentiam se potuisset praeseruare ab omni morte: simili modo dicendum est ad tertium.

AD quartum dicendum, quod ibi August. accipit miraculum pro mirabili, quia mirabantur Pilatus & sui, quomodo ita cito fuit mortuus, eo quod causam accelerationis mortis eius non considerabant, cuius accelerationis causa fuit vehementia doloris compassionis, vt dictum est, & tenerrima complexio, quae habebat: nobilissima enim complexio, & subtilis tenerrima est, & in corpore sic complexionato, est dolor plagarum, & verberum acutissimus. Et praeterea per totam noctem fuerat afflictus, & in crucifigendo eum, crucifigentes grauius extenderunt membra eius, quae illorum, quae crucifixi fuerunt cum eo, quia plus eum odiebant.

AD quintum dicendum, quod ideo dicitur illa anima diuisa fuisse a carne potentia deitatis, quia illa potentia hoc permittit, & poterat prohibere, & quia prohibebat redundantiam beatitudinis animae in corpus, quod dispensatiue factum est, vt mori posset, eo quod Deus per illam mortem praordinauerat humanum genus redimere.

Q V A E S T I O V.

Utrum illi, qui Christum occiderunt, grauius peccauerunt, quam si ipsum non occidissent, extimantes quod ipsum occidere tenerentur.

RESPOND. T V I D E T V R quod non, quia grauius est peccare scienter, quam ignoranter. Sed ipsum occidendo, peccauerunt ex ignorantia: vnde vt habetur actus. 3. dicit Petrus populo Iudaeorum. Fratres scio, quod per ignorantiam fecistis, sicut principes vestri, sed si ipsum non occidissent peccassent scienter: quia per rationem erroneam extimabant eum esse interficiendum per praecipuum diuinae legis: ergo minus peccauerunt ipsum interficiendo, quam si non interfecissent.

Item grauius est peccare ex electione, quam

ex passione: sed Iudaei interfecerunt Christum ex passione, quia inuidia est passio tristitiae de bono alieno: & sicut dicitur Matth. 27. de Pilato. Sciebat, quod per inuidiam tradidissent eum. Si autem non interfecissent eum peccassent ex electione: ergo minus grauius peccauerunt ipsum occidendo, quam non occidendo.

CONTRA, grauius est committere contra fortiorem legem, quam contra debiliorem: sed fortior est lex diuina, quam lex conscientiae: ergo cum interficiendo Christum, fecerunt contra diuinam legem, & ipsum dimittendo non fecissent, nisi contra legem conscientiae suae erroneae, quae ipsum extimabant occidendum, grauius peccauerunt ipsum occidendo, quam si ipsum non occidissent.

Item grauius est peccare contra legem, quae ligat simpliciter, quam contra illam, quae non ligat, nisi secundum quid. Sed lex diuina ligat simpliciter. Lex autem conscientiae erroneae non ligat, nisi secundum quid, quia non ligat, nisi secundum opinionem. Cum ergo occidendo Christum fecerint contra diuinam legem: & ipsum permittendo abire, non fecissent, nisi contra suam conscientiam erroneam, grauius peccauerunt ipsum occidendo, quam si non occidissent.

C O N C L V S I O.

Vtique magis peccauerunt qui Christum occiderunt quam si ipsum non occidissent, extimantes quod ipsum interficere tenerentur.

RESPONDEO quod multo grauius peccauerunt ipsum occidendo, quam si ipsum non occidissent, non obstante, quod per conscientiam erroneam extimarēt, quod ipsum interficere tenerentur per praecipuum legis diuinae, quod sic declarari potest.

Triplex est ignorantia, scilicet ignorantia simplex, inuincibilis, & ignorantia affectata, & ignorantia causata ex hoc, quod homo negligit facere quod in se est, ad habendam scientiam contrariam ignorantiae suae. Prima totaliter a peccato excusat, siue sit ignorantia facti, siue ignorantia iuris. Vnde vt habetur Io. 15. dicit Saluator de Iudaeis. Si non venissem, & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, scilicet de hoc, quod non credunt in me. Vnde glof. ibidem dicit. Peccatum illud non haberent, quo tenentur caetera, id est non credere in Christum. Et alia glo. illi quibus non venit, nec locutus est habent excusationem, non de omni peccato, sed de hoc, quod non crediderunt in Christum. Hi vero quibus in Apostolis venit, & locutus est, non excusantur.

Secunda ignorantia magis aggrauat peccatum, quam alleuiet: & si alleuiet in quantum ignorantia, magis tamen aggrauat in quantum affectata: & talis fuit ignorantia iudaeorum, Rich. super 3. Sent. M. d. 2. q. 2. d. 2. q. 2.

Opinio Scoti.

Doctores videntur fauere secundae opinioni.

Ad secundum.

Ad tertium.

in oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

Ignorantia triplex.

Ad primum & secundum.

Ad tertium & quartum.

Ad quintum.

Arg. 2.

Secundo.

Contra opinionem.

Opinio Doctoris.

daorum, qui procurauerunt mortem Christi. Vnde ut habetur Ioannis, 15. dicit Saluator de iudæis: Odi habuerit me gratis, & Ioã. 5. dixit eis. Quomodo vos potestis credere, qui gloriam abinuicem recepistis, & gloriam quæ a solo Deo est, non queritis. Ex quibus patet expresse, quod eorum ignorantia fuit affectata, & causata ex eorum malitia. Vnde Sapient. 2. Excecauit illos malitia eorum. Cum ergo conscientia est erronea per talem ignorantiam, grauius est facere contra legem diuinam, quam contra talem conscientiam erroneam: grauius ergo peccauerunt occidendo, quam si non occidissent. Ignorantia autem terra, quamuis in aliquo peccatum alleuet, tamen illud, quod ex tali ignorantia committitur, potest esse ita graue secundum se, & aliud quod committitur scienter, ita parum graue, quod maius peccatum esset illud committere ex ignorantia crassa, quam aliud committere scienter. Vnde grauius peccaret iudex suspendendo hominem innocentem, quæ ex crassa ignorantia nocentem crederet, quæ si vnum latrunculum, qui modicum quid esset furatus, scienter permetteret abire. Occidere autem Deum, & non occidere hominem, qui extimatur blasphemus, quamuis vtrumque esset graue secundum legem, tamen longe grauius erat secundum se, Deum occidere, quam non occidere illum, qui extimabatur blasphemus: & ideo illi etiam iudæi, si qui fuerunt, qui consenserunt in occisionem Christi, non per ignorantiam affectatam, sed crassam, grauius peccauerunt, quam si in mortem eius non consensissent, quamuis per ignorantiam crassam, ipsum extimarent esse blasphemum.

Ad primam.

Ex dictis patet solutio ad primum argumentum in oppositum.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod tale potest esse factum, quod homo committit incitatus ex passione, & tale illud, quod committit ex electione, quod grauius peccaret homo ex passione, quam faciendo aliud factum ex electione: grauius enim peccat interficiens hominem quamuis ex ira incitatus, quam aliquod leue mendacium proferens ex electione: & quia in tantum fuit grauius secundum se interficere Deum, quam parcere illi qui extimabatur committere in legem, ut quasi sint improportionabilia: ideo dico, quod grauius peccauerunt interficiendo etiam si ipsum interfecissent, incitati passione, quam si ipsum permisissent abire electione, quamuis per conscientiam erroneam existimarent se peccare, si ipsum permisissent abire.

Potest etiam dici, quod illa inuidia de qua ibi loquitur Euangelium, non fuit inuidia, quæ est passio, sed inuidia malitiosa, quæ est filia superbæ. Quamuis autem argumenta ad partem secundam gratia principalis conclusionis sit concedenda, tamen quia videtur appa-

renter concludere, quod nunquam est ita graue facere contra conscientiam erroneam, sicut contra legem diuinam, ideo soluenda sunt.

AD PRIMUM cum dicitur, quod grauius est committere contra fortio rem legem, quam contra debilio rem dico, quod verum est scienter, sed faciens secundum conscientiam erroneam, quam estimat esse secundum legem diuinam, non facit contra fortio rem legem scienter, faciens autem contra conscientiam erroneam, facit contra legem diuinam scienter, quia eo ipso, quod credit facere secundum diuinum preceptum, obligatur per illam conscientiam, in virtute legis diuinæ.

Ad primam in oppositum.

Ad secundum dicendum, quod lex conscientie erronee simpliciter ligat, quamdiu durat, ita quod contra eam faciens Deum contemnit scienter, in cuius precepti virtute illa obligat: si autem facit secundum causam, Deum contemnit ignoranter, nec est tenendum, quod aliqui dicunt, quod conscientia erronea non obligat ad faciendum illud, quod dicitur: sed tantum obligat ad deponendum se, quia si non obligaret ad faciendum illud, quod dicitur habens eam, non esset perplexus, quia contra eam faciens non peccaret.

Ad secundam.

Opinio Duran.

Q V A E S T I O III.

Vtrum cum illa mortalitate assumpta fuerit aliqua de dotibus corporis gloriosi.

RESPONDENTUR quod sic, glo. super illud verbum Matth. 17. Resplenduit, dicit, non substantiam carnis amisit, sed gloriam futuræ resurrectionis ostendit, quæ gloria dos est.

Arg. 1. Scot. lib. 3. dist. 15. q. unica.

Secunda.

Item excellens claritas non gloriosa, offendit visum: vnde quia claritas Moyssi, non fuit per dotem gloriæ, cum non sit rationabile corpus prius glorificari quam animam, non poterant filij Israel intendere in faciem eius, ut habetur secunda Cor. 3. sed claritas, quam Christus habuit in transfiguratione, non offendebat visum intuentium, sed delectabat. Vnde ut habetur Matth. 17. Petrus dixit ad Iesum: Domine bonum est nos hic esse: ergo illa claritas fuit per dotem gloriæ.

Tertia.

Item glosa super illud ad Philip. 3. Configuratum corpori claritatis suæ, id est assimilatum corpori illius in claritate, quam habuit in transfiguratione: sed eum corpus humilitatis nostræ, reformabitur in resurrectione, erit in eo claritas per dotem gloriæ: ergo similiter claritas, quam Christus habuit in transfiguratione, fuit per dotem gloriæ.

CONTRA, glosa super illud Matth. 17. Transfiguratus est ante eos dicit, in corpore mortali, ostendit eis non immortalitatem, sed claritatem.

In oppositum. Primo.

claritatem similem futuræ immortalitati: ergo illa claritas non fuit dos, sed similis doti.

C O N C L V S I O.

Quia Christus corpus assumpsit penalitati subiectum, quod pro statu mortalitatis minime fuit gloriosum, verè fatendum est cum illa mortalitate assumpta nullam fuisse de dotibus corporis gloriosi.

Responsio.

RESPONDEO quod cum illa mortalitate assumpta non fuit aliqua de dotibus corporis gloriosi. Dos enim gloriosa, non est nisi in corpore glorioso. Corpus autem Christi pro statu mortalitatis non fuit gloriosum, quia corpus gloriosum non potest esse penalitati subiectum. Præterea dotes corporis gloriosi, redundant in corpus, ex gloria animæ. Vnde Aug. in epistola ad Diocorum, tam potètem fecit Deus animam, ut ex eius plenissima beatitudine, quæ in fine sanctis promittitur redundet in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruentis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, & incorruptionis vigor: sed in Christo pro statu mortalitatis, gloria animæ non redundabat in corpus: ex quo sequitur, quod pro illo statu non fuit in eo aliqua de dotibus corporis gloriosi: fuerunt tamen aliquando in eo actus similes actibus dotium, non elicit a corpore per dotis formam, sed miraculosè per diuinam potèntiam, ut patuit in sua egressione per portam clausam in nascendo temporaliter de virgine, qui actus fuit similis actui dotis subtilitatis: & in claritate quam ostendit in transfiguratione, qui actus fuit similis actui dotis claritatis: & in deambulatione super aquam qui actus fuit similis actui dotis agilitatis, nec tamen tante perfectionis fuerunt, sicut sunt post resurrectionem in Christo actus claritatis, & agilitatis, & subtilitatis, quæ vtrum in Christo habeant rationem dotium, vel non, in 4. lib. declarabitur.

Ad argumenta.

Argumenta ad partem primam non plus concludunt, nisi quod in Christo pro statu mortalitatis fuerit aliqui actus similes actibus dotium per diuinam potentiam miraculosè elicit, in quibus exemplum futuræ gloriæ resurrectionis ostendit.

CIRCA litteram (ponens) scilicet voluntariè. (Tabernaculum suum) id est corpus suum: (sicut hominibus alijs) hæc similitudo non attenditur quantum ad necessitatem moriendi, quantum est ex peccato, quia Christus nunquam habuit peccatum, nec habere potuit. (Sunt enim quatuor status hominum.)

Dubium liberale. Responsio status mixta.

Contra Boetius in libro de duabus naturis, & vna persona Christi, versus finem: non ponit nisi tres status, scilicet statum innocentie, gloriæ, & naturæ lapsæ.

Respondeo quod duo de statibus, quos hic enumerat Magister, scilicet status post peccatum, & ante gratiam, & status sub gratia, ante gloriam comprehenduntur a Boetio sub statu naturæ lapsæ.

Si omnis Christi oratio vel voluntas expleta sit:

D I S T I N C T I O XVII.

DOST prædicta considerari oportet, vtrum Christus aliquid voluerit vel orauerit quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait, Pater, si possibile est, transeat a me calix iste: variuntamen non quod ego volo, sed quod tu vis. Hic namque voluntatem suam a patris voluntate discernere videtur.

An Christi voluntas semper impleta sit. Mat. 26.

De voluntatibus Christi secundum duas naturas.

Quocirca ambigendum non est, diuersas in Christo fuisse voluntates iuxta duas naturas, diuinam scilicet voluntatem & humanam. Humana voluntas est affectus rationis vel affectus sensualitatis: alius est enim affectus animæ secundum rationem, alius secundum sensualitatem: vterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat, quod voluntate diuina, scilicet pati & mori: sed affectu sensualitatis non volebat, imò refugiebat: nec tamen in eo caro contra spiritum vel Deum concupiscebat: quia, ut ait Aug. nonnullus est vitium cum caro concupiscit aduersus spiritum: Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundum ipsam agit anima: sicut anima per aurem audit, & per oculum videt. Caro enim nihil nisi per animam concupiscit: Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscencia: spiritui reluctatur; habens carnalem delectationem de carne & a carne aduersus delectationem quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis concupiscencia causa non est in anima sola, nec in carne sola: ex vtroque enim fit: quia sine vtroque delectatio talis non sentitur. Talis ergo rixæ, talisque concertatio in anima Christi nullatenus esse potuit, quia carnalis concupiscencia ibi esse nequirit: Dei etiam voluntas erat, & rationi placebat, ut illud secundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit, quæ ipsius sunt subire debuit. Ideoque sicut in nobis duplex est affectus, mentis scilicet & sensualitatis: ita & in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, & sensualitatis affectu nollet: sicut in viris sanctis fit. Petro. n. ipsa Veritas dicit, Cum Iuan. ult. f. fenueris, extendes manus tuas, & alius præcinget te, & ducet te quod tu non vis, scilicet ad mortem. Quod exponens Aug. dicit quod Petrus ad illam molestiam ponens Aug. dicit quod Petrus ad illam molestiam Rich. super 3. Sent. M 2 nolens

Lib. 19. de Ciuit. Dei, cap. 4. Lib. 10. de Gen. ad lis. cap. 12. Gala. 5. c

Iuan. ult. f. To. 9. tract. 12. in fine.

volens est ductus, nolens ad eam venit, sed volens ea vicit, & reliquit affectu infirmitatis, quo nemo vult mori: qui adeo est naturalis, ut eum Petro nec sine-
 Matt. 26. d. **E**t us abstulerit. Vnde etiam Dominus ait, Trāseat a me calix iste: sed vicit eū vis amoris. Ergo & in Christo secundum humanitatem, & in membris eius geminus est affectus: vnus rationis charitate informatus, quo propter Deū quis mori vult: alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus, & ei cōiunctus, quo mors refugitur. Vnde Aug. ait, Pius homo mētis ratione cupit dissolui & esse cum Christo: sensu autem carnis refugit & recusat. Hoc habet humana affectus, quoniam diligere vitam, quod mortem. Secundum sum, cap. 6. istum affectum Christus mori noluit, nec obtinuit Philip. 1. c. quod secundum istum affectum petijt.

Auctoritatibus probat diuerfas in Christo voluntates.

Ex affectu ergo humano quem de virgine traxit, volebat non mori, & calicem transire orabat. Vnde Beda. Orat trāseat calicē, quia homo est, dicens, Pater trāseat a me calix iste. Ecce habes voluntatē humanā expressam. Vide iam rectum cor: Sed non quod ego volo, sed quod tu vis. Vnde alibi, Nō veni facere voluntatē meā, quā scilicet temporaliter sumpsi ex virgine, sed voluntatē eius qui misit me, quā scilicet eternus habui cū patre. Hic aperte dicit duas in Christo voluntates, secundum quas diuersa voluit. Hieronymus quoque super illum locum, Spiritus promptus est, caro autē infirma; dans intelligi hic duas voluntates exprimita ait, Hoc cōtra Eutyrianos, qui dicunt in Christo vnā tantum voluntatem. Hic autem ostendit humanam, quā propter infirmitatem co, Regis carnis recusat passionē; & diuinā, quā prompta est perficere dispensationem. Augustinus etiam duas in Christo asserit voluntates dicens, Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Vnde hominem Christus gerens ostendit priuatam quādam hominis voluntatem, in qua & sua & nostram figurauit, qui caput nostrū est, & ad eū sicut mēbra pertinemus: Pater, inquit, si fieri potest, trāseat a me calix iste. Hęc humana voluntas erat, propriam aliquid & tanquam priuatam volens. Sed quia rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi, subdit, Nō quod ego volo, sed quod tu vis. Ac si diceret, Vide te in me: quia potes aliquid propriū velle, ut Deus aliud velit. Cōceditur hoc humana fragilitate. Idem alibi, Christus in passione duas expressit voluntates in se, secundum duas naturas. Ait enim, Pater, si fieri potest, trāseat a me calix iste. Ecce habes hominis voluntatem, quam ad diuinam continuō dirigens ait, Verūtamen nō sicut ego volo, sed sicut tu. Ambrosius ita etiam in lib. 3. de Trin. scriptū est, Pater, si fieri potest, transfer a me calicē hūc. Verba Christi sunt: sed quo modo & in qua forma dicantur aduerte. Hominis substantiā gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit, cum ait, Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Cum autē dixit, Omnia quę habet pater, mea sunt: quia nihil excipitur, sine dubio quam pater habet, eandem & filius habet voluntatem. Eadem est Christi voluntas, quę paterna. Vnde ergo voluntas est patris & filij. Sed alia voluntas hoīs, alia Dei: ut scias vitam in voluntate esse hominis, passionem autē Christi in voluntate diuina, ut pateretur pro nobis. His testimonijs euidenter docetur, in Christo duas fuisse voluntates: quod quia negauit Macarius Archiepiscopus, in Metropolitana synodo condemnatus est. Et ex affectu humano sensuati-tatis quidē nō rationis, illud voluit & petijt, quod nō impetrauit. Nec ideo petijt ut impetraret, quia sciebat Deū non esse facturum illud: nec illud fieri volebat affectu rationis vel voluntate diuinitatis. Ad quid ergo petijt? Ut membris formā praberet immi-nente turbatione clamandi ad Dominū, & subijcien-di voluntatem suam diuinā voluntati: ut si pulsante molestia tristatur, pro eiusdem amonitione oreret: sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Nō ergo ad insipientiam fuit, quod Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petijt, scilicet ut non moreretur: sed melius erat ut moreretur: quod & factum est.

De eo quod Ambrosius dicit Christum dubitasse affectu humano. Caterum non parum nos mouent verba Ambrosius quibus significare videtur, Christum secundum humanum affectum de patris potentia dubitasse: sic dicens in lib. 3. de Trini. De quo dubitat, de se, an de patre? De eo vtiq; cui dicit, Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus de patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam nō dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit: Omnia quęcumq; voluit fecit. Nū infra homines constitues Deum? Propheta non dubitat, & filium dubitare tu credis? Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. His verbis innui videtur, quod Christus non in quantum Deus est vel Dei filius, sed in quantum homo dubitauerit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitauerit, sed quia modum gessit dubitantis, & hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarij longē diuersam exprimentia sententiam a pramissa.

Illud etiam ignorandū non est, quod Hilarius asserere videtur Christū non sibi sed suis orasse, cum dixit, Transfer a me calicē hūc: sicut nec sibi sed suis timuit: nec eū voluisse ut sibi non esset passio, sed ut a suis transiret calix passionis: ita inquit, Si passio honorificatura eū erat, sicut Iuda exeunte ait, Nunc honorificatus est filius hominis: quomodo triste eum metus passionis effecerat? nisi forte tā irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quę patientem se glorificatura esset. Sed forte timuisse vsque eo existimabitur, ut transferri a se calicem deprecatus sit, dicens, Pater transfer calicē hūc a me. Quomodo enim paterendi merum transferri deprecaretur a se, quod p dispensationis studiū festinaret implere? Non enim conuenit ut pati nolit, qui venit: & cum pati eū vel le cognosceres, religiosius fuerat hoc confiteri, quam ad id impicē stultitię prorumpere, ut eum assereres ne pateretur orasse, quę pati velle cognosceres. Nō ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eos calix passionis incumbat, quem a se

lib. 10. de Trin. longē satis ab ini- no lib. sed antemediū. Ioan. 13. d. Marc. 14. d. Sup. ps. 93. post mediū enarra. circa illud, Quousque in iudic. Amb. id habet lib. 2. de Fide, sed sparsim per totum ca. 3. som. 2. Marc. 14. d. Ioan. 16. b. & 17. d.

lib. 10. de Trin. longē satis ab ini- no lib. sed antemediū. Ioan. 13. d. Marc. 14. d.

De eo quod Ambrosius dicit Christum dubitasse affectu humano.

Caterum non parum nos mouent verba Ambrosius quibus significare videtur, Christum secundum humanum affectum de patris potentia dubitasse: sic dicens in lib. 3. de Trini. De quo dubitat, de se, an de patre? De eo vtiq; cui dicit, Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus de patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam nō dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit: Omnia quęcumq; voluit fecit. Nū infra homines constitues Deum? Propheta non dubitat, & filium dubitare tu credis? Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. His verbis innui videtur, quod Christus non in quantum Deus est vel Dei filius, sed in quantum homo dubitauerit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitauerit, sed quia modum gessit dubitantis, & hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarij longē diuersam exprimentia sententiam a pramissa.

Illud etiam ignorandū non est, quod Hilarius asserere videtur Christū non sibi sed suis orasse, cum dixit, Transfer a me calicē hūc: sicut nec sibi sed suis timuit: nec eū voluisse ut sibi non esset passio, sed ut a suis transiret calix passionis: ita inquit, Si passio honorificatura eū erat, sicut Iuda exeunte ait, Nunc honorificatus est filius hominis: quomodo triste eum metus passionis effecerat? nisi forte tā irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quę patientem se glorificatura esset. Sed forte timuisse vsque eo existimabitur, ut transferri a se calicem deprecatus sit, dicens, Pater transfer calicē hūc a me. Quomodo enim paterendi merum transferri deprecaretur a se, quod p dispensationis studiū festinaret implere? Non enim conuenit ut pati nolit, qui venit: & cum pati eū vel le cognosceres, religiosius fuerat hoc confiteri, quam ad id impicē stultitię prorumpere, ut eum assereres ne pateretur orasse, quę pati velle cognosceres. Nō ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eos calix passionis incumbat, quem a se

Constanti-nopolitana.

turbantur.

Habet id Amb. lib. 2. de fide, c. 3. Psal. 134.

lib. 10. de Trin. longē satis ab ini- no lib. sed antemediū. Ioan. 13. d. Marc. 14. d.

Marc. 14. d.

Q V A E S T I O I.

Vtrum in Christo fuerint plures voluntates.

se transire orat, ne in his. s. maneat. Non. n. rogat ne secū sit, ut a se transeat. Deinde ait. Nō sicut ego volo, sed sicut tu vis: humana in se sollicitudinis significans consortiū, sed non discernens sententiā sibi cōmuni cū patre voluntatis. Pro hoīb; ergo vult trāseat calicē: per quem oēs discipuli erant tentandi: & ideo pro Petro rogat, ne deficiat fides eius. Sciens ergo hac oīa post mortem suā destitura, vsq; ad mortē tristis est, & scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit: ideo ait, Pater mi, si nō potest transire calix iste, nisi bibā illū, fiat voluntas tua: sciēs in se consummata passione metum calicis transiturū: qui nisi eum bibisset, transire non posset, nec finis terroris, nisi consummata passione, terroris succederet: quia post mortem eius per virtutum gloriam apostolicę infirmitatis scandalum pelleretur. Intende lectoribus verbis pia diligentia, ne sint tibi vasa mortis.

Ibidē, multis interpo- fuit. Paulo infir- ruit. Luc. 22. c. Matt. 26. d.

DISTINCTIO XVII.



OST prędicta considerari oportet &c. Superius determinauit Magister de ijs quę filius Dei cum humana natura assumpsit. Hic determinat de his, quę per humanā naturā operatus est, & quia

Cōtinuatio.

Diuisio.

humani operis principium voluntas est sine qua op^o, nec meritoriū, nec laudabile est: ideo Magister primo determinat de voluntate Christi.

Secundo de eius meritorio, quod ex illa voluntate processit. Di. sequenti ibi (de merito Christi etiam prętereundum non est.) Prima in duas. Primo de voluntate Christi mouet, & soluit quęstionē principalē. Secūdo dubitatio nes incidētes ibi. (Ceterū nos.) Prima in tres.

Primo mouet dubitationem.

Secūdo ponit dubitationis solutionem ibi. (Quo circa ambigendum non est.)

Tertio ponit solutionis confirmationem, & adaptationē ibi. (Ex affectu igitur) illa pars quę ibi incipit. Ceterum nos diuiditur in partes duas.

Primo remouet dubitationem incidentem ex dictis Ambrosii.

Secundo dubitationem incidentē ex verbis Hylarij, ibi. (Illud etiam ignorandum nō est.)

CIRCA hanc distin. quærendum est principaliter de duobus. Primo de Christi voluntate. Secundo de eius oratione.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur quatuor.

Primo vtrum in Christo fuerint plures voluntates.

Secundo vtrū voluntas rationis deliberatiua in aliquo discordauerit a voluntate diuina.

Tertio vtrum naturalis voluntas rationis in aliquo discordauerit a voluntate deliberatiua.

Quarto vtrum appetitus sensibilis in aliquo discordauerit a voluntate rationis siue naturali, siue deliberatiua.

VIDETUR quod non. Damasc. lib. 3. c. 14. Quorum subiecta est eadem, horum & voluntas, & actio, sed Christi nō est nisi vna substantia prima, quia in Christo non est suppositum nisi vnum: ergo in ipso non est voluntas nisi vna.

Item voluntas in homine habet dominium, sed in vno homine non possunt esse plura dominia: ergo cum Christus sit vnus homo, in ipso non est voluntas nisi vna.

Item voluntas facit volentem: ergo plures voluntates, plures volentes, sed Christus non est plures volentes, sed vnus volēs, sed vnus volens: ergo in ipso non est nisi voluntas vna.

CONTRA, Damasc. lib. 3. c. 13. Dicit esse in Christo duas voluntates naturales diuina, & humana, & duo libera arbitria naturalia diuinum, & humanum.

CONCLUSIO.

Duplex si ad naturam, triplex si ad potentias, quadruplex si ad modum volendi ipsa referatur in Christo fuit voluntas.

RESPONDEO quod in Christo sunt plures voluntates, & si numerentur secundum naturas duę sunt, scilicet diuina & humana: si secundum potentias tres sunt, scilicet voluntas diuina, & voluntas animę rationalis, & appetitiua sensitiua, quę extenso nomine voluntatis, voluntas dicitur: quia mouetur post apprehensionē, tamen propriē loquēdo de nomine voluntatis, voluntas non inuenitur nisi in parte animę rationalis secundum Philosophum. 3. de anima: si autem numerentur, non tantum secundum differentiam realem, sed secundum modos volendi sic sunt quatuor, quia sic voluntas rationalis diuiditur in duas, scilicet in naturalem, & deliberatiuam secundum diuersos volendi modos, & secundum diuersas rationes.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod ibi Damasc. accipit subiectum non præsupposito sed pro essentia, quamuis autē in Christo non sit nisi vnum suppositum, in ipso tamē duę sunt essentię: diuina, scilicet & humana, secundum quas sunt in Christo duę voluntates: vnde Damasc. li. 3. c. 13. Naturales & non hypostaticas, id est personales animus voluntates.

Ad secundum dicendum, quod in puro homine voluntas humana habet dominium, sed in Christo qui est Deus & homo, voluntas diuina habet dominium, & per illam regitur humana.

Ad tertium dicendum, quod natura primo est voleus per voluntatem, & ex consequenti hypostasis, & ideo quamuis in Christo nō sit nisi vna hypostasis, tamen quia in ipso sunt plures naturę, in ipso sunt plures voluntates, & ita vnus est qui vult, & tñ duę naturę sunt volētes.

Rich. super 3. Sent. M 3 Vel

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 17. ar. 1. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 18. ar. 1. Scot. lib. 3. disp. 17. q. 1. Alex. p. 3. q. 15. m. 1. Secundo.

Tertio.

in oppositū Primo.

Responsio.

T. c. 42.

Ad primū.

secundum.

Ad tertium.

Vel potest dici, q̄ forma argumenti nō valet, sicut non valet: homo est equalis per qualitatē: ergo per plures qualitates, est plures quales, quia hoc plures quales plurificat, & suppositum, & qualitatem.

Q V A E S T I O II.

Utrum in Christo voluntas rationis deliberatiua in aliquo discordauerit a voluntate diuina.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 17. ar. 1. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 18. ar. 5. & 6. Alex. p. 3. q. 15. m. 2. Secundo.

RESPONDEO T V I D E T V R q̄ sic. Matth. 26. dicit Saluator ad patrem. Non sicut ego volo, sed sicut tu vis: ergo videtur, q̄ vnum volebat voluntas diuina, & aliud voluntas rationis deliberatiua. Item magis excedit voluntas diuina voluntatem rationis deliberatiuam, quam voluntas rationis deliberatiua sensualitatem. Sed sensualitas in aliquo discordauit a voluntate deliberatiua, quia refugiebat mortem, quam voluntas deliberatiua acceptabat: ergo multo fortius voluntas rationis deliberatiua in aliquo discordauit a voluntate diuina.

CONTRA, secundum rectum ordinē voluntas rationis deliberatiua plenē debet esse subiecta voluntati diuinā, sed si voluntas rationis deliberatiua fuisset discors in aliquo a voluntate diuina, nō fuisset ei plenē subiecta, & sic non fuisset in Christo seruatus rectus ordo. Restat ergo, q̄ voluntas rationis deliberatiua nunquam in aliquo discordauit a diuina.

CONCLVSIO.

Nentiquam voluntas rationis deliberatiua in Christo vnquam discors fuit a voluntate diuina, imo & in volito, et in volēdi modo ei semper cōcors fuit.

RESPONDEO q̄ in Christo voluntas rationis deliberatiua nunquā in aliquo discordauit a diuina voluntate, imo concordauit cū ea, & in volito, quia volebat quicquid videbat diuinā voluntatē velle, & in forma volēdi, quia quicquid volebat, volebat ex charitate: & sic volebat, sicut Deus volebat eam velle.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ per illud verbum volo, non significatur vel le procedens a voluntate deliberatiua, sed naturali, quasi dicat volo deliberatiue, q̄ fiat sicut tu vis, & nō sicut volo naturali voluntate. Vel secundum quandam glosam ibidem, ibi transfiguratur in se suas. q. d. fiat sicut tu vis, & non sicut vult discipuli mei.

AD SECUNDVM dicendum, q̄ voluntas deliberatiua non est ad vnam partem determinatam, sicut appetitus sensituius: & ideo Deus magis volebat eam conformari diuinā voluntati in volito, quam sensualitatem volūtati deliberatiue, nec propter hoc debet dici sensualitas discors fuisse a deliberatiua voluntate: quia illud quod volebat appetitus sensituius, voluntas deliberatiua volebat ipsum velle.

Q V A E S T I O III.

Utrum naturalis voluntas rationis in Christo discordauerit in aliquo a voluntate deliberatiua.

RESPONDEO T V I D E T V R q̄ sic, illa inter se discordant, quorum vnum includit alterius negationem, sed naturale includit negationem deliberationi: ergo voluntas naturalis discordabat a voluntate deliberatiua.

Item motus ad terminos oppositos sunt discordantes: vnde dealbatio, & denigratio sunt discordantes motus: sed motus voluntatis deliberatiue, & naturalis in Christo fuerunt ad oppositos terminos, quia naturali voluntate refugiebat mortem, in quantum est malum naturā, voluntate deliberatiua volebat eam pro generis humani redemptione: ergo ista voluntates in Christo in aliquo fuerunt discordantes.

CONTRA, discordantia non sunt simul in eodem, sed motus voluntatis naturalis, & voluntatis deliberatiue simul erant in eadem potentia: ergo in nullo discordabant.

CONCLVSIO.

Quamuis naturalis voluntas rationis ipsius in volito a voluntate deliberatiua dissideret, in ratione tamen volēdi, quia illa volebat quod ista volebat eam velle, non dissiderat.

RESPONDEO, q̄ in Christo naturalis voluntas rationis in aliquo non discordauit a voluntate deliberatiua, quia discordantia siue repugnantia motuum voluntatis non est sine discordantia, seu repugnantia formalium rationum ipsorum obiectorum, sed formalis ratio sub qua voluntas naturalis in Christo refugiebat mortem, & illa sub qua voluntas deliberatiua volebat mortem non discordabat: quia voluntas naturalis refugiebat mortē in quantum secundum se erat quoddam malum naturā: voluntas autē deliberatiua volebat eā in quantum apprehendebatur, vt utilis ad redemptionē generis humani secundū ordinationē diuinā. Esse autē aliquid secundū se malū naturā, & illud esse bonum in ordine ad aliquē finem nullam importat discordantiam seu repugnantiam. Præterea qui vult quod alius vult eū velle, ab eo non discordet in volēdo: sed illud quod volebat voluntas naturalis in Christo voluntas deliberatiua volebat eam velle, quia volebat, q̄ secundum suum naturalem motum moueretur: ergo in volēdo voluntas naturalis non discordabat a deliberatiua.

AD PRIMVM in oppositū dicendum, q̄ vñ includere alterius negationē dupliciter potest intelligi, aut q̄ vñ sit aliud, aut q̄ vñ nō possit esse cū alio. Primo modo maior propositio falsa est. Sic enim qualibet res alterius includit negationē, nec tamen propter hoc sequitur, q̄ qualibet duæ res sint inter se discordantes. Secundo modo maior propositio vera est, sed minor falsa. Simul enim erant in Christo naturalis motus

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 17. ar. 1. q. 3. D. Tho. p. 3. q. 18. ar. 5. & 6. Alex. p. 3. q. 15. m. 2. Secundo.

In oppositum. Primo.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

motus voluntatis, & deliberatiuus.

Ad secundum dicitur, q̄ motus ad terminos oppositos sunt discordantes &c. dico, q̄ non oportet nisi formales rationes terminorum discordantes sint, sed sicut dictum est formalis ratio sub qua naturalis voluntas volebat non mori, & illa sub qua voluntas deliberatiua volebat corpus mori non discordabāt.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum in Christo appetitus sensibilis in aliquo discordauerit a voluntate rationis deliberatiua.

RESPONDEO T V I D E T V R q̄ sic, quia obiectum appetitus sensitui est bonum delectabile, sensibile: obiectum voluntatis deliberatiue est bonum honestum, sed bonum sensibile, & honestum repugnant, quia vnum diligi præcipitur aliud prohibetur. Vnde Io. 1. c. 7. Nolite diligere mundum, nec ea, quæ in mundo sunt: cum ergo repugnantia sit in motibus voluntatis secundum repugnantiam obiectorum. Videtur quod in Christo appetitus sensituius, & deliberatiuus repugnabant.

Item volūtati deliberatiue placebat, mors corporis appetitui sensitui displicebat, quia aliter non fuisset in ipso passio tristitiæ pro morte corporis imminente: ergo videtur, q̄ ab appetitu deliberatiuo discordabat.

CONTRA, sic fuit natura humana instituta, vt sensualitas obediret rationi quamdiu ratio obediret Deo. Sed rectitudo naturæ humanæ in Christo non fuit corrupta: ergo sicut ratio in Christo semper obediebat Deo, ita appetitus sensituius semper obediebat rationi.

CONCLVSIO.

Ex eadem ratione liquet appetitum sensituium in Christo in nullo discordasse a voluntate rationis deliberatiua, sed per omnia fuisse conformem.

RESPONDEO q̄ in Christo appetitus sensibilis non discordauit in aliquo a voluntate rationis deliberatiua, quia quamuis non appeteret illud, quod voluntas deliberatiua volebat refugiendo mortem corporis quam illa volebat: tamen illud quod appetebat, & refugiebat ad imperium voluntatis appetebat vel refugiebat, nec per motum suum appetitū voluntatis deliberatiue retardabat, vel impediebat, & ideo illi concordabat.

AD PRIMVM in oppositū dicendum, q̄ bonum sensibile, & honestum non repugnant, sicut nec sensus, & intellectus, imo sicut sensus ordinatur ad intellectum, ita bonum sensibile ordinatur ad spirituale bonum, nec prohibetur bonum sensibile diligi, sed eius dilectionis inordinatio prohibetur.

Ad secundum patet solutio per ea, quæ dicta sunt in corpore quæstionis.

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. D. Tho. ubi supra. Alex. ubi supra.

Secundo.

In oppositum. Primo.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quaruntur quattuor.

Primo utrum congruum fuerit Christum orare.

Secundo utrum orauerit pro se.

Tertio utrum oratio qua orauit pro se imminente passione fuerit actus sensualitatis.

Quarto utrum omnis oratio Christi fuerit exaudita.

Q V A E S T I O I.

Utrum congruum fuerit Christum orare.

RESPONDEO T V I D E T V R q̄ non. Dicit enim Damasc. lib. 3. c. 23. Quod oratio est ascensus intellectus ad Deum. Sed intellectus Christi non potuit ascendere ad altiore gradum coniunctionis cum Deo, quam fuerit ille quem habuit a sua conceptione: ergo non decuit ipsum orare.

Item Damasc. ubi prius. Oratio est petitio decentium a Deo, sed nullus petit aliquid a se ipso: ergo cum Christus sit Deus, orare non debuit, vt videtur.

CONTRA, Luc. 6. dicitur de Christo, q̄ exiit in monte orare, & erat pernoctem in oratione Dei, sed nihil fecit nisi quod ipsum facere decuit: ergo ipsum decuit orare.

CONCLVSIO.

Christo secundum quod est homo pluribus de causis conuenit orare.

RESPONDEO, q̄ congruum fuit Christum orare in quantum homo est, & hoc propter quattuor, scilicet meritum, quia oratione sua meruit, vt in sequenti dicitur: & propter veritatis humanæ naturæ argumentum: & propter exemplum: vt scilicet orando exemplo nos doceret in tribulatione a Deo auxilium esse petendum: & vt patri a quo missus erat ostenderet se concordem non contrariū, quem orando honorabat sicut suum principium, & hæc quattuor rationes haberi possunt ex sententiā Damasc. lib. 3. c. 23.

AD PRIMVM in oppositum cū dicitur, q̄ oratio est ascensus intellectus ad Deum &c. dico, q̄ ibi ascensus ad Deum accipitur pro actu mentis creatæ respectu Dei, & hoc actus ascensus dicitur: quia est in subiecto inferiori, respectu obiecti superioris: vnde cum mens Christi intenderet in Deum aliquid impetrandum, quamuis per hoc Deū clarius non videret, tamē ille actus rationē orationis habebat.

Ad secundum dicendum, q̄ quamuis Christus sit homo, & Deus, tamen non, orauit in quantum Deus, sed in quantum homo, nec est inconueniens, q̄ ipse ratione humanæ naturæ peteret, & exaudiret ratione diuinæ.

Rich. super 3. Sent. M 4 QVAE-

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 17. ar. 1. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 21. ar. 1. Primo.

Secundo.

In oppositum. Primo.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

Q V A E S T I O II.

Utrum Christus orauerit pro se.

Arg. 1. T V I D E T V R q non. Aug. in quodam sermone de oratione, & ieiunio dicit. Quod oratio est ascensio animae de terrestribus ad caelestia, inquisitio supernorum, inuisibilium desiderium, sed Christus sibi non inquisiuit aeterna, nec sibi desiderauit inuisibilia: quia inquisitio, & desiderium sunt respectu non habitus, ipse autem de supernis inuisibilibus habuit ab instanti sua conceptionis, quantum habere poterat: ergo Christus pro se non orauit.

Secundo. Item pro beatis non est orandum, unde nec pro aliquo sancto missa de requiem celebratur: sed Christus fuit beatus ab instanti conceptionis suae: ergo pro se orare non potuit.

Tertio. Item sicut ad sacerdotem spectat hostias offerre ira orare: sed Christus non obtulit hostiam pro se, sed pro nobis, ut habetur Heb. 7. ergo non pro se, sed pro nobis tantum orauit.

In oppositum. P r i m o. C O N T R A, Matth. 26. Exprimit se orasse dicens. Pater si possibile est transeat a me calix iste.

C O N C L V S I O.

Oratit equidem pro se Christus ne dum pro alijs at pro alijs ad excludendum defectum, & culpabilem, & penalem; pro se autem penalem tantummodo.

R e s p o n d e o q oratio est ad excludendum aliquem defectum ab illo, pro quo oratur: duplex autem est defectus, scilicet culpabilis, & penalis, & quia in Christo nullus fuit defectus culpabilis, nec esse potuit, non orauit pro se, secundum quod oratio ordinatur ad excludendum aliquem culpabilem defectum ab illo, pro quo oratur, sed sic orauit pro nobis: sed quia in Christo fuit defectus penalis, tam ex parte corporis, quam ex parte animae, in quantum erat passibilis, ut natura, ideo secundum quod oratio ordinatur ad exclusionem penalis defectus, orauit non tantum pro alijs, sed etiam pro se.

A d p r i m u m in oppositum dicendum, quod illa descriptio orationis accipitur prout est in pure viatoribus: Christus autem non fuit purus viator, quia cum hoc fuit perfectissimus comprehensor: vel potest dici, quod ibi accipit inuisibilia pro quibuscumque beneficijs spectantibus ad gloriam siue animae, siue corporis: Christus autem dum erat viator, gloriam corporis non habebat.

A d s e c u n d u m cum dicitur, quod pro beatis &c. Dico, quod verum hoc est de illis beatis qui simul cum sua beatitudine non sunt viatores. Christus autem simul fuit beatus & viator. Unde in quantum fuit viator, pro illo statu ipsum orare decuit pro se ipso.

A d t e r t i u m dicendum, quod non est simile de hostiarum oblatione, & oratione: quia hostia offerri solet pro defectu culpabili tantum, qui defectus non fuit in Christo: oratio autem consue-

ta est fieri non tantum pro defectu culpabili, sed etiam pro penali qui bene in Christo fuit.

Q V A E S T I O III.

Utrum oratio quia Christus orauit pro se imminente passione, fuerit actus sensualitatis.

T V I D E T V R q sic, eius est orare cuius est optare quod petitur: sed ipsa sensualitas optabat non mori: ergo illa oratio qua Christus orauit, mori fuit actus sensualitatis.

Item Magister in littera ex affectu humanae sensualitatis non rationis illud voluit, & petijt, quod non impetrauit: & intelligitur hic de oratione qua petiuit calicem transire a se: ergo illa oratio actus fuit sensualitatis.

C O N T R A, orare est actus vitae contemplatiuae, sed nullus actus sensualitatis est actus vitae contemplatiuae: ergo orare non fuit actus sensualitatis.

Item orare Deum includit Dei cognitionem, sed sensualitas Christus non attingebat ad cognitionem Dei, cum Deus sit spiritus: ergo illa oratio qua Christus orauit imminente passione cum dirigeretur ad Deum non fuit sensualitatis actus.

C O N C L V S I O.

Oratio qua Christus Patrem orauit pro se imminente passione materialiter fuit actus sensualitatis, formaliter vero voluntatis rationalis.

R e s p o n d e o, sicut dicit Isidorus. 10. lib. Etymo. bene ultra medium orare: dicere est. Unde sicut vocalis oratio est quadam locutio, qua proponitur illi cui porrigitur oratio desiderium rei pro qua oratur: sic dico, quod mentalis oratio, quia Deus oratur, est quadam intellectualis locutio qua Deo exprimitur desiderium illius rei, pro qua oratur appetitus: ergo est quasi materiale in oratione, expressio autem ipsius desiderij quasi formale. Quia ergo sensualitas Iesu Christi appetebat non mori, & ratio Iesu Christi appetitum eius Deo locutione expressit: ideo potest dici, quod oratio qua Deum orauit, ut transiret ab eo calix passionis, fuit actus sensualitatis materiali, rationis autem formaliter. Unde satis congrue dicunt illi qui dicunt, quod ratio fuit aduocatus sensualitatis, quia sicut aduocatus desiderium, & causam illius, pro quo aduocat exprimit modo supplicatio Deo expressit, non quia Christus vellet deliberatiua voluntate, ut fieret, quod sensualitas appetebat: sed ut veritatem humanae naturae ostenderet, & ut homo si secundum passionem horret pericula, non diffidat neque desperet.

P r i m a, duo argumenta procedunt de actu qui quasi materialis est in oratione.

Argumenta ad partem aliam procedunt de actu qui formalis est in oratione.

Q V A E -

Q V A E S T I O IIII.

Utrum omnis oratio Christi fuerit exaudita.

Arg. 1. T V I D E T V R, quod non. Ioan. 17. orauit pro discipulis suis Dominus dicens non rogo, ut tollas eos de mundo, sed ut serues eos a malo, & tamen non omnes fuerunt a malo seruati.

Item Luc. 23. dicebat. Pater dimitte illis, quia nesciunt quid faciunt, nec tamen omnibus crucifixoribus suis fuit illud peccatum dimissum.

Item Matth. 26. Oravit, ut transiret ab eo calix: nec tamen transiuit.

C O N T R A, Io. 11. dicit Iesus ad patrem. Ego sciebam, quia semper me audis, & accipitur hic audire pro exaudire.

Item ad Hebr. 5. dicitur de Christo, quod exauditus est pro sua reuerentia. Si ergo sua reuerentia causa est, ut exaudiat oratio sua, qua ratione exauditur vna, exauditur quaecumque alia.

C O N C L V S I O.

Non quae ex appetitu sensitivo, nec quae ex appetitu voluntatis naturalis, sed ea, quae ex appetitu procedebat voluntatis deliberate exaudita fuit semper Christi oratio.

R e s p o n d e o, orare Deum est ei supplicando exprimere appetitum illius pro quo funditur oratio. In Christo autem in quantum homo est, triplicem possumus considerare appetitum. scilicet appetitum sensualitatis, qui non est, nisi respectu apprehensorum per aliquam sensitiuam virtutem: & appetitum naturalis voluntatis, qui est a voluntate, ut est natura regulata per naturalem dictamen rationis, cuius obiectum est bonum absolute: & appetitum voluntatis deliberatiuae, qui est a voluntate regulata per aliquam regulam non naturalem rationi, cuius obiectum est bonum in relatione, vel ad finem, vel ad circumstantias, vel ad aliquid aliud. Dico ergo, quod oratio, quae fuit expressio appetitus sensualitatis, non semper fuit exaudita: quia ipse voluntate deliberatiua volebat, ut fieret quicquid sensualitas appetebat: similiter non omnis oratio, quae fuit expressio appetitus voluntatis naturalis fuit exaudita, quia multa volebat voluntate naturali, quae volebat voluntate deliberatiua: quia multa sunt bona absolute, quae tamen in relatione ad aliquid aliud non inueniuntur bona: & multa absoluta secundum se mala, quae tamen in relatione ad aliquid aliud sunt bona: sed omnis oratio, quae fuit expressio appetitus suae voluntatis deliberatiuae fuit exaudita, quia deliberatiuae volebat omnem talem orationem exaudiri. Duo prima argumenta procedunt de ora-

tione exprimente appetitum naturalis voluntatis. Et tertium de oratione exprimente appetitum sensualitatis. Argumenta ad partem aliam procedunt de oratione exprimente appetitum deliberatiuae voluntatis.

C I R C A litteram. (Vterque; tamen dicitur humana voluntas.) Contra nihil, quod habemus commune cum pecore, est humanum: sed secundum sententiam Aug. 12. de Trin. c. 1. Sensualitatem communem habemus cum pecore.

R e s p o n d e o, quia affectus sensualitatis non dicitur humana voluntas, quia conueniat homini per completiuam formam, in quantum per illam homo est homo: sed sic ei conuenit voluntas proprie dicta. Sed dicitur sensualitas voluntas humana, quia conuenit homini per aliquid, quod est de eius essentia, quamuis illud habeamus commune cum pecore non secundum rem, sed secundum similitudinem: alterius enim rationis, & naturae est sensualitas nostra, quam sensualitas brutorum. (Anima per aurem audit) id est anima est principium formale audiendi in homine mediante aure tanquam organum. Ipsi carnalis concupiscentiae causa non est in anima sola, nec in carne sola, & tamen magis dicitur esse animae quam corporis, eo, quod concupiscere principalius conuenit composito per animam, quam per corpus. (Ut mentis affectu vellet mori, & sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit.) Hic nota, quod & sancti viatores affectu mentis optauerunt mori, & etiam multi mali: sed intentione alia, & alia, quia sancti hoc optabant, ut perfectius essent cum Christo. Unde Apostolus dicebat ad Philip. 1. Quod cupiebat dissolui, & esse cum Christo. Mali autem, quia per malitiam odiebant seipsos. Unde philosophus. 9. Ethic. c. 5. A quibus multa, & dura operata sunt, & propter malitiam odierunt, fugiunt viuere, & interimunt seipsos. (Et reliquit affectum infirmitatis quo nemo vult mori, qui a Deo est naturalis, ut eum Petro, nec senectus abstulerit) sicut. n. dicit philosophus. 2. Ethic. c. 1. Nullum natura existentium aliter affuecit. (Non, quia ipse dubitauerit, sed quia modum gesit dubitantis) hoc referendum est quantum ad rationem. In ratione enim non dubitauit, quia dubitatio rationis est motus eius respectu vtriusque partis contradictionis sine sui determinatione ad partem aliquam, quod ex defectu scientiae provenit. In Christo autem fuit scientiae plenitudo. Sed secundum, quod dubitatio accipitur pro formidine sensualitatis, respectu aggressus, vel fugae mali terribilis, sic secundum veritatem in Christo dubitatio fuit, quia secundum illum affectum vere timuit. (Intende lector his verbis pia intelligentia) id est pie exponas sic. scilicet pro se orauit quantum ad formam orandi pro nobis autem secundum intentionem orantis. Vel potest dici, quod secundum quod ratio orabat non pro sensualitate,

Dubium liberale.

Responsio.

litate, sic orabat pro nobis non pro se. Secundum autem quod ratio orabat pro sensa litate, orabat pro se.

Si Christus meruit sibi, & nobis, & quid sibi, & quid nobis.

DISTINCTIO XVIII.

De merito Christi.



De merito etiam Christi pratermittendum non est: de quo quidam dicere solent, quod non sibi, sed membris tantum meruerit. Meruit quidem membris redemptionem a diabolo, a peccato, a pena, & regni resurrectione:

ut amota ignea romphaea, liberè pateret introitus: sed & sibi meruit impassibilitatis, & immortalitatis gloriam: sicut ait Apostolus, Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis: propter quod, & Deus exaltauit illum, & dedit illi nomen, quod est super omne nomen. Aperiè dicit Apostolus, Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis, meritum fuit exaltationis, & exaltatio præmium humilitatis. Vnde Aug. exponens præmissum capitulum ait, Ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. Sed hoc totum factum est in forma serui. In forma enim Dei semper fuit, & erit claritas. Item Ambrosius idem capitulum tractans ait. Quid & quantum humilitas mereatur, hic ostenditur. His testimonijs evidens fit, quod Christus per humilitatem, & obedientiam passionis meruit clarificationem corporis, nec id solum, sed etiam impassibilitatem animæ. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis: sed post mortem merito humilitatis, & animæ impassibilitatis facta est, & caro immortalis. Virum autem animam sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis. Ipsi resurrexerunt momento, de auctoritate nobis certum non est. Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione, quando caro restoruit.

Quod a conceptu meruit sibi Christus hoc quod per passionem.

Nec solum hoc meruit Christus quando patri obediens crucem subiit: sed etiam ab ipsa conceptione, ex quo homo factus est, per charitatem, & iustitiam, & alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundum hominem conditus, sibi tantum meruit, quantum post per martyrij tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit, quod in eis proficere non potuit: & ideo melior ipsius anima fieri non potuit, quam ab initio sue conditionis extitit: quia proficere in meritis non valuit. Vnde Grego. ait. Non habuit omnino Christus iuxta animæ meritum, quo potuisset proficere: in membris autem, quæ nos sumus,

quotidie proficit. Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum: Non ergo profecit secundum animæ meritum, quantum ad virtutem meriti: profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione, quam in conceptione: sed maioris virtutis non extiterunt in merendo plura, quam antè fuerant pauciora: meruit ergo a conceptione non modo gloriam impassibilitatis, & immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatem animæ, Per quid? Per obedientiam, & voluntatem perfectam: quam non tunc primò habuit, nec maiorem cum patibulum cepit, & mori. Obedièns enim perfectus, & bonus extitit secundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit ergo anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante. Num ergo beator, vel melior fuit, quam antè? Absit, quod melior fuerit: quia nec sanctior, nec gratia cumulator. Nec etiam beator fuit in Dei contemplatione in quo præcipue beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc beator fuisse, quia ab omni miseria immunis, ex quo nequit inferri simpliciter, quod beator fuerit.

De eo, quod scriptum est, Donauit illi nomen, quod est super omne nomen.

Nec tantum gloriam impassibilitatis, & immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen, quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam, quod vocatur Deus. Hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Dei filius, in quantum Deus est, ab æterno per naturam in quantum verò homo factus est, habuit ex tempore per gratiam. Venerunt autem Aug. dicit, homini donatum esse illud nomen, non Deo: quia illud nomen habuit, cum in forma Dei tantum erat. Sed cum dicitur, Propter quod illum exaltauit, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen, satis apparet propter quid exaltauerit. i. propter obedientiam, & in qua forma exaltatus sit. In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est, & in ea donatum est ei nomen, ut cum ipsa forma serui nominetur vnigenitus filius Dei. Hoc illi donatum est, ut homini, quod iam habebat idem ipse Deus. Hoc ergo per gratiam accepit, ut ipse ens homo, vel subsistens in forma serui, id est in anima, & carne, nominetur, & sit Deus. Sed nunquid hoc meruit? supra enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo huiusmodi propter obedientiam donatum est ei hoc nomen? Sequendum tropum illum in scriptura creberrimum hoc accipiendum est, quo dicitur res fieri quando immolescit. Post resurrectionem verò, quod ante erat obseruatum, in euidenti positum est, ut scirent homines, & demones. Manifestationem ergo illius nominis donauit ei Deus post resurrectionem: sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quod obediuit patiendò, exaltatus est resurgendò: & per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo vsus est etiam Dominus post resurrectionem, dicens, Data est mihi omnis potestas in celo, & in terra: non quod tunc primò accepit, sed quam antè habebat, tunc manifestata est potestas. Cæterum Ambrosius dicit nomen illud donatum esse Deo, non homini: & videtur secundum verbum super-

principi, ubi exponit mystice illud Exodi. 25. Faciet & candela brui auctore.

Ad Ph. 2. b

In lib. 2. ebra Max. cap. 5. to. 6.

Ibid lib. 3. cap. 2.

Dist. 6. lit. E

Matt. 28. d

Ambrosius ad c. 2. ad Phil.

in medio est superficiem oppositus Aug. sed intelligentia non obuiat, licet diuersum sapiat. Nam Ambr. de naturali donatione id dictum intelligit, quia æternaliter pater generando dedit filio nomen, quod est super omne nomen. esse Deum per naturam: quia genuit ab æterno filium plenum, & sibi æqualem Deum. Quod tamen nomen Apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed præmissò locutionis modo accipiendum est.

Si Christus sine omni merito illa habere potuit.

Si verò quaeritur, vtrum Christus illam immortalitatis, & impassibilitatis gloriam, & nominis Dei manifestationem, sine omni merito habere potuit: sanè dici potest, quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit, sicut in resurrectione extitit, nomen que suum etiam aliter hominibus manifestare potuit sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, & ad illam gloriam sine merito peruenire. Potuit quidem peruenire ad illam sine merito passionis, quia potuit: consumpta mortalitate immortalitatis gloria vestiri: sed non sine merito iustitiæ, & charitatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit, in quo plenitudo virtutum, & gratia non fuerit. Nec virtutes ei inesse potuerunt cilicio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Habens ergo has virtutes secundum hominem passibilem ac mortalem, non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non ergo potuit factus mortalis, sine merito gloriam impassibilitatis, & immortalitatis, ac manifestationem Dei nominis consequi. Potuit tamen hæc assequi sine merito passionis, quia per passionem nil sibi meruit, quod non ante per virtutes meruerit.

De causa mortis, & passionis Christi.

Ad quid ergo voluit pati, & mori, si ei virtutes ad merendum illa sufficiebant? Pro te, non pro se. Quomodo pro me? Vt ipsius passio, & mors tibi esset forma, & causa. Forma virtutis, & humilitatis: causa gloria, & libertatis. Forma, Deo vsque ad mortem obediendi: & causa tue liberationis ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam, quod de præcedentia non meruerat. scilicet aditum Paradisi, & redemptionem nos adepti sumus. scilicet redemptionem, & filiorum gloriae adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostra liberationis. Sed quomodo per mortem nos a diabolo, & a peccato redemit, & aditum gloriæ aperuit? Deceuerat Deus in mysterio (ut ait Ambr.) propter primum peccatum non intronitari hominem in Paradisum. i. ad Dei contemplationem non admitti, nisi in vno homine tanta extiteret humilitas, quæ omnibus suis proficere posset: sicut in primo homine tanta fuit superbia, quæ omnibus suis nocuit. Non est autem inuentus inter homines aliquis, quo id posset impleri, nisi Leo de tribu Iuda, qui aperuit librum, & soluit signacula eius, implendo in se omnem iustitiam. i. consummatissimam humilitatem qua maior esse non potest. Nam omnes alij homines debitorum erant, & vix vniciq; sua virtus sufficiebat, & humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostræ. Sed Christus homo sufficiens, & perfecta fuit ho-

stia: qui multò amplius est humiliatus, amaritudine mortis gustando, quàm ille Adam superbiit, per esum ligni vitæ noxia delectatione perfruendo. Si ergo illius superbia omnium extitit ruina, ipsum de Paradiso mittens foras, alijsq; occludens ianuam: multò magis Christi humilitas, qua mortem gustauit, ingressum regni cælestis omnibus suis impleto Dei decreto aperire valuit, atq; decreui delere chirographum. Vt enim ait Ambr. tantum fuit peccatum nostrum, vt saluari non possemus, nisi vnigenitus Dei filius pro nobis moreretur debitoribus mortis: sed sic dignos nos fecit testamenti, & promissæ hereditatis. Quod non ita est intelligendum, quasi non alio modo saluare nos potuerit, quàm per mortem suam: sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, & fieri salus, nisi per mortem vnigeniti: cuius tanta fuit, (vt dictum est) humilitas, & patientia, vt eius merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte vnigeniti præstita sunt nobis, vt liceat nobis redire in patriam: sicut olim in morte summi Pontificis, his qui ad ciuitatem refugij confugerant, securè ad propria remeare. Ecce aliquatenus ostensum est, qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus.

Ad Col 2 c In gl. ordinaria super 9. cap epist. ad Heb. cir ca illud. Ideo nota testamenti Num 35. d & Iosue 20 a. b

DISTINCTIO XVIII.



De merito etiam Christi pratermittendum non est &c. Superius determinauit Magister de voluntate Christi, hic determinat de merito, quod ex illa voluntate processit, & diuiditur in partes duas.

Primo determinat de eo, quod sibi Christus meruit.

Secundo inquit vtrum illud, quod sibi meruit sine merito habere potuit ibi. (Si vero quaeritur.)

Prima in duas.

Primo determinat Magister, quid meruit secundum rem.

Secundo quid meruit secundum manifestationem ibi. (Nec tantum gloriam.)

Prima in duas.

Primo ostendit magister, quid Christus meruit per passionem.

Secundo ostendit, quod hoc idem meruit ab instanti suæ conceptionis per gratiæ plenitudinem ibi. (Nec solum hoc meruit.) Tunc sequitur illa pars, quæ diuisa fuit a principio libri, quæ ibi incipit. Ad quid ergo voluit pati, in qua determinat magister de redemptionis consumatione, quæ facta est in Christi passione, & diuiditur in partes quatuor.

Primo determinat magister de effectu passionis.

Secundo de conuenientia passionis. Dist. 20. ibi. (Si vero quaeritur.)

Tertio

Super Eze. lib. 1. ho. 6. Paulo post

Tertio de causa effectiua passionis in eadē di. ibi. (Christus ergo est sacerdos.)

Quarto de statu Christi in morte di. 21. Post prædicta.

Prima in duas.

Primo narrat passionis quadruplicem effectum quo ad nos.

Secundo de illis effectibus profequitur ibi. (Sed quomodo.) Et ista secunda in duas.

Primo profequitur de effectu passionis consistenti in adeptione boni.

Secundo de effectibus consistentibus in remotione mali dist. seq. ibi. (Non igitur quæramus.)

CIRCA hanc dist. quærendum est principaliter de duobus.

Primo de merito Christi quatum ad vsum.

Secundo quantum ad fructum.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur quatuor.

Primo vtrum Christus aliquid meruerit.

Secundo vtrum meruerit ab instanti suæ conceptionis.

Tertio vtrum meruerit in sua conuersatione.

Quarto vtrum meruerit in passione.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus aliquid meruerit.

AVG. 1. D. Th. p. 3. q. 19. ar. 3. Et præcedit præmium: sed omnia erant Christi ipso dicente in Euāgelio secundum Ioan. ad patrem. c. 17. Omnia mea tua sunt, & tua mea sunt: ergo Christus nihil vniquam meruit.

Secundo. Item comprehensores non sunt in stato merendi: sed Christus fuit semper comprehensor: ergo nunquam fuit in statu merendi.

Tertio. Item omne meritum est ad supplendum aliquam indigentiam merentis, sed in Christo nunquam fuit aliqua indigentia, cum semper fuerit beatus, & sicut dicit Aug. 13. de Tri. c. 5. Beatus non est, nisi qui habet omnia, quæ vult: ergo Christus nunquam aliquid meruit.

CONTRA, glo. super illud Psal. Conserua me Domine: quoniam speravi in te, dicit, ecce meritum quo seruari debet: sed illud verbum psal. dicitur in persona Christi secundum glo. ibidem: ergo Christus meruit conseruari.

Secundo. Item secundum Ansel. 2. lib. Cur Deus homo. c. 10. Quamuis Christus non potuerit peccare, tamen laudandus fuit de iustitia sua, sed omnis existens viator de sua iustitia laudandus per suam iustitiam meretur: ergo cū Christi

stus non tantum fuerit comprehensor: sed etiā viator meruit per iustitiam suam.

CONCLUSIO.

Quia Christus fuit viator, ac Dominus suæ actionis, quæ erat proportionata magno præmio vtiq; aliquid meruit, & magnum quidem.

RESPONDEO, quod Christus aliquid meruit, & magnum fuit, quod meruit. Christus enim non tantum fuit comprehensor, sed etiam viator, vt superius dictum est. Fuit etiā per liberum arbitrium dominus suæ actionis. Actio etiam sua propter perfectam charitatem agentis, & rectam eius intentionem proportionata fuit præmio magno, ad merendum autem non requiruntur, nisi tria prædicta: ergo Christus meruit.

AD PRIMVM in oppositum cū dicitur, quod omnia erant Christi &c. verū est in quantum Deus est, & sic non merebatur, sed in quantum homo non omnia erant sua, & sic merebatur.

Ad secundum cum dicitur pro comprehensores non sunt in statu merendi &c. dico, quod verum est de illis, qui sunt comprehensores tantum. Illi enim non sunt in statu merendi pro seipsis, Christus autem simul fuit comprehensor, & viator, & ideo mereri potuit pro se, & pro alijs.

Ad tertium cum dicitur, quod in Christo nunquam fuit aliqua indigentia, dico quod verum est sub ratione qua fuit beatus, & sub illa ratione nihil sibi meruit, sed in quantum fuit viator in eo fuit indigentia, & in quantum humanus meruit.

QVAESTIO II.

Vtrum Christus meruerit ab instanti suæ conceptionis.

VIDETVR, quod non. Omne meritum est per actum deliberatiue voluntatis. Sed actus deliberatiue voluntatis non est in instanti: quia importat motum ab vno in aliud, quod instanti fieri non potest: ergo Christus non meruerit ab instanti suæ conceptionis.

Item ita cito potest creatura rationalis, vel intellectualis demereri sicut mereri: quia facilius est deficere, quam proficere. Sed malus angelus non potuit demereri ab instanti suæ creationis, vt in 2. lib. ostensum est: ergo nec anima Christi mereri potuit ab instanti suæ creationis, sed in illo instati quo anima Christi fuit creata, Christus fuit conceptus: ergo non potuit mereri ab instanti suæ conceptionis.

Item si potentia mouentes proportionantur mensuræ in quibus mouet proportionantur,

T. c. 35. infra.

tur, & hæc propositio trahi potest ex doctrina philosophus. lib. 7. phy. sed nostrum liberū arbitrium, & liberum arbitrium Christi proportionantur cum vtrunq; sit finitum, & eiusdem speciei: ergo mensuræ in quibus possunt mouere proportionantur, sed instans nō proportionatur tempore: ergo cum nostrum liberum arbitrium non possit se mouere, nisi in tempore, quia secundum philosophum in lib. de memoria, & reminiscencia, nostrum intelligere est cum continuo, & tempore libe. arb. Christi non potuit se mouere in instanti suæ conceptionis.

Circa principium.

In oppositum. Primo.

Secundo.

CONTRA, Magister in litera, non plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum.

Item ab instanti suæ conceptionis fuit beatus, sed beatitudo consistit in actu: ergo ab instanti suæ conceptionis habuit actum gloriæ: ergo a simili, & actum gratiæ, sed in actu gratiæ consistit meritum: ergo meruit ab instanti conceptionis suæ.

CONCLUSIO.

Christus potentiam merendi perfectam ab initio cum habuerit, nihilque in eo fuerit impediens recte eius voluntatis motum, qui in instante esse potuit, etiam ab instanti suæ conceptionis, sed vsum meriti habuisse dicitur.

Responsio. 1. Opinio. D. Bona. & Alexand. D. Tho. & Scotus.

AD ISTAM quætionem dicit quidam, quod Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit meritū vsum, sed habitum per quem dignus erat gloria. Vsum enim meriti non est sine actu deliberatiue voluntatis, qui quidem actus in quadam successione consistit. Vnde, si ab instanti suæ conceptionis inceperit habere vsum meriti, non tamen in illo instanti habuit vsum meriti, & si enim successiua incipiunt, tamen in instanti esse non possunt.

2. Oppositum.

Alij dicunt, quod Christus ab instanti suæ conceptionis non tantum habuit meritū habitum, sed etiam meritū vsum. Si enim aliqua potentia in eodem instanti in quo est primo non habet actionem suam hoc contingit, aut quia in illo instanti non habet totam perfectionem suam, quæ requiritur ad illam actionem, aut quia est aliquid impediens, aut quia de ratione illius actionis est successio, quod esse non posset in instanti. Christus autem ab instanti suæ conceptionis habuit potentiam merendi perfectam perfectione naturæ, & gratiæ: nec fuit aliquod impedimentum illius potentia impediens in ipso: non enim fuerunt impedimenta, quæ sunt in organis aliorum paruulorum. De ratione etiam actus merendi non est successio, quia actus merendi consistit in actu libere voluntatis ad Deum ordinato, & charitate informato. Ad talem autem actum non requiritur successio, nisi per accidens, motus enim de cuius ratione est successio cum acti-

git illud respectu cuius est definit esse, motus autem voluntatis cum attingit ad volitum, nō propter hoc definit esse: est ergo indiuisibilis actus, talis autem actus esse potest in instanti: Christus ergo ab instanti cōceptionis suæ potuit habere meritū vsum. Sed planum est, quod habuit meritū vsum, quam citius habere potuit: ab instanti ergo suæ conceptionis ipsum habuit. Qui vult tenere hanc secundam opinionem, quæ magis videtur honorare ipsum potest dicere.

Sustinetur secundā op. postea, quæ magis approbat. Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum, quod actus deliberatiue voluntatis, bene potest esse in instanti cum de ratione eius non sit successio, nisi per aggrauationem corporis corruptibilis impediens animam in sua actione, vel propter debilitatem intellectus, accidentia in Christo non fuerunt, quia quamuis habuit corpus corruptibile, non tamen corruptibilitate aggrauante intellectum, vel voluntatem in sua actione: habuit etiam semper intellectum fortissimum, & fortitudine, quæ est per naturam, & fortitudine, quæ est per gratiam, & gloriam. Vnde voluntas eius nullum habuit retardatiuum in sua actione.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de merito, & demerito, quia actus merendi nō est contra naturalem motum voluntatis, sed magis complet ipsum. Actus autem demerendi derogat naturali motui ipsius voluntatis, quia est ad terminum oppositum. Vnde aliquid dimittit de perfectione illius. Non est autem possibile, quod in eodem instanti dimittatur aliquid de perfectione habita, quia aliter contradictoria simul essent vera in eodem instanti. Cum ergo motus naturalis, præcedat omnes alios motus in voluntate, non potuit aliqua creatura habere aliquem malum voluntatis actum ab instanti creationis suæ, vt plenus ostensum est in lib. 2. dist. 3.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamuis nostrum liberum arbitrium, & liberum arbitrium Christi proportionantur secundum essentias, non tamen quantum ad actuales existentias: quia nostrum liberum arbitrium actualiter existit in supposito creato, & liberum arbitrium Christi in supposito increato. Perfectio autem, & fortitudo operationis est per essentiam in comparatione ad suam actualem existentiam. Vnde liberum arbitrium Christi perfectiorem habet actum, quam si natura humana eius non esset vnita verbo, vt natura supposito.

Ad tertium.

Præterea liberum arbitrium in nobis retardatur in actu suo bono ex aggrauatione corporis, non sic autem fuit in Christo. Præterea suæ gratiæ non proportionatur gratia nostra, & ideo potuit elicere motum cui non proportionatur nostri arbitrii liberi motus.

Q V A E S T I O III.

Vtrum Christus meruit in sua conuersatione.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 18. ar. 1. q. 2. Ale. p. 3. q. 17. m. 3. ar. 2.

VIDETUR quod non: quia quicumque meretur proficit in gratia, vel se disponit ad illum profectum. Sed Christus in sua conuersatione profecit in gratia: nec se disposuit ad talem profectum: quia ab instanti suae conceptionis habuit de gratia quantum capere potuit: ergo in sua conuersatione non meruit.

Secundo. Item philosophus eodem modo se habet, quo ad animam nunc sicut ante suam passionem, sed meritum est ex parte animae. Cum ergo Christus nihil modo mereatur, videtur etiam, quod ante suam passionem in sua conuersatione nihil merebatur.

Item quicumque meretur facit aliquid de non debito sibi debitum sibi. Sed Christus per suam conuersationem non fecit aliquid de non debito sibi; debitum sibi; quia ab instanti suae conceptionis omne bonum sibi debebatur: ergo Christus in conuersatione non meruit.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, primo lib. de articulis fidei propè principium. Mereri apud Deum dicitur, qui nulla necessitate compulsus libenter Deo facit, quod facere tenetur: sed Christus in sua conuersatione nulla necessitate compulsus libenter fecit Deo, quod facere tenebatur: ergo meruit in sua conuersatione.

Secundo. Item glo. super illud ad Philip. 2. Propter, quod & Deus exaltauit illum, humilitas claritatis est meritum: claritas humilitatis est praemium: sed Christus humiliavit se in sua conuersatione: ergo per suam conuersationem meruit claritatem.

C O N C L V S I O.

Proprie sumatur meritum profecto Christus meruit in sua conuersatione.

Responsio. RESPONDEO, quod loquendo de merito proprie dicto, quod hic intendimus Christum in sua conuersatione meruit, & sibi, & nobis, sed non meruit sibi faciendo per suam conuersationem aliquid bonum sibi debitum, quod ante non debebatur, ut faciendo sibi magis debitum; quam ante deberetur: quia omne bonum, cuius erat capax ab instanti suae conceptionis sibi fuit debitum, & ita perfecte, quod perfectius sibi deberi non potuit, sed sibi meruit in conuersatione faciendo de sibi debito vno modo sibi debitum alio modo, vel de debito sibi per vnum actum faciendo sibi debitum per alios actus. Tribus autem praedictis modis meruit nobis, ut in vltima quaestione huius dist. ostendetur.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quicumque sibi meretur faciendo de non

debito sibi debitum, vel debito magis debitum proficit in gratia, vel se disponit ad illum profectum: sed sic Christus in sua conuersatione non meruit, ut ostensum est.

Ad secundam. Ad secundum cum dicitur, quod Christus eo modo se habet quo ad animam nunc sicut ante suam passionem &c. Dico, quod verum est per comparationem ad Deum: non autem per comparationem ad corpus: quia tunc ex sui comparatione ad corpus habebat passibilitatem, & erat in statu viatoris.

Ad tertiam. Ad tertium patet solutio ex iam dictis.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum Christus meruit in passione.

Arg. 1. D. Bo. ibid. q. 3. D. Th. p. 3. q. 48. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 19. q. unica. Alex. p. 3. q. 17. m. 3. ar. 3. Capitulo de passione. Secundo. T. 6. 21.

VIDETUR, quod non, secundum auctorem sex principiorum. Passio est effectus illatioque actionis. Effectus autem conformatur cause: cum ergo causa inferens passionem Christo, quae fuit ipsa actio iudeorum fuerit mala, & non meritoria, videtur quod ipsa passio Christi mala fuerit, & non meritoria.

Item secundum philosophum 3. Ethic. ca. 4. Voluntarium est, cuius principium est in ipso agente singularia in quibus est operatio. Principium autem passionis Christi non fuit in Christo sed exterius: ergo per comparationem ad Christum non fuit voluntaria; sed nihil est meritorium, nisi sit voluntarium: ergo Christus non meruit in sua passione.

Tertio. Item secundum philosophum 3. physic. & Anselmus li. de veritate. cap. 8. Actio, & passio sunt vnus motus: ergo mala actio iudeorum passionem Christo inferentium, & passio Christi fuerunt vnus motus; sed contraria non sunt simul in eodem: ergo cum ipsa actio iudeorum fuerit mala ipsa Christi passio non potuit esse bona, & ex consequenti, nec meritoria.

Ad oppositum. PRIMO. CONTRA, Augu. 4. de Trini. c. 2. Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate, sed per illum iustum intelligit Christum: ergo Christus per passionem nobis meruit.

Secundo. Item qui patitur, aut pati meruit, aut per passionem mereretur, aliter enim pateretur sine causa: sed Christus non meruit pati: ergo meruit per passionem.

C O N C L V S I O.

Quia Christus passionem presentem patienter pertulit, & eam acceptauit vique in ipsa meruit.

Responsio. RESPONDEO, quod Christus meruit in passione. Ad cuius intelligentiam sciendum, quod passionem Christi possumus considerare, vel per comparationem ad voluntatem iniquorum qui ipsum crucifixerunt; vel per comparationem

parationem ad Christi voluntatem, qua passionem pro generis humani redemptione desiderauit, & presentem patienter sustinuit, & eam acceptauit. Primo modo passio Christi non fuit Christo nec meritoria, nec demeritoria; quia sic principium illius passionis in Christo non fuit, sed sic fuit demeritoria crucifigentibus eum, in quantum ipsum crucifigendo grauissime peccauerunt. Secundo modo dicendum, quod sicut homo pro actum exteriorum imperatum a voluntate chritate formata meretur, ita tamen, quod in actu voluntatis imperantis est meritum formaliter: in actu autem exteriori materialiter: sic dico, quod Christus in sustinendo passionem patienter, & eam acceptando meruit, ita tamen, quod meritum formaliter fuit in actu voluntatis. In passione autem materialiter in quantum ipsa fuit voluntati materia merendi: in hoc tamen positum exemplum est dissimile: quia passio Christi non fuit causata a Christi voluntate, sicut actus exterior a voluntate imperatus, causatur a voluntate.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod actio iudeorum non fuit causa passionis Christi in quantum pertinuit ad genus mortis, & ideo non oportuit, quod esset mala mortaliter, sed bene fuit mala malitia naturae, in quantum fuit lesiva naturae patientis. Ipsa tamen actio iudeorum mortaliter fuit pessima.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod Christus non meruit in passione in quantum comparabatur ad suam causam efficientem: sed ex hoc non sequitur quin mereretur in ea in quantum comparabatur ad Christi voluntatem eam ex maxima charitate patienter sustinentem, & acceptantem.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod quamuis in vno motu absolute considerato non possint simul esse contrariae conditiones, non tamen sic dicendum est de motu considerato in comparatione, unde sicut vnus motus in quantum est a mouente est actio, & in quantum immobili est passio: ita potest esse, quod habeat malitiam in quantum est ab agente, & bonitatem in quantum est per comparationem ad passum, his concordat Ansel. li. de veritate c. 8. dicens multis modis eadem res suscipit diuersis considerationibus contraria, & ponit exemplum de motione considerata per comparationem ad agens, & patiens.

A R T I C V L V S II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo vtrum Christus meruit sibi gloriam animae.

Secundo vtrum sibi meruit gloriam corporis.

Tertio vtrum nobis meruit ianuam Paradisi apertionem.

Quarto vtrum nobis meruit primam gratiam gratum facientem.

Q V A E S T I O I.

Vtrum Christus meruit sibi gloriam animae.

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 19. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 18. q. unica.

VIDETUR quod non: quia quamuis in angelis simul fuerit gratia, & gloria, tamen per gratiam meruit gloriam: ergo a simili, quamuis in Christo simul fuerit gloria, & gratia animae, tamen per gratiam meruit animae gloriam.

Secundo. Item impassibilitas animae est de ratione gloriae eius, sed Christus meruit animae suae impassibilitatem: ergo a simili meruit totam animae gloriam.

Tertio. Item magis est mereri nomen, quod est super omne nomen, quam animae gloriam, sed ut habetur ad Philip. 2. Christus per suam mortem meruit sibi donari nomen, quod est super omne nomen: ergo multo fortius meruit animae gloriam.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, quod alicui debetur iure haereditario, non sibi debetur per meritum: sed Christo debebatur gloria iure haereditario, quia de ipso dicitur ad Gala. 4. Quod si filius, & haeres: ergo Christus gloriam animae non habuit per meritum.

Secundo. Item actus merendi praesupponit habitum, sed in Christo simul fuit gratia, & gloria animae: ergo in ipso actus merendi praesupponit gloriam, sed meritum praecedit praemium: ergo non meruit animae gloriam.

C O N C L V S I O.

Nullatenus rationi consentaneum videtur cum Christus ab instanti suae conceptionis habuerit gloriam animae ex vnione hypostatica derivatam, quod eam meruerit.

Responsio. RESPONDEO, quod Christus non meruit gloriam animae suae siue accipiatur gloria pro habitu, siue pro actu. Quod autem non meruerit habitum gloriae ipsius animae, quidam declarant sic habitus gloriae prius fuit ordine naturae in anima Christi, quam ipsa vniretur verbo: quia fuit dispositio congruitatis in ipsa anima ad illam vnionem: dispositio autem ordine naturae praecedat effectum ad quem disponit. Sed in anima Christi nullus fuit actus merendi, qui non praesupponeret ipsius vnionem cum verbo, quia omnis actus merendi praesupponit naturam, vel durationem actualem existentiam in merente, anima autem Christi nunquam habuit actualem existentiam, nisi per

fui vnionem cum verbo: patet ergo, quod habuit habitum gloriæ ante omnem merendi actum, cum ergo præmium præsupponat meritum natura, vel duratione, sequitur, quod gloria animæ Christi non fuit sibi data per aliquem merendi actum.

Sed contra hoc, quod dicunt, quod habitus gloriæ prius fuit in anima Christi, quam ipsa vniretur verbo, sic arguunt aliqui, substantiã esse subiectum accidentis præsupponit ipsam actum existere, sed vt superius ostensum est. vlt. q. dist. 2. Natura humana Christi nõ prius fuit in actu reali, nec duratione, nec natura, quam esset vnita verbo, quia suũ existere actum est ipsam esse actu vnitam verbo, vt naturam supposito: ergo non prius ordine naturæ fuit subiectum gratiæ, vel gloriæ, quam fuerit vnita verbo. Et hi dicunt, quod meruit animæ gloriã, loquendo de illo modo merendi, quo per bonum voluntatis actum fecit, vt sibi debitũ vno modo sibi deberetur alio modo. Quod etiam non meruit gloriæ actum patet sic, quia si habitus non cadit sub merito proprius, & principalis illius actus non cadit sub merito: quia eo ipso, quod aliquis habet habitum dignus est habere actum illius.

Præterea actus gloriæ præsupponit actualẽ existentiam illius substantiæ cuius est actus, sed vt iam dictum est, anima Christi non habuit actualem existentiam, nisi per sui vnionẽ cũ verbo: ergo prius ordine naturæ vnita fuit, quam haberet actum gloriæ, sed eo ipso, quo fuit vnita verbo, quæ est vnio maxima, debebatur sibi vnio, quæ est per actum gloriæ. Cum ergo prima vnio non ceciderit sub aliquo merito, vt ostensum est, nec alia potuit cadere sub merito.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de angelis, & de anima Christi: quia in angelis vsus liberi arbitrij præcesit duratione infusionem gratiæ, & gloriæ, ita, quod ille actus formatus per gratiam potuit mereri gloriam. In anima autem Christi actus liberi arbitrij non præcesit, nec duratio ne, nec ordine naturæ gratiæ, nec gloriæ infusione, vt dicunt multi. Vel potest dici, quod nõ præcesit vnionem naturæ humanæ, cum verbo, ratione cuius vnionis debita fuit illi naturæ gratia, & gloria.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quod eo modo, quo Christus meruit impassibilitatem animæ meruit gloriam eius, sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit gloriam animæ, nec eius impassibilitatẽ, nisi ratione superioris portionis consideratę, vt ratio est sub ratione comprehendendo intellectum, & voluntatem, & sicut gloriã superioris portionis nõ meruit, ita nec impassibilitatem eius, ab instanti autem suæ conceptionis non habuit gloriã animæ considerate, vt natura est, nec secundũ inferiorem eius portionem, nec etiã hoc modo

tunc habuit eius impassibilitatem, & sicut secundum istum modum meruit eius impassibilitatem sic, & eius gloriam.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod nomen, quod est super omne nomen datum est Christo ratione personæ ab æterno, in quantum a patre accepit naturam diuinam, datum est etiam ex tempore secundum rem homini Christo per idiomatum communicationẽ, donatum etiã fuit homini Christo in manifestatione per suam resurrectionem.

Primo modo non meruit nomen, quod est super omne nomen, sicut non meruit, quod generaretur a patre: nec etiam secundo modo, quia non cecidit sub merito vnio humanæ naturæ ad verbum in vnitate personæ: sed tertio modo meruit sibi donari illud nomen, & sic non fuit magis mereri sibi donari nomen, quod est super omne nomen, quam animæ suę gloriã.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi.

Q V A E S T I O II.

Virum Christus sibi meruit gloriam corporis.

RESPONDENT VIDEATUR quod non. Anima Christi habuit gloriam sine meritis propter vnionem sui cum verbo: ergo cum corpus vnitum verbo fuerit, videtur a simili, quod sine meritis gloriã habere debuit.

Item in epistola ad Dioscorum secundum Aug. Gloria corporis est ex redundantia gloriæ animæ: ergo cum Christus gloriam animæ non habuit per merita, vt superius ostensum est, non meruit gloriam corporis: quia qui nõ meretur causam non meretur effectum.

CONTRA, gl. illud ad Phil. 2. Exaltauit illũ dicit dādo immortalitatẽ, & impassibilitatem, sed hoc non potest referri ad animam, quia est naturaliter immortalis: ergo hoc intelligitur de dotibus corporis. Sed qua ratione meruit corporis immortalitatẽ, & impassibilitatem, eadem ratione meruit corporis agilitatem, & claritatem: ergo meruit totam corporis gloriã, quæ in prædictis quatuor dotibus consistit.

C O N C L V S I O.

Planè meruit Christus corporis sui gloriam, quia ad huiusmodi glorificationem omnia requisita habuit.

RESPONDEO, quod Christus meruit sibi gloriam corporis: ad hoc enim, quod aliquis rem aliquam mereatur, non requiruntur nisi tria. scilicet quod ille sit in statu in quo sibi possit mereri, & quod faciat actum dignum tanto præmio,

præmio, sicut est illa res, quam meretur, & quod illa res nata sit cadere sub merito illius. Christus autem quamuis in quantum comprehensor nunquam fuerit in statu in quo sibi posset aliquid mereri, tamen in quantum viator fuit in statu in quo potuit sibi mereri, fecit etiam actus dignos remuneratione tantę rei, quanta est gloria corporis: quia omnes actus eius fuerunt perfectissima charitate formati. Gloria etiam corporis nata erat cadere sub merito Christi, quia fuit possibilis haberi a Christo, & aliquando non habita, & secundum aliquẽ modum non debita: quia etiam si ab instanti suæ conceptionis fuerit sibi debita propter gloriã animæ, & propter vnionem naturæ humanæ cum verbo, & per aliquem actum merendi: tamen non fuit sibi debita, tunc per multos bonos actus quos postea exercuit, per quos factum est, vt gloria corporis modis pluribus, vel per plura Christo deberetur, ipsa etiam gloria corporis non fuit radix merendi, sicut est gratia gratum faciens, nec de necessitate præsupponebatur a merito, sicut potentia naturales. Prædicta autem quatuor sufficiunt ad hoc, quod res aliqua nata sit cadere sub merito, & ad hoc sunt necessaria, quia res impossibilis haberi non cadit sub merito: nec res, quæ nunquam fuit non habita, quia actus merendi debet præcedere præmiũ: nec etiam res debita eo modo quo est debita, quia nullus meretur, quod suum est eo modo, quo suum est. Ea etiam, quæ de necessitate præsupponuntur a merito non cadunt sub merito. Vnde natura, & gratia sub merito non cadunt. Ex dictis sufficienter est declaratũ quomodo Christus gloriam sui corporis meruit.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de gloria animæ, & corporis, nec simpliciter, nec per comparationẽ ad vnionem cum verbo: quia vt dicunt multi, anima non fuisset congrua ad sui vnionem cũ verbo, nisi mediante habitu gloriæ: corpus autem, quia ordinatur ad animam eo ipso congruum fuit ad sui vnionem cum verbo, quia ordinabatur ad animam gloriosam. Vel potest dici, quod eo ipso, quod corpus Christi vnitum fuit verbo, sibi gloria debebatur, sed dispensatiuẽ fuit dilata, vt pati posset. Vnde Christus gloriam corporis sui meruit non faciendo de non debita sibi, debita sibi, sed faciendo, vt quod sibi debebatur vno modo, sibi deberetur alio modo, & faciundo, vt quod sibi debebatur per vnã causam, sibi deberetur per aliam.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quod ex gloria animæ redundat gloria in corpus diuina influenza ad hoc assistente, quæ ad hoc non assistit, quamdiu Christus gloriam corporis non habuit, & quamuis Christus non meruerit gloriam animæ, meruit tamen, quod ad esset diuina influenza ad hæc, vt gloria ani-

mæ redundaret in corpus, & ita meruit aliquid, quod includitur in causa gloriæ corporis.

Q V A E S T I O III.

Virum Christus nobis meruerit ianuam paradisi apertionem.

RESPONDENT VIDEATUR quod non. Omne meritum consistit in radice charitatis, sed per opera, quæ fecit Christus ex charitate ante suam passionem nobis apertionem ianuæ non meruit: ergo nec per suam passionem, quamuis eam ex maxima charitate sustinuerit.

Item gratia meretur vitam æternam. Vnde ad Roma. 6. dicitur, gratia Dei vita æterna, sed ante passionem Christi multi habuerunt gratiam: ergo ante eius passionem multi intrauerunt vitam æternam.

Item sicut se habet culpa ad gratiam, ita miseria ad gloriam, sed ante Christi aduentum multi transferebantur a culpa ad gratiam: ergo similiter, & a miseria in vitam æternam.

CONTRA, Magister in litera dicit, quod Christus per suam mortem ingressum regni cœlestis omnibus suis impleto Dei decreto aperire valuit, dans etiam intelligere, quod voluit.

C O N C L V S I O.

Quoniam sua passione Christus peccatum deleuit per quod Paradisi ianua clausa tenebatur, si nobis sua satisfactiõne meruit peccati deletionem, meruit, & huiusce ianuæ apertionem.

RESPONDEO, quantum sufficit ad præsens, quod Paradisus tripliciter potest accipi, vno modo pro Paradiso corporali, & terrestri, de quo dicitur Gene. 2. Plantauerat Dominus Deus Paradisum voluptatis, in quo posuit hominem, quem formauerat. Secundo modo pro Paradiso corporali, & cœlesti, qui est locus beatis conueniens, scilicet, cœlum empyreum. Tertio modo pro Paradiso spiritali, qui est clara Dei visio. Quocunque istorum modorum assumpto Paradiso, potest dici ianua Paradisi fuisse clausa clausione vniuersali, per peccatum primorum parentum, & hoc per quandam similitudinem. Clausio enim ianuæ prohibet ingressum in domum: sic dico, quod per peccatum primorum parentum ex decreto diuinæ sententiæ prohibebatur omni homini descendenti ab Adam per viam propagationis ingressus in Paradisum dispensatiuẽ: tamen factum fuit, vt Henoch, & Helyas terrestrem Paradisum intrarent, & fuit clausio Paradisi terrestris signum clausiõis Paradisi spiritalis.

Rich. super 3. Sent. N. 113.

Arg. 1. D. Bo. ibid. q. 3. D. Th. p. 3. q. 49. ar. 5. Scot. lib. 3. dist. 19. b. vni ca. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Paradisi ac ceptatio di uerſa.

Henoch, & Helyas di- ſtinctio 6.

gressi sunt
terrestrem
paradisum.

lis, & clausio Paradisi spiritualis aliquo modo causa clausionis Paradisi corporalis caelestis, quia locus ille non est conueniens, nisi beatis, clausione autem particulari quilibet sibi claudit Paradisum spiritua- lem, & caelestem per peccatum: ergo quod Christus per suam passionem amouit clausio- nem vniuersalem Paradisi spiritualis, inquan- tum per eam sufficienter satisfacit pro pecca- to primorum parentum. Vnde Christus in Cruce latroni poenitenti dixit, Amen dico tibi, quia hodie mecum eris in Paradiso, id est in clara Dei visione, per sui autem ingressum in caelum empyreum in quo ingressus est die Ascensionis remouit clausione Paradisi corporalis caelestis, quia decretum erat, quod ante- quam Christus illuc ascenderet, nulla ani- ma locum illum intraret. Vnde Micheas. 6. di- citur de Christo. Ascendet pandens iter ante eos, quod interlinearis exponit de ascensu in Paradisum, Paradisum autem Terrestrem aperire non oportuit, quia locus est nimis dignus pro existentibus in miseria huius vitae, nec est satis dignus pro beatis. Vtrum autem Christus Paradisum aperuit nobis aperitione opposita clausioni particulari, patebit in quaestione sequenti.

Ad primam.

AD PRIMVM dicendum, quod quam- uis meritum vitae aeternae consistit in charita- te, tamen meritum remissionis poenae cum hoc consistit in passionis acerbitate, & ideo clau- sionem Paradisi, quae erat poena oportebat remouere secundum decretum diuinae senten- tia, per acerbiter passionis acceptatam ex charitate.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod per gratiam sancti patres ante passionem Christi erant digni vita aeterna post Christi passio- nem, non ante: & sic intelligenda est auctori- tas apostoli praallegata.

Ad tertiam.

Ad tertium dicendum, quod non praecedit per bonum simile, obligatio enim ad poenam non potest simul stare cum gloria, sed obliga- tio ad poenam finiendam bene potest simul sta- re cum gratia, & quia homines ante passionem Christi manebant obligati ad poenam caren- tia visionis Dei, terminanda per Christi pas- sionem, ideo ante Christi passionem homines poterat transferri a culpa ad gratiam, non ta- men a miseria ad gloriam.

QVAESTIO IIIII.

Vtrum Christus nobis meruit primam gratiam gratum facientem.

Arg. 13
D. Th. p. 3.
q. 19. ar. 3.
Scot. ibid.

DETER quod non: quia ra- dix merendi non cadit sub merito, sed prima gratia gratum faciens est radix merendi: ergo sub nullius vn- quam potuit cadere merito.

Item ad Ro. 11. si gratia Dei iam non ex ope- ribus alioquin gratia, non est iam gratia: ergo nunquam cecidit sub aliquo merito.

Secundo.

Item multi sancti patres ante aduentum Chri- sti, habuerunt gratiam, non ergo per meritum Christi.

Tertio.

Item Christus non meruit inquam Deum, sed in quantum homo, sed vnus homo non me- retur alij, nisi de congruo: ergo nec Christus primam gratiam nobis meruit, merito pro- prie dicto.

Quarto.

CONTRA, Aug. 13. de Trini. cap. 10. Ea quae dicuntur merita nostra dona Dei sunt. Non ergo meruimus ea, & tamen merita sunt: ergo nobis alius meruit. Constat autem, quod nullus potuit nobis mereri, nisi Christus: Chri- stus ergo meruit nobis ea, quae dicuntur meri- ta nostra, quod verum non esset, nisi primam radicem merendi, quae est prima gratia gra- tum faciens nobis meruisset.

In opposi- tum. Primo.

Item Apoc. 1. dicitur de Christo, quod lau- it nos a peccatis nostris in sanguine suo: sed nullus abluitur a peccato, nisi per primam gratiam gratum facientem: ergo meruit nobis primam gratiam gratum facientem per suam passionem.

Secundo.

CONCLUSIO.

Merito condigni sufficienter meruit Christus per suam passionem omnibus nobis gratiam gratum facientem.

AD ISTAM quaestionem volunt aliqui dicere, quod gratia prima gratum faciens sub nullius vnquam merito potuit cadere, loquen- do de merito proprio dicto. Si enim Chri- stus tali merito nobis meruisset ea nobis red- deretur ex debito, quia sicut dicit Apostolus ad Roma. 4. Ei qui operatur merces non im- putatur secundum gratiam, sed secundum de- bitum. Sed quantumcumque peccator se dis- ponat, non datur sibi gratia tanquam ex de- bito sibi reddita, sed ex mera liberalitate di- uina.

I. Opinio.

Præterea meritum Christi non attingit, nisi illos, qui sibi coniuncti sunt, tanquam corpus capiti: hæc autem coniunctio est per gratiam gratum facientem: ergo soli habentes gratiam gratum facientem attinguntur a merito Chri- sti, quod non esset verum, si sub Christi meri- to cecidisset. Sed contra hoc aliqui sic ar- guunt, dicit Apostolus ad Colo. 2. de Deo, quod conuiuificauit nos cum illo, id est, Chri- sto donans nobis omnia debita. & ad He- braeos. 9. Sanguis Christi emundat conscientias nostras ab operibus mortuis, sed con- iuuificatio, & emundatio ab operibus mor- tuis, quae sunt peccata est formaliter per primam gratiam gratum facientem: ergo Christus per suam passionem meruit nobis eam.

Contra opi.

Præ-

2. Opinio.
D. Thom.

Præterea sacramenta virtutem habent a me- rito passionis Christi, sed puer cum baptiza- tur per ipsum sacramentum recipit primam gratiam gratum facientem: ergo videtur, quod ipsam recipiat per meritum Christi.

Videtur ergo istis dicendum, quod Chri- stus per suam passionem nobis omnibus me- ruit primam gratiam gratum facientem, quan- tum ad sufficientiam, quauis non omnes pro- pter suam indispositionem recipiant istius me- riti efficaciam. Quamuis. n. nullus purus ho- mo, nec sibi, nec alij vnquam merito condi- gni mereri potuerit primam gratiam gratum facientem: Christus tamen eam nobis meruit merito condigni, quia secundum Damas. lib. 3. c. 15. super hominem, quae sunt hominum age- bat, & parum post, natura humana enim age- bat humana. Non enim homo erat solus, sed etiam Deus. Vnde & huius passionis viuifica- tiue, & salutaris, supple enim erat propter. n. dignitatem patientis sua passio condigna fuit satisfactio pro omnibus peccatis nostris. Co- digna autem satisfactio meretur merito condi- gni remissionem peccati, & cum remissio peccati non fit, nisi per gratiam gratum facien- tem, sequitur, quod per suam passionem meri- to condigni meruit, quantum ad sufficientiam nobis omnibus gratiam gratum facientem, & sic patet id, quod in praecedenti quaestione promittebatur determinandum in ista. f. quo- modo Christus per suum meritum ianuam Pa- radisi aperuit aperitione opposita clausioni particulari, qua quilibet peccator eam sibi clau- dit per actuale peccatum.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod radix merendi non cadit sub me- rito & c. dico, quod verum est sub merito illius cui est radix merendi illa, autem gratia quam Chri- stus mihi meruit, non fuit Christo radix me- rendi, sed illa, quae sibi data fuit nullis praec- dentibus meritis.

Ad secundam.

Ad secundum cum dicitur, quod gratia Dei non est ex operibus & c. dico, quod verum est, lo- quendo de operibus illius cui gratia datur. Vnde gratia Christo data non fuit ex operibus Christi. Gratia etiam, quae nobis datur non da- tur nobis propter meritum nostrum, nisi de con- gruo, sed propter meritum Christi.

Ad tertiam.

Ad tertium dicendum, quod quamuis sancti patres habuerint gratiam ante passionem Chri- sti realiter exhibitam, non tamen ante passio- nem Christi creditam per fidem explicitam, vt implicitam. Vnde Aug. in Ench. c. pe. Non enim antiquorum quicumque iustorum præter Christi fidem salutem potuit inuenire. Vnde illi propter meritum passionis Christi infalli- biliter futurum, quod per fidem implicitam, vel explicitam credebant gratiam gratis fa- cientem habuerunt. Vnde glo. super illud ad Rom. 3. quem proposuit Deus propiciationem per fidem in sanguine ipsius dicit, hoc simul

iungit, quia neutrum sine altero valeat.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de homine puro, & de homine Christo, quia me- ritum passionis Christi, eo quod non tantum est homo, sed etiam Deus ad omnes se potest extendere, sicut influentia capitis ad omnia membra, quod de nullo homine puro vere di- ci potest. Vides ergo ex praedictis, quod peccato- ri poenitenti infunditur gratia gratum faciens, & de congruo, & de condigno: sed de congruo per comparisonem ad dispositionem poeni- tentis, de condigno per comparisonem ad meritum Christi. Et in hoc patet responsio ad primam rationem pro contraria opinione inductam.

Ad quartum.

Ad secundam autem rationem dici potest, quod meritum Christi, quantum ad primam gra- tiam gratum facientis infusionem attingit om- nes illos, qui disponunt se quantum in ipsis est, ad hoc, vt Christo per gratiam coniungatur.

Soluit rō- nes primae opinionis.

Qui autem vult tenere primam opinionem, potest dicere ad argumenta ad partem secun- dam, quod procedunt non de merito condi- gni, quod est meritum proprie dictum: sed de merito digni, quod quasi medium est inter me- ritum proprie dictum, & meritum de congruo, quod peccator meretur sibi gratiam disponen- do se ad eam faciendam, quod in se est. Nobilio- ri enim merito Christus meruit nobis primam gratiam gratum facientem, quam peccator sibi ipsi posset mereri eam.

Sufficit pri- mum opposi- tum. Medium in- ter meritum de condigno, & de con- gruo.

CIRCA litteram. (Vel mox post carnis se- parationem, anima impassibilitate dona- ta est & c.) Et hæc pars probabilior est, quod etiam animae sanctorum hominum, quae nihil habent purgabile mox post separationem a cor- pore impassibiles sunt. (Sibi tantum meruit quod post martyrimum tolerantiam,) & bene di- citur, quod tantum sibi meruit, quia per mar- tyrij tolerantiam nobis aliquid meruit, quod ante nobis non meruerat. s. ianuam Paradisi ape- ritionem. (Melior ipsius anima fieri non po- tuit, quam ab initio suae conditionis extitit.)

Ad secundam.

Contra melior est anima impassibilis, quam pas- sibilis.

Dubium li- terale.

Respondeo, quod praedictum verbum intel- ligitur de substantialitate ipsius animae, & de bonitate gratiae, ex quo nequid simpliciter inferri, quod beator fuerit.

Responsio.

Contra impassibilitas est pars beatitudinis. Respondeo, quod impassibilitas magis vi- detur esse accidens beatitudinis, quam pars eius, cum beatitudo animae essentialiter confi- stat in clara Dei visione, & perfecta eius dile- ctione: hoc autem plenius non habuit ani- ma Christi postquam fuit impassibilis, quam ante. (Nec tantum gloriam impassibilitatis meruit, sed etiam donari sibi nomen, quod est super omne nomen,) hæc postea magister suf- ficienter exponit in eodem cap. (In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est.)

Impossibili- tas accidens est beatitudi- dini, & non pars.

Hic qualiter a diabolo, & a peccato nos redemit per mortem.

DISTINCTIO XIX.



Nunc ergo queramus quomodo per mortem ipsius a diabolo, & a peccato, & a pena redempti sumus. A diabolo ergo, & a peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait Apostolus, in sanguine ipsius iustificati sumus: & in eo, quod sumus iustificati, id est a peccatis soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per eius mortem soluti sumus? Quia per eius mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis charitas Dei, id est, apparet eximia, & commendabilis charitas Dei erga nos, in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tanta erga nos dilectionis arra, & nos mouemur accedimusque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit: & per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis iusti, efficiamur. Mors ergo Christi nos iustificat: dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque, & aliter per mortem Christi iustificari, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur. Vnde Apostolus. Iustitia Dei est per fidem Iesu Christi. Et iterum, Quem Deus proposuit propiciatorem per fidem in sanguine ipsius, id est, per fidem passionis, ut olim aspicientes in serpentem eneam in ligno erectum, a morsibus serpentum sanabuntur. Si ergo recte fidei intuitu illum respicimus qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli soluiamur, id est, a peccatis, & ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inueniat, quod puniat. Morte quippe sua vno verissimo sacrificio quicquid culparum erat: vnde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non preualeat. Licet enim nos tentet post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancille territus negavit, post mortem ante reges, & praesides ductus non cessit. Quare? quia fortior, id est, Christus veniens in domum fortis, id est, in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est, a seductione compefcuit fidelium, ut tentationem, quae ei ad huc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui soluit, quae non rapuit redempti sumus a peccato, & per hoc a diabolo. Nam, ut ait Augustinus in ipso vincuntur inimica nobis inuisibiles potestates, ubi vincuntur inuisibiles cupiditates. Fuso enim sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur. Vnde ait. Qui pro multis effundetur. Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil inuenit. Vnde

De modono sra redem prionis. Rom. 3. d. et Rom. 5. b ad Ro. 8. f Actu 15. b Rom. 3. b Ibidem d Num. 21. c Aug. lib. 4. de Tr. c. 13. Luca 22. f Actu. 4. Luca 11. c Psal. 68. In li. de ago ne Christia no. ca. 2. in como 3. Au li. 2. de peccatoru meri & re mis. ca. 30. como 7. de

Dubium. literale. Responso.

Contra exaltatio illa fuit vsq; ad aequalitatem patris, quod humanae naturae non couenit. Respondeo, quod illa exaltatio non fit intelligenda est, ut natura humana Christi aequalis patri fieret, quia hoc est impossibile, sed quod fuit exaltata ad potiora bona Paradisi, & et in hoc quod manifestatum est ipsa esse unita personae filij Dei, quae est aequalis patri, ita, quod homini Christo couenit nomen Dei, quod ante erat, scilicet, secundum rem. (Sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, & ad illam gloriam sine merito peruenire,) quod ideo dictum est: quia talis existens non poterat non mereri. (Non enim Christus homo esse potuit in quo plenitudo virtutum, & gratiae non fuit,) hic videtur sentire magister, quod natura humana non potuit assumi a filio Dei, quin in ipsa esset plenitudo virtutum, & gratiae, quia & si ordine naturae prius potuisset assumi de potentia absoluta, quam in ipsa esset plenitudo virtutum, & gratiae, tamen per ipsam assumptionem fuisset in ea tanta virtutum, & gratiae plenitudo. Nec virtutes ei inesse potuerunt licilio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Contra in paruulis baptizatis sunt virtutes, non tamen per eas merentur. Respondeo non est simile, quia illi non habent usum liberi arbitrij, Christus autem ab instanti conceptionis suae habuit liberi arbitrij usum (per mortem eius hoc nos adepti sumus. scilicet redemptionem, & filiorum gloriae adoptionem) hoc videtur confirmare illud, quod in vltima quaestione est, scilicet, quod Christus per suam passionem meruit nobis primam gratiam gratum facientem, quia adoptio gloriae filiorum est per primam gratiam gratum facientem, quamuis per augmentum gratiae perfectius filij fiant. (Multo amplius est humiliatus amaritudine mortis gustando, quam ille Adam superbijt,) quod sic declaratur, quia Christus ab excellentia diuinitatis descendit ad penalem statum naturae humanae. Adam vero a statu innocentiae voluit ascendere ad statum diuinitatis non essentialiter, sed participatiue appetendo Dei aliquam participationem, quae sibi non conueniebat simpliciter, vel pro illo tempore, quo illam appetebat, vel quia propriam excellentiam plus dilexit, quam diuinam. (Saluari non possemus, nisi vnigenitus filius Dei pro nobis moreretur,) quod est intelligendum per viam redemptionis, & satisfactionis, quia secundum Anselm. 2. lib. Cur Deus homo capit. 2. Oportebat illum, qui satisfactorius erat pro nobis esse hominem, & Deum. Vel potest dici, quod & si alio modo Deus potuisset nos liberare de potentia absoluta, non tamen per comparationem ad illam ordinationem, quae ab aeterno sic nos ordinauerat liberare.

Dubium. Responso.

Ibidem, c. 31. de Augu. causam, & modum nostrae redemptionis & lib. 13. insinuans, ait. Nihil inuenit diabolus in Christo, de Tr. c. 15. ut moreretur: sed pro voluntate patris mori Christus voluit, non habens mortis causam de peccato: sed de obedientia, & iustitia mortem gustauit: per quam nos redemit a seruitute diaboli. Incideramus enim in principem huius seculi, qui seduxit Adam, & seruum fecit, cepitque nos quasi vernaculos possidere, sed venit redemptor, & victus est deceptor. Et quid fecit redemptor captiuatorum nostrorum? Tendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem istum fudit, non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleteret. Vnde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum: istae erant catenae captiuorum. Venit ille, alligauit fortem vinculis passionis suae: intrauit in domum eius, id est, in corda eorum ubi ipse habitabat, & vasa eius, scilicet nos, eripuit: quae ille impleuerat amaritudine sua: Deus autem noster vasa eius eripiens, & sua faciens, fudit amaritudinem, & impleuit dulcedine, per mortem suam a peccatis redimens, & adoptionem gloriae filiorum largiens. Cur Deus factus est homo mortalis. Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolus vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolus vinceret, non iuste, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subiecit. Sed si eum homo vicit, iure manifesto hominem perdidit: & ut homo vincat, necesse est ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, vel angelus in homine, facile peccaret, cum vtraque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei filius hominem passibilem sumpsit, in quo, & mortem gustauit: quo caelum nobis aperuit, & a seruitute diaboli, id est a peccato (seruitus enim diaboli peccatum est) & a pena redemit. Quomodo & a qua pena Christus nos redemit per mortem. A qua pena? temporalis, & aeterna. Ab aeterna quidem, relaxando debitum: a temporali vero penitus nos liberabit in futuro, quando nouissima mors inimica destruetur. Adhuc enim expectamus redemptionem corporis: secundum animas vero iam redempti sumus ex parte, non ex toto, a culpa non a pena, nec omnino a culpa. Non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur. Quomodo penam nostram portauit. Peccata quoque nostra, id est penas peccatorum nostrorum dicitur in corpore suo super lignum portasse: quia per ipsius penam, quam in cruce tulit, omnis pena temporalis, quae pro peccato conuersis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur, & in penitentia minoratur. Non enim sufficeret illa pena qua penitentes ligat Ecclesia, nisi pena Christi cooperaretur, qui pro nobis soluit. Vnde peccata iustorum qui fuerunt ante aduentum in sustentatione Dei fuisse vsque ad Christi mortem dicit Apostolus, ad ostensionem iustitiae eius

in hoc tempore. Ecce aperte expositum est, quomodo, & quid Christus per mortem nobis meruit, & impetrauit. Si solus Christus debet dici redemptor, ut solus dicitur mediator. Vnde ipse verè dicitur mundi redemptor, & Dei hominumque mediator. Sed mediator in scriptura dicitur solus filius: redemptor verò aliquando etiam pater, vel spiritus sanctus. Sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis, & obedientiae. Nam secundum potestatis simul, & obedientiae usum filius proprie dicitur redemptor: quia & in se expleuit per quae iustificati sumus, & ipsam iustificationem est operatus potentia deitatis cum patre, & spiritu sancto. Est ergo redemptor in quantum est Deus, potestatis vsu: in quantum homo, humilitatis effectu. Et saepius dicitur redemptor secundum humanitatem: quia secundum eam, & in ea susceptus, & impleuit illa sacramenta, quae sunt causa nostrae redemptionis. Proprie ergo filius dicitur redemptor. De mediatore. Qui solus dicitur mediator, non pater vel spiritus sanctus. De quo Apostolus. Vnus mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, id est, per hominem quasi in medio arbiter est ad componendam pacem, id est, ad reconciliandum homines Deo. Hic est arbiter quem Iob desiderat. Vtinam esset nobis arbiter. Reconciliati enim sumus Deo (ut ait Apostolus) per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliauerit Christus, ut inciperet amare quos oderat: sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici qui ante se oderant: sed iam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filij, nos cepit diligere: sed ante mundum, priusquam nos aliquis effemus. Quomodo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem, etiam cum inimicitias exercebamus aduersus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut iustitiae sunt inimica peccata, & ideo remissis peccatis tales inimicitiae finiuntur, & reconciliantur iusto, quos ipse iustificat. Christus ergo dicitur mediator, eo quod medius inter Deum, & homines, ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata delet, quibus Deus offendebatur, & nos inimici eius eramus. Sed cum peccata delet non solus filius, sed & pater, & spiritus sanctus, quorum delictio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus filius dicitur mediator? Nam de patre legitur, quod reconciliauerit sibi mundum. Ait enim Apostolus. Deus erat in Christo, mundum sibi reconcilians. Cum ergo reconciliet quare non mediator? Quia nec medius est inter Deum, & homines, nec in se habuit illa sacramenta, quorum fide, & imitatione iustificamur, id est, reconciliamur Deo. Reconciliauit ergo nos tota Trinitas virtutis vsu, scilicet dum peccata delet, sed filius solus impletionem obedientiae: in quo patraata sunt secundum humanam naturam ea, per quae credentes Rich. super 3. Sent. L 3 tes,

1. Tim. 2. b Galat. 3. a Efa. 41. d Aug. super Psal. 103. cō cione 4. circa illud 5. Draco iste. 1. Tim. 2. b Iob 31. b Aug. traet. 110. circa illud Iob. 17. Et dilexisti eos. Rom. 5. b Sap. 11. d Aug. lib. d Tr. 13. ca 16. 2. Cor. 5. d Rom. 3. d

tes, & imitantes iustificatur.

Aug. in ex-
positione 3.
ca. ad Gal.
Post mediū.

Aug. in lib.
Confes. 10.
c. 42, 40, 11.

Ibid. c. 43.

Lib. I. de oō
sensu Enā.
cap. 35.

Lib. 10. Con
fes. cap. 43.

Sūma intel
ligētie pre
misse per
stringit.

1. Pet. 1. d

Continuatio.

Dimisso.

Secundum quam naturam sit mediator.
Vnde & mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum diuinitatem: non enim est mediator inter Deum, & Deum: quia tantum unus est Deus: sed inter Deum, & hominem, quasi inter duo extrema: quia medius esse non potest, nisi inter aliqua. Mediator est ergo in quantum homo. Nam in quantum Deus, non mediator, sed equalis patri est: hoc idem quod pater, cum patre unus Deus. Mediat ergo inter homines & Deum Trinitatem secundum hominis naturam, in qua suscipit illa per que reconciliamur Deo Trinitati: & secundum eandem habet aliquid simile Deo, & aliquid simile hominibus, quod mediatori congruebat: ac per omnia similes hominibus, longe esset a Deo, aut per omnia Deo similis, longe esset ab hominibus, & ita mediator non esset. Verus ergo mediator Christus inter mortales peccatores, & immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo, per sensu Enā. infirmitatem propinquans nobis, per iustitiam Deo. Recte ergo mediator dicitur: quia inter Deum immortalem, & hominem mortalem est Deus, & homo, reconcilians hominem Deo. Intantum mediator, in quantum est homo. In quantum autem verbum, non est medius: quia unus cum patre Deus. Si ergo Christus secundum vos, si heretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? nisi ita sit medius, ut Deus sit propter diuinitatis naturam, & homo propter humanitatis naturam: quomodo humana in eo reconciliantur diuinis? Nā ipse veniens prius in se humana sociavit diuinis, per vniuersamque naturam coniunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per mortem reconciliauit Deo, dum sanati sunt ab impietate, quicumque humilitatem Christi credendo dixerunt, & diligendo imitati sunt. Ecce hic aliquatenus insinuat, tur qua re Christus solus mediator Dei dicitur, & hominum, & secundum quam naturam mediet. s. humana, & cui mediet. s. Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliauit per mortem: per quam etiam nos redemit a seruitute diaboli. Nam, ut Petrus ait. Non corrupti bilius auro, & argento redempti sumus, sed precioso sanguine agni immaculati.

DISTINCTIO XIX.

NUNC igitur querimus & c. Superius determinauit Magister de effectu passionis Christi consistente adeptione boni. Hic determinat de effectibus passionis consistentibus in remotione mali, & ista pars diuiditur in partes duas.

Primo ostendit, quod Christus per suam passionem nos liberauit a culpa, & a potestate diabolica, & a pena.

Secundo ostendit, quod per hoc sibi vendicatur nomen redemptoris, & mediatoris ibi. (Vnde ipse vere dicitur.) Prima in tres.

Primo ostendit, quod per suam passionem liberauit nos a culpa.

Secundo a potestate diabolica, ibi, (& a diabolo.)

Tertio, quod a pena, ibi. (Ad qua pena.)

Secunda istarum in duas.

Primo ostendit, quod Christus per suam passionem liberauit nos a potestate diabolica.

Secundo quomodo in hac liberatione fuit iustitia, ibi. (Factus est igitur homo.)

Illa pars, quæ incipit ibi. (A qua pena, diuiditur in partes duas.)

Primo ostendit a qua pena sumus liberati.

Secundo ostendit qualiter ibi. (Peccata quæ nostra.)

Illa pars, quæ incipit, vnde & ipsa diuiditur in duas.

Primo ostendit Christum esse redemptorem.

Secundo mediatorem ibi. (Qui solus dicitur mediator.) Et ista in duas.

Primo ostendit qua ratione, Christus dicitur mediator.

Secundo secundum, quam naturam conuenit sibi esse mediatorem, ibi. (Vnde, & mediator dicitur.)

CIRCA hanc distinctionem querendum est principale de duobus.

Primo de efficacia passionis.

Secundo de persona redemptoris & mediatoris.

ARTICULVS I.

CIRCA primum queruntur quatuor.

Primo utrum per passionem Christi sumus liberati ab omni culpa.

Secundo utrum a potestate diabolica.

Tertio utrum a pena æterna.

Quarto utrum a temporalis pena.

QVAESTIO I.

Utrum per passionem Christi liberati sumus ab omni culpa.

RESPONDENDO videtur quod non: quia ad Ro. 4. dicitur de Christo, quod resurrexit propter iustificationem nostram: ergo liberatio a peccato, non est per Christi passionem, sed per eius resurrectionem.

Item omne, quod agit in aliud coniunctum est ei, sed passio Christi non est coniuncta nostris animabus: ergo nihil agit in animas nostras. Per eam ergo non purgantur a peccatis.

Item eorum, quæ sunt æqualia vnum non superatur ab alio, sed tantum malum, ex parte occiditum fuit Christi occisio, quantum bonum ex parte patientis fuit passio, quia sicut patiebatur ille qui est infinite bonitatis, ita occidetes occiderunt eum, qui est infinite bonitatis: ergo per passionem Christi non fuit deleta culpa crucifigentium Christum.

Item per passionem Christi non potuimus a peccatis liberari, quæ nondum erant, quia tunc postea nunquam facta fuissent, sed multa peccata post Christi passionem facta sunt: ergo per Christi passionem deleta non fuerunt.

CONTRA, Magister in litera. Morte sua vno verissimo sacrificio quicquid culparum erat, vnde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit.

Item

Item passio Christi, quantum fuit ex parte sua equaliter se habuit ad liberandum nos a quolibet peccato, sed planum est, quod per passionem Christi fuimus liberati ab aliquibus peccatis, dicitur enim in canone missæ de sanguine Christi, quod pro nobis, & pro multis effunderetur in remissionem peccatorum: ergo per passionem Christi fuimus liberati ab omnibus peccatis.

CONCLUSIO.

Qui nobis omnibus merito condigni sufficienter meruit gratiam gratam facientem, idem ipse merito eodem per suam passionem liberauit nos ab omni culpa, quantum ad sufficientiam, etsi non quoad efficaciam, propter multorum indispositionem.

RESPONDEO, quod nos esse liberatos ab omni culpa, per Christi passionem quinque modis potest intelligi, aut tanquam per causam formalem, aut tanquam per causam principaliter efficientem, aut tanquam per causam tantum de congruo disponentem, aut tanquam per causam efficientem instrumentalem, aut tanquam per causam sufficientem, & de condigno, quantum est ex parte sua nos disponentem ad hoc, ut ab omni culpa liberati simus.

Primo modo non sumus liberati per Christi passionem ab aliqua pena, quia sola gratia Dei est formale principium quo liberamur a culpa. Est enim formale principium iustificationis nostræ. Nec etiam secundo modo, quia solus Deus est causa principalis efficiens liberationis a peccato. Ipse enim solus efficit, & infundit nobis formale principium. i. gratiam, quo formaliter a culpa liberamur. Vnde tanquam causa principaliter efficiens nullus potest remittere peccata, nisi solus Deus, vnde, & illa remittebat Christus non ratione humanæ naturæ, sed ratione diuinæ, quia est homo, & Deus. Nec etiam tertio modo, quia quamuis Christus per suam passionem, ad hoc, ut simus ab omni culpa liberati, nos de congruo disposuerit, in quantum in dispositione sufficienti, & completa includitur virtualiter dispositio congrua, tamen non disposuit nos de congruo tantum, secundum quem modum purus homo iustus orans pro peccatore, quantum est ex parte sua disponit peccatorem, ad hoc, ut a peccato liberetur. Nec etiam proprie loquendo quarto modo, sed sic liberamur a peccatis per sacramenta, quia sunt instrumenta diuinæ misericordiæ, per quam remittuntur peccata.

Quinto autem modo per passionem Christi liberati sumus ab omni culpa quantum ad sufficientiam. Christus enim per suam passionem omnibus nobis sufficienter meruit merito condigni omnium peccatorum remissionem, quod patet per hoc, quod in vltima questione precedentis dist. declaratum est, scilicet quod Christus per suam passionem nobis sufficienter meruit merito condigni primam gratiam gratam facientem. Vnde hæc questio multum est illi, questioni vicina quamuis autem per passionem Christi liberati sumus ab omni culpa, quantum ad sufficientiam, non tamen omnes recipiunt istius meriti efficaciam propter multorum indispositionem, & ideo in canone missæ dicitur de sanguine Christi, quod pro nobis, & pro multis effunderetur, ad notandum, quod & si sint multi, qui meriti Christi efficaciam recipiunt, non tamen omnes.

RESPONDENDO videtur quod non: quia ad hoc habet potestatem vexandi corpora, sicut docet multiplex experientia, & potestatem nocendi animæ. Vnde. 2. Cor. 4. dicitur, quod Deus huius sæculi excæcauit mentes infidelium. Cum ergo per Deum huius sæculi, ibi intelligatur diabolus, videtur, quod per passionem Christi non sumus liberati ab eius potestate, nec quantum ad animam, nec quantum ad corpus.

Ad primum. quod pro tanto Christi resurrectio dicitur fuisse propter nostram iustificationem, quia fuit exemplar iustificationis nostræ: quia secundum glosam ibidem in resurrectione noua vita significatur, quæ a iustificatione incipit, & in immortalitate perficitur.

Ad secundum. quod quamuis passio Christi, non sit nostris animabus essentialiter coniuncta, est tamen eis coniuncta virtualiter per fidem Christi, & dilectionem, & hoc sufficit ad hoc, ut per eam sumus liberati ab omni culpa modo supradicto in corpore questionis.

Ad tertium. quod non fuit tantum malum ex parte occidentium Christum, in quantum fuit bonum ex parte Christi patientis. Non enim in voluntate Christum occidentium, fuit tanta malignitas quanta in voluntate Christi patientis fuit bonitas. Vnde passionem ex maiori affectu bonitatis sustinuit, quam fuerit affectus malignitatis in voluntate ipsorum, qui ipsam passionem intulerunt. Et præterea ille, qui patiebatur non tantum erat homo, sed etiam Deus ratione cuius ipsius meritum extendebat in bonitate malignitatem omnium peccatorum.

Ad quartum. quod peccata, quæ nondum erant commissa, deleri potuerunt per passionem Christi quantum ad causam delentis sufficientiam, sed non quantum ad efficientiam sicut morbis futuris, potest medicina sufficiens præparari.

QVAESTIO II.

Utrum per passionem Christi sumus liberati a potestate diabolica.

RESPONDENDO videtur quod non: quia ad hoc habet potestatem vexandi corpora, sicut docet multiplex experientia, & potestatem nocendi animæ. Vnde. 2. Cor. 4. dicitur, quod Deus huius sæculi excæcauit mentes infidelium. Cum ergo per Deum huius sæculi, ibi intelligatur diabolus, videtur, quod per passionem Christi non sumus liberati ab eius potestate, nec quantum ad animam, nec quantum ad corpus.

Rich. super 3. Sent. L 4 Item

In oppositum.

Primo.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

D. Bo. ibid. 9. 3. D. Tho. vbi supra ar. 2. Alex. ibid. ar. 3.

Secundo. Item sicut nec potest modo cogere nostrum liberum arbitrium, ita non poterat cogere ante Christi passionem: ergo non plus eramus in sua potestate ante Christi passionem, quam modo.

Tertio. Item glo. super illud Apoc. 20. Cum confusum fuerint mille anni soluetur sathanas de carcere suo, dicitur. i. recepit priorem potestatem: ergo tunc ita eramus in eius potestate sicut ante Christi passionem.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, 10. 12. habetur, quod Christus appropinquante tempore passionis sue dixit. Nunc princeps huius mundi eiicietur foras.

Secundo. Item Apoc. 5. Vicit Leo de tribu Iuda, sed victoria ducis est victoria exercitus sui: ergo per passionem Christi, qua diabolus vicit, sumus de potestate diabolica liberati.

CONCLUSIO.

Diaboli potestas, et si per passionem Christi non omnino fuit ablata, fuit tamen longe restricta.

Responsio. RESPONDEO, quod per passionem Christi sumus a potestate diabolica liberati. Vnde Aug. 4. de Trini. c. 13. Christus occisus innocens, diabolus iure equisimo superavit, nosque liberavit a captivitate facta propter peccatum, suo iusto sanguine effuso iniuste, quod non est sic intelligendum, quod per passionem Christi sit a diabolo ablata totaliter potestas nocendi, & tendandi, sed quod per eam potestas detinendi animas iustorum nihil habet purgabile totaliter ab eo est ablata, & potestas nocendi, & tendandi sibi est restricta, quod signatum est Apoc. 20. per ligationem diaboli, secundum quod patet per gl. ibidem, Per passionem etiam Christi virtus nostra multipliciter est adiuta, quia per eam gratia adiutorium nobis abundantius infunditur, & veritas patet manifestius, & angeli nos custodiunt diligentius. Et ideo diabolus non ita potest humana corpora violare, sicut ante. Nec ita vehementer potest nos per suas tentationes, ad peccatum inclinare, nec ita facilliter decipere hominum intellectus.

Ad primum. AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod potestas vexandi corpus, & tendandi animas nostras, non est a diabolo totaliter ablata, & hoc est verum, sed ex hoc non sequitur quin sit restricta.

Ad secundum. AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis diabolus nunquam poterit cogere nostrum liberum arbitrium, tamen tentando magis poterat ipsum inclinare ad malum ante Christi passionem, quam post.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, quod quamvis tempore ante Christi diabolus habiturus sit maximam tentandi potentiam, hoc tamen non erit propter insufficientiam meriti passionis Christi, sed propter maximam hominum perversitatem, quia sicut dicitur Mat. 24. Abundabit iniquitas, & refrigescet charitas multorum.

QVAESTIO III.

Utrum per passionem Christi sumus liberati a pena aeterna.

RESPONDETUR quod non: quia passio Christi fuit finita, pena aeterna est infinita, sed finitum non proportionatur infinito: ergo cum emenda liberans a pena proportionari debeat poene, non sumus per passionem Christi liberati a pena aeterna.

Item minus bonum non potest esse emenda sufficiens pro amissione maioris boni, sed melior est vita spiritualis, quam corporalis: ergo nec per illam passionem sumus a pena aeterna liberati, quae spirituali vitae opponitur.

Item si Christus nunquam fuisset passus, tamen iusti non remansissent in pena aeterna, quia secundum Aug. 1. lib. retracta. c. 8. Omnis poena si iusta est, peccati poena est: ergo non videtur, quod per passionem Christi homines iusti liberati sint a poena aeterna.

CONTRA, Aug. 4. lib. de Trini. c. 13. dicit de ipso. Quod morte sua aboleuit quicquid culparum erat. Vnde principatus, & potestates, nos ad luenda supplicia detinebant. Si ergo per passionem Christi amotum est illud quo nobis debebatur poena aeterna, vere per passionem illam sumus liberati a poena aeterna.

Item glo. super illud Zacha. 9. Tu vero in sanguine testamenti tui emisisti victos tuos de lacu, in quo non est aqua dicit. O Christe fili in sanguine passionis tuae eos, qui tenebantur victi in carceribus inferni, in quo non est vlla refrigerans misericordia, quam diues quaerebat, liberaisti tua misericordia: ergo per passionem Christi omnes sunt a poena aeterna liberati.

CONCLUSIO.

Qua ratione dicebatur per Christi passionem liberati ab omni culpa, eadem quoque per eandem dicimur liberati a poena aeterna.

RESPONDEO, quod aliquos liberaria poena aeterna, tripliciter potest intelligi, scilicet, aut eos a poena aeterna iam habita eripi, aut a reatu illius poene absolui, aut ab illo reatu praeservari. Quolibet autem istorum modorum accipiatur liberari a poena aeterna, dico, quod omnes homines per meritum passionis Christi liberati sunt a poena aeterna, quantum ad sufficientiam, non tamen quantum ad efficientiam, quia nullus de illis, qui iam habet aeternam poenam in actu, potest se disponere ad recipiendum efficaciam meritis passionis Christi, quia omnes illi in sua malitia obstinati sunt, & ideo nullus de illis meritis passionis Christi recipit efficaciam. Multi etiam de illis qui per

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. q. 4. D. Th. ibid. ar. 3.

Secundo.

In oppositum. PRIMO.

Secundo.

Responsio. Liberari a poena aeterna potest tripliciter intelligi. A. l. quocumque. Vide hoc, an aliquis ex inferno per Christi passionem liberatus fuerit.

per peccatum mortale, ad illam poenam sunt obligati, non disponunt se ad recipiendum meriti passionis Christi efficaciam, & ideo ab illo reatu per passionem Christi, non absoluntur. Multi etiam qui nec poenam aeternam habent secundum actum, nec secundum reatum, postea praecipitant se in meritum passionis Christi a reatu poenae aeternae, quantum ad efficaciam non praeservantur. Sed omnes illi qui se disponunt ad recipiendum meriti passionis Christi efficaciam, per illam passionem a reatu poenae aeternae absoluntur, si ad illam erant obligati, & in sua dispositione perseverent, & haec quaestio quaestioni primae dist. huius multum est vicina, quia cum nulli, nisi propter peccatum mortale debeat poena aeterna, ostenso quomodo per meritum passionis Christi liberati sumus ab omni culpa aliquo modo, ostensum est quomodo per meritum passionis Christi liberati sumus a poena aeterna.

Ad primum. AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod quamvis passio Christi fuerit finita intensiue, & extensiue in quantum natura, secundum quam Christus patiebatur, erat res finita, tamen quia ille qui patiebatur, non tantum erat homo, sed etiam Deus quamvis non pateatur secundum naturam diuinam, nec tantum acceptabatur illa passio a voluntate Christi humana, quae finita est, sed etiam a voluntate eius diuina, quae est infinita, ideo meritum illius passionis virtutem secundum respectum aliquem habuit infinitam.

Ad secundum. AD SECUNDUM dicendum, quod in emenda, ille qui recipit emendam, non tantum ponderat, si iustus est, quantum offertur, sicut ponderat ex quanta intentione, & voluntate offertur, Christus autem ex rectissima intentione, & feruentissima voluntate, vitam suam corporalem pro nobis obtulit pro emenda, cuius voluntas, & intentio in conspectu patris plus ponderabat in bonum, quam amissio nostrae vitae spiritualis in malum.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, quod maior vera est, quia si Christus nunquam fuisset passus, Deus aliam viam ordinasset, per quam iusti fuissent liberati, nec ex hoc sequitur, quin per meritum passionis Christi liberati sint, cum per illam viam Deus eos voluit liberare.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi, quia tamen vitium apparenter videtur concludere, quod per meritum passionis Christi aliqui de inferno damnatorum liberati fuerunt, quod falsum est, sicut patuit in corpore passionis, ideo auctoritas indiget expositione. Potest ergo dici, quod refrigerantem misericordiam, ibi vocat glo. misericordiam totaliter liberantem a poena, quam maxime ille diues optabat, & sic dicendum, quod in nulla parte inferni, etiam in limbo erat talis misericordia, quia sancti patres in limbo

habebant poenam damni, scilicet carentiam visionis Dei, per illum ergo infernum de quo loquitur glo. & quem textus vocat locum intelligi debet, limbus in quo erant sancti patres ante Christi passionem, qui etiam vocatur infernus interior, non respectu aliarum partium inferni, imo respectu illarum est superior, sed respectu huius mundi, & sic potest exponi illud verbum psalmi. Eruisti animam meam ex inferno inferiori, & patet solutio ad illam quaestionem, quam aliqui faciunt dist. 22. scilicet utrum Christus aliquos de inferno damnatorum liberauerit.

Limbus infernus inferior & respectu cuius.

QVAESTIO IIII.

Utrum per passionem Christi sumus liberati a poena temporali.

RESPONDETUR quod non, quia experientia docet nos post passionem Christi in poena multiplici remansisse.

Item illud quod prouocat ad sustinendum poenam temporalem, non videtur liberare a temporali poena, sed Christi passio nos prouocat ad poenam temporalem sustinendam, quia sicut dicit Beatus Petrus in prima sua. c. 3. Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius: ergo per passionem Christi non sumus liberati a temporali poena.

Item si passio Christi nunquam fuisset nec futura esset, tamen esset futura iustorum resurrectio gloriosa: sed resurrectio gloriosa ab omni poena temporali liberabit: ergo videtur, quod per passionem Christi non sit illa liberatio futura.

CONTRA, baptismus a passione Christi habet virtutem, sed per baptismum liberatur homo ab omni culpa, & omni poena peccato debita, sicut in quarto patebit: ergo per meritum passionis Christi liberantur ab omni poena temporali.

Item secundum Aug. 22. de ciui. Dei. c. 24. propter vicium peccati est in nobis necessitas mortis, sed Christus per suam passionem liberavit nos ab omni culpa tam originali, quam actuali, quantum fuit ex parte sua: ergo ex consequenti liberavit nos a necessitate moriendi: ergo a simili a quacumque temporali poena.

CONCLUSIO.

Christus per suam passionem omnes homines liberavit a poena temporali naturae, & persone sufficienter, sed non efficienter.

RESPONDEO quod poena temporalis, quantum sufficit ad praesens, tripliciter potest accipi, scilicet pro poena naturae, quae est originali peccato debita, & pro poena personae debita peccato

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. D. Th. ibi.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. PRIMO.

Secundo.

Responsio. Poena temporalis tripliciter.

peccato actuali. Et pro pena personae voluntarie assumpta ad augmentum meriti. A prima pena, & secunda liberati sumus per passionem Christi quantum ad sufficientiam, quia passio Christi fuit tantae efficaciae, quae fuit sufficiens satisfactio pro omnibus poenis, nostris peccatis debitis. Vnde Isa. 53. Vere langores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit, non omnes tamen per illam passionem liberati sunt a poenis praedictis, quantum ad efficientiam, quia non omnes sic disponuntur, ut quantum ad hoc recipiant meriti passionis Christi efficaciam, qui autem efficaciam passionis Christi quantum ad praedictam liberationem recipiunt, non adipiscuntur liberationem a pena naturae in praesenti vita, quia secundum Aug. 13. de tri. c. 16. Remissis peccatis remanere debet, ut per eam exerceatur virtus fidelium, & novus homo inter mala huius seculi, nouo seculo prepararetur, miseriam quam meruit vita ista damnata, sapienter tolerans, & quia finietur prudenter gratulans, beatitudinem vero quam liberata vita futura, sine fine habitura est, fideliter, & patienter expectans: vnde praedictam liberationem adipiscuntur in futuro.

Liberationem autem a poena personae debita pro actuali peccato totaliter quantum ad efficientiam in praesenti vita adipiscuntur illi, qui participes fiunt meriti passionis Christi in baptismo: vnde in baptizato nulla poena satisfactoria exigitur. Qui autem peccant post baptismum, & postea participes fiunt meriti passionis Christi per poenitentiae sacramentum, liberationem a parte poenae praedictae adipiscuntur virtute clauium.

Ad tertia autem poena passio Christi in praesenti non liberat: sed ad illam nos prouocat, quamdiu sumus in statu merendi, quauis Christus per suam passionem meruerit, ut in illis, qui vsque in finem sunt participes meriti passionis suae, nulla talis poena in futuro possit esse.

AD PRIMVM & secundum ad partem primam patent solutiones ex iam dictis.

Ad tertium dicendum, quod non concludit, quin praedicta liberatio sit per passionem Christi, sed quod Deus sic ordinare potuit, ut fieret per aliam viam.

Primum argumentum ad partem aliam bene concludit.

Secundum etiam bene concludit de liberatione, quantum ad sufficientiam, & quantum ad efficientiam in futuro, non tamen in praesenti, quia quamuis poena naturae nobis debeatur, propter originale peccatum, non tamen statim remoueri debuit a nobis, deletio originali peccato, per rationes allegatas ab Augu. in corpore quaestionis. Et quia etiam ut dicit August. in c. supra allegato, valet ad demonstrandam huius vitae miseriam, ut illa ubi

ubi erit beatitudo vera, atque perpetua, desideratur ardentius, & instantius inquiratur.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur quattuor.

Primo vtrum Christus nos redemit.

Secundo vtrum tota trinitas nos redemit.

Tertio vtrum solus Christus sit mediator.

Quarto vtrum sit mediator secundum humanam naturam.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus nos redemit.

VIDETVR quod non. Augu. 13. de trini. c. 12. dicit de Deo, quod nec hominem a lege suae potestatis amittit, quando in diaboli potestate esse permisit: ergo homo semper fuit possessio ipsius Christi, sed nullus quod suum est redimit: ergo Christus nos non redemit.

Item si nos redemit, ab aliquo possessore nos redimit, non a Deo, quia optimum est esse in possessione Dei, nec a diabolo, quia sibi precium pro morte non obtulit: ergo videtur, quod nos non redemit.

Item ab iniusto possessore res per verum dominum non debet redimi, sed euinci, sed diabolus iniuste possidebat hominem, secundum Ansel. lib. 1. Cur Deus homo. c. 7. Quauis hoc a Deo iuste permitteretur, propter hominis peccatum: ergo cum Deus fuerit verus dominus hominis, non debuit ipsum redimere, sed de potestate diaboli per victoriam eripere.

CONTRA, prima Petri. 1. Non corruptibilibus auro, & argento redempti estis de vera nostra conuersatione paterna traditionis, sed precioso sanguine, quasi agni incontaminati, & immaculati Iesu Christi.

Item Apoca. 5. occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo.

CONCLUSIO.

Christus cum per passionem suam, & mortem diabolum vicerit, ac pro peccatis nostris Deo patri satisfecerit, utique & a seruitute diaboli, & ab aeterna poena nos redemit.

RESPONDEO quod Christus per passionem suam nos redemit, quia propter peccata nostra iuste permittebat Deus, nos esse in diaboli seruitute, per peccatum etiam eramus obligati poenae aeternae, & alienati, non a Dei potestate, cui cuncta subiecta sunt, sed a clara Dei visione, ad quam familiares admittuntur. Dico, quod Christus in hoc, quod moriendo vicit diabolum, redemit nos ab eius seruitute, sicut aliquis

Per baptismum baptizatus a poena separati fit liber.

Ad primu. Ad secundum. Ad tertiu.

Ad primu argumentu. Ad secundum.

Ad questio nem secundum mentem propriam.

in oppositu. Primo.

Secundo.

Tertio.

Ad argu.

quis sacrificans iudici pro culpa homicidae, redimit illum homicidam a morte. In hoc etiam, quod summo patri seipsum moriendo pro nobis obtulit sacrificium, quod nos Deo reconciliauit, & ianuam ad videndum Deum nobis aperuit, verè dicitur nos redemisse, quia redimere est illud, quod suum erat, vel esse debebat, sibi restituere, maximè precio interueniente, homo autem familiaris esse Deo debebat, ad quam familiaritatem restitutus est Christi passione.

Ad primu.

AD PRIMVM dicendum, quod nullus quod suum est redimit eo modo, quo suum est, homo autem erat ipsius Dei, in quantum erat sub eius potestate, sed non erat quantum ad familiaritatem: sed quantum ad hoc erat a Deo alienatus, & sic potuit ipsum redimere.

Praeterea aliquando redimitur res, per verum dominum ab aduersario, qui eam detinebat iniuste.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod non redemit de potestate diaboli, & a poena aeterna, nec tamen diabolo precium obtulit, quia nullum ius habebat in nobis, sed precium obtulit summo iudici, ut nos de diabolica potestate eriperet, & obligationem, qua eramus obligati poenae aeternae, relaxaret.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod quamuis diabolus hominem iniuste possideret, tamen quia homo meruerat ut a diabolo permitteretur possideri, ideo magis decuit ipsum a diabolica potestate redimi, quam ipsum per solam potentiam euinci, & etiam ut sic daretur exemplum hominibus preponendi iustitiam potentiae: vnde Augu. 13. de tri. c. 13. Placuit Deo ut propter eruendum hominem de diaboli potestate non potentia diabolus, sed iustitia vinceretur, atque ita & homines imitantes Christum iustitia quererent diabolum vincere, non potentia.

QVAESTIO II.

Vtrum trinitas nos redemit.

VIDETVR quod non. Augu. 13. de trini. cap. 14. loquens de nostro redemptore, dicit quod illum esse opus erat hominem, & Deum sed tota trinitas non est homo: ergo tota trinitas nos non redemit.

Ad argu. D. Bon. li. 3. di. 19. ar. 2. q. 1. D. Tho. vbi supra ar. 5. Secundo.

Tertio.

in oppositu. Primo.

Item ille solus nos redemit, qui pro nobis satisfecit, sed solus filius pro nobis satisfecit, quia solus pro nobis passus est: ergo solus filius non redemit.

Item filius nos redemit non secundum naturam diuinam, quia tunc frustra assumpsisset naturam humanam: ergo fuit redemptor noster secundum humanam naturam, sed nulla persona naturam humanam assumpsit, nisi filius: ergo nulla persona nos redemit nisi filius.

CONTRA, Magister in littera mediator

dicitur in scriptura solus filius. Redemptor verò aliquando & pater, vel spiritus sanctus.

Item Io. 3. Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, sed ille qui dat precium redemptionis redimit: ergo pater nos redemit, sed constat, quod filius non redemit. Omnis autem effectus qui est a patre, & filio est etiam a spiritu sancto, quia per vnam potentiam operantur: ergo tota trinitas nos redemit.

Item August. 13. de tri. c. 11. Omnia simul pater, & filius, & amborum spiritus pater, & concorditer operantur, cum iustificati sumus in Christi sanguine, & reconciliari sumus Deo per mortem filij eius: ergo tota trinitas concorditer nostram redemptionem operata est ad quod sequitur, quod tota trinitas nos redemit.

CONCLUSIO.

Equidem redemptio nostra toti trinitati ut prima causa ascribitur, verum actus solutionis & precium solutum soli Christo immediate.

RESPONDEO si illi verè redimunt captiuum, qui pro sua redemptione dant precium, ille tamen specialius dicitur redimere, qui pro captiui redemptione vitam suam offert precio. Sic tota trinitas verè redemit nos in hoc, quod ipsa dedit filium pro precio redemptionis nostrae, sed ipsemet fuit precium, quo redempti sumus. Ipse enim pro nostra redemptione posuit vitam suam, quod praedixit Io. 10. dicens, Animam meam pono pro ouibus meis, & Apostolus ad Gala. 2. dicit de ipso dilexit me, & tradidit semetipsum pro me, & ideo sibi appropriatur nomen redemptoris.

Argumenta ad partem primam, nihil plus concludunt, nisi quod solus filius redemit nos existendo precium redemptionis nostrae.

Argumenta ad partem aliam concludunt, quod tota trinitas redemit nos, dando precium redemptionis nostrae, hoc est verum.

QVAESTIO III.

Vtrum solus Christus sit mediator.

VIDETVR quod non, quia ille mediator est inter nos & Deum, qui nos reconciliauit Deo, sed hoc maximè videtur conuenire spiritui sancto, qui est amor, & secundum Diony. 4. c. de diuinis nominibus. Omnis amor est vis vnitiua: ergo non solum filius est mediator inter Deum, & genus humanum.

Item Diony. 4. c. angelicae hierarchiae, dicit diuinas illuminationes per Angelos ad nos peruenire, tanquam a diuino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc pro persona secunda in diuinum reduci: ergo Angeli inter nos, & Deum sunt mediatores.

Item

Secundo.

Tertio.

Responsio.

Ad argu.

Ad argu. Alex. p. 3. q. 18. m. 6. ar. 2.

Secundo.

Tertio.

Item Deutero. 5. dicit Moyses. Ego sequer & medius fui inter Deum & nos: ergo praelato conuenit ratio mediatoris inter hominē & Deum, solus ergo filius mediator non est.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Augu. 9. de ciui. Dei. c. 15. Mediatorem inter nos, & Deum, & mortalitatem habere oportuit transeuntem, & beatitudinem permanentem, vt per illud quod transit congrueret morituris, ad illud quod permanet transferret ex mortuis, sed solus filius habuit mortalitatem: ergo sibi soli conuenit esse mediatorem.

Secundo.

Item Aug. infra eodem. c. Non multis, sed vno mediatore opus erat, sed constat, q̄ Christus fuit mediator, vt dicit ibidem: ergo solus est mediator.

CONCLUSIO.

Quia Christus in summa beatitudine communicabat cum Deo, & in mortalitate cum humano genere non Pater, non Spiritus sanctus, nec quiuis alius, sed ipse solus mediator fuit Dei, & hominum.

Responsio.

RESPONDEO, quod loquendo de vniuersali reconciliatione inter Deum, & genus humanum, solus Christus fuit mediator, q̄ autem fuerit mediator, aperte testatur Apostolus. 2. Timo. 2. dicens. Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum pro omnibus; Qd̄ autem nullus alius fuerit mediator patet sic. Deus est superior, genus humanum inferius, mediatorem autem inter superiorem, & inferiorem oportet habere communicantiam cū vtroque, per quam possit reconciliare inferiorem superiori. Solus autem Christus talem communicantiam habuit inter Deum, & genus humanum. Cum humano enim genere cōmunicabat in mortalitate, cum Deo in beatitudine tali, per quam superior erat omni homine, & Deo acceptissimus, quæ duo secundum diuinam ordinationem erant necessaria in illo, per quem tanquam per mediatorem, genus humanum reconciliandum erat Deo, vt per mortalitatem, pro humano genere posset pati, & p̄ aliud, ita esset Deo accepta sua passio, vt eam reputaret pro omnibus peccatis humani generis satisfactionem condignam. Prædicta autem cōmunicantia non inuenitur in patre, & in spiritu sancto, quia mortales nō sunt, nec in aliquo Angelo, nec in alio homine, quia & si alij homines haberent mortalitatem, non tamen cum mortalitate habebāt supradictam beatitudinem, nec aliquis alius homo erat, cuius dignitas totius generis humani excederet dignitatem, quam dignitatem habuit Christus homo, per hoc q̄ diuinæ personæ in eo vnita fuit natura humana.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ non quicumque facit pacem inter partes, potest dici mediator: si enim homo sibi recon-

ciliat alium, non propter hoc potest dici mediator in se, & illum, sed ille qui aliquo modo differt ab vtraq; parte, & habet talem communicantiam cum vtraque parte, per quam fecit reconciliationem: vnde spiritus sanctus, & si reconciliauerit nos Deo, non tamen sicut mediator.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ illę illuminationes, quæ perueniunt ad genus humanum mediantibus Angelis, non fuerunt reconciliationis causa, sed quædam dispositio remota, & congrua ad reconciliationem: vnde sunt ministri mediatoris.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, q̄ ibi loquitur de mediatione ordinata ad reconciliationē particularem, illa etiam mediatio non fuit plena mediatio, sed cōgrua dispositio, & remota, ad hoc vt ille populus reconciliaretur Deo.

QVAESTIO IIII.

Vtrum Christus sit mediator secundum humanam naturam.

RESPOND. VIDEATUR q̄ non: Magister in littera loquens de Christo dicit, nisi ita medius sit, vt Deus sit propter diuinitatis naturam, & homo propter humanitatis naturam, quomodo in ea humana conciliantur diuinis. q. d. esse non posset: ergo mediator est ratione vtriusq; naturæ.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 19. ar. 1. q. 2. Alex. vbi supra. d. 2.

Item ratione extremi, non est mediator, sed humana natura est vnum de extremis, inter quæ mediauit Christus, quia mediauit inter Deum & hominem: ergo non est mediator ratione humanæ naturæ.

Secundo.

Item mediator habet rationem medij in vniendo extrema, sed in medio concurrunt extremorum natura: ergo Christus mediator fuit ratione diuinæ naturæ, & humanæ simul.

Tertio.

CONTRA, Augu. 1. libro de tri. c. 7. dicit, q̄ homo Christus Iesus in forma serui fuit mediator Dei, & hominum.

In oppositum. Primo.

Item Augu. II. de ciui. c. 3. dicit de Christo, q̄ per hoc fuit mediator, per quod homo.

Secundo.

CONCLUSIO.

Secundum hanc profectō non absolutè consideratam, sed vt in persona ipsius diuinæ vnitatis naturæ.

Responsio.

RESPONDEO q̄ Christus est mediator Dei, & hominum secundum humanam naturā, non absolute consideratam, sed in quantum in persona Christi est vnita diuinæ naturæ, quia secundum hoc, Christo conueniunt ea, quæ requiruntur ad mediatorem, quia secundum illam, est infra Deum, & supra alios homines, & communicat cum Deo in iustitia, & beatitudine, non essentialiter: sed participatiue, cum homine autem cōmunicauit in mortalitate, & etiam secundum illam, mortem sustinuit, per quam

quam Deo reconciliatum est genus humanū secundum autem diuinam naturam, non est in fra Deum, nec communicat cum homine in mortalitate. Vnde mediator dici non potest, ratione diuinæ naturæ, nec ratione vtriusque naturæ simul, quia mediator debet differre ab extremis inter quæ mediauit: sed quamuis Christus in quantum homo differat a Deo, tamen in quantum Deus, & homo simul propriè non differat a Deo. Res enim aliquid de sua ratione cōprehendens, loquendo propriè non differt realiter ab illa re, quam de sua ratione cōprehendit, in quantum tamen in persona Christi duæ naturæ conueniunt, posset secundum aliquos dici medius inter Deum, & homines puros.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ non plus concludit, nisi q̄ Christus non potuisset esse sufficiens mediator inter Deum, & genus humanum, nisi esset Deus, & homo, & hoc est verum: sed ex hoc non sequitur, q̄ nō fuerit mediator ratione humanæ naturæ, quia humana natura Christi adepta est illam dignitatem, per quam secundum illam, Christo potuit conuenire ratione mediatoris.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ illa natura humana singularis, quæ est in Christo reconciliatione non indiguit. Vnde nec fuit vnum de extremis, inter quæ Christus mediauit.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, q̄ quamuis mediator exerceat actum medij in vniendo disiunctos, non tamen idem penitus est esse mediatorem, & medium, & ideo si ponatur, q̄ Christus sit medius, inter Deum, & puros homines ratione diuinæ naturæ, & humanæ simul non propter hoc, oportet ponere, q̄ secundum illam rationem sit mediator, vt potest dici, q̄ cum dicitur, q̄ in medio concurrunt extremorum natura, nō oportet hoc semper esse verū, quantum ad essentiam extremorum, quia etiā in coloribus medijs, non est aliquid de essentia extremorum colorum, sed sufficit, q̄ in medio concurrant secundum aliquam participationem, vel similitudinem, & sic extrema concurrunt in natura humana personæ filij Dei vnita, secundum q̄ in corpore quæstionis ostensum est.

CIRCA litteram. (Mors ergo Christi nos iustificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.) Hic non tangit Magister totam rationem, per quam iustificati sumus per passionem Christi, sed rationem principalem præsupponit, quæ est, quia per suam passionem Christus omnibus nobis meruit de condigno quantum ad sufficientiam, & iustificationem. (Quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur:) hæc etiam ratio præsupponit illam principalem rationem, qua dicimus, q̄ Christus per suam passionem nobis meruit merito condigni iustificationē. (Morte quippe sua vno verissimo sacrificio &c.)

collige ex prædictis, q̄ per Christum dicimur iustificari, tanquam per hostiam oblatam, & creditam, & amatam, per passionem enim suā iustificauit nos per modum meriti disponentis, & exempli excitantis, & exemplaris dirigentis. (In corda vbi diabolus habitat) supple per effectum malitiæ, non per essentiam (omnium culpārū chyrographa deleta sunt) Chyrographum dicitur a chiros, quod est manus & graphos, quod est scriptura, quasi scriptura manualis, qua scribitur obligatio debitorum creditoribus suis. Vnde chyrographū culpæ, dicitur memoriale, quo anima tenetur obligata alicui personæ, & illud etiam dicitur chyrographum decreti, quia talis obligatio confurgit ex culpa, tanquam ex marito, & ex diuina sententia, tanquam ex decreto. Hæc autem chyrographa per Christi passionem deleta sunt, in quantum per ea, quantum ex parte sua est, euadimus punitionem diuinæ iustitiæ, & accusationem diabolicæ nequitiae, & remurmurationem conscientiae. (capitq; nos quasi vernaculos possidere.) Vernaculus diminutivum est de verna, quæ est idem, quod seruus in domo natus, possidebat ergo nos diabolus, quasi vernaculos non iuste quantum erat ex parte sua, quia sicut dicit Magister de sequenti c. 2. iniuste diabolus quantum ad se tenebat hominem, sed homo iuste tenebatur, quia nunquam diabolus meruit habere potestatem super hominem. Sed homo meruit per culpam pati diabolicam tyrannidem. (Non iuste, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subiectus.) Et bene dicit videretur, quia si Deus per potentiam hominem de potestate diaboli eripuisset, nullam iniuriam diabolo fecisset, cum tyrannizandi super hominē nullū ius haberet. (Si enim homo per se esset, vel Angelus in homine facile peccaret:) quod est sic intelligendum, q̄ facile peccaret homo ab Angelo assumptus. (Sed mediator in scriptura dicitur solus filius,) hoc in quæstionibus expositum est, (impleuit illa sacramenta) id est sacra secreta, scilicet pœnalitates, & passionem, quas propter nos sustinuit. (Quomodo: ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati.)

Chyrographum unde dicitur.

Vernaculus quid.

Contra nullis reconciliatur diligenti, sed odienti.

Dubium literale. Responsio.

Respondeo antequam essemus Deo reconciliati per Christi passionem Deus non diligebat nos illa speciali dilectione, & familiari per quam homines admittit ad clarā suæ essentiae visionem, sed tamen nos diligebat nobis communicando multas participationes suæ bonitatis, & in hoc, q̄ ordinauerat viam per quam eramus victuri ad visionem prædictam. Reconciliati ergo fuimus ei in quantum ante reconciliationem non habebat dilectionem primo modo dictam, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus.

Contra

Dubium. Contra, nihil diligit nisi bonum, sed antequam essemus nullam habemus bonitatem. Responso. Respondeo quamuis antequam essemus, nulla bonitatem haberemus in actu, tamen bonitas quam habituri eramus iam a Deo erat cognita, & bonum cognitum amari potest, etiam si non fit in effectu.

Quod alio modo potuit liberare hominem, & quare potius isto.

DISTINCTIO XX.

IVERO queritur, utrum alio modo posset Deus hominem liberare, quam per mortem Christi: dicimus & alium modum fuisse possibile Deo: cuius potestati cuncta subiacent: sed nostra miseria sananda convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim mentes nostras tantum erigit, & ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, & a nobis accipiens quod non erat, dignatus nostrum inire consortium, mala nostra moriendo perferret? Est & alia ratio quare isto potius modo quam alio liberare voluit: quia sic & iustitia superatur diabolus, non potentia. Et quomodo id factum sit explicabo ut poterero. Quadam iustitia Dei in potestatem diabolo traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes originaliter transeunte, & illius debito omnes obligante: unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo. Unde Apostolus, Eramus natura filij irae, natura scilicet ut est depravata peccato, non ut est recta creata a initio. Modus autem ille quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi tanquam Deus hoc fecerit, aut fieri iusserit, sed quod tantum permisit, iuste tamen. Illo enim deferente peccantem, peccati autor illico inuasit: nec tamen Deus continuit in ira sua miserationes suas, nec hominem a lege suae potestatis amisit, cum in diaboli potestate esse permisit: quia nec diabolus a potestate Dei est alienus, sicut nec a bonitate. Nam qualicumque vita diabolus vel homo non subsisteret nisi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se illi exhiberet Deum: sed inter mala poenalia etiam malis multa praestitit bona, & tandem hominem, quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit: ut sic iustitia vinceretur diabolus, non potentia. Sed qua iustitia? Iesu Christi. Et quomodo victus est ea? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique iustum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Ideo autem potentia vincere voluit, quia diabolus vitio peruersitatis suae amator est potentia, & desertor oppugnatorque iustitiae: in quo homines magis eum imitantur, qui neglecta vel etiam

perosa iustitia, potentia magis student, eiusque vel adeptione letantur, vel cupiditate inflammantur. Ideoque placuit Deo, ut non potentia sed iustitia vincens, hominem erueret, in quo homo eum imitari disceret. Post vero in resurrectione secuta est potentia, quia reuixit mortuus, nunquam postea moriturus. Sed nomine iure aequissimo vinceretur diabolus, si potentia tantum Christus cum illo agere voluisset? utique: sed postposuit Christus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Iustitia ergo humilitatis hominem liberavit, quoniam sola potentia aequissime liberare potuit.

De causa inter Deum, & hominem, & diabolum. Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus, & homo; diabolus & homo, quid aduersus Deum dicerent non haberent. Diabolus enim de iniuria Dei conuinceretur: quia seruum eius, scilicet hominem & fraudulentem abduxit, & violenter tenuit. Homo etiam iniurius Deo conuinceretur: quid praecepta eius contempsit, & se alieno domino mancipauit. De hominis etiam iniuria conuinceretur diabolus: quia illum & prius fallaci promissione decepit, & post mala inferendo lasit. Iniuste ergo diabolus, quantum ad se, tenebat hominem: sed homo iniuste tenebatur: quia diabolus nunquam meruit potestatem habere super hominem: sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si ergo Deus, qui utrique preerat, potentia hominem liberare vellet, sola iustitiae virtute hominem poterat rectissime liberare: sed ob causam praemissam iustitia humilitatis uti voluit. Qui dum in carne mortali crucifixus est, iustificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli: & ita a Christo iustitia diabolus victus est, non potentia. Quomodo autem in eius sanguine nobis peccata sunt dimissa, supra expositum est.

De traditione Christi, quae facta dicitur a patre, & a filio, a Iuda, & a iudeis.

Christus ergo est sacerdos, idemque hostia, & pretium nostrae reconciliationis; qui se in ara crucis non diabolo, sed Deo Trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretij sufficientiam, sed pro electis tantum, quantum ad efficaciam: quia praedestinati tantum salutem effecit. De quo & legitur quod sit traditus a patre, & quod seipsum tradidit, & quod Iudas eum tradidit, & Iudaei. Ipse se tradidit, quia sponte ad passionem accessit. Et pater eum tradidit, quia voluntate patris, imò totius Trinitatis passus est. Iudas tradidit prodendo, & Iudaei instigando: & fuit actus Iudae & Iudaeorum malus, & actus Christi & patris bonus, opus Christi & patris bonum: quia bona patris & filij voluntas, malum fuit opus Iudae & Iudaeorum, quia mala fuit intentio. Diuersa fuerunt ibi facta siue opera, id est diuersi actus, & una res siue factum, scilicet passio ipsa. Ideoque doctores aliquando vniunt in facto illo patre, filium, Iudam, Iudaeos; aliquando distinguunt. Respicientes enim ad passionem, vnum opus illorum dicunt, attendentes intentiones & actus, facta diuersa discernunt. Unde Aug. Facta est, inquit, traditio a patre, facta est traditio

Aug. lib. 13 de tri. c. 13.

Aug. lib. praedictio, c. 11. in fine, & 12. in initio.

Ephes. 2. a. Ibid. ca. 12.

Heb. 2. d. Ibid. c. 13. Ibid. ca. 14.

Ibid. ca. 13.

Ibid. ca. 14. Rom. 6. b. Ibidem, alio quanto superius.

Gen. 3. a. dominio.

Aug. in lib. de tri. c. 14. in fine. Dist. praeced. littera A.

Psal. 109. Ad Heb. 9. Esaias 53. b. Rom. 8. f. Eph. 5. a. Matt. 26. c. Luca 24. c. De hoc Aug. in psal. 93. enarratione non longe a fine, 10 mo 8.

ARTICVLVS I.

Super epi. I. Ioan. 1. c. 7. circa illud eapit. 4. Quia filium suum unigenitum.

ditio a filio, facta est traditio a Iuda: una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit pater & filius in charitate, Iudas vero in proditione. Videtis quia non quid faciat homo, sed qua voluntate, considerandum est. In eodem facto inuenimus Deum, quo Iudam: Deum benedicimus, Iudam deestamur: quia Deus cogitauit salutem nostram, Iudas cogitauit pretium, quae vendidit dominum: filius pretium, quod dedit pro nobis. Diuersa ergo intentio, diuersa facta facit, cum tamen sit una res ex diuersis intentionibus. Ecce unam rem dicit ibi fuisse, & diuersa facta, quia una ibi fuit passio, sed diuersi actus. Et actus quidem Iudae ac Iudaeorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quae bonum est, & opus Dei est.

Quod Christi passio dicitur opus Dei, & iudaeorum, & quomodo.

Passio ergo Christi & opus dicitur Iudaeorum, quia ex actibus eorum prouenit: & opus Dei, quia eo autore, id est eo volente fuit. Unde Aug. Nemo aufert animam Christi ab eo: quia potestatem habet ponendi, & sumendi eam. Ecce habes autorem operis. Ponet animam. Ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam, quoties in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est: quia enim sua voluntate, non alio cogente perpetitur, ipse auctor est operis. Cum autem passio Christi opus Dei sit, & ideo bonum, eamque operati sint Iudas & Iudaei, queritur an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est. Potest enim dici quod operati sunt bonum, quia ex actibus eorum bonum prouenit, id est passio Christi: & item quod operati non sunt bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

In li. de unitate trinitatis ad operationem contra Felicianum, c. 14. fo. 6. Ioan. 10. d.

Conuincatio.

Diuisio.

DISTINCTIO XX.

IVERO queritur &c. Superius determinauit Magister de effectu passionis, hic determinat de eius conuenientia, & diuidit in partes duas. Primo ostendit, quod ille modus quo Deus humanam naturam liberavit fuit conueniens.

Secundo quod modus alius fuit possibilis. ibi. (Si enim tres.) Prima in duas. Primo ostendit illum modum fuisse conuenientem per rationem assumptam a diuina misericordia, & per rationem assumptam a diuina iustitia. ibi. (Est & alia ratio) Et ista in duas. Primo ostendit, quod diabolus victus est per iustitiam.

Secundo reddit rationem, quia Christus eum vincere noluit tantum per potentiam. ibi. (Ideo autem potentia.) Tunc sequitur illa, quae diuisa fuit superius dist. 18. quae ibi incipit. Christus ergo est sacerdos, in qua agit de causa passionis effectiua. Et diuidit in partes duas. Primo determinat de causa effectiua passionis ex parte operis operantis. Secundo ex parte operis operati. ibi. (passio igitur.)

CIRCA hanc distinctionem queruntur sex. Primo utrum congruum fuerit humanam naturam reparari.

Secundo utrum necessarium fuerit eam reparari.

Tertio utrum per satisfactionem conueniens fuit eam reparari.

Quarto utrum per alium modum, quam per mortem Christi potuit reparari.

Quinto utrum persona alicuius hominis per se ipsum potuit reparari.

Sexto utrum pater filium tradidit passioni.

QVAESTIO I.

Ut congruum fuerit humanam naturam reparari.

EST VIDETUR quod non. Naturam angelicam lapsam non fuit congruum reparari, sed natura angelica aptior erat ad reparationem, quam humana, quia humana per peccatum fuit in suis naturalibus peiorata, ut in 2. lib. ostensum est: sed natura angelica post lapsum remansit in suis naturalibus integra secundum Diony. 4. c. de diui. no. ergo multo minus fuit congruum humanam naturam reparari.

Item sicut se habet diuina bonitas ad releuandum lapsum, ut resurgat, ita se habet ad manutenendum stantem ne cadat: sed non fuit congruum diuinam bonitatem prohibere naturam humanam a lapsu: ergo nec fuit congruum, quod eam releuaret de suo casu.

Item quod conuenit naturam humanam conueniunt omnibus indiuiduis illius, quia conueniunt in ea, sed non fuit conueniens omnia in diuidua naturam humanam reparari, quia damnati non sunt reparati: ergo nec fuit congruum naturam humanam reparari.

CONTRA, Damas. li. 3. c. 1. conuenientiam reparationis naturam humanam ostendit per rationem sumptam a parte diuinam bonitatis, & per rationem sumptam a parte diuinam sapientiam, & per rationem sumptam a parte diuinam iustitiam, & per rationem sumptam a parte diuinam potentiam.

Item August. 1. li. de doctri. christianae. c. 5. ostendens conuenientiam reparationis naturam humanam, dicit quia per superbiam homo lapsus est, Deus humilitatem exhibuit ad sanandum, serpentis sapientia decepti sumus Dei stultitia per quam vera intelligitur sapientia liberamur. Nos immortalitate male vti sumus ut moreremur, Christus mortalitate bene usus est, ut viueremus. Corrupto animo feminae ingressus est moribus integro corpore feminae processit salus.

Arg. 1o. D. Bon. li. 3. di. 20. ar. 1. q. 1.

D. Tho. p. 3. q. 46. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 20. q. vnic.

Alex. p. 3. q. 1. m. 3o.

Secundo.

Tertio.

in opposit. Primo.

Secundo.

CONCLUSIO.

Nedum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis congruum fuit humanam naturam reparari.

RESPONDEO, q congruum fuit naturam humanam reparari, & ex parte Dei, & ex parte hominis. Ex parte Dei, quia in reparatione humanam naturam manifestata est Dei potentia, quia per hoc patet ipsum omnem defectum nostrum per suam potentiam vicisse. Manifestata est etiam Dei sapientia, quia per hoc claruit ipsum nullam creaturam frustra fecisse. Manifestata est etiam eius misericordia, quia per hoc patet ipsum proprii plasmatis infirmitatem non despexisse.

Ex parte etiam hominis fuit congruitas, & propter dignitatem hominis conditi, & propter modum labendi, & statum lapsi. Tanta enim est hominis dignitas, ut propter ipsum facta sint omnia. Ita quod si homo perpetuo suo fine caruisset suo fine proximo fuissent defraudata omnia ordinata ad ipsum. Modus etiam quo lapsus est homo fuit per alterius, scilicet diaboli suggestionem, & ideo congruum fuit ipsum per alium releuari. In statu etiam hominis lapsis, simul erat presentia cum miseria, quorum primum fuit aliqua dispositio congrua & remota ad placandum aliquo modo diuinam iustitiam, ipsa autem miseria prouocabat diuinam misericordiam.

Ad ostendendum etiam predictae reparationis conuenientiam valent ea, quae sunt in opponendo ad hanc partem allegata.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q non est simile de lapsu naturae angelicae, & humanae. Natura enim angelica in suo lapsu in malitia obstinata est, non sic autem natura humana.

Præterea natura etiam angelica non est lapsa secundum se totam, humana autem natura lapsa fuit secundum se totam, & ideo maior fuit congruitas ad reparandum naturam humanam, quam angelicam, & hanc ultimam rationem tangit Aug. in enchi. 17. c. Quod autem dicebatur in argumento, q magis esset peiorata natura humana, quam angelica, dico, q non est verum ex parte animae. Plus enim in natura angelica lapsa corruptum est de naturali habilitate ad bonum, quam in natura humana. Vnde cum Diony. dicit, q in eis naturalia remanserunt integra referendum est ad principia essentiae, & potentias.

Ad secundum dicendum, q quamuis congruum non fuerit diuinam bonitatem manutenere hominem ne laberetur, quia ipse voluntariè lapsus est, & non fuit congruum ipsum manuteneri inuitum, fuit congruum tamen reparare lapsum, quia desiderabat resurgere, & per se non poterat, & ideo congruum fuit, ut Deus sibi porrigeret manum misericorditer releuantem.

Ad tertium dicendum, q in hoc, q Deus reparauit humanam naturam, reparauit omnia indiuidua naturae humanae, quantum ad sufficientiam, quamuis non quantum ad efficientiam, quia multi sunt qui non disponuntur ad recipiendum reparationis effectum. Videmus enim in naturalibus, q aliquid quod naturam humanam consequitur, verbi gratia, sicut est visus aliquando in aliquo indiuiduo hominis, non est propter aliquem particularem defectum accidentem in semine, vel propter aliquam materiae indispositionem.

QVAESTIO II.

Utrum necessarium fuerit naturam humanam reparari.

RESPOND. T VIDETUR q sic, secundum q habetur tertio de anima. Natura nihil facit frustra, & si hoc est verum de natura naturata, multo fortius est de natura naturate. Sed si humana natura reparata non fuisset tota sine suo, fuisset frustrata cum secundum se totam lapsa esset, & sic fuisset facta frustra: ergo necessarium fuit eam reparari.

Item Ansel. 1. li. cur Deus homo. c. 10. sicut in Deo quodlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet paruam rationem, si maiori non vincitur concomitatur necessitas, sed ostensum est in quaestione praecedenti, q conueniens fuit Deum humanam reparare naturam: ergo fuit necessarium.

CONTRA, nullus effectus procedens ab aliquo per voluntatem, procedit de necessitate: sed reparatio naturae humanae fuit a Deo per voluntate: ergo non fuit facta de necessitate.

CONCLUSIO.

Non absolute sed ex suppositione finis quod & ipsa ad aeternam vitam perungere potuisset, & Dei distinctio in scripturis praeannuntiata impleveretur necessarium fuit non necessitate conditionis, sed immutabilitatis quod Deus naturam repararet humanam.

RESPONDEO quantum ad praesens sufficienter, potest distingui duplex necessitas, scilicet absoluta, & conditionata.

Primo modo non fuit necessarium naturam humanam reparari, nec ex parte Dei, nec ex parte humanae naturae, quia Deus nihil producit extra se tali necessitate, nec reparatio tali necessitate humanae debebatur naturae.

Secundo modo loquendo de necessitate necessarium fuit naturam humanam reparari, & ex parte Dei, & ex parte naturae humanae, quia ex praesuppositione diuinæ ordinationis qua Deus ordinauerat naturam humanam reparare, necessarium fuit non necessitate conditionis, sed immutabilitatis, q eam repararet.

ret. Si etiam natura humana peruentura erat ad suum finem, scilicet ad claram Dei visionem, necessarium fuit causa reparari, quia aliter ad illam visionem pertingere nullatenus potuisset.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q & si natura humana non fuisset reparata non tamen fuisset frustra, quia adhuc fuisset ad diuinæ iustitiae manifestationem, & ostensionem bonitatis, in quantum in ea esset aliqua participatio bonitatis diuinæ, in quantum fuisset ens viuens, & intelligens.

Ad secundum dicendum, quod quamuis secundum ordinem, quem Deus instituerat conueniens fuerit, & necessarium necessitate conditionata humanam naturam reparari, tamen talem ordinem Deus instituere potuisset secundum quem eam reparari conueniens non fuisset, & sic patet, q necessitate absoluta non fuit necessarium eam reparari.

Argumentum ad partem aliam procedit de necessitate absoluta.

QVAESTIO III.

Utrum per satisfactionem conueniens fuit naturam humanam reparari.

RESPOND. T VIDETUR q non, quia in omni opere Dei maxime debet relucere Dei misericordia, & plusquam aliqua Dei nobilitas, quia ut dicitur in psalmis. Ipse est multum misericors & misericordies eius super omnia opera eius, sed magis fuisset manifestata eius misericordia, si reparasset humanam naturam absq; satisfactione, quam in reparando per satisfactionem: ergo non fuit conueniens eam per satisfactionem reparari.

Item quae Iesus docuit opere impleuit: vnde Actuum 1. Caput Iesus facere, & postea docere, sed Christus docuit nos offensam remittere absq; omni satisfactione. Vnde Matth. 5. Diligite inimicos vestros, benefacite eis, qui oderunt vos, & orate pro persecutoribus, & calumniatoribus vos: ergo conueniens fuit Deum reparare humanam naturam sine satisfactione.

Item non est conueniens innocentem tradere morti pro liberatione nocentis, sed Christus fuit innocens, natura humana in omnibus alijs suis indiuiduis fuit nocens: ergo saltem natura humana reparari non debuit per satisfactionem factam per mortem Christi.

CONTRA Ansel. 1. lib. Cur Deus homo, c. 12. liberior esset iniustitia, quam iustitia, si sola misericordia dimitteretur, quod valde inconueniens videtur, sed si natura humana fuisset reparata, sine omni satisfactione, sola misericordia fuisset dimissa in iustitia: ergo fuit conueniens eam per satisfactionem reparari.

Item Ansel. sic arguit in c. supradicto, dimittere peccatum sine satisfactione non est aliud,

quam non punire, & si non punitur inordinatum dimittitur, sed non decet Deum aliquid inordinatum in suo regno demittere: ergo non decet Deum peccatum impunitum dimittere.

CONCLUSIO.

Vt Dei iustitia aequè, ac misericordia pateficeret mundo, utque homo honorem quem Deo abstulit per culpam solueret per poenam, congruentissimus fuit modus hic.

RESPONDEO, q conueniens fuit naturam humanam per satisfactionem reparari, & ex parte Dei, & ex parte nostra, ex parte Dei pro tanto, quia in omni opere Dei, debet manifestari misericordia, & iustitia, secundum illud psalmi. Vniuersae viae domini, misericordia, & veritas. i. iustitia, sed si natura humana reparasset absq; satisfactione, fuisset manifestata misericordia, sine iustitia; in reparatione per satisfactionem fuit utraque manifestata, quia iustitia in satisfactione misericordia in reparatione, & modo reparandi, quia cum purus homo per se non posset satisfacere, ut inferius patebit, Deus pater filium suum dedit, ut pro nobis satisfaceret, & filius hoc voluit, in quo manifestata fuit tanta misericordia, q maior excogitari non potuit, secundum q patet, per auctoritatem Ansel. 2. li. Cur Deus homo, c. 20 allegatam in fine primi lib.

Ex parte etiam nostra fuit conueniens, quia sicut genus humanum cum lapsus est, Deum inhonorauit per culpam, sic cum releuatum fuit, decuit, ut Deum honoraret sustinendo poenam.

Præterea sicut gloriosus est, cæteris paribus habere vitam aeternam per merita, quam si ne meritis, sic honorabilius fuit nobis per satisfactionem, quam sine satisfactione Deo reconciliari; & quia nullus poterat satisfacere sufficienter, nisi ille qui Deus esset & homo, ut in sequenti quaestione patebit: ideo dicitur ad Hebraeos secundo, q decebat enim propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummare.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q sicut iustitia sine misericordia degenerat in crudelitatem, sic misericordia sine iustitia degenerat in remissionem, & ideo reparando naturam humanam conueniens fuit misericordiam a iustitia non separati, quia sicut dicit Ansel. 1. lib. Cur Deus homo, c. 13. Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, & non soluat, quod aufert.

Ad secundum dicendum, q Ansel. 1. li. Cur Deus homo, c. 12. hoc argumentum tangit, & soluit dicens, Deus hoc nobis precipit, ut non presumamus quod solius Dei est, sed ad nullum Rich. super 3. Sent. O perti-

pertinet vindictam facere, nisi ad illum qui dominus est omnium. Nam cum terrenæ potestates hoc recte faciant, ipse facit quo ad hoc ipsum ordinate sunt, & ideo quamuis nos docuerit remittere offensam absque hoc, quod sumamus, non tamen possumus ita dimittere quin iusta vindicta sibi referuetur.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod non est conueniens innocentem tradere morti pro liberatione nocentis &c. dico, quod non est verum quando innocenti placet, & ordinatur ad exaltationem eius, & ad commune bonum, & ad meliorationem nocentis, & ad manifestationem diuinæ bonitatis, Christo autem placuit pati, & illa passio fuit ad eius exaltationem secundum modum qui supradictus est, & ad commune bonum supernæ ciuitatis, & ad meliorationem generis humani, & diuinæ bonitatis manifestationem.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum natura humana per alium modum, quam per mortem Christi potuit reparari.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 20. ar. 1. q. 6. D. Tho. ubi supra. Scot. ibid.

VIDETUR quod non, Ansel. 2. li. Cur Deus homo. c. 20. de redemptione loquens sic ait. Video plane illum hominem quem quærimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, & mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit, necessarium ergo fuit Christum mori ad hoc, ut humana natura repararetur.

Secundo.

Item Anselm. eodem libro propter finem, hoc non potuit reconciliari, nisi per hominem Deum qui mori posset, sed suum posse mori non fuisset necessarium ad reconciliationem, nisi illam possibilitatem moriendi fuisset subsecuta mors: ergo homo non potuit reconciliari, nisi per mortem Christi qui est Deus, & homo.

Tertio.

Item glo. super illud ad Hebr. 2. auctorem salutis eorum per passionem consummare, dicit, quod nisi Christus moreretur homo non redimeretur.

Quarto.

Item Deus non potuit reparare naturam humanam, nisi per modum iustum, sed nullus modus alius fuisset iustus. Vnde August. 13. de trini. c. 13. Placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diaboli, sed iustitia vinceretur: ergo per modum alium non potuit reparari.

in oppositum. Primo.

CONTRA secundum Aug. 13. de tri. c. 10. Alius modus liberandi genus humanum Deo fuit possibilis, cuius potestati equaliter cuncta subiacerent.

Secundo.

Item secundum Magistrum in littera iurè equissimo vinceretur diabolus, si tantum potentia Christus cum illo agere valuisset.

Item Hugo lib. 1. de sacramentis parte 8. c. 10. Veraciter profiteamur, quod redemptionem generis humani alio modo Deus perficere potuisset si voluisset.

C O N C L U S I O.

Potuit quidem Deus per alium modum cum sit omnipotens, sed noluit: quia isto modus conuenientior nullus fuit.

R E S P O N D E O, quod si reparatio accipiatur pro liberatione Deus per alium modum, quam per mortem Christi naturam humanam potuit liberare: sicut enim nullis præcedentibus meritis, per meram liberalitatem humanam naturam ita exaltauit, quod eam sibi vniuit in vnitatem personæ, ita absque omni satisfactione naturam humanam potuisset reparare si voluisset. Sed noluit, quia nullus alius modus, ita conueniens fuit. Per nullum enim modum alium, ita aperte vim suæ dilectionis ad nos demonstrasset, nec spem nostram, ita firmiter erexisset. Et his cõcordat Aug. 13. de tri. c. 10.

Quod etiam nullus alius modus fuisset, ita conueniens testatur Hugo, & declarat. 1. li. de sacramentis parte. 8. c. 10.

Si autem accipiatur reparatio pro liberatione per satisfactionem condignam, sic dico, quod per alium modum natura humana non potuisset reparari, quam per emendam factam ab illo, qui esset Deus, & homo, quia satisfactio condigna fieri non potuit per hominem qui non Deus esset, quia peccatum hominis fuit cõtra bonitatem infinitam, quæ Deus est: & naturam humanam priuauit bono infinito, rem etiam corripit infinitam in potetia, quia si Deo placeret indiuidua natura humanæ multiplicari possent sine fine, & ideo peccatum hominis ex triplici causa aliquo modo fuit iniuria infinita.

Ad hoc autem quod sit satisfactio condigna oportet, quod secundum quantitatem culpæ sit quantitas emendationis, quia ut dicit Ansel. 1. li. Cur Deus homo c. 20. secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse, & de vtero. 52. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Purus autem homo non potuisset infinitam emendam facere, quia vita cuiusque puri hominis bonitatis finita est, & ideo sicut probat Ansel. 2. li. Cur Deus homo c. 6. Illam emendam facere non potuit, nisi ille qui esset Deus, & homo. Sed vtrū Christus aliter, quam moriendo potuit pro nobis satisfacere de condigno. De hoc sunt opiniones diuersæ.

Quidam enim dicunt, quod cum sit bonitatis infinitæ quælibet pena quam pro nobis sustinuit sufficiens satisfactio fuisset. Si Deus per aliam penam Christi citra mortem satisfactio fieri ordinasset. Sed Deus ordinauerat genus humanum non redimendum per aliam penam, quam per Christi mortem.

Alij

Responsio. Liberator dupliciter potest accipi.

Cur peccatum hominis infinitum.

Cur purus homo pro peccato hominis satisfacere non potuit.

An Christus aliter quam moriendo potuit pro nobis satisfacere diuersis diuersis opinionantur. Prima.

Secunda.

Alij autem dicunt, quod cum multas penas pro nobis sustinuerit, ante mortem, si per illas satisfacisset de condigno animæ sanctorum patrum nihil habentes purgabile Deum clare vidissent, ante Christi mortem, quia tunc nullum impedimentum fuisset illam impediens visionem, & tamen constat, quod illam visionem non habuerunt vsque post Christi mortem, sed hæc ratio videtur soluta per aliquam dictam in opinione prima.

Tertia.

Alij autem dicunt, quod simpliciter Christus non potuisset satisfacere pro nobis de condigno aliter, quam per sui mortem, quia totum genus humanum per peccatum erat obligatum morti duplici, scilicet naturæ, & damnationis æternæ: ergo videtur, quod pro illo peccato non potuit esse condigna satisfactio, nisi per mortem. Vnde August. 4. de tri. c. 2. Merito mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiæ voluntate.

Præterea oportebat ad satisfactionem condignam, quod satisfaciens Deo offerret illud quod alias non debebat, sed Christus totam vitam suam debebat obsequio Dei, quia sicut dicit August. lib. 83. quæstionum. q. 68. versus finem. Nulla est natura, quæ non debeat Deo id quod est: ergo oportuit ad satisfactionem condignam, quod mortem subiret cuius debitor non erat, quia nunquam peccatum habuerat, & huic concordat August. 13. lib. de tri. c. 14. dicens, quod quia diabolus in Christo nihil dignum morte inuenit, & tamen eum occidit, iustum est, ut debitores, quos tenebat liberi dimittantur in eum credentes quem sine villo occidit debito. Sed hæc ratio non multum videtur concludere contra primam opinionem, quia sicut Christus non erat debitor mortis, sicut non erat debitor alicuius penæ, quia non tantum pena mortis debetur illi, cui debet propter peccatum: sed etiã alia penæ.

Ad primum.

A D P R I M U M in oppositum dicendum, quod quando dicit Ansel. quod Christus non fuit mortuus de necessitate, loquitur, de necessitate absoluta, & quando postea dicit, quod necessarium fuit ipsum mori libera voluntate intelligit de necessitate conditionata, quæ ex suppositione diuinæ præordinationis.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur de reconciliatione per viam satisfactionis condignæ.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod redemptio plus importat, quam simplex reparatio, quia redemptio dicitur reparatio factam per solutionem condigni pretij.

Ad quartum.

Ad quartum cum dicitur, quod nullus alius modus fuisset iustus &c. dico, quod secundum Ansel. pro sol. 10. c. iustitia dupliciter potest accipi, vno modo pro exigentia meritorum, alio modo pro condecencia diuinæ bonitatis.

Primo modo loquendo de iustitia dicit

Ansel. in capitulo præallegato ad Deum loquens. Cum punis malos iustum est, quia illorum meritis conuenit.

Secundo modo loquendo de iustitia ait. Cum parcis malis iustum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ concedens est. Similiter dico, quod per alium modum, quam per mortem Christi Deus potuisset iuste naturam humanam reparare, secundum quod iustitia sumitur pro condecencia bonitatis diuinæ.

Ad rationem autem illorum, qui dixerunt Christum satisfacisse de condigno pro peccatis, per penas quas sustinuit ante mortem. Potest dici, quod quamuis satisfacisset quantum est ex radice vel conditione satisfaciens personæ non tamen quantum est ex genere penæ pensata diuina ordinatione, quia ex diuina ordinatione mors debebatur ad mortis debitum relaxandum.

Q V A E S T I O V.

Utrum persona alicuius hominis per seipsum potuit reparari.

VIDETUR quod sic, quia homo ad sui ipsius reparationem potest facere, quod in se est, sed Deus ad reparationem hominis non requirit ab eo vltra illud quod potest: ergo homo ad sui reparationem potuit facere aliquid, quod Deo suffecisset, & sic seipsum poterat reparare.

Item per maiorem dilectionem quam homo posset habere, potest personam suam reparare, quia charitas reparat animam, sed ut habetur Ioan. 15. maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis: ergo videtur, quod quilibet homo sustinendo mortem pro Deo animam suam per seipsum potuit reparare.

Item non tantum remittuntur peccata per penitentiam, quæ est sacramentum, sed per penitentiam, quæ est virtus. Virtutem vero penitentiam quilibet homo habere potuit: ergo quilibet homo per seipsum potuit reparare.

CONTRA Ansel. 1. lib. Cur Deus homo. c. 23. Peccator peccatorem nequit iustificare, sed si homo seipsum reparasset, peccator peccatorem iustificasset: ergo nullus homo seipsum potuit reparare.

Item eodem lib. c. 24. dicit dimissionem peccatorum non fieri, nisi debito reddito quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati, sed peccatum cuiuslibet hominis habet rationem infinitæ iniuriæ in quantum est contra bonum infinitum & hominem priuat bono infinito. Sed pro iniuria infinita nullus purus homo potuit reddere debitum: ergo nullus homo potuit reparare sed ipsum.

Rich. super 3. Sent. O 2 CON-

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 20. ar. 1. q. 4. Scot. ubi supra. D. Tho. p. 3. q. 1. ar. 2. Alex. p. 3. q. 1. m. 5. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

CONCLUSIO.

Cum quis alius a Christo sit purus homo, iure nullum talem per se seipsum reparare potuisse asserimus.

RESPONDEO quod nullus homo per se seipsum potuit reparare: aliter enim non fuisset necessaria mors Christi, quia ex quo omnia individua naturae humanae se reparare potuissent, & natura non est extra sua individua non fuisset necessarium aliud remedium ad humanae naturae reparationem, quam illud remedium, quod quilibet homo potuisset facere per seipsum.

Præterea non potuisset homo se reparare, nisi reddendo debitum pro peccato, sed quilibet homo totam vitam suam debet Deo, quia totum bonum, quod habet, habet ab ipso. Vnde August. 1. lib. retracta. cap. 8. Hoc debet quilibet quod accepit, sed sicut dicit Ansel. 1. lib. Cur Deus homo. cap. 20. Cum reddis aliquid, quod debes Deo, etiam si non peccasti non hoc computare pro debito, quod debes pro peccato: ergo secundum eundem in eodem cap. Nihil habet homo lapsus, quod pro peccato reddat, huic conclusioni concordat Ansel. eodem lib. cap. 21. Dicens si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inueniri hominis salus: aut enim per Christum, aut aliquo alio, aut nullo modo poterit homo saluus esse. Qua propter si falsum est, quia nullo, aut aliquo alio modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod Deus ab homine non requirit ultra id quod potest &c. dico, quod verum est ultra id quod potest per se, vel per amicum, qui nunquam deficit amico, quamuis autem homo lapsus non possit per se reddere debitum pro peccato potest tamen in virtute meriti amici sui, qui Christus est, & ideo nullus homo potuit reparari, nisi in virtute amicitiae Christi.

Ad secundum dicendum, quod per maiorem dilectionem, quam homo posset habere in virtute propria nunquam posset reparari, quia per virtutem propriam tantum non posset habere charitativam dilectionem, sed ad illam attingit per virtutem meriti Christi dum sibi quantum potest conatur coniungi per fidem, & dilectionem.

Ad tertium dicendum, quod penitentiam formatam nullus unquam habere potuit, nisi in virtute meriti Christi crediti, vel exhibiti & crediti. Ad hoc autem quod homo per penitentiam reparatur, requiritur quod per charitatem sit formata, nec aliter sibi conuenit plenaria ratio veritatis.

QVAESTIO III.

Utrum pater filium tradidit passioni.

VIDETUR quod non, quia qui tradit aliquem morti cooperatur illius interfectioni, sed pater non fuit cooperatus interfectioni Christi, quia non cooperatur rei iniuste; ergo pater non tradidit Christum morti.

Item non tradidit Christum morti interficiendo ipsum, nec mandando crucifixoribus, ut crucifigerent eum, nec precipiendo Christo, ut mortem subiret, quia tunc Christus mortuus fuisset ex debito, cum quilibet diuino precepto debeatur obedire. Cum ergo Christus ex mera gratia pro nobis mortem subiret: videtur, quod pater eum non tradidit morti.

Item non tantum malum consilium est deuenire in finem malum per medium malum, vel in finem malum per medium bonum, sed etiam deuenire in finem bonum per medium malum secundum Philosophum 6. Ethic. c. 10. sed occidere Christum fuit malum, si ergo pater tradidisset Christum morti, ad reparandum genus humanum, malo Dei consilio fuisset genus humanum reparatum, quod falsum est.

CONTRA, Apostolus ad Rom. 8. dicit de patre, quod proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.

Item Ansel. 2. lib. Cur Deus homo, versus finem, sic ait, Deus pater dicit. Accipe unigenitum meum, & da pro te: ergo mandauit, ut Christus morti traderetur, sed qui mandauit, ut aliquis morti tradatur, ipsum tradit morti.

CONCLUSIO.

Utrique tradidit, quia ipsum in carnem passibilem misit, quia sibi moriendi voluntatem inspirauit, quia illius mortem ad nostram reparationem praordinauit, quia iudeis potestatem, qua ipsum occiderunt, tribuit, verum in eo quod tradidit, malitiae nihil fuit.

RESPONDEO, quod quatuor modis pater Christum tradidit morti. Non enim Christus potuisset mori, nisi naturam habuisset passibilem. In hoc ergo quod pater filium in naturam passibilem misit aliquo modo ipsum morti tradidit, Christus etiam mori iuste non potuisset, nisi voluisset, quia non erat debitor mortis. In hoc ergo quod pater sibi inspirauit voluntatem moriendi, ipsum aliquo modo tradidit morti, Christus etiam mortuus non fuisset, nisi pro reparatione generis humani. Vnde in hoc, quod pater ab aeterno genitum ordinauit per viam illam esse redimentum, ipsum aliquo modo tradidit morti, quia iuste pater

pater iudeis occidendi Christum, non spirauit voluntatem, dedit tamen eis potestatem, sine qua hoc facere non potuissent. Vnde Ioan. 10. dicit Saluator Pilato. Non haberes potestatem aduersus me ullam, nisi datum esse tibi desuper, & in hoc etiam aliquo modo tradidit ipsum morti. Sic ergo patet, quod non tradidit ipsum morti eum occidendo, nec voluntatem occisoribus inspirando, nec ipsum ut moreretur cogendo, sed ipsum in carnem passibilem mittendo, & sibi voluntatem moriendi inspirando, & illam mortem ad nostram reparationem praordinando, & iudeis potestatem qua ipsum occiderunt tribuendo. Ex quibus patet quid dici debeat ad argumenta ad secundam partem.

AD PRIMUM; ad partem primam dicendum, quod maior vera est, cum aliquis aliquem tradit morti precipiendo, ut occidatur vel voluntatem occidentium ad hoc incitando, vel dando eis adiutoria propter hunc finem, quamuis autem pater iudeis dederit potestatem, per quam Christum occidere potuerunt, non tamen dedit eis propter hunc finem, sicut nec ille, qui dat amico cultellum ad panem sciendum, de quo postea perpetrat homicidium: non enim dedit ei ad illum homicidium perpetrandum.

Ad secundum dicendum, quod voluntaria obedientia non excludit gratiam, cum sit voluntarium debitum non coactum.

Ad tertium dicendum, quod mali consiliatoris est deuenire in finem bonum per nullo medium, quod ipse facit, sed non per malum medium, quod alij faciunt. Illud autem quod malitiae fuit in occisione Christi, Deus non fecit.

CIRCA litteram. Sic & iustitia superatur diabolus non potentia) supple tantum superatus enim fuit per iustitiam, & potentiam simul, ut prius ageret quod oportuit supple praeposita diuina ordinatione. (Christus est sacerdos hostia & precium.) Sacerdos in quantum obtulit, hostia in quantum fuit oblatum pro nostra reconciliatione cum Deo, precium in quantum vita sua fuit data pro nostra liberatione a malo, (hic distinguendum est) scilicet quod duplex est opus, videlicet opus operans, & opus operatum. Primum opus non fuit idem Dei, & iudeorum, sed secundum quia opus operatum bonum fuit ex intentione Dei, tamen praeter intentionem iudeorum.

Op duplex.

Si in morte Christi diuisio fuit anima vel carnis a Verbo.

DISTINCTIO XXI.

OST prae dicta considerandum est, utrum in morte Christi a verbo sit separata anima vel caro. Quidam putauerunt carnem sicut ab anima, ita a diuinitate in morte fuisse diuisam. Si enim, inquit, anima media, diuinitas

sibi carnem vnuit, sicut superius praetaxatum est, ergo quando diuisa est caro ab anima, diuisa est etiam a diuinitate: quia non potuit ab anima seungi, per quam verbo erat vnita, quin a verbo diuideretur. Fuit autem diuisa ab anima in morte: alioquin vera mors ibi non fuisset: quia, ut ait Augu. Mors quam timent homines, separatio est anima a carne: mors autem quam non timent, separatio est anima a Deo. Vtraque verò diaboli suasu homini propinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit, diuisa est ibi anima a carne, ac per hoc diuinitas a carne. Huic suae probabilitati addunt autoritatis testimonium. Ambro. enim tractans de Christi derelictione, qui in cruce voce magna clamans dixit, Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti? ait, Clamat homo separatione diuinitatis moriturus. Nam cum diuinitas mortis libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet: quia vita diuinitas est. Hic videtur tradi, quod diuinitas separata sit in morte ab homine: quae nisi discessisset, homo ille mori non posset. Quod illi ad carnem referunt, quam dicunt a Deo separatam. Quibus respondemus, illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio, quae illis verbis significatur, ut quid me dereliquisti? Quo modo ergo Christus derelictus erat a patre, cum in cruce derelictum se clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quod esset soluta vnio Dei, & hominis. Alioquin fuit quoddam tempus quando Christus adhuc viuus homo erat, & non Deus: quia adhuc viuus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio, vnionis intelligatur solutio, ante facta fuit solutio Dei & hominis, quam Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat? Fateamur ergo Deum quodammodo illum hominem in morte deseruisse, quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus, non suam potentiam exercendo illum defendit ut non moreretur. Separauit se diuinitas, quia subtraxit protectionem, sed non soluit vnionem. Separauit se foris, ut non adesset ad defensionem: sed non intus desuit ad vnionem. Si non ibi cohibuisset potentiam, sed exercuisset, non moreretur Christus. Mortuus est Christus diuinitate recedente, id est, effectum potentiae, defendendo, non exhibente. Hic est hircus ἀποπροπαῖος, qui altero hirco immolato in solitudinem mittebatur, ut legitur in Leuit. Duo. n. hirci, humanitas & diuinitas Christi intelliguntur. Humanitate ergo immolata, diuinitas Christi in solitudine abiit. in celis. Vnde Hefychius, In solitudine, Rich. super 3. Sent. O 3 id est

Sup pfa. 48 concione 2. super eo ver su, sicut oues in infer no posita. in tomo 8. Cōmentario ad cap. Luca 23 an illud Pater in manus tuas cō mendo. to. 4

Leui. 16. c. 16. et gl. ibi. Sup Len. c. 16. et gl. ibi.

ideft in eodem tempore passionis diuinitatis abijffe dicitur, non locum mutans, sed quod unimodo virtutem cobibens, vt possent impij consummare passionem. *Abijt ergo, id est, virtutem cobibuit, & portauit iniuirtutes nostras, non vt haberet, sed vt consumeret.* Deus enim ignis consumens est. Ex his satis ostenditur, pramissa verba Ambrosij sic esse accipienda vt praxidiximus.

Esa 53. b. et
1. Pet. 2. d
Deu. 4. d. et
Heb. 12. g

Alij ad idem indicunt auctoritatem.

Alij quoque auctoritati imituntur, qui asserunt diuinitatem in morte recessisse ab homine secundum carnem. *Aut enim Athanasius, Maledictus qui totum hominem, quem assumpsit Dei filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisset non cofitetur. Fiat, fiat. Si, inquit, denuo assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat incarnatione, deposuit ergo eum in morte: separata ergo fuit diuinitas in morte ab humanitate.* Quibus respondemus, quod si in his verbis asumptio talis intelligatur, que fit secundum vnionem, non carnem tantum, sed totum hominem, id est animam, & carnem denuo sibi vnium in resurrectione: quia non simpliciter hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum ergo hominem in morte deposuit, id est, animam & carnem. Sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam a verbo depositam? Et tamen nisi hoc fateamur, quod totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, que totum dicit assumptum. Sciendum est ergo Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam, qui resurrectionem Christi negabant, putantes in morte detinere eum, qui solus inter mortuos liber est. Ideo illum maledicit, qui non confitetur totum hominem denuo assumptum resurrexisse, id est, Christum animam denuo corpori coniunxisse: & in illis duobus denuo coniunctis in resurrectione, verum secundum hominem vixisse, sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima a carne: vnde verum dicitur Christus mortuus: sed neutrum separatum est a verbo Dei.

Determinatio auctoritatis.
Psal. 87.

Auctoritatibus astruit, a verbo carnem in morte non esse diuisam.

Ad ca. 102.
10. tra. 49.
post mediu
tomo 9.

Sicut Aug. super Ioannem docet, tractans illud Domini verbum. Ego pono animam meam, vt iterum sumam eam: Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso: potestatem habeo ponendi eam, & iterum sumendi eam. Hic animam dicit emissam. A quo emissam est? a seipsa non est emissam: quia seipsam non posuit: nec verbum animam posuit, nec carnem. Caro ergo animam posuit, sed potestate in se manentis deitatis. Potentia ergo deitatis anima diuisa est a carne, sed neutrum a verbo Dei. Vnde Aug. Verbum ex quo suscepit hominem, i. carnem & animam, nunquam deposuit animam, vt esset anima a verbo separata: sed caro posuit animam, quando expirauit, qua redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem, & animam separauit, sed neutrum a verbo Dei. Caro ergo posuit & sumit animam, non potestate sua, sed potestate inhabitatis carnis deitatis. Hic euidenter traditur, nec animam, nec carnem a verbo Dei in morte esse diuisam, vt aliquo modo soluta fuerit vnio. Vnde Aug. contra Felicianum, Absit vt Christus sic senserit mortem, vt quantum in se est, vitam perdidit: si. n. hoc ita esset,

In lib. de vnitate tri. ad Optat. c. 14. to. 6.

vita fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte suscepit: non natura sua perdidit potentiam, per quam cuncta viuificat. Sic in sepulchro carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in vtero virginis conuascendo formauit. Mortuus est ergo non descendente vita, sicut passus est non pereunte potentia. Nemo tollit animam eius ab eo: quia potestatem habet ponendi & sumendi. Ecce & hic habes, Christum non deseruisse carnem in morte, & vitam non discessisse a mortuo: & quod sponte tradidit spiritum, non alius extorsit. Vnde Ambr. Emisit Christus spiritum: & tamen quasi arbiter exiit in medio, vnde suscipiendi; corporis, emisit spiritum, non amisit: pendebat in cruce, & omnia commouebat. Sed vnde emisit? ex carne. Quod emisit? ad patrem.

Ibid. paulo post.

Qua ratione Christus dicitur mortuus, & passus.

Recedente vero anima, mortua est Christi caro: & quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut. n. mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo, ita mortuus homo dicitur, quomodo mortua est caro. Separatio anime mors carnis fuit. Propter carnem ergo vnita verbo, que mortua est, dicitur Deus mortuus: & propter carnem & animam, que vtraque doloris sensu sit, dicitur Deus passus: cum diuinitas omnis doloris exors existeret. Vnde Aug. Verbum caro factum est, vt per carnem panis celestis ad infantes transiret: & secundum hoc ipsum verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem: homo in illo mutatus est, vt melior fieret quam erat. Per illud ergo quod homo erat, mortuus est Deus: & per illud quod Deus erat, homo excitatus est & resurrexit. Quicquid passus est homo, non potest dici non passus Deus: quia Deus erat homo. Quomodo non potes dicere, te non passum iniuriam, si vestis tua conscindatur, quamuis vestis tua non sis tu: multo magis ergo quicquid patitur caro vnita verbo, debet dici Deus pati: licet verbum nec mori, nec corrumpi, nec mutari potuerit. Sed quicquid horum passum est, in carne passum est. De hoc etiam Ambrosius in libro 3. de Spiritu sancto ait, Quod verbi caro patiebatur, manens in carne, verbum in se pro corporis assumptione referebat, vt pati diceretur, quia caro patiebatur: sicut scriptum est, Christo in carne passus vel mortuus dicitur, non quia mortem senserit in quantum Deus est, sed quia caro ei vnita mortua est. Secundum quam rationem dicit Aug. si quis dixerit atque crediderit filium Dei Deum passum, anathema sit. Cuius dicti causam ex qua intelligentia sumenda sit, aperiens, in eodem subdit, Si quis dixerit, quod in passione dolorem sentiebat filius Dei Deus, & non caro tantum cum anima qua sibi acceperat, anathema sit. Sanè ergo dici potest, quod mortuus est Deus, & non mortuus, passus est Dei filius, & non passus, passus est tertia persona, & non passus, crucifixum est verbum, & non crucifixum, sed secundum alteram naturam passus est, secundum alteram impassibilis. Vnde Amb. Generalis ista est fides, quia Christus est Dei filius, & natus ex virgine: quem quasi gigantem propheta describit: eod quod biformis geminaque natura, vnus sit confors diuinitatis & corporis. Idè ergo patiebatur,

In li. de incar. dom. n. sacra. mento. c. 5. in medio, tomo 2.

Supra Psa. 110. circa illud, Sicut ablatatus est: et quoad principium auctoritatis lib. Senten. Prosperi, c. 262.

Habet id Ambr. li. de incar. dom. sacra. ea. 5. in fine. 1. Pet. 4. a so.

In sermone de fide, & est 3. in fer. 5. cæna dæmini.

In li. de incar. dom. sacra. cap. 5 in principio Psa 13. Ibi dem, paulo inferius.

tebatur, & non patiebatur: moriebatur, & non moriebatur: sepeliebatur, & non sepeliebatur: resurrebat, & non resurrebat. Resurrebat secundum carnem, que mortua erat, non secundum verbum, quod apud Deum semper manebat.

DISTINCTIO XXI.

Continuatio.

Diuisio.



OST prædictis considerandum est. Superius determinauit Magister de effectu passionis, & conuenientia, & causa effectiua: hic determinat de statu Christi in morte, & diuiditur in partes duas: quia primo determinat de statu Christi in morte quantum ad horam mortis.

Secundo quantum ad sequens tempus, dist. sequenti ibi. (hic quaeritur.)

Prima in duas.

Primo inquit vtum in morte diuinitas fuerit separata ab anima, & a carne.

Secundo determinat de separatione anime a carne. ibi. (Recedente vero anima.)

Prima in tres.

Primo mouet quaestionem, & opponit ad partem falsam.

Secundo determinat veritatem ibi. (Quibus respondemus.)

Tertio suam determinationem confirmat per auctoritatem. ibi. (Sicut Aug.)

Secundo istarum diuiditur in partes tres.

Primo determinat veritatem.

Secundo opponit contra suam determinationem. ibi. (Alij quocunq; auctoritati.)

Tertio soluit opinionem. ibi. (quibus respondemus, quod si his verbis.)

CIRCA hanc distin. querendum est principaliter de tribus.

Primo de Christi morte.

Secundo de conuenientibus corpori Christi per separationem anime.

Tertio de Christi resurrectione.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quatuor.

Primo vtum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab anima.

Secundo vtum a carne.

Tertio vtum corpus, & anima Christi dum fuerunt a se inuicem separata remanserunt ita perfectè vnita diuinæ personæ, sicut erant ante.

Quarto vtum diuinitas fuerit vnita anime, & carni duplici vnione.

QVAESTIO I.

Vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab anima.

VIDETUR quod non. Ioan. 10. Ego pono animam meam. Cum ergo hoc dixerit persona saluatoris: & ponere, ibi accipiat pro depone. Videtur quod anima fuerit a diuina persona separata.

Item quæ coniunguntur in natiuitate separantur in morte, sed diuinitas, & anima Christi fuerunt coniuncta in natiuitate: ergo fuerunt separata in morte.

CONTRA, filius Dei descendit ad inferos, non ratione corporis, quia remansit in sepulchro, nec ratione deitatis: ergo ratione anime, quod non esset verum, si anima in morte fuisset separata a diuinitate.

CONCLUSIO.

Nequaquam in Christi morte diuinitas fuit ab anima separata, quia quod semel assumpsit nunquam dimisit.

RESPONDEO, quod in morte Christi diuinitas non fuit ab anima separata, quia anima non meruit separari, nec separatio diuinitatis ab anima nostræ profuisset redemptioni.

Vnde illa separatio consona non fuisset diuinæ bonitati. Vnde Augustinus super Ioan. homelia. 47. post medium, & recitat Magister in littera, dicit, quod verbum nunquam deposuit animam, vt esset anima separata a verbo.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod Christus dicitur posuisse animam suam, non quia deposuit eam a verbo, sed a carne, intelligendo hoc vt superius expositum est.

Ad secundum cum dicitur, quod quæ coniunguntur in natiuitate, separantur in morte &c. dico, quod verum est, de his quæ coniunguntur ad constitutionem vnus nature, sic autem diuinitas non fuit coniuncta anime.

QVAESTIO II.

Vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata a carne.

VIDETUR quod sic, quia vt superius habitum est, verbum vnium sibi carnem mediante anima, sed remoto medio vniente soluitur vnio: ergo cum in morte Christi anima fuerit separata a carne, videtur, quod non remanserit vnio diuinitatis cum carne.

Rich. super 3. Sent. O 4 Item

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 2. ar. 1. q. 1. D. Tho. p. 3. q. 50. ar. 3. & p. 1. q. 31 ar. 2. Alex. p. 3. q. 19 m. 1. Secundo.

in opposit. Primo.

Responsio.

Ad primū. Dist. 16. q. 4. in solutio ne vltimi argumenti.

Ad secundū.

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 2. ar. 1. q. 2. D. Tho. vbi supra ar. 2. Alex. ibid.

Secundo. Item propter vnionem humanæ naturæ cū diuina natura in persona verbi, Deus est homo, & homo est Deus: ergo si post separationem animæ a carne, caro remansisset vnita diuinæ naturæ in persona verbi, Deus fuisset caro, & caro Deus, quod inconueniens videtur.

Tertio. Item corpus mortuum separatum est ab omni vita, sed per separationem animæ Christi ab eius corpore, corpus eius fuit mortuum: ergo fuit separatum ab omni vita. Cum ergo diuinitas sit vita, secundum illud Io. 1. Vita erat lux hominum: videtur q̄ corpus Christi in morte separatum fuit a diuinitate.

In oppositum.
Primo. CONTRA, postquam anima fuit a corpore separata, fuit verum dicere, q̄ Christus iacuit in sepulchro, nō secundum animam, quia secundum illam descendit ad inferos: ergo iacuit in sepulchro secundum corpus, quod non esset verum, si in morte, corpus separatum fuisset a diuinitate.

Secundo. Item Augustinus contra Felicianum bene ante finem, & recitat Magister in littera, Christus in sepulchro carnem suam non deseruit.

Tertio. Item caro Christi in sustinēdo mortem fuit instrumentum diuinitatis in nostra redemptione. Ex homine autem non debuit eius dignitas esse minorata, quod tamen fuisset, si ab ea fuisset diuinitas separata.

CONCLUSIO.

In morte Christi licet anima fuerit separata a carne, neutrum tamen fuit separatum a diuinitate.

Responsio. RESPONDEO q̄ in morte Christi diuinitas non fuit separata a carne. Verbum enim carnem Christi assumpsit propter ordinem eius ad animam, quamuis aut in morte anima fuerit separata a carne, tamen in carne remansit ordo ad animam: ergo remansit ratio suæ vnionis cum verbo, & ex consequenti ipsa vnio.

Præterea filius Dei carnem assumpsit propter nostram redemptionem, & multas utilitates nostras consequentes ad eam, sed si in morte diuinitas a carne fuisset separata, hoc nihil nostræ redemptioni profuisset, & multis nostris utilitatibus obfuisse: ergo in morte diuinitas a carne non debuit separari.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ anima nō tantum fuit medium vnionis carnis cum diuinitate per actualem coniunctionem carnis ad illam coniunctionem: quia remansit post solutionem actualis coniunctionis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod quamuis post separationem animæ a carne potuisset verè dici, quod illa caro erat verbi, non tamen verè potuisset dici, quod verbum erat

caro, sicut modo verum est dicere, quod verbum est homo, quia verbum non remansit vnitam carni post separationem animæ, vt cuidam toti, sed vt parti humanæ naturæ, & ideo sicut de hypostasi Ioannis non prædicatur pars humanæ naturæ. Non enim hæc est vera, Ioannes est corpus, in quantum consideratur corpus, vt altera pars hominis, quā hīs vera sit in quantum corpus habet rationem generis, ita a simili aliquid dico, quod post separationem animæ a carne Christi, caro non potuit verè prædicari de verbo.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum separatum est ab omni vita &c. dico, q̄ hoc verum est ab omni vita qua formaliter vivebat, dum erat viuens corpus, aut nunquam vivebat diuinitate formaliter, sed effectiue in quantum sibi dederat, & in eo conseruabat formā vitæ, id est animam. Argumenta ad partem secundam gratia conclusionis concedo. Tertium autem vnum falsum videtur supponere. Cæteris enim paribus caro animata nobilior est, quam facta ex animis.

QVÆSTIO III.

Vtrum corpus & anima Christi dum fuerunt a se inuicem separata remanserunt, ita perfecte vnita diuinæ persone, sicut erant ante.

RESPOND. T VIDE TVR quod non, quia natura existens in alio tanto cæteris partibus perfectius est in eo quanto ipsa in se perfectior est: vnde accidēs perfectum perfectius est in subiecto, quam in perfectum: sed partes naturæ humanæ perfectiores sunt, dum actu sunt totum constituentes, quam dum sunt a se inuicem separate: ergo partes naturæ humanæ Christi quæ sunt corpus, & animā perfectius fuerunt vnite diuinæ persone, dum fuerunt constituentes humanam naturam, quam illo triduo quo fuerunt ab inuicem separate.

Item perfectio actualiter existendi prius ordine naturæ attingit totum, quam partes: vnde a toto partes deriuantur, quamuis existentia imperfecta, prius ordine naturæ attingat partes, quam totum: cum ergo hoc totū quod est natura humana non constituatur ex anima & corpore, nisi dum sunt inter se vnita, vt materia, & forma perfectiorem existentiam habuerunt, dum erant vnite, quam habuerunt in triduo quo fuerunt separate, quod verum nō esset, si tunc ita perfecte fuissent vnite diuino supposito, sicut erant ante.

CONTRA, vnio indiuisibilis cum indiuisibili minui non potest, nisi corrumpatur, aut enim secundum se tota vnita sunt, aut nullo modo, sed vt habitum est per duas quæstiones præcedentes partes naturæ humanæ, quæ

quæ sunt corpus, & anima, postquam a se inuicem fuerunt separate remanserunt vnita diuinæ persone: ergo ita perfecte remanserunt vnite sicut ante.

CONCLUSIO.

Corpus, & anima Christi a se inuicem in triduo separata æquè perfecte vnita fuerunt diuino supposito sicut ante, quamuis corpus ipsius factum ex animis non habuerit eandem perfectam essentiam, vt ipsius.

Responsio. RESPONDEO, quod corpus, & anima Christi dum fuerunt a se inuicem separate remanserunt ita perfecte vnita diuinæ persone, sicut erant ante, quod de anima certum est. Cū enim in sui separatione non fuerit facta imperfectior, quantum ad sui essentiam, sequitur, quod non est facta imperfectior quantum ad actualem existentiam eius cum non dependeret, seu constitueretur ex sui vnione cum corpore, cum suum actualiter existere sit actu in diuino supposito.

Præterea cū eadem natura modo imperfectiori existens, quam ante debilitetur in sui operatione, si anima Christi post separationem imperfectius extitisset actualiter, quam ante imperfectius Deum vidisset, quam ante, quod falsum est: cum ergo non potuisset æquè perfecte actualiter existere separata, vt coniuncta, si separata fuisset minus perfecte vnita diuino supposito, quam ante, cum suum actualiter existere sit eam existere in diuino supposito, sequitur, quod æquè perfecte illi supposito fuit vnita separata, sicut coniuncta, sed de carne aliquibus non ita clarum est, quia nobilior est caro animata, quam exanimis, & quāto natura est nobilior, tanto cæteris paribus nobiliori modo actu existit. Ex hoc tamen non sequitur, quod caro Christi facta exanimis minus perfecte manserit vnita diuinæ persone, quam erat ante, quia sicut de ratione actualis existentie illius naturæ, qua in supposito creato existit, non tantum est ratio eius ad suam causam efficientem, sed etiam ipsa essentia illius naturæ, sic aliquid de ratione actualis existentie humanæ naturæ Christi non tantū est vnio eius ad diuinum suppositum, sed etiam essentia ipsius naturæ, ita quod actualis existentia naturæ illius comprehendit, & eius essentiam, & eius ad diuinum suppositum vnionem: & ideo quamuis manserit æquè perfecte diuino supposito vnita facta exanimis, sicut erat ante, non tamen ita perfecte fuit actu existens, sicut erat ante, eo quod illa caro, dum fuit exanimis, non habebat ita perfectam essentiam sicut ante.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod carnem minus perfecte fuisse in diuino supposito, dum fuit anima separata ab ea dupliciter potest intelligi, vno modo per hoc, q̄

minus perfecte fuerit vnita, & sic falsum est. Alio modo per hoc, quod ipsa in se, non erat ita perfecta sicut ante, & sic verum est, vt autem iam ostensum est manente æquali vnione potest dici minus perfecte fuisse in verbo, per hoc, quod essentia, quæ est de ratione actualis existentie rei cuius est essentia minus perfecta fuit in carne, dum ab ea erat anima separata. Si autem dicas, quod relationes rerum perfectiorum inter se sunt perfectiores, quam relatio rei imperfectioris ad perfectam, & vnio est relatio, & ita videtur, qd vnio carnis exanimis ad diuinum suppositum non potuit manere ita perfecta sicut erat ante. Dicunt quidam quod maior falsa est, æquè enim perfecta est duplicitas binarij ad vnitatem seu. 14. ad 7. sicut senarij ad ternarium, quamuis senarius, & ternarius sint numeri perfectiores, quam septenarius, vel quaternarius.

Alij concedentes maiorem dicunt, quod illa vnio æquè semper mansit perfecta sicut ante proportionaliter loquendo, quia sicut natura humana integra fuit verbo perfecta vnita, sic & caro exanimis secundum modum suum, quia eius vnio cū diuina persona habuit omnem perfectionem cuius erat capax.

Ad secundum dicendum, quod vt ex superioribus dictis patet, quamuis caro Christi exanimis non haberet ita perfectam existentiam sicut ante, ex hoc tamen non sequitur, quod sua vnio ad verbum, non esset ita perfecte sicut ante.

QVÆSTIO IIII.

Vtrum diuinitas fuerit vnita anima, & carni duplici vnione.

RESPOND. T VIDE TVR, quod sic, vnio relatio est, sed relatio non tantum numeratur secundum subiectum, sed etiam secundum terminum, cum non minus videatur dependere a termino, quam a subiecto, cum philosophus in libro prædicamentorum dicat esse regula secundum habitudinem ad aliud. Cum ergo anima, & corpus sint duo, videtur, quod diuinitas vnita fuit illis duobus duplici vnione.

Item anima, & corpus vnita sunt ad inuicem duplici vnione, quia vnio, qua anima vnitur corpori non est eadem in numero cū illa qua corpus vnitur animæ: quia prima anima est subiectum, & corpus terminus, secunda corpus est subiectum terminus anima: ergo cum corpus, & anima inter se magis sint vnum, quā cum diuinitate cum vnum per essentiam inter se constituent, & ex eis, & diuinitate non constituantur aliqua natura vna multo fortius vnuntur diuinitati duplici vnione.

CONTRA, sicut natura humana constituitur ex corpore, & anima, sic corpus constituitur

Ad tertium.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra. q. 3.

Secundo.

In oppositum. Primo.

Ad secundum.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra.

Cap. ad aliorum quid.

Secundo.

In oppositum. Primo.

tuitur ex membris diuersis, si ergo diuinitas esset vnita corpori, & animæ duplici vnione, sed pari ratione esset multis vnionibus vnita corpori, quod falsum est.

CONCLUSIO.

Vnica in actu, sed duabus in potentia.

RESPONDEO, quod vno tripliciter potest accipi vno modo pro actione vnientis, alio modo pro passione vnibilis. Tertio modo pro relatione vnitorum. Primo modo verbum vniuit sibi corpus, & animam vnica vnione, sicut assumpsit ea vnica actione. Secundo etiam modo corpus, & anima vnita fuerunt vnica vnione, quia a primordio non fuerunt vnita diuinitati diuisa inter se, sed in quantum ex eis erat constituta vna natura. Tertio modo, cum relatio numeretur penes extrema, & corpus, & anima dum sunt coniuncta simul in constitutione vnus naturæ, non debeant dici duo in actu, sed in potentia: quando autem separata sunt, sunt duo in actu: ideo dico, quod quando separata fuerunt inter se, vnita remanserunt diuinitati duabus vnionibus in actu, quando vero coniuncta vnita sunt vnica vnione in actu, & duabus in potentia.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamdiu ex anima, & corpore fuit constituta actu vna natura, dico, quod extremum vnionis, quod est humana natura, non fuit duo in actu, sed tantum in potentia.

Ad secundum dicendum, quod quado querimus vtrum diuinitas vnita fuerit carni, & animæ, intendimus de duplici vnione ex parte vnus extremi, quia vt concludit argumentum inter duo vnita sunt relationes duæ. In quolibet extremo vna. scilicet relatio humanæ naturæ ad diuinam, est relatio secundum rem. Relatio autem diuinæ ad humanam est secundum rationem, vel secundum dici, vt superius ostensum est. Dist. 5.

Argumentum ad partem aliam procedit de vnione diuinitatis carni, & animæ, dum ex illis constitutum est vnum per essentiam.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo vtrum corpus Christi post separationem animæ debuit putrefieri.

Secundo vtrum fuisset putrefactum si diu fuisset resurrectio prolata, & non fuisset per nouum miraculum conseruatum.

Tertio vtrum post separationem animæ remanserit illud idem corpus in numero, quod ante fuerat viuum.

Quarto vtrum post separationem animæ

Christi a suo corpore, possumus vere dicere filium Dei fuisse mortuum.

QVAESTIO I.

Vtrum corpus Christi post separationem animæ debuit putrefieri.

RESPONDETUR, quod sic: quia filius Dei cum humana natura assumpsit defectus humanæ naturæ totam naturam consequentes, sed putrefactio corporum post mortem consequitur naturam humanam: ergo videtur, quod defectum putrefactibilitatis corporis cum humana natura assumpsit, illud corpus debuit putrefieri.

Item humilitas meritum est exaltationis, quia vt dicitur Luc. 14. Qui se humiliat exaltabitur: ergo corpus, quod maxime erat exaltandum, decebat prius maxime humiliari, sed si fuisset putrefactum, fuisset maxime humiliatum: ergo videtur, quod debuit putrefieri.

Item ad Heb. 2. Debuit per omnia fratribus simulari: ergo corpus eius debuit putrefieri sicut corpora putrefiunt aliorum.

CONTRA, in psalmis non dabis sanctum tuum videre corruptionem, quod beatus Petrus Act. 2. Exponit de corpore Christi: ergo non debuit illud corpus putrefieri.

Item corpus in quo nunquam fuit corruptio fomitis non debuit putrefieri. Sed corruptio fomitis nunquam fuit in carne Christi: ergo non debuit putrefieri.

CONCLUSIO.

Neuquam, non enim hominem Deum decuit, nec salutem nostram expedit.

RESPONDEO, quod corpus Christi non debuit putrefieri. Sicut enim dicit Aug. 13. de Trini. c. 16. Defectus humanæ naturæ venerunt de meritis originalis peccati: ergo cum Christus nunquam habuit peccatum originale, nec alios defectus naturæ humanæ habuit, nisi illos quos voluntarie assumpsit, cum ergo defectus naturæ humanæ assumpsit propter humani generis redemptionem, non debuit assumere, nisi illos defectus, qui prodesse poterant nostræ redemptioni, & non derogabant suæ dignitati. Putrefactio autem corporis sui post mortem nostræ redemptioni non profuisset, quia iam per mortem completa erat redemptio nostra: suæ dignitati etiam talis putrefactio non conuenisset, & ideo corpus illud non debuit putrefieri.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod filius Dei assumpsit defectus totam humanam naturam consequentes, qui nostræ redemptioni proficere poterant. Putrefactio autem corporis eius post mortem nostræ redemptioni non profuisset.

Ad

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod corpus, quod maximè erat exaltandum, maxime erat humiliandum &c. Dico, quod verum est humiliatione meritoria, si autem fuisset putrefactum post mortem, illa humiliatio non fuisset meritoria, quia per illam humiliationem non meruisset diuinitas, quia nihil potest mereri, nec anima Christi, quia postquam fuit separata fuit extra statum merendi, nec corpus, quia corpus exanime non meruit. Ex prædictis patet solutio ad tertium.

QVAESTIO II.

Vtrum fuisset putrefactum si diu fuisset resurrectio prolata, & non fuisset per nouum miraculum conseruatum.

Ad I. Scot. ubi supra. D. Th. ibid. Henr. quod. 12. q. 12.

RESPONDETUR, quod sic: quia omnine compositum ex contrarijs, si sibi relinquatur resoluitur in contraria, sed corpus Christi compositum erat ex contrarijs elementis: ergo si resurrectio multum prolata fuisset, fuisset per nouum miraculum conseruatum.

Item in corpore Christi dum viuebat erat mutua actio, & passio contrariorum: ergo multo fortius erat in eo talis actio, & passio post mortem quando anima partes illius corporis non continebat, sed mutua actio, & passio contrariorum ad vltimum causat dissolutionem compositi ex contrarijs: ergo corpus Christi ad vltimum fuisset dissolutum, si secundum mortem aliorum fuisset eius resurrectio prolata.

Item Aug. 19. de ciui. c. 12. dicit de corpore humano, quod si naturali cursui relinquatur, tam diu quam tumultuatur, donec mundi conueniat elementis, & in eorum pacem paulatim particulatimq; discedat: ergo a simili fuisset de corpore Christi, cum tamen alijs corporibus conueniat in natura.

CONTRA, Damasc. lib. 3. c. 27. dicit loquendo de corporis corruptione, quæ est dissolutio in ea ex quibus est compositum corpus domini, fuisset incorruptibile: ergo tali corruptione non potuisset corrumpi.

Item magis potest corpus a dissolutione preseruari per sui coniunctionem cum diuinitate, quam per sui coniunctionem cum anima. Sed video, quod corpus, quam diu coniunctum est animæ, preseruari potest a dissolutione: ergo multo fortius hoc conueniebat corpori Christi per sui coniunctionem cum diuinitate.

CONCLUSIO.

Caro Christi ex vnione, quam habebat ad verbum valuisset longe diutius a putrefactione conseruari, quam cetera corpora, sed non semper, nisi nouum miraculum intercessisset.

AD ISTAM questionem dicunt aliqui, quod quantumcumq; diu fuisset Christi resurrectio prolata corpus Christi conseruatum fuisset a putrefactione per hoc, quod erat substantificatum in persona filij Dei, vt in supposito absq; alio nouo miraculo. Cum enim eorum præsupponat esse, videtur quod natura non possit attingere ad corrumpendum illud cuius actualem existentiam non attingit, natura autem creata non potuit corpori Christi dare actualem existentiam in verbo Dei, vnde nec ad corrumpendum ipsum attingere potuisset, & isti habent dicere, quod passiones quas Christus in sua vita sustinuit per miraculum sustinebat in quantum dispensatiuè prohibeatur redundare in naturam humanam illud quo prohibita fuisset a passione eo ipso, quod substantificata erat in diuina persona. Et qui hanc opinionem tenent, respondent ad argumenta in oppositum vnica responsione dicendo, quod procedunt de corporibus, quæ non habent actualement existentiam, nisi naturalem.

Alij autem dicunt contrarium dicentes, quod cum anima non separetur a corpore, nisi per corruptionem factam in harmonia ipsius corporis, quia talis corruptio in corpore Christi fuit facta prius ordine naturæ, quam anima separetur ab eo, & qua ratione potuit talis corruptio in eo fieri potuisset fieri corruptio vltimè vsq; ad dissolutionem, nisi per nouum miraculum fuisset conseruatum. Ad quod ipsi adducunt signum quoddam, satis tamen debile, quod fuit sepultum cum myrrha, & aloe præferuantibus a putrefactione. Sed quicquid sit de opinione, signum tamen non cogit: quia hoc ideo fecerunt, quia sic mos erat iudæis sepelire, vt habetur. Io. 19. Qui vult tenere hanc opinionem potest dicere ad argumenta.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod pro tanto dicit Damasc. quod corpus Christi non potuit dissolui, quia conseruabatur supernaturaliter diuina voluntate.

Ad secundum dicendum, quod maior vera est, diuinitas coniuncta rem sibi coniunctam velit a dissolutione preseruare, sed sibi ipsam suæ naturæ dimittat cum toto illo adiutorio, quo est verbo vnita magis potuit preseruare a putrefactione per sui coniunctionem cum anima, quia per ipsam habet complementum suæ essentia, non sic autem per sui coniunctionem cum diuinitate in persona verbi. Vel potest dici, quod corpus per animam, & si ad tempus possit preseruari a corruptione, tamen non semper, quia tunc homo esset per naturam immortalis. Et ego dico, quod corpus Christi per hoc, quod erat substantiatum in diuino supposito potuisset conseruari longe diutius a dissolutione, quam alia corpora, quamuis non semper nisi nouum miraculum interuenisset.

QVAE-

Q V A E S T I O III.



TRVM post separationem animæ remanserit illud idem corpus in numero quod ante fuerat viuum, sed quia veritas huius quæstionis plane, & plene habetur, vt mihi videtur ex determinatione illius quæstionis. Vtrum in Adam fuerit aliqua alia forma substantialis cum anima intellectiua, quæ posita est in lib. 2. dist. 17. Ideo mihi hic videtur pertransendum, vt inutilis prolixitas euitetur.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum propter separationem animæ Christi a suo corpore possimus vere dicere filium Dei fuisse mortuum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 21. ar. 2. q. 3. Ale. p. 3. q. 19. m. 2.

VIDETVR quod non. Omne, quod moritur incipit, sed omne, quod incipit est creatura: ergo a primo si verum esset dicere filium Dei fuisse mortuum sequeretur, quod filius Dei est creatura, quod falsum est, vt superius habitum est. dist. 11.

Secundo.

Item immortale, & mortuum sunt opposita, sed opposita non possunt prædicari de eodem, sed hæc est vera, filius Dei semper fuit immortalis: ergo falsum est dicere, quod fuit mortuus.

Tertio.

Item quod conuenit, alicui secundum partem non potest de ipso dici simpliciter. Sed Christus nominat personam in duabus naturis: ergo cum mori non conueniret ei nisi secundum humanam naturam non potest simpliciter dici, quod Christus fuit mortuus.

In oppositum. Primo. Secundo.

CONTRA, in symbolo dicitur de filio Dei, crucifixus, mortuus, & sepultus.

Item mors est dissolutio animæ a corpore, sed anima filij Dei fuit ab eius corpore separata: ergo verum est dicere, quod filius Dei fuit mortuus.

CONCLUSIO.

Propter communicationem idiomatum verè dicere possimus filium Dei fuisse mortuum.

Responsio.

RESPONDEO, quod propter separationem animæ Christi a corpore suo possimus vere dicere filium Dei fuisse mortuum, quia res significata per hoc nomen mortuum pura est temporalis, ita quod directè, & immediate exprimit intellectum illum de quo dicitur habuisse temporalem vitam, & ideo non exprimit aliquid repugnans intellectui, maxime cooperante ad hoc vsu loquendi quo hoc intelligimus dici de filio Dei secundum humanam naturam. Et ideo concedimus istam tanquam veram, filius Dei fuit mortuus pro nobis.

AD PRIMVM in oppositum cum dicitur, quod omne, quod moritur incipit &c. Dico, quod verum est secundum illam naturam secundum quam moritur: ergo bene concedo quod filius Dei incepit in quantum homo. Sed ex hoc non sequitur: ergo incepit, quia cum incipere esse, non tantum conueniat rebus creatis secundum suas naturas, sed etiam secundum supposita si naturæ alicuius rei conueniat, & non disposito non potest de supposito sine determinatione dici, & ideo quamuis incepisse possit dici de humana natura filij Dei, non tamen potest dici de filio Dei simpliciter sine determinatione, quia incepisse ipsi personæ non conuenit.

Ad primū.

Ad secundum dicendum, quod quamuis immortale, & mortuum sint opposita, si referantur ad idem ratione eiusdem, tamen dici possunt de eodem supposito ratione diuersarum naturarum. Vnde sicut filius Dei fuit mortuus ratione humanæ naturæ, ita semper fuit immortalis ratione diuinæ naturæ, nec tamē concedi debet filium Dei non fuisse mortuum, quia sic negatur fuisse mortuus secundum vtraque naturam, quod est falsum, hæc autem filius Dei semper fuit immortalis affirmatiua quædam est ad veritatem affirmatiuam sufficit, quod secundum aliquam naturam conueniat personæ illud, quod dicitur de ea.

Ad secundum.

Filius Dei mortuus si filius Dei immortalis ab vera.

Ad tertium dicendum, quod mori non conuenit alicui supposito hominis, nisi ratione naturæ, vnde quod suppositum puri hominis moriatur hoc est, quia constitutum est per illam naturam, quæ moritur, & ideo cuiusque naturæ conueniat mori simpliciter de supposito dicitur quamuis illi supposito non conueniat secundum se, & ideo quamuis filius Dei secundum se sit immortalis, quia tamen secundum vnā suam naturam, scilicet humanam fuit mortuus simpliciter debet concedi filium Dei mortuum fuisse, quia quando aliud non est natum conuenire toti, nisi ratione partis simpliciter dicitur de toto si conueniat parti, vnde qui testis crispus in capite simpliciter est crispus, nec per hoc volo, quod humana natura sit pars filij Dei, sed per quandam similitudinem exemplificatiuam locutus sum.

Ad tertium.

Humana natura non est pars filij Dei.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo vtrum conueniens fuit filium Dei resurgere ante communem aliorum resurrectionem.

Secundo vtrum resurrexerit tertia die.

Tertio vtrum conueniens fuerit Christum per argumenta probare suam resurrectionem.

Quarto vtrum fuerunt argumenta efficacia

cia ad faciendum certam de sua resurrectione probationem.

Q V A E S T I O I.

Vtrum conueniens fuit filium Dei resurgere ante communem aliorum resurrectionem.

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 20. m. 3. ar. 1.

VIDETVR quod non. Christus enim in quantum homo non fuit natus ante omnes alios: ergo a simili, nec aliorum resurrectionem debuit præuenire.

Secundo.

Item caput non formatur ante alia membra, immo cor secundum Auicennam, & Aristotem, ergo a simili Christus cum sit caput aliorum hominum non debuit ante alios resurgere.

Tertio.

Item per passionem fuit completa nostra redemptio: ergo acceleratio suæ resurrectionis nihil fuit cooperata ad nostram redemptionem: cum ergo quicquid post in carne gesserit pro nobis fecerit, videtur quod non debuit accelerare suam resurrectionem.

In oppositum. Primo.

CONTRA, ad Ro. 8. dicitur de Christo, quod ipse est primo genitus in multis fratribus, quod non potest intelligi de natiuitate naturæ, nec de natiuitate gratiæ: ergo hoc intelligendum est de gloriosa resurrectione: ergo conueniens fuit ipsam ante alios resurgere.

Secundo.

Item secundum glo. super illud Act. 2. Quæ Deus suscitauit assertio huius resurrectionis testimonium est deitatis, sed decuit, vt testimonium de sua deitate communem præueniret resurrectionem: ergo sua resurrectio debuit præuenire resurrectionem aliorum.

CONCLUSIO.

Maximè, tum, quia eius corpus vnitum erat diuinitati, tum, quia ipsius resurrectio nostræ resurrectionis exemplar fuit.

Responsio.

RESPONDEO, quod conueniens fuit Christum resurgere ante communem aliorum resurrectionem, quia cum corpus illud esset vnitum diuinitati in vnitate personæ prius debuit ob eam recipere influentiam resurgendi quam corpora hominum aliorum.

Præterea resurrectio Christi exemplar fuit resurrectionis nostræ, vnde debuit præcedere aliorum resurrectionem, vt per eam firmiter crederetur futura resurrectio aliorum, vnde Apostolus. 1. Cor. 15. Per Christi resurrectionem probat futuram resurrectionem aliorum. Præterea ad hoc debuit accelerari, vt facilius assentiretur prædicantibus ipsum esse hominem, & Deum.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de Christi natiuitate, &

resurrectione, quia suum resurgere ante resurrectionem aliorum nobis profuit, suum autem nasci illo tempore quo natus est nobis magis profuit, quam si statim de prima muliere natus fuisset, quia a principio morbi debet adhiberi remedia leuiora in profectu perfectiora, & ideo, quia Christus fuit remedium perfectissimum contra lapsum generis humani, qui tempore illo quo Christus natus est, maxime inualuerat, ideo conuenientius fuit, & nobis vtilius Christum nasci illo tempore quo natus fuit, quam ante.

Ad secundum dicendum, quod per caput naturale cætera membra non formantur, sed per caput ecclesiæ, quod est Christus, alia membra reformantur, & ideo sua reformatio corporalis præcedere debuit aliorum reformationem, quæ in resurrectione erit.

Ad secundum.

Ad tertium cum dicitur, quod per passionem fuit completa redemptio nostra &c. dico, quod verum est quantum ad causam meritariam, non tamen quantum ad causam exemplarem, eiusmodi causa fuit resurrectio Christi.

Ad tertium.

Q V A E S T I O II.

Vtrum Christus resurrexerit tertia die.

VIDETVR quod non. Actuum enim impossibile erat teneri illum a morte: ergo statim resurrexit post mortem.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 22. ar. 1. q. 3. D. Th. p. 3. q. 53. ar. 1. Ale. ubi supra. ar. 2. Secundo.

Item glo. super iudi. 16. Dormiuit Sanson vsq; ad noctis medium dicit sic. Sanson nocte media non solum exiit: sed etiam portas tulit, quia redemptor noster ante lucem surgens non solum de inferno liber exiit, sed inferni claustra destruxit: ergo eius resurrectio non fuit dilata vsq; ad diem tertium.

Tertio.

Item Aug. 12. super Gene. versus finem dicit, quod quia animæ separatæ inest naturalis appetitus corpus administrandi retardatur quodammodo ne tota intentione pergat ad illud summum cælum quamdiu non subest corpus, cuius administratiõe appetitus ille quietescat, sed anima Christi nunquam sic fuit retardata: ergo videtur, quod statim post separationem nis instans corpus suum resumpsit.

CONTRA, in symbolo dicitur. Tertia die resurrexit a mortuis.

In oppositum. Primo. Secundo.

Item Matth. 17. Sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus, & tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terræ id est in sepulchro secundum gloriam: ergo resurrexit tertia die.

CONCLUSIO.

Christus tertia die a mortuis resurrexit, sed per Synecdochen est ista locutio.

RESPONDEO, quod Christus tertia die resurrexit, sed accipitur pars pro toto per Synecdo-

Responsio.

Q V A E S T I O III.

Utrum conueniens fuerit Christum per argumenta probare suam resurrectionem.

RESPONDEO quod non. Principia scientia non debent probari in illa scientia, sed Christi resurrectio est vnus de articulis fidei, qui sunt principia scientia theoricæ non fuit conueniens ipsum probari in illa scientia.

Item Christus alios articulos fidei nõ probauit: ergo a simili, nec probare debuit articulum de sua resurrectione.

Item Greg. in quadam homilia super illud Io. 20. Cum esset sero die illo. Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum: ergo cum Christi resurrectio sit articulus fidei quem credendo meremur videtur, quod suam resurrectionem probare nõ debuit, nec meritum fidei quantum ad illum articulum euacuaretur.

CONTRA, Actum I. dicitur de Christo quod Apostolus suis præbuit seipsum viuum post passionem suam in multis argumentis per dies 40. apparens eis, & loquens de regno Dei.

Item eodem capitulo dicit Christus. Eritis mihi testes in Hierusalem, & in omni iudæa, & Samaria, & vsq; ad vltimum terre, sed qui testificatur debet esse certus per visum, vel per auditum de re, quam testificatur: ergo Christus debuit suos Apostolus certificare de sua resurrectione per visum, & auditum.

CONCLUSIO.

Christum per argumenta meritum non euacuanti suam probare resurrectionem decuit.

RESPONDEO, quod conueniens fuit Christum per argumenta probare suam resurrectionem, & probatione secundum exigentiam materiae, quæ meritum non tollit qualis est probatio, quæ intellectum consolatur, nec tamen ipsum plene certificatur sine aliqua interiori, & supernaturali illustratione, & talia fuerunt argumenta per quæ suam resurrectionem probauit, vt patebit in sequenti quaestione.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod in scientia prima potest probari etiam principium primum inter creata principia, probatione persuasoria a posteriori, vnde, & philosophus. 4. metaphy. Persuadet, & per rationem defendit. Istud principium de quolibet affirmatio, vel negatio, sed non simul. Cuius ergo hæc scientia sit prior, quam metaphy. non fuit inconueniens, sed conueniens probari aliquod principium huius scientia probatione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod quemlibet articulum probauit secundum exigentiam materiae,

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 55. ar. 5. Ale. p. 3. q. 22. m. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

Ad primū.

Principium primum in scientia prima probari potest.

T. cō. 9. & 10. & infr.

Ad secundum. Christus quilibet articulum diuersimode tamen probauit.

teriaz, vt articulos spectantes ad diuinitatem secundum se per miracula, vel auctoritates.

Articulos spectantes ad diuinitatem, vt vnitatem humanitati probauit ad sensum, sed quia articuli communi sunt natiuitas, passio, assensio, sensibiliter visi sunt. Ideo non dicuntur esse per argumenta probati, sed quia nullus hominum ipsum resurgere viderat, ideo signa suæ resurrectionis sensibilia ostendere voluit, vt per ea possent discipuli venire in cognitione veritatis de eius resurrectione, & propter hoc dicitur eam probasse per argumenta.

Ad tertium differatur responsio quousque queratur vtrum de eodem possint esse fides, & scientia.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum fuerunt argumenta efficacia ad faciendum certam de resurrectione Christi probationem.

Arg. 1. D. Tho. p. 3. q. 55. ar. 3. Alex. vbi supra. ar. 4.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

RESPONDEO quod non. Angeli. in corporibus assumptis apparere possunt in similitudine diuersorum hominum: ergo cum Christus se ostendit visibilem discipulis suis post resurrectionem non potuerunt per hoc certificari discipuli, vtrum esset Christus, vel Angelus apparens in similitudine eius.

Item Auicena. 6. naturalium lib. 4. cp. 2. Possibile est describi in sensu communi, vt audiat & videat colores, & sonos, qui non habent esse extra: ergo cum Christus se visibilem ostendit, & locutus est discipulis suis post suam resurrectionem, non potuerunt certificari, vtrum essent ita in re extra, vel esset in sensu communi descriptio fantastica.

Item vt habetur Matth. 14. Quando discipuli viderunt Christum supra mare ambulantem turbati sunt dicentes, quia phantasma est: ergo similiter potuerunt credere, quod esset phantasma, quando viderunt eum post suam resurrectionem.

Item vt habetur Gene. 18. Angeli in assumptis corporibus comederunt: & Thobie. 12. dicit. Raphael Angelus videbar vobiscum manducare, & bibere: ergo per hoc, quod Christus post suam resurrectionem manducauit cum discipulis non probauit certitudinaliter se verum corpus viuum habere.

CONTRA, omnis nostra cognitio incipit a sensu: ergo certissime est probatio, quæ est ad sensum, sed Christus probauit suam resurrectionem se ostendendo sensibiliter visibilem, & palpabilem Luc. vltimo: ergo fuerunt argumenta efficacia ad faciendum certam probationem de sua resurrectione.

Item Leo Papa in quodam sermone, quis dubitet a mortuis rediisse Saluatorem, cuius

presentia agnouit oculus, attraxit manus, perscrutatus est digitus: ergo argumenta illa omnem amouerunt dubitationem.

Item gloss. super illud Ioan. 20. Non erat cum eis, quando venit Iesus, dicit de Thoma, quod palpandum se ei Dominus præbuit, quia eius dubitatione, & facta sibi probatione, nullus relinquitur locus dubitandi: ergo illa argumenta fecerunt plenam probationem de resurrectione.

CONCLUSIO.

Christus post resurrectionem dum discipulis palpabilem se præbuit, dum cicatrices eis ostendit, dum cibos oblatos comedit, dum ianuis clausis inter eos intrauit, prorsus efficacibus argumentis suam resurrectionem probauit.

RESPONDEO, quod fuerunt argumenta efficacia ad faciendam de resurrectione Christi certam probationem secundum exigentiam materiae, quia se præbendo palpabilem, probauit se verum corpus habere, quia nihil potest palpari, nisi corpus: vnde dicit discipulis suis Luc. vlti. Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet sicut me videtis habere. Demonstrando cicatrices se probauit habere idem corpus in numero, quod habuerat ante. Vnde postquam Thomas cicatrices vidit, & tetigit, statim dixit: Dominus meus, & Deus meus, vt habetur Ioan. 25. Comedendo probauit suum corpus viuere. Corpora enim mortua non capiunt cibum. Ianuis clausis intrando probauit illud corpus dotem subtilitatis habere: sic ergo patet, quod per ista argumenta simul sumpta sufficienter probauit certa probatione secundum exigentiam materiae se resurrexisse gloriosa resurrectione.

Ad omnia argumenta in oppositum potest dici, quod non plus concludunt, nisi quod non potuissent facere probationem certam sine aliqua interiori, & supernaturali illustratione, per quam facta secundum veritatem discernuntur a factis secundum apparentiam, sed cum tali illustratione plenam, & certam fecerunt de resurrectione Christi gloriosa probationem.

CIRCA litteram. Maledictus, qui totum hominem quem assumpsit Dei filius de nouo assumptum, vel liberatum tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur, quod non est sic intelligendum, quod denuo assumpsit animam, & carnem, quia nunquam eam deposuit, sed quia animam iterum carni vniuit, ex quorum vniione iterum constituta est humana natura, qua per eorum separationem corrupta fuerat in morte. Nemo tollit eam a me, quia quamuis mors Christi fuit violenta per comparisonem ad humanam natu-

Tertio.

Responsio.

Ad argum.

Cur tertia die Christus resurrexit.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

naturam, non tamen per comparisonem ad personam, quæ naturam humanam potuit à morte defendere si voluisset. (Caro ergo animam posuit) hoc superius expositum est. dist. 16. q. 4. (Sane ergo dici potest, quod mortuus est Deus, & non mortuus) hoc concedit magister, quod non est contradictio, quia vtraque affirmatiua est, sed ista non esset concedenda, Deus non fuit mortuus, quæ est alterius contradictoria negans mortem a Deo ratione vtriusq; naturæ. Vel potest dici, quod ista Deus fuit non mortuus concedi non debet sine determinatione expressa, vel sub intellecta, scilicet ratione diuinæ naturæ, & sic intelligit magister.

Si Christus in morte fuit homo.

DISTINCTIO XXII.

De cõsequẽtibz mortis Christi.



IC quæritur, vtrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Quod non videtur quibusdã: quia mortuus erat: et homo mortuus non est homo. Addunt etiã, quod si tunc erat homo, vel mortalis, vel immortalis, sed mortalis nõ, quia mortuus: nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus, quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo, nec mortalis quidem, nec immortalis: & tamen verè erat homo. Illa enim, & huiusmodi argutiæ in creaturis locum habent: sed fidei Sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Vnde Ambr. Aufer argumenta vbi fides quæritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat: piscatoribus creditur, non dialecticis. Dicimus ergo in morte Christi Deum verè fuisse hominem, & tamẽ mortuum: & hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia vnitus erat animæ & carni seiunctis. Alia. n. ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus, vel Ioannes. Homo enim dicitur Deus, & econuerso, propter susceptionem hominis. i. animæ, & carnis. Vnde Aug. Talis erat susceptio illa, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortẽ non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo, sicut antè, vnitus erat verè, & tunc Deus erat homo, & econuerso, quia vnitus animæ, & carni: & homo mortuus erat, quia anima à carne diuisa erat. Propter separationem animæ à carne mortuus: sed propter vtriusq; secum vnionem, homo. Non autem sic erat homo, vt ex anima, & carne simul iunctis subsisteret. Ex qua ratione dicitur aliquis alius homo, & ipse fortè ante mortem, hoc etiam modo erat homo, & post resurrectionẽ fuit. In morte verò homo erat tantum propter animæ, & carnis secum vnionem, & mortuus propter inter illa duo diuisionem.

Si Christus in morte erat homo alicubi, & si vbicunq; est, homo sit.

Hic quæritur, si Christus in morte alicubi erat ho-

mo, & si vbicunq; est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non vbicunq; erat, homo erat: nec modo vbicunq; que est, homo est: quia vbicunq; est secundum deitatem: nec vbicunq; homo, quia non vbicunq; homini vnitus: sed vbicunq; est secundum hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis, & vbicunq; erat secundum Deum, & in sepulchro secundum hominem, & in inferno secundum hominem: sed in inferno secundum animã tantum, & in sepulchro secundum carnem tantum. In sepulchro ergo erat homo; quia humanitatis vnitus erat, etsi non toti, quia carni tantum: & in inferno erat homo: quia humanitati vnitus, sed non toti, quia animæ tantum. Sed si in inferno animæ tantum, & in sepulchro carni tantum vnitus erat: ergo nec in inferno vnitus erat animæ, & carni, nec in sepulchro. Quomodo ergo ibi, vel hic homo esse dicitur? Quæ est ratio dicti? Quia vna eademq; vnione vnitus erat animæ in inferno, & carni in sepulchro. Et sic erat illis duobus tunc separatis vnitus, sicut ante separationem. i. ante mortem. Ad hoc autem opponitur. Si Christus animam tantum, vel carnem tantum assumpsisset, nõ fuisset verus homo: sed ppter vtriusque assumptionem verus homo fuit. Sic ergo vbi carnem, & animam sibi vnitam non habebat, verus homo ibi nõ erat. Sed tempore motis nusquam illa duo verè vnita habebat: quia nec in sepulchro, nec in inferno, nec alibi: nusquam ergo erat homo. Ad quod dicimus, quia nec Christus vtriq; verus homo non fuisset, si carnem, & animam non assumpsisset. Sed tamen, quin ex quo assumpsit, neutrum deposuit, sed cũ vtroq; eadem vnionem indefinẽter tenuit, quam assumendo contraxit: ideo non incongruè, vbicunq; animæ, vel carni, vel vtriq; vnitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo, et in sepulchro erat homo, & in inferno erat homo: quia vtrobiq; humanatus erat Christus, & vnam eandemq; cum anima & carne, licet separatis, habebat vnionem, & vno eodemq; tempore in sepulchro iacuit Christus, & ad infernum descendit: sed in sepulchro iacuit secundum solam carnem, & in infernum descendit secundum solam animam. Vnde Aug. Quis non est derelictus in inferno? Christus, sed in anima sola. Quis iacuit in sepulchro? Christus, sed in carne sola: quia in his singulis Christus est. Christus in his omnibus consistemur, & singulis. Ex his euidenter ostenditur, quod carni iacenti in sepulchro vnitus erat Christus, sicut animæ in inferno. Alioquin si carni mortuæ nõ esset vnitus, non in ea diceretur iacuisse in sepulchro. Anima ergo ad infernum descendit, caro in sepulchro iacuit, sapientia cum vtroq; permansit: quæ in inferno positæ (vt ait Ambr.) lumen vitæ fundebat aeternæ; radiabat illic lux vera sapientiæ, illuminabat infernũ: sed in inferno non claudebatur. Quis. n. locus est sapientiæ? de qua scriptum est. Nescit homo vias eius, nec inuenta est inter homines. De qua abyssus dicit. Non est in me: mare dicit. Non est mecum. Ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est: cui nec mors tribuenda est. In ligno. n. caro, non illa operatrix omnium substantia diuina pendebat. Consistemur tamen Christum pendisse in ligno, & iacuisse in sepulchro, sed in carne sola, & fuisse in inferno, sed in anima sola.

Quod

Quod Christus vbicunq; totus est, sed non totum: vt totus est homo, vel Deus, sed non totum.

Et vtriq; totus eodem tempore erat in inferno, in celo totus, vbicunq; totus. Persona. n. illa aeterna non maior erat, vbi carnem, & animam simul vnitam sibi habebat, quam vbi alterum tantum: nec maior erat vbi vtrumq; simul, vel alterum tantum vnitum habebat, quam vbi erat neutrum habens vnitum. Totus ergo Christus, & perfectus vbicunq; erat. Vnde Aug. Non dimisit patrem Christus cum venit in virginem, vbicunq; totus, vbicunq; perfectus. Vno ergo eodemq; tempore totus erat in inferno, totus in celo. Erat apud inferos resurrectio mortuorum: erat super caelos vita viuentium: verè mortuus, verè viuus: in quo, & mortem susceptio mortalitatis excepit, & vitam diuinitas non perdidit. Mortem ergo Dei filius, & in aia non pertulit, & in maiestate nõ sensit: sed tantum tamen participatione infirmitatis rex gloriæ crucifixus est. Ex his apparet, quod Christus eodem tempore totus erat in sepulchro, totus in inferno, totus vbique: sicut & modo totus est vbicunq; est, sed nõ totum. Nec in sepulchro, nec in inferno totum erat, etsi totus: sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum: quia non solum est Deus, vel homo, sed & Deus, & homo. Totum. n. ad naturam refertur. Totus autem ad hypostasim: sicut aliud & aliquid ad naturam, aliud verò, & aliquid ad personam referuntur. Vnde Ioannes Damasc. Totus Christus est Deus perfectus: non autem totum Deus est. Non. n. solum Deus est, sed & homo, & totus homo perfectus. Non autem totum homo: non solum. n. homo, sed & Deus. Totum. n. naturæ est representatiuum. Totus autem hypostasios: sicut aliud quidem est naturæ, aliud autem hypostasios, sic & huiusmodi.

Si ea quæ dicuntur de Deo vel de filio Dei, possunt dici de hoie illo, vel de filio hominis.

Solet etiam quæri, si congruenter dici possit filius hominis, vel ille homo descendisse de celo, vel vbicunq; esse: sicut dicitur filius Dei, vel Deus de celo venisse, & vbicunq; esse. Ad quod dicimus, si ad vnitatem personæ referatur dicti intelligentia, sanè dici potest: si verò ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Vnde Aug. Vna persona est Christus Deus, & homo. Ideo dicitur. Nemo ascendit in celum, nisi qui de celo descendit. & c. Si ergo attendas distinctionem substantiarum, filius Dei descendit, & filius hominis crucifixus est, si verò vnitatem personæ, & filius hominis descendit, & filius Dei est crucifixus. Propter hanc vnitatem personæ non solum filium hominis descendisse de celo, sed etiam dixit esse in celo, cum loqueretur in terra. Propter hanc eandem dicitur Deus gloriæ crucifixus: qui tamen ex forma serui tantum crucifixus est: non secundum hoc, quod Deus gloriæ est, & secundum quod glorificat suos: & tamẽ dicitur Deus gloriæ crucifixus. Rectè quidem, non ex virtute diuinitatis, sed ex infirmitate carnis. Quid ergo propter quid, & quid secundum quid dicatur, prudens, & diligens, & pius lector intelligat. Hęc de corrigia calceamenti dominici dicta sufficiant: ne ossa regis Idumæe consumantur vsque in cinerem.

DISTINCTIO XXII.



IC quæritur. Vtrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo & c. Superius determinauit Magister de statu Christi in morte quantum ad horam mortis. Hic determinat de statu Christi in morte quantum ad tempus sequens horam mortis, & diuiditur in partes quatuor, secundum dubitationes quas mouet.

Primo vtrum Christus in triduo fuerit homo. Secundo vtrum fuerit vbicunq; homo ibi. (Hic quæritur si Christus.)

Tertio vtrum Christus vbicunq; sit totus ibi, & vbique totus.

Quarto si secundum quod homo potest dici descendisse de celo ibi. (Solet etiam quæri.)

CIRCA hanc distinctionem quærentur principaliter quinque.

Primo de existẽtia hominis Christi in mortis triduo.

Secundo de eius descensu ad inferos.

Tertio de effectu, quem fecit in inferno.

Quarto de ascensu eius in celum.

Quinto de ascendendi modo.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur duo. Primo vtrum Christus in triduo mortis fuit homo.

Secundo vtrum sit vbique homo.

QVÆSTIO I.

Vtrum Christus in triduo mortis sue fuit homo.

RESPOND. VIDETUR quod sic, quia dicitur Matth. 22. Ego sum Deus Abraam, & Deus Isaac, & Deus Iacob, non est Deus mortuorum, sed viuorum: ergo adhuc viuunt Abraam, Isaac, & Iacob, sed hoc non esset verum, nisi anima esset homo, quia planum est, quod eorũ corpora mortua sunt. Cum ergo filius Dei in illo triduo remanserit vnitus animæ sequitur, quod illo triduo erat homo.

Item secundum philosophum secundo priorum in syllogismo ex oppositis semper conclusio est falsa, sed cum sic dicitur, Christus est homo, Christus non est homo: ergo Christus non est Christus, est syllogismus ex oppositis, semp: ergo fuit ista falsa, Christus nõ est Christus: ergo eius contradictoria. f. Christus est Christus semper fuit vera. Sed de quocunque iure prædicatur inferius, de illo vere prædicatur superius: ergo semper hæc fuit vera Christus est homo.

Item Auic. i. suæ metaphy. ca. 5. dicit, quod Rich. super 3. Sent. P enun-

Non recipitur hæc magister sententia. Li. 1. de Fide, c. 5. in fine, to. 2.

Li. 1. de tr. cap. 13.

Aug. de p. sentia Dei, ad Dard. & est epist. 57. nõ longe e principia.

Oppositio.

Responsio.

Oppositio.

Responsio.

Aug. lib. de Fide ad Pe. c. 2. non longe a princ.

Super Ioa. trac. 78. in fine, tom. 9. Psal. 15. & Act. 13. c.

In li. de incarn. dom. sacræ. ca. 5. In medio. Iob 28. b.

Aug. cõtra Felicianũ, do Vnitatem Trinitatis. ad Optatum. c. 14. tom. 6. Ibid. c. 16.

Lib. de fide 3. c. 7. in fi.

Ioa. 3. b. Lib. de Pyra sentia Dei, ad Dard. & lib. 3. cõtra Maxima. c. 20. Ioa. 3. b. Li. 1. de tr. c. 13. in initio capitis. 1. Cor. 2. b.

Ioa. 1. d. Amos 2. a.

Cõtinuatio.

Diuisio.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 22. ar. 1. q. 1. D. Th. p. 3. q. 50. ar. 40. Scot. lib. 3. dist. 22. q. vnic. Ala. p. 3. q. 19. m. 3.

Secundo. Cap. 17.

Tertio.

verum, quia est Christus ille, qui est homo est ibi, sed ex hoc non sequitur, quod sit ibi homo.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur duo.

Primo vtrum Christus descendit ad inferos.

Secundo vtrum vsque ad diem resurrectionis suae moram contraxerit in inferno.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus descendit ad inferos.

Arg. I. D. Bo. ibid. q. 4. D. Th. p. 3. q. 52. ar. 1. Ale. vbi supra. q. col. lateral.

VIDETVR, quod non: quia inquit Augu. in epistola ad Dardanum, non multum post principium. Non facile alicubi scriptura inferorum nomen positum inuenitur in bono, sed Christus non debuit descendere ad locum nisi fontem in bonum: ergo ad inferos non descendit.

Secundo.

Item Christus non descendit ad locum damnatorum pro peccato actuali, nec ad locum damnatorum pro solo peccato originali, neq; ad locum purgatorij, sed tantum ad limbum sanctorum Patrum: ergo, etsi possit dici, quod descenderit ad infernum, non tamen, quod descenderit ad inferos.

Tertio.

Item Christus non simul fuit in Paradiso, & in inferno, sed post sui mortem in Paradisum ascendit eodem die, vt enim habetur Lucae. 13. Latroni poenitenti dixit. Hodie mecum eris in Paradiso: ergo post mortem suam non descendit ad inferos.

In oppositum. Primo. Secundo.

CONTRA, in symbolo dicitur, quod descendit ad inferna.

Item August. in Epistola ad Dardanum parum post principium dicit, quod non ipse die quo dixit, hodie mecum eris in Paradiso in caelo erat iturus homo Christus Iesus, sed in inferno secundum animam, in sepulchro secundum carnem.

CONCLUSIO.

Quamuis Christi anima non descenderit ad infernum, vt nominat locum supplicij, ex sua tamen benignitate ad sanctorum Patrum consolationem, & ad demonum confusionem descendit ad infernum, vt ad locum vbi detinebantur iusti captiui.

Responsio. In inferno quatuor loca.

RESPONDEO, quod in inferno large dicto, sunt quatuor loca se habentia secundum superius, & inferius: & in loco maxime infimo sunt damnati pro peccato actuali, in loco qui immediate est supra illum sunt damnati

pro solo peccato originali: in loco, qui consequenter est supra illum sunt animae, quae purgantur. In loco enim illo purgantur de lege communi, quamuis alibi aliquae purgantur ex aliqua causa speciali. In quarto loco, qui inter loca illa est superior, nullus est modo; sed ibi erant ante mortem Christi animae sanctorum Patrum in requia, qui suam poenitentiam expleuerant, vel quae nihil purgabile secum portauerant. De loco maxime infimo non transit aliqua anima ad locum qui consequenter est supra ipsum, nec ad locum Purgatorij, nec e conuerso. Similiter de loco in quo sunt damnati pro solo peccato originali nullus transit ad locum Purgatorij, nec e conuerso. Ad locum autem in quo quiescebant animae sanctorum Patrum non transibat aliqua anima de duobus locis inferioribus, nec e conuerso. De Purgatorio autem transibant animae postquam suam poenitentiam expleuerant ad locum illum, non e conuerso. De illo enim loco nulla anima descendebat ad aliquem aliorum locorum. Vnde anima Christi ad illum locum descendit non ad alia loca sub ipso, nisi forte ad locum Purgatorij, vt aliqui volunt, & sic dicitur descendisse ad infernum Christus ratione animae, non in quantum infernus est nomen supplicij, sed in quantum est nomen loci.

Ad illum autem locum voluit descendere ad manifestandam suam dignationem; & ad sanctorum Patrum consolationem, & ad demoniorum confusionem, & ad expressum manifestandum sui ad nos inestimabilem charitatis dilectionem.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis nomen inferorum in scripturis non facile inueniatur in bono acceptum, tamen interdum inuenitur quamuis raro, scilicet, cum accipitur pro limbo Patrum, pro tempore quo ibi fuit anima Christi, ad quem etiam locum inferni descendit magna multitudo sanctorum Angelorum, qui praecesserunt Christi descensum, vt habetur in glos. super illud Psal. Attolite portas principes vestras, quod fuit factum, & ad reuerentiam Christi descendentis, & vt sanctis Patribus per angelos praenunciaretur tanta consolatio mox futura. Vel potest dici, quod locus, qui non est secundum se bonus conuenire potuit ad tempus animae Christi dispensatiue propter nos cum maxime sibi non noceret, & luminosus fuerit quoad diu fuerit.

Ad secundum dicendum, quod ibi accipitur plurale pro singulari. Ad tertium dicendum, quod illa auctoritate per Paradisum intelligendus est sinus Abrae vbi animae sanctorum Patrum quiescebant, vnde nomen Paradisi generale est ad omne illud vbi feliciter viuunt. Et hoc sumptum est ab Augustin. in Epistola ad Dardanum,

Ad Christi ad quem locum descendit.

Ad primu.

Ad secundum. Ad tertiu.

Dardanum, non multum post principium. In illo autem sinu vitam aeternam habuerunt animae sanctae, quamdiu ibi fuerunt post mortem Christi, quia ibi ex tunc claram Dei visionem habuerunt.

QVAESTIO II.

Vtrum Christus vsque ad diem resurrectionis suae moram contraxerit in inferno.

Arg. I.

VIDETVR quod non. Non decet magnum principem moram contrahere in vili loco, sed quilibet locus inferni vili est: ergo Christus moram contrahere in inferno non debuit.

Secundo.

Item Deus nihil facit sine ratione, sed nulla videtur ratio, quare animae sanctorum Patrum postquam plenè erant redemptae moram contraherent in inferno: ergo videtur, quod post suam mortem Christus eduxit statim eas de inferno.

Tertio.

Item postquam fuit completum peccatum malorum angelorum, statim eieci fuerunt de caelo: ergo postquam fuit completa nostra redemptio, animae sanctorum Patrum, statim fuerunt eductae de inferno per Christum.

In oppositum. Primo.

CONTRA, August. 18. de ciuita. capitul. 44. Propheta in ventre caeti triduo fuit, & tamen alium significauit in profundo inferni triduo futurum, qui Dominus est omnium prophetarum.

Secundo.

Item August. de fide ad Petrum longe post principium dicit de anima Christi, quod ipsa de inferis ad carnem die tertio reuertentem, idem Deus secundum carnem qua in sepulchro iacuit, de sepulchro resurrexit: ergo anima Christi in inferno fuit vsque ad horam resurrectionis.

CONCLUSIO.

Christus, vt sanctorum patrum animas liberaret ad inferna descendens, ibi vsque ad diem resurrectionis suae moram contraxit.

Responsio.

RESPONDEO, quod Christus vsque ad horam resurrectionis moram contraxit in inferno. Ordinauerat enim diuina sapientia, quod sicut animae non viderent Deum clara visione, quousque Christus diabolus moriendo vicisset, quod ita de loco corporali inferni non educerentur vsq; ad horam qua Christus victurus erat mortem corporalem resurgendo, propter quod dicitur in collecta in die resurrectionis; Deus qui hodierna die per vnigenitum tuum aeternitatis nobis aditum deuicta morte referasti, propter autem illas easdem rationes, propter quas Christus ad eas descendere voluit, etiam quous-

que illas de loco educeret, in illo loco moram contraxit.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod ille locus inferni quamdiu Christus ibi fuit non fuit vilis, quia multo splendore illustratus. Vel potest dici, quod ad tempus, & dispensatiue bene decet magnum principem contrahere aliqualem moram propter subditorum suorum vtilitatem in aliquo loco qui alias sibi non conueniret maxime principem talem, qui ex vtilitate loci, nullum modum potest incommodum reportare, nec aliquod dedecus.

Ad secundum dicendum, quod illius more fuit ratio, quae in corpore quaestionis posita est.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de expulsionem malorum angelorum de caelo, & de educatione animarum sanctorum de inferno: quia expulsio illa fuit secundum debitum iustitiae, & ideo statim post peccatum fuerunt expulsi de caelo, sed ex dispensatione misericordiae factum est, vt animae sanctae non statim educerentur de loco inferni, postquam fuerunt redemptae, sed in hora resurrectionis Domini sui, vt sicut Dominus eorum incohababat nouum statum corporalis vitae, ita ipsi tunc nouum locum corporalem intrarent.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur duo.

Primo vtrum Christus illam partem inferni ad quam descendit corporaliter illuminauit.

Secundo supposito, quod animas sanctorum Patrum de limbo eduxerit, & de inferno damnatorum, siue pro peccato actuali, siue pro peccato originali tantum, nullam liberauerit, quia nulla de illis se potest disponere ad recipiendum efficaciam passionis Christi. Queritur vtrum aliquas de Purgatorio liberauerit.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus illam partem inferni ad quam descendit corporaliter illuminauit.

VIDETVR, quod non, quia nunquam fuerunt tenebrae in caelo: ergo a simili, nec lumen corporale in inferno.

Item in inferno non erant, nisi spiritus, sed spiritus corporali lumine non indigent: ergo superfluum fuisset illum locum, ad quem Christus descendit corporaliter illuminari.

Rich. super 3. Sent. P 3 CON-

In opposi-
tum.
Primo.

CONTRA, Isa. 9. Habitantibus in regione umbrę mortis lux orta est eis. Gloria in regione umbrę mortis sunt, qui iam cum mortuis operibus ad inferna descenderunt: ergo existentibus in inferno lux orta fuit, sed non est probabile, quod ita fuerit eis orta, sicut quando ad infernum lux vera descendit: ergo videtur, quod infernum corporaliter illuminavit.

CONCLUSIO.

Animabus sanctorum Patrum per descensum Christi ad infernum spiritualiter illuminatis, decens fuit, ut in signum huiusce illuminationis etiam locus ille per Christum illuminaretur corporaliter.

Responsio.

RESPONDEO, quod Christus illam partem inferni ad quam descendit corporaliter illuminavit. Sensibilia enim signa sunt intelligibilia, unde per sensibilia adiuvamur ad ascendendum ad aliquam intelligibilem cognitionem. Cum ergo in descensu Christi ad limbum patrum ille animę, quę ibi erant fuerint illuminatę spiritualiter, conueniens fuit, ut etiam locus ille per Christum illuminaretur corporaliter, in signum spiritualis illuminationis animarum.

Ad primam.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod non procedit per bonum simile, quia non contraxerunt in celo moram mentes obtenebratę spiritualiter, & ideo nec locus ille obtenebrari debuit corporaliter. In limbo autem patrum contraxerunt moram mentes illuminate spiritualiter.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod locus ille non fuit corporaliter illuminatus, quia spiritus indigeat lumine corporali, sed propter rationem dictam in quęstione, & propter Christi, & illarum animarum reuerentiam. Argumentum ad partem aliam gratia conclusionis potest concedi, quamuis non multum cogere videatur.

QVAESTIO II.

Utrum Christus aliquas animas de purgatorio liberavit.

Arg. 1.
D. Th. p. 3.
q. 52. ar. 8.

ET VIDETUR quod non, quia nullam animam liberavit de illis locis, ad quę non descendit, sed non descendit ad locum Purgatorij: ergo de illo loco nullam animam tunc eduxit, quando eduxit animas nihil habentes purgabile.

Secunda.

Item non minorem virtutem habet modo passio Christi, quam tunc habuerit, sed anime recedentes a corporibus cum gratia Dei poenam Purgatorij experiuntur, nisi in hac vita totam suam poenitentiam expleuerint: ergo videtur quod similiter tunc animas, quę adhuc totam suam poenitentiam non expleuerant, Christi

non eduxit de Purgatorio, quando animas, quę nihil habebant purgabile de limbo eduxit.

In opposi-
tum.
Primo.

CONTRA, non minorem efficaciam habuit tunc passio Christi, quam modo habeat sacramentum baptismatis, cum a Christi passione suam habeat virtutem, sed per sacramentum baptismatis liberatur a culpa, & a tota poena pro culpa debita: ergo videtur, quod per passionem Christi illi qui erant in Purgatorio statim fuerunt liberati totaliter a poena.

Secundo.

Item salua iustitia in aduentu magni principis frequenter liberantur de poena, qui non erant rei mortis, maxime si ex illa liberatione nullus leditur, & sint amici principis, & curię. Sed illi, qui erant in Purgatorio non erant rei poenę aternę mortis, nec eorum liberatio in alicuius erat preiudicium, & erant amici Christi, & cęlestis curię: ergo videtur quando summus princeps ad infernum descendit, omnes qui erant in Purgatorio liberavit a poena, & in die sue resurrectionis eos de illo loco eduxit.

CONCLUSIO.

Quamuis apud Doctores sanctos problematica sit ista conclusio tamen, ut quod est magis pium potius affirmetur Christum nedum ad sinum Abrahamę liberando sanctos Patres, sed etiam ad Purgatorium captiuos ibidem misericorditer liberando descendisse, a nobis pie credendum est.

Responsio.
Problematica.
Sufficit pro affirmatiua cui magis inhaeret.

RESPONDEO, quod cum istius quęstionis non inueniatur aliqua pars affirmata a sanctis non mihi tutum videtur aliquam partem asserere. Qui tamen vult tenere partem quęstionis affirmatiuam, potest eam probabiliter munire per rationes, ad hoc factas, & etiam per auctoritates. Luc. n. 16. Sinus Abrahamę, ubi Lazarus fuit receptus distinguitur contra infernum, & tamen ut habemus actuum. 2. Christus descendit ad infernum: ergo non tantum descendit ad sinum Abrahamę, sed etiam ad alium inferiorem locum, non autem ad locum damnatorum, siue pro peccato actuali, siue originali tantum: ergo descendit ad locum Purgatorij, quod non fecisset, nisi omnes, vel aliquos de illis, cum illis, qui erant in sinu Abrahamę liberare nolisset.

Pręterea, ut habetur Actuum. 2. Descendit ad locum in quo erant dolores, dolor autem poena sensibilis est, quę non erat in sinu Abrahamę, & tunc potest argui idem, quod prius.

Pręterea August. in epistola ad Enodium inter principium, & medium, quo modo intelligatur Abraham, in cuius sinu pius pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video: ergo alios liberavit de alio loco, quam de sinu Abrahamę, & sic potest argui idem, quod prius.

Prę-

Ad ubi.

Sufficit pro negatiua.

Ad primam.
2. Opin.
primam.

Ad secundam.

Pręterea Aug. parum post ipsos inferos non potui vspiam scripturarum in bono appellatos reperire, quod si nusquam in diuinis auctoritatibus legitur non vtiq; sinus ille Abrahamę. i. secretę cuiusdam quietis habitatio, aliqua pars inferorum esse credenda est, & paucis interpositis subiungit, sed quia euidentius testimonia, & infernum commemorant, & dolores, nulla causa occurrit, cur illo credatur venisse Saluator, nisi ut ab eis doloribus saluos faceret. Sed vtrum omnes illo beneficio dignos iudicauit, adhuc requiro, fuisse tamen eum ad inferos, & in eorum doloribus constituti hoc beneficium pręstitisse non dubito. Hinc habes expresse, quod sinus Abrahamę non est pars inferni, & quod Christus ad aliquam partem inferni descendit, de qua aliquos a doloribus liberavit, quod si de inferno damnatorum non potest intelligi, ut de loco Purgatorij intelligatur, necesse est. Pro hac etiã opinione potest addi ad hęc ratio talis, plus potuit passio Christi ad totaliter liberandum a poena illos, qui erant in Purgatorio, quam modo possint suffragia, quę fiunt pro eis, qui purgantur, sed per suffragia possunt totaliter a poena liberari: ergo multo fortius, & illi fuerunt totaliter a poena liberati per passionem Christi. Qui autem tenent partem quęstionis negatiuam, dicunt, quod peccatum actuale, & personale, actuale, & personale poenam de iustitia requirit. Vnde per poenam passionis Christi non statim fuerunt liberati omnes iusti a poena, sed soli illi, qui nulli poenę erant obligati, nisi soli poenę pro peccato primorum poenitentium debita, quę poena erat carentia visionis Dei, & isti dicunt ad auctoritates Aug. pro alia opinione allegatas, quod ibi loquebatur Aug. non determinando, sed dubitando, quod confirmant per hoc, quod Aug. in Epistola ad Dardanum non multum longe post principium dicit. Si vtraque regio, & dolentium, & requiescentium, id est, ubi diues ille torquebatur, & ubi pauper ille letabatur, in inferno esse credenda est. Quis audeat dicere Dominum Iesum Christum ad poenales inferni partes venisse tantummodo, nec fuisse apud eos, qui in Abrahamę sinu requiescunt.

Ad primam.
2. Opin.
primam.

Ad secundam.

Dicunt etiam isti, quod quando sinus Abrahamę distinguitur contra infernum restringitur nomen inferni ad loca damnatorum, & ad locum iustorum sensibilem poenam habentium. Sed auctoritas, quam isti adducunt pro se parum videtur facere pro eis.

TENENDO primam opinionem dicendum ad primum, quod secundum illam opinionem descendit ad locum Purgatorij quauis non in poenam.

Ad secundum dicendum, quod sicut baptismus non remittit poenam actualibus peccatis debitam, quę ipsum sequuntur, sed illis, quę baptismus pręcesserunt, sic passio Christi

non remittit totam poenam debitam actualibus peccatis, quę secuta sunt post ipsam passionem, sed per eam remissa fuit, quantum ad efficientiam poenę terminandę pro peccatis actualibus debita, quę pręcesserant ipsam passionem.

Ad primam.
2. Opin.
2. Opin.

TENENDO aliam opinionem potest dici ad primum argumentum contra eam, quod quamuis passio Christi non sit minoris efficacię, quam baptismus, sed maioris, quantum est ex parte sua, tamen per eam non remittitur, nisi in quantum aliquis conformatur passioni, quod fit tripliciter, scilicet, vel per Sacramenti baptismatis susceptionem secundum illud Apostoli ad Roma. 6. Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem, vel per meritum fidei passionis formatę per charitatiuam dilectionem, vel per poenę sustentiam. Sed illi, qui erant in Purgatorio non erant in statu recipiendi Sacramentum baptismi, nec in statu merendi, & ideo ad hoc, ut liberarentur per Christi passionem, requirebatur, quod confortarentur per poenę sustentiam eorum peccatis actualibus debitam, quamuis ex benignitate diuinę misericordię magna pars illius poenę quantum ad intensiorem, & extensionem pie credatur eis fuisse remissa.

Conformatur tripliciter Christi passioni.

Minorata fuit poena per Christi passionem in purgatorio existentibus.

Ad secundum dicendum, quod eorum liberatio, & educio cum alijs fuisset in preiudicium iustitię, secundum quod respicit exigentiam meritorum. Sed hoc parum cogere alios, qui statim responderent, quod fuit consonum iustitię secundum quod accipitur pro condecencia diuinę bonitatis, secundum quam Deus iustę parcat malis, quando eis parcat, ut dicit Ansel. pro solo. capit. 10.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quęritur de quarto principali. Et circa hoc quæruntur duo.

Primo vtrum statim post suam resurrectionem ascenderit in cęlum.

Secundo vtrum ascenderit vsq; ad supremam partem supremi cęli.

QVAESTIO I.

Utrum Christus statim post suam resurrectionem in cęlum ascenderit.

Arg. 1.
D. Bon. lib. 3. dist. 22. ar. 1. q. 6. D. Th. p. 3. q. 52. ar. 3. Ale p. 3. q. 23. m. 5.

ET VIDETUR quod sic, quia sua resurrectio exemplar fuit gloriolę resurrectionis aliorum, sed alij statim post suam resurrectionem ascendent in cęlum.

Rich. super 3. Sent. P 4 Item

Secundo. Item animæ iustorum nihil habentes, q̄ eas inferius detineat, statim ascendunt in cœlum, sed animæ sanctorū patrum postq̄ e ductæ fuerunt de inferno nihil habuerunt, quod eas inferius detineret: ergo statim ascenderunt in cœlum, sed non ascenderunt ante Christum: ergo statim post suam resurrectionem ascendit in cœlum.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, Actuum .i. Præbuit se ipsum viuum post passionem suam in multis argumentis per dies 40: apparens eis, & loquens de regno Dei.

& 20. Ergo a simili videtur, quod in supremo cœlo sit in medio eorum.

Item regem debet esse in medio exercitus, vnde Iob. 29. Cum sederem quasi rex circumstante exercitu: ergo cum Christus sit rex regum, debet esse in medio suorum militum in cœlo.

CONTRA, Psal. Ascendit super cœlum cœli: ergo non tantum ascendit ad altissimum locum supremi cœli, sed etiam supra.

Item ad Ephe. 4. dicitur. Quod ascendit super omnes cœlos: ergo idem, quod prius.

CONCLUSIO.

Ex reiteratis apparitionibus plurium dierum liquet Christum a mortuis reuocatum, non illico in cœlum ascendisse.

RESPONDEO, quod Christus statim post resurrectionem suam non ascendit in cœlum, quia quamuis corpori glorificato statim debeatur ille locus dispensatiuè, tamen voluit suam ascensionem differre, vt suā resurrectionem modo superius dicto, manifestaret propter nostram vtilitatem.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, q̄ non est simile de resurrectione aliorum sanctorum, & de resurrectione Christi, quia eorū resurrectionem non oportebit probare per argumenta. Vnde non est similis causa dilationis ascensionis Christi.

AD SECUNDUM dicendum, quod non est simile de ascensu animarum in cœlum, quæ modo ascendunt, & illarum quas Christus de inferno eduxit, quia ordinatum erat a Deo, q̄ sicut nullus resurgeret ante Christum, ita ordinatum erat, quod nulla anima ante ipsum ascenderet in cœlum. Quapropter ad Colo. 1. Dicitur primogenitus ex mortuis, & in omnibus primatum tenens. Manserunt ergo illæ animæ in terra cum eo, sequentes eum quocumque ibat, & die ascensionis post ipsum, ascenderunt in cœlum.

QVAESTIO II.

Vtrum Christus ascenderit vsque ad supremam partem supremi cœli.

RESPONDEO, quod non, quia nobilitas corporum simplicium maxime viget in medio, quia sicut virtus moralis viget in medio, secundum rationem, sic virtus naturalis maxime viget in medio secundum naturam, sed Christum decet esse in nobiliori loco supremi cœli: ergo est in illius cœli medio non supremo.

Item Christus post suam resurrectionem cum apparebat discipulis suis stabat in medio eorum, vt habetur in duobus locis. Io. 10.

CONCLUSIO.

Cum inter cetera corpora gloriosa corpus Christi maiori effulgeat gloria, in supremo cœlo principem quoque locum ipsum tenere quam maxime decet.

RESPONDEO, quod Christus ascendit vsque ad supremam partem supremi cœli, quia nobilissimum locatum decet esse in nobilissimo loco, quamuis ex dispensatione, & ad modicum tempus, non sit inconueniens ipsum esse in minus nobili loco, Christus autem est nobilissimum locatum: ergo debet esse in nobilissimo loco, qui est superior locus cœli supremi, sed quod semper in illo resideat, ita quod nunquam ad alium locum ad modicum tempus sese transferat, non affirmo, cum post sui ascensionem narretur aliquando apparuisse aliquibus in hac vita, nec habeo rationem cogentem, quod nunquam ad aliam partem cœli sese transferat.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod quamuis virtus aeris, & aquæ, & terræ maxime vigeat in sui medio, virtus tamè ignis maxime viget in sui supremo, & sic forte est in omnibus spheris cœlestibus. Vnde non est simile de naturali virtute, & morali. Si autem dicatur, q̄ omnes partes cœli empyrei eque sunt nobiles nobilitate absoluta, adhuc oportet dicere, quod suprema pars sit nobilior in respectu in quantum magis est ab istis inferioribus elongata.

AD SECUNDUM dicendum, quod Christus non stabat in medio discipulorum suorum per comparationem ad terminos, quæ sunt sursum, & deorsum, sed per comparationem ad alios terminos positionis, qui sunt dextrum, & sinistrum ante, & retro. Simili modo dicendum est ad tertium.

Pie tamen potest credi, quod Christus in cœlo nullum habeat retro se, sed omnes electi in faciem eius aspiciunt.

Auctoritates ad partem aliam non sic debent intelligi, quod Christus in quantum homo transcendat supremam partem supremi cœli, quia ultra supremum cœlum non est locus, neq; vacuum, neq; tempus, vt habetur primo cœli, & mundi, sed sic intelligendæ sunt, quod sit in suprema parte supremi cœli.

ARTI-

ARTICVLVS V.

CONSEQUENTER quæritur de quinto principali: & circa hoc quærunt duo. Primo vtrum ascenderit permutationem successiuam vel instantaneam.

Secundo vtrum ille ascensus fuerit violentus vel naturalis.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus in cœlum ascenderit in instanti.

RESPONDEO, quod sic, quia virtus infinita transferre potest corpus de loco ad locum in instanti, sed Christus ascendit in cœlum per virtutem infinitam: ergo videtur, quod ascenderit in instanti.

Item Aug. 19. de ciui. c. 17. dicit, q̄ corpus glorificatum ex omni parte erit subditum voluntati: sed corpus Christi, cum ascendit erat corpus glorificatum: ergo statim cum voluit esse in cœlo fuit ibi.

Item omnis successio in translatione est vel ex resistentia medijs ad mobile, vel mobilis ad motorem, vel ex terminorum distantia, & virtutis motoris limitatione. Sed medium non restitit Christo, quia corpus non glorificatum non restitit glorificato, nec corpus restitit motori, quia secundum Aug. 13. de ciui. c. 18. Spiritus beatus sine vlla difficultate potest ferre corpus suum quo voluerit. Virtus etiam motoris non fuit limitata: ergo videtur, q̄ successio sine non ascendit.

CONTRA si Christus ascendit in instanti discipuli non potuissent videre eum ascendentem, sed vt habetur Actuum. 1. Ipsi intuebantur eum euntem in cœlum: ergo non ascendit in instanti.

Item impossibile fuit, vt simul in eadē parte medijs esset vna pars corporis Christi, cum alia, sed tamen ita oportuisset esse, si ascendisset in instanti: ergo non ascendit in instanti.

CONCLUSIO.

Vt discipuli ad testimonium perhibendum nedum resurrectionis eius, sed & ascensionis ipsum ascendentem viderent, noluit Christus in instanti ad cœlum migrare, licet potuisset si voluisset.

RESPONDEO, q̄ Christus per virtutem personæ suæ, quæ est infinita, corpus suum potuisset transferre de terra ad cœlum in instanti, si voluisset: quia cum non restitisset mediū mobili, nec ambo motori propter infinitatem suæ potentia nulla fuisset in illa translatione refrenatio, & ex consequenti nec successio. Noluit tamen ipsum transferre in instanti, sed successio, vt discipuli ipsum ascendentem viderent.

rent, qui ordinati erant ad perhibendum testimonium, non tantum de resurrectione, sed etiam de ascensione: vnde antequam ascenderet dixit eis actus. 1. Eritis mihi testes in Hierusalem, & in omni Iudæa, & Samaria, & vsque ad vltimum terræ.

Vtrum autem per virtutem animæ ipsius corpus illud transferre potuisset de terra ad cœlum in instanti patebit in quarto, vbi quæretur de dote agilitatis, si Deo placuerit.

PRIMUM argumentum non plus concludit nisi, q̄ Christus per virtutem personæ infinitam potuisset transferri in cœlum in instanti, & hoc est verum, sed ex hoc non sequitur, q̄ ita factum fuerit.

AD SECUNDUM dicendum, q̄ corpus glorificatum ex omni parte erit subditum voluntati, prout patitur possibilitas corporis hoc est dictu, q̄ in nullo ei repugnabit, nec ex hoc sequitur, q̄ virtus animæ cum sit finita ipsum possit transferre de terra ad cœlum in instanti. Ex sola enim limitatione motoris per comparationem ad distantiam terminorum cauatur successio in mutatione absque alia omni resistentia, vt in 1. lib. habitum est, vbi quæsitum est de motu Angelorum. Et ex hoc patet solutio ad tertium.

Argumentum primum ad partem aliam bene cōcludit, sed secundum solutione indiget. Dicendum ergo, quod si Christus corpus suū transtulisset de terra ad cœlum in instanti per virtutem personæ infinitam in eodem instanti, in eadem parte medijs simul duratione fuissent plures partes corporis Christi, non tamen natura, quia prius in vna parte fuisset ordine naturæ vna pars corporis Christi, quàm alia, nec hoc fuisset inconueniens.

QVAESTIO II.

Vtrum ille ascensus fuerit violentus vel naturalis.

RESPONDEO, quod sic, quia hęc quæstio locum habebit in quarto cum quæretur de ascensionum post resurrectionem in cœlum. Ideo hic de ista quæstione supersedeo.

CIRCA litteram (fidei sacramentū a Philosophicis argumentis liberum est) quia articuli fidei per rationes physicas sufficienter probari non possunt, cum ex articulis fidei per rationes necessarias probare possimus conclusiones, quæ ex illis sequuntur tanquam ex principijs. (Vna eademque vnione vnitus erat animæ in inferno, & carni in sepulchro) quod non est sic intelligendum, quin ex parte terminorum, qui sunt anima, & corpus quamdiu separata fuerunt essent duæ relationes vnionis in actu, sed q̄ erant vnus rei, scilicet diuinæ personæ, & quod ex parte diuinæ personæ

Arg. 1. D. Th. p. 3. q. 57. ar. 3. Ale. vbi supra. m. 6.

Secundo.

In oppositum. PRIMO.

Secundo.

Responsio.

Sicut apparuit patri Francisco.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium. Elesti in cœlo assāt ante Christum, faciem nō reuē.

T. c. 99.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad primū. In oppositum. Ad secundum.

Fidei articuli Philosophice non probantur.

personæ erant similes quamuis vtraque esset secundum rationem, vniões autem animæ, & corporis ad diuinam personam erant relationes secundum rem. (Ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est) ibi loquitur de sapientia æterna, quæ non est in tempore, nec in loco localiter, nec etiam diffinitiuè. Vbiq; enim præsens est. (Vbiq; totus est, sed non totum) hoc parum post sufficienter exponitur cum dicit, quòd totum ad naturam refertur, totus autem ad hypostasim: hypostasis enim vbiq; est, quia infinita est, sed natura eius humana non est vbiq; quia limitata est.

Dubium litterale.

Solet etiam quæri si congruenter dici possit filius hominis vel illè homo descendisse de cælo.

Responsio.

Respondeo, quòd sic: quia ad veritatem propositionis sufficit quòd prædicatū ei cōueniat ratione suppositi, vt superius dictum est: filius autem Dei, qui est suppositum hominis Christi de cælo descendit non locum mutando, sed nostram assumendo naturam. (Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo,) quòd est intelligendum virtute propria, quia multi alij ascendunt in cælum virtute diuina. (Hæc de corrigia calciamenti dominici dicta sufficiunt.) Calciamentum est humanitas Christi, corrigia vniõ diuinitatis & humanitatis. (Regis idumææ Christus.) vnde psalmus in persona Christi. In idumæam extendam calciamentum meum. (Ossa illius regis sunt sacramenta humanitatis, quæ resoluuntur vsque ad cinerem) quando per quæstiones nimis curiosas vergunt ad quandam inutilitatem quòd diffuadet Magister.

Si Christus habuerit fidem, et spem, vt charitatem.

DISTINCTIO XXIII.

Dis. 13. & 18. Ioan. 1.



M verò supra perhibitum sit Christum plenum gratia fuisse, non est superuacuum inquirere, virum fidem & spem sicut charitatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Vt autem

Rom. 12. a

hæc quæstio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt, & primum de fide secundum mensuram cuius præcipit Apostolus vnicuique sapere.

Quid sit fides.

An. li. 2. q. 2. 9. encl. c. 29. In Enc. c. 9.

Fides est virtus, qua creduntur quæ non videntur. Quòd tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum est: sed de his tantum, quæ credere, vt ait August. ad religionem pertinet. Multa enim sunt, quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est: quia non ideo a religione deniat.

Quot modus dicitur fides.

Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo quo creditur, & est virtus: & pro eo quòd creditur, quòd aliud est ab eo creditur. Vnde Aug. inquit. Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa enim in rebus sunt, quæ vel esse, vel fuisse, vel futura esse dicuntur: hæc autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cuius est. Et tamen nomine fidei censetur vtrunque, et illud scilicet quòd creditur, & id quo creditur. Id quòd creditur dicitur fides, sicut ibi. Hæc est fides catholica: quæ nisi quisq; firmiter fideliterque crediderit, saluus esse non poterit, Fides autem qua creditur, si cum charitate sit, virtus est: quia charitas, vt ait Ambr. mater est omnium virtutum: quæ omnes informat: sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem, virtus est qua non visa creduntur. Hæc est fundamentum quòd mutari non potest, vt ait Apost. qua posita in fundamento neminem perire sinit. Vnde August. Fundamentum est Christus Iesus, id est Christi fides, scilicet quæ per dilectionem operatur: per quam Christus habitat in cordibus nostris: quæ neminem perire sinit. Alia vero non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione, Christiani est: alia demonis est, Nam & demones credunt, & contremiscunt. Sed multum interest, vtrum quis credat Christum, vel Christum, vel in Christum. Nam ipsum esse Christum demones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt.

Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum.

Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est credere vera esse quæ loquitur: quòd & mali faciunt: & nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quòd ipse sit Deus: quòd etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare credendo in eum ire, credendo ei adharere, & eius membris incorporari. Per hanc fidem iustificatur impius, vt deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides ergo quam demones, & falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis: quia sine charitate est. Nam & malos fidem habere, cum tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens. Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, & c. Quæ fides etiam donum Dei dici potest: quia & in malis quædam Dei dona sunt.

An illa informis qualitas mentis, quæ in malo Christiano est, fiat virtus cum fit bonus.

Si verò queritur, vtrum illa informis qualitas qua malus Christianus vniuersa credit quæ bonus Christianus, accedente charitate remaneat, & fiat virtus, an ipsa eliminetur, & alia qualitas succedat, quæ virtus sit: Vtrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur, quòd illa qualitas quæ prius erat, remaneat, & accessu charitatis virtus fiat.

Ex quo sensu dicatur vna fides.

Cumque diuersis modis dicatur fides, fatendum est tamen vnam esse fidem, vt ait Apost. Vnus dominus

Li. de trin. 13. cap. 2.

In Symbolo Athanasii. Super epist. ad Rom. Galat. 5. b 1. Cor. 3. c De fide & operibus, c. 16.

Sermo 1. de vigilia pen. tec. c. 1. Iacobi 2. d In epist. 10. tract. 10. Aug. de verbis Domini, sermone 61. tomo 10.

Trac. 29. su per Ioã cir ca illud, Si quis voluerit voluntatem. Et August. enarratio in ps. 77. tomo 8 Gal. 5. b Trac. 10. su per cap. 5. epist. Ioan. 1. Cor. 13. a

Descriptio fidei.

Ait enim Apostolus, Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum vel conuictio non apparentium: quia per fidem subsistunt in nobis etiam modò speranda, & subsistent in futuro per experientiam. Et ipsa est probatio & conuictio non apparentium: quia si quis de his dubitet, per fidem probantur: vt adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt Patriarchæ & alij sancti. Vel probatio est & certitudo, quòd sint aliqua non apparentia, vt supra dictum est. Propriè autem fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis substat: & quia fundamentum est bonorum, quòd nemo mutare potest.

Si illa descriptio spei conueniat.

Si verò queritur, an hæc descriptio spei cōueniat: sanè concedi potest vtrumlibet. Si autem dicatur cōuenire, sunt & alia plura quibus differunt fides & spes: sed non improbè dici potest, soli fidei conuenire, non spei: quia fides fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe, & charitate. Vnde August. Fides operans per dilectionem vtrique sine spe esse non potest, nec amor sine spe, nec sine amore spes, nec vtrumque sine fide: & fides sine amore nihil prodest. Potest tamen credi aliquid quòd non speratur: nihil autem potest sperari quòd non creditur. Ideo quæ credere, quòd est actus fidei, naturaliter præcedit sperare, quòd est actus spei: quia nisi aliquid credatur, non potest sperari: creditur autem quòd non speratur. Inde est quòd in scriptura plerumque reperitur, quòd fides præcedit spem, & spes sequitur fidem: non quòd virtus fidei præcedat virtutem spei tempore vel causa, sed quia actus fidei naturaliter præcedit actum spei: quòd etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, vt naturaliter præcedat spem, non tempore. Vnde & rectè ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum, & bonorum operum: non autem fundamentum est charitatis: quia non ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est & mater omnium virtutum: quæ si desit, frustra habentur cætera: si autem adsit, habentur omnia. Charitas enim spiritus sanctus est: vt in superioribus prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est: quia omnia munera excellit. Vnde Aug. Respice ad munera Ecclesia, & vniuersis excellentius charitatis munus cognosces: quæ, vt oleum, non potest premi in imo, sed superexilit. Non ergo eius causa vel fundamentum fides est. Grego. tamen super Ezech. dicit, Quia nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur. Nō enim charitas fidem, sed fides charitatem præcedit: quia nemo potest amare quòd non crediderit, sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest esse dictum de fide, quæ virtus non est: ipsa enim spem, & charitatem frequenter præcedit: vel de actu fidei, qui fortè naturaliter actum charitatis præcedit, sicut actum spei: quòd verba præmissa diligenter notata inuunt, & ea etiam quæ addit, dicens, Nisi ea, inquit, quæ audis credideris, ad amandum ea quæ audis non inflammas beris: quæ tantum de non vis est, vt antè diximus.

In Enchi c. 8 in fine. 1. Cor. 13. 4

Trac. de laudibus chari. in princ. Li. 1. Senf. diff. 17.

Aug. ibidè, immediatè supra præal legata. 10. 9

Homil. 16. post mediū.

Ibidem.

Vnde

mus, vna fides. Siue enim fides accipiat pro eo quòd creditur, siue pro eo quo creditur, rectè dicitur fides vna. Si enim pro eo quòd creditur accipiat, ex hac intelligentia dicitur vna fides, quia idem iubemur credere, & vnum idemque est quòd creditur a cunctis fidelibus. Vnde fides catholica dicitur, id est vniuersalis. Si verò accipiat pro eo quo creditur, ea ratione vna dicitur esse fides, non quia sit vna numero in omnibus, sed genere, id est similitudine. Vnde August. in lib. 13. de Trin. Fides (quam qui habent fideles vocantur, & qui non habent, infideles) communis est omnibus fidelibus: sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habent. Non enim fides numero est vna, sed genere: quæ cum sit in vno, est & in alijs, nō ipsa, sed similis: & propter similitudinem magis vna dicimus esse, quam multas. Sicut idem volentiu dicitur vna voluntas, cum tamen cuique sit sua voluntas: & duorum simillimorum dicitur facies vna.

Cap. 2. in principio.

Ibidè, paulo inferius.

Ibidem.

Quod fides est de his quæ non videntur propriè: quæ tamen videtur ab eo in quo est.

In homi. su per Esa. 26 circa mediū & li. 4. dia. lo. cap. 1.

Ioan. 20. g Lib. 13. de Trin. ca. 1.

Ibidem.

Notandum quoque est, quòd fides propriè de non apparentibus tantum est. Vnde Grego. Apparentia non habent fidem, sed agnitionem: Idem, Cum Paulus dicat, Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium: hoc veraciter dicitur credi, quòd non valet videri. Nam credi tam non potest, quòd videri potest. Thomas aliud vidit, & aliud credidit: hominem vidit, & Deum confessus est, dicens, Dominus meus, & Deus meus. De hoc etiam Aug. ait, Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit: vel non esse, si non credit. Non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, & per ipsorum imagines quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus: nec sicut ea, quæ non vidimus, & ex his quæ vidimus cogitationem vtcunq; formamus, & memorie commendamus: nec sicut hominem, cuius animam etsi nō videmus, ex nostra conijcimus, & ex motibus corporis hominem viuum sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando: non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cuius est, sed eā tenet certissima scientia. Cum ergo ideo credere iubeamur, quia id quòd credere iubemur, videre non possumus: ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis: quia & rerum absentium præsens est fides, & rerum quæ foris sunt intus est fides: & verum quæ non videntur, videtur fides: & ipsa temporaliter fit in cordibus hominum: & si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis. His verbis euidenter traditur, fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginariè, sed intellectualiter: & ipsam tamen absentium & eorum quæ non videntur, esse. Vt enim Aug. alibi ait. Credimus vt cognoscamus, nō cognoscimus vt credamus. Quid enim est fides nisi credere quòd non vides? Fides ergo est, quòd non vides credere, veritas, quòd credidisti videre. Vnde rectè fides dicitur argumentum vel cōuictio rerum non apparentium: quia si fides est, ex eo conuincitur & probatur aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus.

Super Ioã. 20. 9. circa illud cap. 6 Etenus cred. & cogn. et expressus tract. 40.

Ephes. 4. b nus

Sup epist. ad Heb. ho- mil. 21. in fine, circa illud ca. 11. Fides est spe- rand.

Vnde Chrysostomus, Fides in anima nostra facit subsistere ea quae non videntur: de quibus proprie fides est: de visis enim non est fides, sed agnitio.

DISTINCTIO XXIII.

Circa hanc distinctionem quaeruntur principaliter octo.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Quarto de virtutibus in generali.

Primo determinat de virtutibus.

Secundo de mandatis. Dist. 37. ibi. (Sed iam distributio decalogi.)

Primo determinat de virtutibus secundum se.

Secundo de earum connexione. dist. 36. ibi. (Solet etiam quaeri.)

Primo determinat de virtutibus.

Secundo de septem donis spiritus sancti. dist. 34. ibi. (Nunc de septem donis.)

Primo determinat de virtutibus theologis.

Secundo de Cardinalibus. dist. 33. ibi. (Post praedicta de quatuor virtutibus.)

Primo determinat de fine.

Secundo de spe. dist. 26. Est autem spes virtus.

Tertio de charitate. dist. 27. ibi. (Cum autem Christus.)

Primo determinat de fide quantum ad eius essentiam.

Secundo quantum ad eius obiectum sine materia. dist. seq. ibi. (Hic quaeritur si fides.)

Tertio quantum ad eius sufficientiam. dist. 25. ibi. (Praedictis adijciendum est.)

Primo dicta dicendis continuat.

Secundo fidem describit seu notificat. ibi. (Fides enim est.)

Tertio illam notificationem explanat. ibi. (Accipitur autem fides.) Et ista in duas.

Primo explanat qualiter fides est virtus.

Secundo qualiter per eam creduntur, quae non videntur. ibi. (Notandum quoque est.)

Primo explanat, qualiter fides est virtus.

Secundo comparat fidem informem ad for-

matam. ibi. (Si vero quaeritur utrum illa informis.)

Tertio ostendit in quo sensu concedendum fit fidem esse unam. ibi. (Cumque diuersis modis.)

Primo ostendit qualiter fides est virtus.

Secundo ponit differentiam inter credere Deum, & Deo, & in Deum. ibi. (Sed multum interest.) Pars illa quae ibi incipit. Notandum quoque diuiditur in partes tres.

Primo explanat qualiter per fidem creduntur, quae non videntur.

Secundo illam explanationem confirmat per fidei definitionem, quam ponit Philosophus. ibi. (Ait enim Apostolus.)

Tertio super illam definitionem mouet quandam dubitationem. ibi. (Si vero quaeritur an haec descriptio spei conueniat.)

Primo ostendit qualiter fides est virtus.

Secundo ponit differentiam inter credere Deum, & Deo, & in Deum. ibi. (Sed multum interest.) Pars illa quae ibi incipit. Notandum quoque diuiditur in partes tres.

Primo explanat qualiter per fidem creduntur, quae non videntur.

Secundo illam explanationem confirmat per fidei definitionem, quam ponit Philosophus. ibi. (Ait enim Apostolus.)

Tertio super illam definitionem mouet quandam dubitationem. ibi. (Si vero quaeritur an haec descriptio spei conueniat.)

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Primo de habentibus in generali.

Secundo de virtutibus in generali.

Tertio de virtutibus theologis in generali.

Quarto de fide quantum ad eius essentiam.

Quinto de fide per comparationem ad suam formam quae est charitas.

Sexto de fide per comparationem ad subiectum.

Septimo de fide per comparationem ad scientiam, & ad suam causam.

Octavo de fide per comparationem ad gratias gratis datas.

Aliquis habitus importat ordinem ad actum, secundum enim Aug. lib. de bono coniugali inter medium & finem. Habitus quo quis agit cum opus fuerit. Ordo autem relatio est; ergo non omnis habitus qualitas est.

Quarto. T. c. 17.

Item esse principium actus non conuenit, nisi potentiae potest. Ponitur enim in definitionem potentiae. 5. Metaph. Sed quod ponitur in alicuius definitione nulli alij conuenit. Cum ergo aliqui habitus sint actuum principia, sequitur quod aliqui habitus sint potentiae, sed potentia non est qualitas, quia substantia per se ipsam est potens; ergo non omnis habitus est qualitas.

in oppositum. Primo. Capitulo qualiter.

CONTRA secundum Philosophum lib. praedicamentorum. Vna species qualitatis est habitus & dispositio. Sed omne quod continetur sub specie continetur sub genere: ergo omnis habitus qualitas est.

Secundo. Eodem capitulo ubi supra.

Item secundum Philosophum in eodem li. Qualitas est secundum quam quales dicimur, sed secundum quemlibet habitum quales dicimur: ergo quilibet habitus est qualitas.

CONCLUSIO.

Sumpto habitu pro modo quo res se habet in se ipsa vel ad aliquid aliud, quoniam modus hic est secundum aliquam qualitatem, sic omnem habitum qualitatem esse sustinere possumus.

Responsio.

RESPONDEO, quod omnis habitus est qualitas, sicut enim ratio substantiae est naturalis aptitudo ad per se standum, & ratio quantitatis est naturalis aptitudo ad mensurandum, ita ratio qualitatis est naturalis aptitudo ad modificandum. Vnde sicut omne illud quod natum est per se stare est substantia, & quod natum est mensurare est quantitas sub ratione qua tale, ita omnis modus secundum quem res se habet in se ipsa est qualitas, & si modus ille sit quantitatis in ordine ad substantiam, tunc est in quarta specie qualitatis. Si autem ille modus est substantiae in ordine ad sensum vel in ordine ad passiones diuturnas scientiae in tertia specie qualitatis, quae continet passibiles qualitates & passiones.

Nota optimè de qualitatibus speciebus.

Si autem ille modus est substantiae in ordine ad naturales actiones & passiones, quae consequuntur naturalia rei principia, sic est secunda species qualitatis in qua continetur naturalis potentia vel impotentia secundum quas ex naturalibus principijs est facilis vel difficilis ad aliquam actionem vel passionem. Si autem ille modus sit substantiae in ordine ad naturam vel operationem ad quam non est substantia determinata ex principiorum suorum substantialium natura, sic est prima species qualitatis, quae continet habitum & dispositionem.

Nec intelligendum, quod praedictae species sint species qualitatis specialissimae, sed subalternae. Vnde Philosophus in praedicamentis, aliquando dicit aliquod genus qualitatis est, alibi tertia species qualitatis est, cum ergo om-

nis habitus sit modus quo res habet se in se ipsa vel in ordine ad naturam, vel ad operationem eo modo quo antedictum est. Omnis habitus qualitas est. Quod autem haec omni habitui conueniat patet per Philosophum. 5. Metaph. dicentem, quod habitus est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad aliud. i. aut in ordine ad naturam, aut in ordine ad finem, id est operationem ad quam ordinatur natura.

T. c. 15.

Ad primam.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod habitus qui est qualitas dicitur ab habere non secundum quod aliqua res dicitur aliquid aliud habere, quia sic habere vel est post praedicamentum in quantum est respectu cuiuscunque rei, quae habetur vel constituit praedicamentum, scilicet quando inter habentem & rem quae habetur est aliquid medium non actio vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis, prout scilicet res habita est ornans, & res, quae habetur ornata est. Vnde dicit Philosophus. 5. Metaph. Quod habitus est tanquam actio quaedam habentis, & habitus. Vnde de habentis vestem, & habitus vestis inter medium est habitus, sed habitus qui est qualitas dicitur ab habere secundum quod res aliqua dicitur se habere in se ipsa. Vnde talis habitus dicitur modum rei secundum quem se habet in se ipsa vel in ordine ad naturam, vel ad operationem, eo modo quo supradictum est.

T. c. 25.

Ad secundam. Dispositio multipliciter accipitur.

Ad secundum dicendum, quod dispositio quaedam potest accipi, vno modo pro modo quo res se habet in se ipsa in ordine ad naturam, & ad quid aliud, & sic est genus ad habitum & dispositionem, quae distinguitur contra habitum. Alio modo pro dispositione, quae contra habitum distinguitur, quae differt ab habitu in quantum ipsa est de facili mobilis, & habitus de difficili mobilis, vel quia differt ab habitu, sicut imperfectum a perfecto: tertio modo accipitur pro quadam positione partium in ipso toto absolute, & sic dicit aliquam speciem qualitatis vel est eius causa, ut asperitatis vel lenitatis: quarto modo pro dispositione partium alicuius totius in loco, & sic constituit praedicamentum situs.

Ad tertiam.

Primo autem modo accipitur dispositio cum dicit Philosophus habitus est dispositio.

Ad tertium dicendum, quod omnis habitus est res absoluta quamuis in re habente habitum mediante ipso habitu fundetur ordo, vel ad naturam rei vel ad operationem, eo modo quo supradictum est: vnde habitus non est ille ordo, sed fundamentum eius.

Ad quartam.

Ad quartum dicendum, quod alio modo potentia est principium actus, quam ipse habitus, quia substantia per potentiam agit, sed per habitum aliquo modo inclinatiue determinatur ad aliquam determinatam speciem actuum quos promptè facilius, & expedite exequitur potentia per ipsum habitum.

Q V A E S T I O II.

Utrum indigeamus habitibus.

Arg. 1. D. Tho. 1. 2. q. 49. ar. 4. Et 1. sent. di. 23. ar. 1. Scot. ubi supra. Duran. li. 3. dist. 21. q. 3. Capr. lib. 3. di. 23. q. 1. Secundo.

ET VIDETUR quod non. Potentia rationales nobiliores sunt potentij naturalibus. Sed potentia naturales ad producendos suos actus determinatae, & faciliter per seipsos sufficiunt sine habitibus: ergo multo fortius potentia rationales.

Item potentia per se ordinantur ad suos actus non per accidens cum sit qualitas, ut iam ostensum est: ergo potentia non ordinantur ad suos actus mediantibus habitibus.

Tertio. Item non indigemus his, quae diminuant meritum in actu, sed quod diminuit de difficultate actus diminuit de merito, quia difficultate actus diminuit de merito, quia difficultas auget meritum in actu: cum ergo per habitus diminuatur difficultas in agendo habitus ad agendum non indigemus.

Quarto. Item sicut aliqua potentia potest esse contrariorum, ita & habitus: unde dicit Philosophus. 5. Ethic. c. 1. Quod potentia, & scientia videtur esse eadem contrariorum: ergo potentia saltem intellectiua habitu scientiae non indiget ad intelligendum.

CONTRA aliquando oportet bene agere ex impraeditato, sed bene agere repete, nisi sit a casu non contingit, nisi per habitum. Unde de forti dicit Philosophus. 3. Ethic. c. 9. Quod bene se habet in repentinis periculis per habitum fortitudinis: ergo habitibus indigemus.

Secundo. Item secundum Philosophum. 1. Ethic. c. 11. Nullus est bonus qui non gaudet bonis operibus, sed gaudere de bona operatione non contingit nisi per habitum. Unde Philosophus. 2. Ethic. c. 3. Dicit quod signum oportet facere habitum superuenientem voluptatem vel tristitiam operibus: ergo habitibus indigemus.

CONCLUSIO.

Ut prompte, & faciliter operemur bonum, ut nos ipsos habentes perficiamur, utque eorum perfecti sint actus habitibus indigemus.

RESPONDEO, quod habitibus indigemus quantum ad potentias rationales, quae sunt intellectus, & voluntas: & quantum ad irascibilem & concupiscibilem in parte sensitiva, & hoc propter plura.

Primo ut nos possimus bene habere in repentinis, ut in arguendo ad hanc partem dictum est, & propter perfectionem habentis, per quam homo bonus est, etiam etiam actu non operetur. Cum enim ut dicit Philosophus lib. de som. & vigi. Impossibile sit nos semper agere, & semper indigeamus esse boni quando nullus est propter posse agere, quia eadem potentia qua possumus agere bonum, possumus & agere malum, indigemus perfectione habituali per quam boni sumus, etiam non agen-

tes. Et etiam propter perfectionem actus qui perfectus non est nisi per habitum bonum: unde de secundum Philosophum. 2. Ethic. c. 5. habitus virtuosus & habentem perficit, & opus eius bonum reddit, & ut in agendo delectemur, quia delectatio, ut dicit Philosophus. 10. Ethic. c. 4. perficit operationem, & propter commensurationem multarum circumstantiarum quae concurrunt ad bonam operationem, & propter inclinationem potentiae ad determinatam operationem per quam faciliter operatur. Et ideo quia potentiae naturales naturaliter operatur, & ita ex impraeditato ad unam determinantur operationem, & perfecte exercent eam, si non sit impedimentum, vel defectus in natura. Ideo in talibus potentij habitibus non indigemus. Similiter dico de potentij sensitivis non persuasibilibus a ratione, eo quod naturaliter recte operantur, intellectus etiam respectu eorum ad quae determinatur per suam naturam proprie loquendo habitu non indiget, nec voluntas respectu finis ultimi in generali, eo quod ad illum determinatur per naturam, nisi forte velis vocare habitum naturam intellectus, & voluntatis in quantum per eas determinatur ad naturalem finem cognitionem, & dilectionem, in quos actus exeunt perfecte delectabiliter, & faciliter, quod ideo dico ad salvandum Philosophum, qui versus finem secundum li. Postea. Ponit intellectum habitum principiorum, & 6. Ethic. c. 4. Numerat ipsum inter intellectuales habitus. Certum est tamen quod intellectus & voluntas quantum ad illos actus respectu finis ad quos non determinantur per naturam habitibus indigent, ut inferius declarabitur.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod potentiae naturales habitibus determinantibus non indigent, quia ex se ipsis ad actus suos determinate sunt, nec hoc est quia sint maioris dignitatis, quam potentiae rationales. Ex minore enim earum dignitate peruenit, in quantum ad pauciora se extendunt.

Ad secundum dicendum, quod potentiae non dicuntur, per se ordinari ad suos actus, quia non indigeant aliquo accidente ad suum actum exercendum. Multa enim intelligimus quae intelligere non possemus nisi per earum similitudines, quae secundum aliquos sunt quaedam accidentia in intellectu. Sed ideo per se dicuntur ordinari ad suos actus, quia actus illi non eliciuntur ab aliquo per se, cui ipsae potentiae accidunt, sicut dicimus, quod medicus edificat per accidens, quia per se edificare est ab aedificatore cui accidit esse medicum. Potest etiam dici, quod & si potentia per se possit in essentiam actus, non tamen sub quocumque modo, quia perfecte delectabiliter, & faciliter in ipsum non potest, nisi mediante accidente, quod est habitus.

Ad tertium cum dicitur, quod difficultas auget

in oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

T. c. 27.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

get meritum in actum, & facilitas diminuit, dico, quod verum est de facilitate, & difficultate ex parte actus, non autem de facilitate, quae est ex parte habitus operantis. Quanto enim homo habet claritatem maiorem, tanto facilius facit opera charitatis, & magis meretur.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum alio modo intellectus potest esse contrariorum, quam scientia. Intellectus enim potest esse respectu actuum contrariorum, qui sunt considerare recte, & non recte, vel scire, & ignorare, sed scientia, & si possit esse respectu obiectorum contrariorum, non tamen respectu contrariorum actuum. Non enim per scientiam possumus ignorare, habitus autem partis affirmatiue per unum actum in specie, non potest esse respectu contrariorum obiectorum, quauis enim per charitatem diligamus bonum, & odiamus malum, isti tamen actus non sunt eiusdem speciei, sunt tamen consequenter se habentes.

Q V A E S T I O III.

Utrum cognoscamus habitus existentes in anima nostra per eorum actus, aut per species, aut per eorum essentias.

Arg. 1. Per essentias.

ET VIDETUR quod per eorum essentias secundum Aug. 10. de trini. c. 9. Anima non ob aliud statim cognoscit se ipsam, quam eo quo sibi praesens est: ergo cum habitus existentes in ea, sibi sint praesentes, videtur quod eo ipso cognoscit eos.

Secundo.

Item Aug. 13. de trini. c. 1. Fidem quando est in nobis videmus in nobis, quia rerum absentium praesens est fides: ergo a simili, alij habitus animae.

Tertio.

Item Auicena. 6. naturalium. li. 1. c. 1. dicit sententialiter. Quod si subito crearetur vnus homo perfectus, habens actum alicuius sensus, tamen constanter affirmaret se esse: ergo anima eius per suam essentiam cognosceret se esse, quia sibi praesens esset: ergo a simili anima habitus in ea existentes cognoscit per eorum essentias, quia sibi sunt praesentes.

Quarto.

Item ad actionem, & passionem sufficit coniunctio agentis virtutis cum patiente disposito seu proportionato agenti, sed in actu intelligendi, aut intellectus est patientis, & obiectum agens, aut e conuerso: ergo ad intelligendum sufficit coniunctio intelligibilis cum intellectu. Cum ergo habitus animae per suas essentias intellectui sint praesentes: videtur quod sufficit ad hoc, quod intelligentur.

Per similitudines. Primo.

Sed quod per similitudinem, videtur Anselmo. monolo. c. 33. Nulla ratione negari potest cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit imaginem ipsius nasci in sua cogitatione: ergo non obstante, quod ipsa sibi praesens est per similitudinem se cognoscit: ergo similiter non obstante, quod sui habitus sibi praesentes sint, tamen eas per eorum similitudines cognoscit.

Sed quod cognoscamus eos per actus, proboscit secundum Philosophum. 2. de anima. Potentiae innescunt per actus, & actus per obiecta. Sed habitus non sunt praesentiores animae, quam potentiae: ergo videtur quod non cognoscantur a nobis, nisi per actus & obiecta.

Secundo.

Item secundum Philosophum. 1. Phys. In nata est nobis via ex nobis notioribus, & certioribus incertiora naturae, & notiora, sed certiora sunt nobis sensibilia, quam intelligibilia, naturae autem est e conuerso: ergo in cognitione habituum, qui sunt res intelligibiles deuenimus per cognitionem sensibilem: ergo in cognitione habituum, qui sunt per obiecta sensibilia mediantibus actibus deuenimus in cognitionem eorum.

Tertio.

Item cognitio rei per essentiam, vel per similitudinem immediate ducentem in rem cognitam, est cognitio rei intuitiua non discursiua, sed experimur nos non cognoscere ea, quae sunt in anima nostra, nisi per discursum: ergo ea non cognoscemus, nec per essentiam, nec per speciem, restat ergo quod per actus.

CONCLUSIO.

Pro hoc statu habitus existentes in anima nostra huic corpori corruptibili coniuncta nec per actus, nec per species, nec per essentias eorum cognoscere naturaliter valeamus.

Responsio.

RESPONDEO, quod aliter iudicandum est de cognitione habituum animae per comparationem ad animam separatam, & ad animam corpori coniunctam, & aliter pro statu innocentiae, & pro statu gloriae, & pro statu naturae lapsae, & aliter de lege communi, & de privilegio speciali, & aliter per naturam, & per gratiam. Dico enim quod anima separata habitus in ea existentes cognoscit per eorum essentias propter quartam rationem factam ad illam partem. Similiter dico de Angelis respectu habituum in ipsis existentium. Anima etiam coniuncta corpori in statu innocentiae, quia tunc corpore non aggrauabatur se poterat reflectere immediate super essentiam rerum in ea existentium, & multo fortius, hoc poterit anima coniuncta in statu gloriae. In statu etiam naturae lapsae anima coniuncta corpori ex aliquo privilegio speciali per aliquam privilegiatam gratiam potest cognoscere habitus in ea existentes per eorum essentias, sed per naturam de lege communi non potest, nec per aliquam speciem immediate ducentem intellectum in eorum cognitionem, sicut bene ostendunt rationes ad hanc partem inductae. Sed nec quod per cognitionem obiecti, mediante cognitione actus deueniat in cognitionem habitus. Nos enim experimur nos nescire etiam habere speciem intelligibilem alicuius rei, utpote rosae, nisi per hoc quod scimus nos habere cognitionem de rosa.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod

quod non est simile de anima, & de habitibus suis. Ipsa enim est sibi magis connaturalis, & intima, quam sui habitus: unde non oportet, quod si de se per ipsam habeat aliquam cognitionem in generali, quod ita habeat cognitionem de suis habitibus, etiam in generali per eorum essentias.

Vel dici potest, quod anima dicitur cognoscere se, quia sibi praesens est, quia actum suum non experiretur esse suum, nisi ipsa sibi praesens esset.

Ad hoc autem quod per actum suum cognoscat se, oportet quod experiatur illum esse suum.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod ibi Augustinus accipit fidem pro ipso credere.

Ad tertium.

Ad tertium soluendum est, sicut ad secundum. Vel dicendum, quod non est consentiendum Avicennae in illo passu.

Ad quartum.

Ad quartum cum dicitur, quod ad actionem, & passionem sufficit coniunctio agentis virtutis cum patiente, &c. Dico, quod verum est supposita dispositione in patiente, & debita proportione agentis ad patientem. Sicut enim dicit Philosophus 2. de anima. Actus actiuorum sunt in patiente, & dispositio, intellectus autem corpori corruptibili, & animam aggravanti coniunctus, non est dispositus propter corporis aggravationem, ut immediate moueatur a similibus intelligibilibus, & habitibus tanquam ab obiectis, sed tantum tanquam a rationibus agendi.

T. c. 24.

Ad illud quo probabatur, quod per similitudinem dicendum, quod Anselmus in praedicta auctoritate per imaginem animae non intelligit aliquam speciem mediam inter ipsam, & suam cogitationem, sed ipsam cogitationem sui ipsius vocat ipsam imaginem, quod patet, quia immediate subdit ipsam cogitationem sui esse suam imaginem. Cum enim actus causetur a potentia, & obiecto, & effectus habeat imaginem suae causae illae actus quo anima seipsam intelligit maxime est imago illius.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali: & circa hoc quaeruntur tria. Primo utrum virtutes sint habitus.

Secundo utrum aliquis habitus intellectus speculatiui sit virtus.

Tertio utrum virtutes intellectuales morales, & theologicae realiter distinguantur. Sed quia prima quaestio mota est, & determinata. lib. 2. dist. 27. Ideo hic eam non replico, ut prolixitas inutilis euitetur.

QV AESTIO II.

Utrum aliquis habitus intellectus speculatiui sit virtus.

Arg. 1. D. Tho. 1. 2. q. 57. ar. 1. q. 3. sent. di. 23. ar. 6. Scot. lib. 3. dist. 34. q. unica.

RESPONDEO, quod non, quia inquit Philosophus 2. Ethic. c. 3. Virtus est circa voluptates, & tristitias operum operatiua, sed hoc nulli habitui intellectus speculatiui conuenit: ergo

nullus habitus intellectus speculatiui est virtus.

Item eodem lib. c. 4. Ad virtutes scire parum, aut nihil prodest, sed actus qui non prodest ad virtutem non est actus virtutis, quia actus cuiuslibet virtutis prodest ad aliam, quod scire non est actus virtutis scientia: ergo non est virtus: ergo a simili, nec alij habitus speculatiui.

Secundo.

Item eodem lib. c. 5. Virtus habentem perficit, & opus eius bonum reddit: ergo cuiuslibet virtutis obiectum est aliquid sub ratione qua bonum, sed nullius speculatiui habitus est aliquid obiectum sub ratione qua bonum, sed sub ratione qua ens vel verum: ergo nullus habitus intellectus speculatiui est virtus.

Tertio.

Item eodem lib. c. 6. Virtus est habitus electiuus in medietate existens quo ad nos determinata ratione, ut utique sapiens determinabit, sed nullus habitus intellectus speculatiui consistit in medio, quia cum determinetur medium virtuti per intellectualem habitum, ut factis habetur ex auctoritate praedicta, si sibi determinaretur medium determinaretur per alium habitum, & sic esset processus in infinitum: ergo nullus habitus intellectus speculatiui est virtus.

Quarto.

Item quia ratio vnius habitus speculatiui esset virtus pari ratione quilibet alius, sed habitus opinionis aggeneratus per syllogismum topicum non est virtus: ergo nec aliquis alius intellectualis habitus. Contra Philosophus 1. Ethic. c. 17. Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam, sed secundum eundem 10. Ethic. c. 8. Felicitas consistit in operatione intellectus: ergo bonus habitus intellectus speculatiui est virtus.

Quinto.

Item Philosophus 1. Ethic. c. ult. Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicitur enim harum has quidem intellectuales, has autem morales, sapientiam & intellectum, & prudentiam intellectuales.

Sexto.

CONCLUSIO.

Habitus intellectus speculatiui non quia faciat bene uti potentia (hoc enim solius est partis appetitiuae) sed quia potentiam determinat ad actum bonae operationis; quae est ipsa veri speculatio, virtus dici potest.

RESPONDEO, quod virtus potest accipi per habitum determinatam potentiam ad actum bonum. Vel pro habitu determinante potentiam ad actum bonum, & ad bonum usum illius actus.

Responsio.

Primo modo aliqui habitus intellectus speculatiui virtutes sunt. Determinant enim speculatiuum intellectum ad bonum actum, qui est considerare rem vel de ea iudicare, sicut est qui bonus actus est in quantum mensurae suae, quae est existentia rei conformatur. Sicut enim dicit Philosophus 10. Metaph. Scientia nostra mensuratur a re.

Secundo modo accipiendo virtutem, nullus habitus intellectus speculatiui virtus est, quia

T. c. 22.

QV AESTIO III.

Utrum virtutes morales intellectuales, & theologicae realiter distinguantur.

quia intellectus speculatiuus actu suo non utitur proprie, accipiendo uti secundum quod est libere intendere applicationem alicuius rei ad debitum finem.

Sola enim voluntas libere intendit applicationem actus sui, & actus aliarum potentiarum ad finem debitum, & ideo proprie loquendo sola voluntas utitur actu suo, & actibus aliarum potentiarum. Unde Anselmus in li. de concordia praescientiae & liberi arbitrii longe ante finem. Voluntas instrumentum mouet omnia alia instrumenta quibus sponte utimur, & parum post ipsa se suis affectionibus mouet: unde potest dici instrumentum seipsum mouens.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas intelligit de morali virtute.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam loquitur Philosophus de morali virtute, ad quam parum prodest speculatiuum scire aliquid, tamen prodest quamuis parum in respectu huius, quod est firmiter operari.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod ens sub ratione qua verum, & si non bonum vniuersaliter: tamen est bonum ipsius intellectus in quantum eius perficit actum.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod quamuis illud verbum dici videatur de morali virtute, tamen potest dici cum hoc, quod aliqui habitus intellectus speculatiui consistunt in medio, in quantum conformantur suae regulae vel mensurae, quam contingit excedere, & ab ea deficere, quae mensura est res, ut in quaestione dictum est: quam regulam excedit intellectus quando affirmat esse, quod non est: & ab ea deficit, quando negat esse quod est: & medium tenet cum se rei conformat illam intelligendo, vel de illa iudicando, sicut est. Et sic vides quod alio modo accipitur medium in virtute intellectuali, & morali, quia in vno accipitur per comparisonem ad rem, & etiam ad rationem in quantum recta ratio indicat, quod in iudicando de re, debet de ea iudicare, sicut est. In moralibus autem, quae sunt circa passiones accipitur medium per comparisonem ad rationem.

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod bonum intellectus est verum, & malum eius est falsum: & quia virtus ita inclinatur, & habilitatur ad bonum, quod non est ad malum: ideo illi soli habitus intellectuales sunt virtutes, quibus nunquam dicitur nisi verum. Per habitus autem opinionis potest habilitari homo non tantum ad dicendum verum, sed ad dicendum falsum: quia opinio aggeneratur ex probabilibus, & secundum Philosophum 8. Topi. Nihil prohibet quaedam falsa esse probabiliora quibusdam veris, & ideo habitus opinionis proprie loquendo virtus non est.

Cap. 7. partis secundae.

RESPONDEO, quod non. Prudentia est virtus moralis est: est enim de quatuor Cardinalibus vna, sed a Philosopho 6. Ethic. c. 10. Numeratur inter virtutes intellectuales: ergo eadem virtus est intellectualis, & moralis.

Arg. 1. D. Tho. 1. 2. q. 2. D. Tho. 1. 2. q. 62. ar. 2. Scot. lib. 3. dist. 36. q. unica. Secundo.

Item habitus distinguuntur secundum obiecta, sed obiectum virtutum intellectualium est ens, vel verum obiectum moralium est bonum, sed verum & bonum non distinguuntur secundum rem: ergo nec virtutes intellectuales, & morales realiter distinguuntur.

Tertio.

Item omnis bonitas actus ultra bonitatem essentialium est moralis, sed actus virtutum intellectualium, ultra bonitatem essentialium, aliquam bonitatem habent, quia plus habent de bonitate, quam actus vitiorum, qui tamen aliquam essentialium bonitatem habent: ergo actus virtutum intellectualium sunt moraliter boni, quod non esset verum, nisi virtutes intellectuales essent morales.

Quarto.

Item secundum Augustinum 15. de ciuit. c. 6. Virtutes sunt artes agendi iuste, sed secundum Philosophum 6. Ethic. c. 4. Ars est virtus intellectualis: ergo omnes virtutes sunt intellectuales.

in oppositum.

CONTRA, diuersorum perfectibilium diuersae sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales sunt perfectiones intellectus, morales autem sunt perfectiones appetitus: ergo morales distinguuntur ab intellectualibus.

Primo.

Quod autem theologicae distinguantur ab utrisque. Probo sic, non inueniuntur numerate nec inter morales, nec inter intellectuales, & tamen non est probabile, quin numerarentur inter eas nisi essent ab eis distinctae, cum inter alias virtutes sint nobiliores: ergo sunt ab eis distinctae.

CONCLUSIO.

Penes subiectum ac obiectum inter se distinguuntur morales virtutes, & intellectuales; ab utrisque vero theologicae tantummodo penes obiectum, cum illae diuersum respiciant ab istis, vel si quae earum respiciant idem, hoc diuersa euenit ratione.

Responsio.

RESPONDEO, quod virtus intellectualis morales, & theologicae realiter distinguuntur. Intellectuales enim a moralibus distinguuntur penes subiectum, quia illae sunt perfectiones intellectus: morales vero sunt perfectiones appetitus. Distinguuntur etiam penes obiectum, quia intellectualium obiectum est ens sub ratione qua ens, vel verum obiectum vero moralium est ens sub ratione qua bonum, & quia formalis differentia, & specifica attenditur in virtute penes sub comparisonem ad formalem rationem sui obiecti.

Rich. super 3. Sent. Q. Ideo

Ideo oportet dicere, quod formaliter sint bonę virtutes morales, quā intellectuāles. Theologica autem distinguuntur ab vtrifque, non penes subiectum: quia quilibet aut est in intellectu, aut in voluntate: sed quia theologicę nostram animam rationalem perficiunt, & determinant ad actus, quorum obiectum est vltimus finis sub aliqua ratione qua ad ipsum per tingere non possumus per nostram naturalem facultatem, vt inferius ostendetur: hoc autem modo non perficitur anima nostra ab aliqua virtute intellectuali seu morali, quia aut finē vltimum non habent pro obiecto, aut si aliquę habent, non respiciunt ipsum, nisi sub illa ratione ad quam attingere possumus per nostrā naturalē facultatē, præsupposita cōmuni Dei influentia, quę toti adest humanę naturę.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod prudentia per essentiam virtus intellectualis est, & materialiter moralis est, in quantum materiam habet moralem. Determinat enim medium cuilibet virtuti morali, & quia vnumquodque magis est id quod est essentialiter, & formaliter, quā illud quod est participatiue, & materialiter. Ideo prudentia magis est virtus intellectualis, quā moralis: vnde & Philosophus eam numerat inter intellectuāles.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod quamvis illud idem secundum rem, quod est bonum sit verum, & econuerso, tamen ratio veritatis nō est ratio bonitatis, nec econuerso: quamvis ratio sit bona, in quantum habet quod habere debet, & ratio bonitatis sit vera, in quantum suo exemplari conformis est. Distinctio autem habituum attenditur penes distinctionem formalium rationum obiecti.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod si vocas bonitatem essentialē, quę debetur rei in quantum essentia quędam est, sic maior falsa est: naturalis enim actus in quantum conformatur naturę regulanti, & actus cognitionis in quantum rei mensuranti, plus habent de bonitate, quā actus oppositi, nec tamen propter hoc sequitur, quod formaliter habeant bonitatem moralem.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quod ibi Aug. accipit artem pro recta ratione agibilium, quod prudentię continet essentialiter, & virtutibus moralibus per participationem, in quantum per prudentiam determinatur medium eis.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrum virtutes theologicę sint nobis necessarię ad consequendum nostrum vltimum finem.

Secundo vtrum sint tres tantum.

Tertio vtrum ordine naturę fides præcedat spem, & spes charitatem.

Q V A E S T I O I.

Vtrum virtutes theologicę sint nobis necessarię ad consequendum nostrum vltimum finem.

Arg. 12
D. Bon. lib. 3. dist. 33.
ar. 1. q. 1.
D. Tho. 1. 2. q. 62. ar. 1.
Scor. lib. 3. dist. 34. q. unica.
T V I D E T V R quod non. Dicit enim Damasc. I. c. 1. Quod omnibus cognitio existendi Deum ab ipso naturaliter est inserta: ergo a simili eius dilectio, sed ad consequendum nostrū vltimū finē sufficit Dei cognitio & dilectio, cū in ei⁹ cognitione, & dilectione consistunt: ergo ad cōsequendum nrm vltimū finē, nullis virtutibus indigemus, cū ad ipsū finem determinati p naturā.

Secundo. Item naturę inferiores natura humana suū proprium finem cōsequuntur per suā naturā: ergo multo fortius, homo suū vltimū finē consequi potest per naturā, sed ad illud ad quod nostra natura sufficit virtutes theologicę nō sūt necessarię: ergo ad cōsecutionē nostri vltimi finis virtutibus theologicis non indigemus.

Tertio. Item ad consecutionem nostri vltimi finis sufficiunt virtutes per quas nos habemus bene ad ipsum, sed bene possumus nos habere ad aliquid per virtutem cuius illud non est obiectum: vnde per humilitatem bene habemus nos ad superiorem, cum tamen superior non sit obiectum illius: ergo ad consecutionem vltimi finis, non sunt necessarię virtutes quę Deū habeant obiectū, sed virtutes theologicę Deū habent pro obiecto, vt in præcedēti questione habitū est, ergo virtutibus theologicis nō indigemus ad cōsequendum finē vltimū.

Quarto. Item illud per quod possumus Deum diligere ex toto corde, & tota anima, & tota mente nobis sufficit ad cōsecutionem vltimi finis, sed hoc possumus per ea, quę sunt infra nostrā facultatē naturalē. Aliter nō possumus esse certi nos charitatē habere, quod superius improbatū est lib. 1. ergo cū virtutes theologicę sint supra nostram facultatem naturalem, non sunt nobis necessarię ad vltimi finis consecutionē.

In oppositum.
Primo. CONTRA Apostolus ad Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo, sed illud sine quo non possumus placere Deo, necessarium est nobis ad vltimi finis consecutionem: ergo fides, quę est virtus theologica, ad hoc est necessaria: ergo a simili spes, & charitas.

Secundo. Item vltimus finis noster in clara Dei visione consistit, sicut enim dicit Aug. 1. li. de tri. c. vlt. Visio Dei facie ad faciem est summum præmiū, quod promittitur iustis, sed ad illā visionem attingere non possumus per naturalē nostrā facultatē, vt superius ostensum est. dist. 14. Sed oēs virtutes pter theologicas sūt infra nostrā facultatē naturalē: ergo theologicę sūt nobis necessarię ad cōsequendum nrm vltimū finē.

CONCLUSIO.

Cum ad nostrum vltimum finem consequendum virtutes naturales minimē sufficiant, ideo virtutes theologicę nature facultatē excedentes, & ad actus beatificos nos manuducātes necessarię esse affirmamus.

RESPONDEO quod virtutes theologicę sunt

Q V A E S T I O II.

Vtrum sint tres virtutes theologicę tantum.

Arg. 1.
D. Tho. 1. 2. q. 62. ar. 3.
Scor. lib. 3. dist. 26. q. unica.
T V I D E T V R quod non, sint nisi duę, quia Deo vnimur per cognitionem, & amorem, sed ad cognitionem sufficit fides, ad amorem charitas. Cū ergo nulla virtus sit theologica, nisi per illam vniamur Deo, vt obiecto, sequitur quod theologicę non sunt, nisi prædictę duę.

Secundo. Item inter virtutes ordinatas ad finem existentem intra facultatem naturę, non est nisi vna naturalis, scilicet intellectum principiorum: Alia autem omnes sunt acquisitę: ergo si militer, ad finem existentem super nostram facultatem naturalem, non est nobis necessaria, nisi vna virtus supernaturalis. Sed non potest esse virtus theologica, quin sit supernaturalis: ergo sola vna est theologica virtus. Sed quod sint plus quā tres probo, quia ad vniendum nos cum Deo, non tantum requiritur, quod in ipsum credamus, & in ipso speremus, & ipsum diligamus, sed etiā quod in ipso, & de ipso gaudeamus: ergo sicut ad primum requiritur vna virtus theologica, quę est fides: ad secundum alia, quę est spes: ad tertium alia quę est charitas: videtur quod ad quartum requiratur vna alia prædictis, & sic sunt quatuor.

Tertio. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illud verbum Damasc. intelligendum est de cognitione Dei quantum ad generales conditiones ratione quarum cognoscitur a nobis per ea, quę sunt infra nostram naturalem facultatem: sed sic non consequimur ipsum, nisi imperfecte, & insufficienter.

In oppositum.
Primo. AD SECUNDVM dicendum, quod sicut ex nobilitate generatiue hominis est, quod producit tam nobilem dispositionē in materia, quod creata natura non potest producere complementum, sed habetur a Deo per creationem, ita dico, quod ex nobilitate humanę naturę est, quod ordinatur ad finem, ita altum quod ad ipsum non potest pertingere, nec se sufficienter disponere per suam naturalem facultatem, & ideo oportet, quod si naturę inferiores attingant finem suū proprium per naturam, quod propter hoc ita fit in humana natura.

Secundo. AD TERTIVM dicendum, quod per nullam virtutem habemus nos sufficienter bene ad Deum, sine virtutibus theologicis per quas immedia te vnimur Deo, cum non tantum sit earum finis, sed etiam obiectum, nec etiam per humilitatem, vel aliam virtutem bene me habeo simpliciter ad hominem, nisi per efficaciam talis virtutis, quę ipsum respiciat, vt obiectum, vt pote est amicitia: vnde si humilio me sub homine, quem non diligo, nō propter hoc potest dici, quod me simpliciter bene habeam ad ipsum.

Responsio. AD QUARTVM dicendum, quod prædictam dilectionem habere non possumus, nisi per charitatem, nec tamē ex hoc sequitur, quod de lege cōmuni certi sumus nos charitatem habere, quia nec certi sumus, vtrum diligamus Deum modo prædicto quod patet, quia aliquando credit homo se Deum fortiter diligere, qui tamē in tentatione positus experitur se non ita fortiter diligere, vt credebatur. Aliquando autem est econtrario, & propter hoc bene dixit Gregor. in Homel. Pentecostes. Quia probatio dilectionis, exhibitio est operis.

CONCLUSIO.

Quoniam constat Deum tantummodo sub triplici ratione esse obiectum virtutis, nec non ad ipsum nos solum tendere, vt ad finem vltimum, actibus fidei spei & charitatis, ex hoc etiam liquet virtutes has theologicas non esse plures tribus.

RESPONDEO, quod tres sunt virtutes theologicę tantum, quia cuiuslibet virtutis theologicę Deus est obiectum, vt visum est: sed Deus non est obiectum virtutis, nisi sub triplici ratione, scilicet aut sub ratione summi veri, aut summi ardui, aut summi boni absolute. Primo modo est obiectum fidei. Secundo obiectum spei. Tertio obiectum charitatis. Præterea vt supra dictum est per theologicas virtutes determinamus nos ad tendendum in vltimum finem, qui Deus est. Ad hoc autem requiruntur, quod ipsum cognoscamus, & quod ipsum diligamus, vt quia quod non speratur, non amatur, aut parum amatur secundum Aug. 10. de trini. c. 1. Ideo perfectus amor, qui est charitas

Rich. super 3. Sent. Q 2 tas

tas, non potest esse sine spe, secundum August. Enchi. c. 2. Ad tendendum ergo in Deum requiritur, quod ipsum habere speremus, sed in hac via sufficientem cognitionem habemus de Deo per fidem, & ipsum habere speramus per spe, & diligimus per charitatem: ergo ad determinandum nos in ultimum finem, qui Deus est, requiruntur tres virtutes theologicæ, & non plures.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod patet solutio per illud quod dictum est, quod charitas non potest esse sine spe.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod respectu finis existentis infra facultatem naturæ non oportuit esse, nisi unam naturalem virtutem eo, quod per illam cum naturali determinatione voluntatis ad finem sufficienter possunt acquiri omnes aliæ virtutes ad illum finem ordinantes, respectu autem finis supernaturalis necessarium fuit esse plures virtutes, quia aut ostensum est per unam vel duas tantum, non possemus ad illum finem sufficienter ordinari.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod per illam eadem virtutem per quam Deum diligimus in ipso, & de ipso gaudemus. Gaudium enim est de re dilecta cum præsens est, in re vel in spe.

Q V A E S T I O III.

Vtrum ordine naturæ fides præcedat spem, & spes charitatem.

RESPOND. VIDE TVR quod non, quia spes non est nisi respectu rei amate. Res enim non amata bene timetur, sed non speratur. Vnde August. Enchi. c. 2. Spes sine amore esse non potest: ergo spes præsupponit amorem.

Secundo. Item obiectum spei est bonum arduum, obiectum charitatis bonum simpliciter, sed motus in bonum simpliciter prior est ordine naturæ, quam motus in bonum arduum: ergo prior est charitas per quam mouemur in bonum simpliciter, quam spes per quam mouemur in bonum arduum. Quod autem charitas prior sit fide ostendo sic, ut inferius in eadem distinctione ostenderetur. Charitas est forma fidei, sed Auicen. 2. Metaphy. cap. vlti. Forma prior est materia: ergo charitas est prior fide.

Quod autem spes sit prior fide probo secundum glosam super illud Psal. Spera in domino, & fac bonitatem. Spes est introitus fidei, sed introitus prior est re in quam est introitus: ergo spes prior est fide.

In oppositum. Primo. SED contra Apostolus. I. Cor. 3. Fundamentum aliud nemo potest ponere præter illud quod positum est, quod Christus est Iesus. Glos. 1. Fides Iesu Christi, sed fundamentum præcedit totum illud quod est in edificio: ergo fides præcedit spem, quæ est in edificio spirituali, sicut paries: & charitatem, quæ est sicut rectorum. Quod autem spes præcedat charitatem sic probatur, ut in præcedenti quaestione habitum est. Quod non speratur non amatur, non amatur, aut parum amatur: ergo perfectus amor ordine naturæ præsupponit spe, sed charitas est perfectus amor: ergo præsupponit spem.

C O N C L V S I O.

Naturæ ordine fides informis spe informi est prior nec non charitate, vtraque verò formatam præcedit charitas, sicq; eodem ordine fide formatam spes informis prior censenda est.

RESPONDEO, quod possumus loqui de fide, & spe, aut in quantum sunt informes, aut in quantum sunt charitate formatæ loquendo de fide informi, dico quod fides ordine naturæ prior est charitate in via generationis, quia imperfectum præcedit perfectum. Cum enim charitas sit in effectu non fertur in suum obiectum nisi primo fuerit per intellectum ostensum, quæ ostensio est per fidem, quia nulla virtus intellectualis existens infra facultatem naturæ attingit ad agnitionem Dei sub illa speciali ratione, quæ est obiectum beatitudinis perfecte, sub qua ratione est charitatis obiectum. Loquendo autem de fide formatam, sic dico, quod ordine naturæ charitas est prior fide, quia ut in eadem diffinitione ostenditur formatio fidei est per charitatem: vnde cum fidei formatio prior sit ordine naturæ, quam fides formata, quia secundum Philosophum. 5. Metaph. c. 16. Accidens est prius toto, ut musicum homine musico. Sequitur quod charitas prior sit ordine naturæ, quam fides formata, sicut perfectio materiæ prior est ordine naturæ, quam materiam esse perfectam. Si autem loquamur de spe informi, sic dico, quod in via generationis prior est ordine naturæ, quam charitas, quia quamuis imperfectus amor spem omnem præcedat, quia prius ordine naturæ est motus appetitus in bonum absolute, quam in bonum sub ratione qua arduum, tamè spes imperfecta cuiusmodi est spes informis disponit ad amorem perfectum, qui est charitas. Ex hoc enim quod spero me vitam habiturum æternam per diuinum auxilium moueor ad fortius Deum amandum amore amicitie, & ad fortius concupiscendum mihi vitam æternam. Loquendo autem de spe formatam, sic dico, quod charitas ordine naturæ prior est ipsa spe, cum formatio spei sit per charitatem. Per charitatem enim habemus amicitiam cum Deo, pe amicis autem maxime speratur, & ideo perfectius sperat in Deo homo per charitatem, quam sine charitate. Si autem comparemus fidem informem ad spem informem, sic ordine naturæ prior est fides, quam spes, quia ad hoc quod aliquid speremus, oportet, quod nobis ostendatur, ut bonum arduum possibile haberi, hæc autem ostensio est per fidem: quia sicut nulla virtus intellectualis existens infra facultatem naturæ

Responsio.

naturæ attingit ad cognitionem Dei, sub illa ratione qua est obiectum charitatis, sic nec ad eius cognitionem sub illa speciali ratione qua est obiectum spei. Si autem comparemus fidem informem ad spem formatam, sic adhuc fides prior est spe, & propter rationem iam dictam, & quia fides informis prior est charitate per quam spes formatur. Si autem comparemus fidem formatam ad spem formatam adhuc prior est fides ordine naturæ, quæ spes. Sicut enim prius est credere, quam sperare, ita perfecte credere, quam perfecte sperare. Si autem comparemus fidem formatam ad spem informem, sic spes ordine naturæ præcedit fidem, quia præcedit charitatem per quam fides formatur. Ex dictis etiam patet, quod fides informis prior est ordine naturæ fide formatam, cum ostensum sit ipsam esse priorem charitate. Patet etiam quod secundum ordinem perfectionis prior est charitas, fide, & spe, quia prius est res, ubi est per essentiam, quam ubi est per participationem, sed perfectio formaliter est in charitate per essentiam suam: vnde informis esse non potest. In fide etiam & spe est perfectio per charitatis participationem, in quantum scilicet formatur per eam.

Ad primū. AD PRIMVM dicendum, quod procedit, aut de spe formata, & amore charitativo, aut de spe quacunque, & amore imperfecto.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod quamuis omnem motum appetitus in bonum arduum præcedat aliquis motus in bonum simpliciter, non tamen semper motus perfectus per charitatem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod forma dicitur esse prior materia ordine perfectionis, quia forma est perfectio per essentiam. Materia autem perficitur per participationem formæ. In via autem originis est e contrario secundum Aug. 12. confes. versus finem, non videtur tamen Aug. expresse dicere, quod materia prior sit quam forma, sed quam formatum.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quod spes potest dici introitus fidei in quantum excludit desperationem per quam conatur homo auertere se a credendo illud quod se habiturum desperat. Vnde sic est causa fidei per accidens, scilicet sicut remouens prohibens, & sic per accidens potest esse prior fide. Quamuis spes sine fide virtus non sit. Non est autem inconueniens quod fides per se sit prior spe, & tamè aliqua spes sit per accidens prior fide.

Ad quintū. Ad quintum dicendum, quod procedit ex malo intellectu illius auctoritatis quamuis ratione conclusionis esset concedendum argumentum. Fides enim quæ est fundamentum est formata, quia oportet fundamentum habere connexionem cum partibus edificij, hæc autem connexio in edificio spirituali est per charitatem. Vnde ad Colo. 3. dicitur. Vinculum perfectionis, non tamen ex hoc sequitur,

quod fides formata prior sit fide informi. Vltimum argumentum bene concludit.

A R T I C V L V S IIII.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali. Et circa hoc queruntur tria. Primo vtrum diffinitio fidei quam ponit Apostolus ad Hebr. 11. Sit conueniens. Secundo vtrum fides sit virtus. Tertio vtrum fides sit vna virtus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum diffinitio fidei, quam ponit Apostolus quæ est fides, est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium, sit conueniens.

RESPOND. VIDE TVR quod non, quia fides est virtus, ut in sequenti quaestione ostenditur. Virtus est habitus, habitus est qualitas, qualitas non est substantia: ergo nec fides.

Item Auicen. 5. Metaph. In hoc consentiunt auctores artis, quod diffinitio composita est ex genere, & differentia, sed in prædicta diffinitione, non ponitur genus fidei quod est virtus: ergo non est conueniens.

Item magis est finis fidei obiectum charitatis, quam obiectum spei: ergo magis debuit dici, quod fides est substantia rerum diligentiarum, quam sperandarum.

Item virtus constituitur in specie ex sui comparatione ad obiectum: ergo cum diffinitio indicet speciem rei, non debet in diffinitione vnus virtutis poni alterius virtutis obiectum: ergo res sperandæ, quæ sunt obiectum spei, non debuerunt poni in diffinitione fidei.

Item per fidem, non tantum creduntur speranda, sed etiam timenda: ergo aut in diffinitione fidei, non debuerunt poni res sperandæ, aut etiam debuerunt ibi poni res timendæ.

Item argumentum est res constituta a ratione, non autem fides: ergo male dicitur argumentum.

Item prius est obiectum intellectus, quam appetitus: ergo prius debuit ponere in diffinitione fidei res non apparentes, quam res sperandas.

Item diffinitio indicat essentiam rei: ergo cum vnus rei non sit, nisi vna essentia, vnus rei non est, nisi vna diffinitio fidei conueniens, scilicet fides est qua creduntur, quæ non videntur: ergo alia est inconueniens.

CONTRA Apostolus prædictam diffinitionem ponit, tanquam conuenientem, & bonam.

C O N C L V S I O.

Recta inuenitur hæc fidei diffinitio ab Apostolo tradita, cum ipsa omnia ad fidei diffinitionem substantia implicite saltem habere videatur.

Rich. super 3. Sent. Q 3 RE-

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 23. ar. 1. q. 5. Alex. p. 3. q. 68. m. 5. ar. 2. Secundo. Tercio. Quarto. Quinto. Sexto. Septimo. Octavo. In oppositum. Primo.

Arg. 1. D. Tho. vbi supra ar. 4. Scot. lib. 3. dist. 31. q. vnica. Secundo. In oppositum. Primo. Spes paries & charitas scilicet in spirituali edificio.

Responsio. RESPONDEO, prædicta diffinitio conueniens est in quantum continet omnia quânis implicite, quæ requiruntur ad sufficientem fidei diffinitionem, ad quam requiruntur genus & differentia, in quantum fides quoddam diffinibile est, & subiectum in quantum fides accidens est, propter hoc enim quod accidens aptum natum est esse in subiecto, ideo secundum Philosophum. 7. Metaph. Diffinitiones eorum dantur per additamenta, in quantum in eorum diffinitione ponitur subiectum, quod non est de essentia eorum, quia etiam fides est accidens, quod est habitus, & differentia completiua, at tenditur in habitu ex sui comparatione ad rationem formalem sui obiecti: ideo etiam tale obiectum debet poni in diffinitione fidei, & quia fides non est quicunq; habitus, sed habitus bonus, & bonitas est in habitu ex suo debito in ordine ad finem, ideo finis fidei ponitur debet in eius diffinitione.

Explicatio diffinitionis fidei. Quod autem hæc omnia implicite vel explicite, in prædicta diffinitione continentur, declaro sic. Cum enim dicitur fides substantiarum sperandarum non significatur, quod sit in prædicamento substantiæ, sed quod sicut substantia est subiectum omnium accidentium, & causa existentia eorum, sic fides aliquo modo a simili est totius ædificij spiritualis fundamentum, & dispositio qua iam res sperandæ aliquo modo existunt in nobis intellectualiter, & existunt in futuro realiter, & quia hoc esse non posset, nisi per habitum bonum, ideo in hoc implicite continetur, quod fides est habitus bonus. Quia etiam argumentum importat manifestationem, intellectus autem manifestationis est subiectum, ideo cum dicitur fides argumentum, implicatur quod est manifestatiua, & quod intellectus est eius subiectum: res autem quæ non videntur, supple, per aliquod existens infra facultatem naturalis rationis, sunt fidei obiectum: res autem sperandæ, sunt eius finis. Cum ergo dicitur fides est substantia &c. Sensus est fides est habitus bonus totius ædificij spiritualis existens fundamentum ad res sperandas ordinatus manifestatiuus veritatis transcendentis facultatem nostræ naturalis cognitionis.

Ad primū. Ex dictis patet solutio ad primum. Non enim proprie dicitur substantia, sed per similitudinem substantiæ, non quæ est quiditas, nec quæ est substantialis forma, nec quæ est compositum, sed magis ad similitudinem substantiæ, quæ est materia cum aliqua dispositione ad finem suum.

Ad secundum. Ad secundum patet solutio ex iam dictis in corpore quæstionis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod res diligendæ sunt tam præsentis, quam absentes. Res autem sperandæ futuræ sunt, quia sicut dicit Apostolus ad Rom. 8. Quod videt quicquid sperat, & ideo obiectum spei magis videtur esse ap-

propriatus finis fidei, quam obiectum charitatis, in quantum fides est eorum, quæ non videntur.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod est de essentia vnius rei non ponitur in diffinitione alterius rei indictæ eius essentiam tantum. Sed quia diffinitiones virtutum non tantum indicant earum essentias, sed etiam substantia finis, & obiecta, ideo non est inconueniens, quod obiectum vnius ponatur in diffinitione alterius virtutis, ut eius finis, quæ ordinatur ad illam virtutem, cuius est obiectum.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod quamuis per fidem credantur res timendæ, non ramen sunt finis fidei: sicut res sperandæ.

Ad sextum. Ad sextum dicendum, quod argumentum proprie dicitur medium in quo continetur virtualiter totus processus argumentationis. Vnde dicit Boetius. 2. lib. Topi. quod argumentatio est argumenti explicatio. Ex inde translatum est nomen ad omnem breuem narrandorum prælibationem, secundum quem modum loquendi breues prologi in epistolas Pauli dicuntur argumenta. Ex inde translatum est vterius nomen ad omne lumen intellectus manifestatiuum veritatis prius incognitæ, & hoc tertio modo fides dicitur argumentum.

Ad septimum. Ad septimum dicendum, quod quamuis prius sit obiectum intellectus, quam appetitus secundum rationem, tamen quia fides est in intellectu in quantum est mobilis a voluntate: actus voluntatis præcedit actum fidei, & ideo in diffinitione fidei præponitur obiectum appetitus obiecto intellectus.

Ad octauum. Ad octauum dicendum, quod diffinitio fidei posita in littera, & quælibet alia, si diffinitio fidei perfecta est includitur in diffinitione fidei, quæ posita est ab Apostolo.

Q V A E S T I O II.

Vtrum fides sit virtus.

¶ T V I D E T V R quod non, Ecclesiast. 19. Qui cito credit leuis est corde, sed per fidem homo cito credit: ergo per fidem homo efficitur leuis corde, sed nihil quod facit hominem leuem corde virtus est.

Item secundum Diony. 4. c. de diu. no. bonum homini est esse secundum rationem, sed fides est aliquorum quæ sunt contra iudicium rationis, quia aliqui articuli contra iudicium rationis esse videntur: ergo fides est contra bonum hominis ad quod sequitur, quod non sit virtus.

¶ C O N T R A ille habitus per quem spiritualiter viuuntur est virtus, sed ut dicitur Abachuch. 2. Iustus ex fide sua viuunt: ergo fides est virtus.

Item ille habitus per quem iustificamur est

est virtus, sed per fidem iustificamur. Vnde Apostolus ad Rom. 5. Iustificati igitur ex fide pacem habemus ad Deum: ergo fides est virtus.

C O N C L V S I O.

Fides informis cum faciat nos voluntarie assentire summæ veritati virtus largè dici potest, formata vero simpliciter virtus est, quia & ipsam habentem perficit, & actum credendi actumque in finem vltimū referat per charitatem sine qua nulla est perfecta virtus.

Ad quæstionem secundam mensuram propriam. RESPONDEO, quod de fide contingit loqui dupliciter, aut de informi, aut formata.

Primo modo fides proprie loquendo, non est virtus, quia non attingit ad plenam rationem virtutis, quæ est perficere habentem, & actum eius, & ipsum in vltimum finem debito modo referre fidei informi non conuenit, perfectum enim actum ordiendi non elicit. Credere enim actus est intellectus ad imperium voluntatis, quando autem vnus actus est a duobus motoribus, ad hoc, ut sit perfectus oportet vtrumque motorem esse perfectum. Voluntas autem sine charitate non est perfecta, & ideo actus credendi elicited ab intellectu per fidem non formatam charitate non potest esse actus perfectus, fides etiam informis etiam cum adiutorio voluntatis actum suum referre non potest in finem debitum modo debito. Ad hoc enim quod voluntas modo debito aliquem actum referat in finem vltimum, oportet quod ipsa debito modo se habeat ad illum finem quod esse non potest, nisi ad ipsum sit per charitatem ordinata: summè enim bonum quod est vltimus finis obiectum est ipseus charitatis. Secundum tamè quod virtus largè accipitur, scilicet per quocunq; habitu determinante potentiam ad aliquem actum respectu obiecti debiti, sic fides informis potest dici virtus: credere enim quod est voluntarie assentire summæ veritati propter se actus est respectu debiti obiecti. Si autem loquamur de fide formata, sic dico, quod virtus est simpliciter, quia sibi omnia conueniunt, quæ requiruntur ad plenum esse virtutis, quia & habentem perficit, & actum credendi, & per ipsam refertur actus ipse modo debito, in vltimum finem, quæ relatio est ab intellectu per illum habitum, qui est quasi materialis in fide formata tanquam a dictante, a voluntate autem per formam fidei, quæ est charitas tanquam a mouente.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod cito assentire dicto hominis leuitas cordis est, sed cito assentire summæ veritati, non est cordis leuitas, sed rectitudo.

Ad secundum. AD SECUNDUM dicendum, quod nullus articulus fidei est contra rectam rationem quâuis sit supra naturalem cognitionem nostræ rationis, bonum autem hominis maximè consistit in essendo secundum rationem diuinitus super naturaliter illustratam.

Q V A E S T I O III.

Vtrum fides sit vna virtus.

¶ T V I D E T V R quod non, Aug. 14. de trini. c. 1. Diuinarum rerum scientia sapientia proprie nuncupatur, humanarum autem proprie nomen scientiæ obtinet, respectu ergo æternorum, & humanorum sunt duæ species scientiæ, cum ergo per fidem non tantum credantur diuina, sed etiam humana, videtur quod sint duæ fides in specie.

Item Aug. 4. de ciuit. c. 20. In partibus iustitiæ fides est, sed iustitia non est virtus theologica: ergo est quædam fides, quæ non est virtus theologica: sed virtus theologica, & non theologica differunt specie: ergo sub virtute continentur plures fides specie differentes.

Item secundum Philosophum. 6. Ethic. c. 2. respectu contingentium, & necessariorum sunt diuersæ potentia ipsius animæ. Sed minor differentia ex parte obiecti requiritur ad distinguendum virtutem, quam potentiam cum in eadem potentia, plures virtutes possint esse: ergo respectu credibilium necessariorum, & contingentium, sicut est resurrectio futura, quæ dependet ex diuina voluntate, sunt duæ virtutes in specie.

Item vnus virtutis secundum speciem, vnus est actus secundum speciem non plures, sed fides sunt plures actus secundum speciem, scilicet credere Deum, credere in Deum, & credere Deo: ergo fides est plures virtutes secundum speciem.

¶ C O N T R A ad Ephe. 4. Vnus est dominus, vna fides, vnum baptisma.

Item habitus constituitur in specie ex sui ordine ad formalem rationem obiecti, sed formalis ratio obiecti fidei, vna est tantum, scilicet veritas prima, per quam creditur fides, quicquid credit: ergo fides non est, nisi vna virtus in specie.

C O N C L V S I O.

Quamuis plura, & diuersa credat fides ipsa scilicet diuina & humana, qua tamen credendi ratio vna est, virtus quoque nisi vna fides non est.

¶ R E S P O N D E O, quod fidem esse vnam dupliciter potest intelligi, vel secundum numerum, vel secundum speciem.

Primo modo, cum accidentia oporteat numerari secundum numerationem subiectorum, & fides sit accidens, plures sunt virtutes fidei in diuersis subiectis, quamuis in vno non sit nisi vna.

Secundo modo fides est virtus vna, quia vnitas virtutis secundum speciem attenditur penes vnam formalem rationem sui obiecti: vnde sicut charitas quamuis diligat creatorē, Rich. super 3. Sent. Q 4 & crea-

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 23. ar. 1. q. 3. D. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 6. Scor. lib. 3. dist. 23. q. vnica. Alex p. 3. q. 68. m. 4. Secundo.

Tertio.

Quarto.

Secundo.

¶ Responsio. Fidem vnam esse dupliciter.

& creaturæ est virtus vna, quia ratio sibi diligendi omnia, quæ diligit est vna, scilicet summa bonitas, ita fides quamuis credat diuina, & humana vna virtus est secundum speciem, quia omnia quæ credit, credit per vnâ formalem rationem, quæ est summa veritas.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod deficit ille enim habitus scientiæ, qui dicitur scientia, & ille qui dicitur sapientia non secundum eandem rationem formalem, considerant diuina, & humana: quia scientia considerat humana secundum vnâ rationem, & sapientia diuina secundum aliam. Fides autem credit humana, & diuina per eandem rationem, vt dictum est.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod cum ibi loquitur Augu. de fide quæ creditur in Deum, vt patet per litteram parum antecedentem, & de iustitia secundum quod vna est de quatuor virtutibus Cardinalibus, non potest dici propriè loquendo, quod fides sit species iustitiæ nisi accipiatur species pro quadam similitudine, quia sicut iustitia est rectitudo affectus in comparatione ad alium, sic fides est rectitudo intellectus in comparatione ad summum verum, & sic forte intellexit Aug.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, quod ibi loquitur Philosophus de alietate potentiæ secundum rationem, & de contingentibus operabilibus per nos volens dicere, quod respectu necessariorum est intellectus sub ratione qua speculatus, quia illa considerat in ordine ad scire verum respectu operabilium per nos est practicus, quia illa considerat in ordine ad opus, quia autem fides omnia quæ credit, credit in ordine ad vnâ rationem mouentem, quæ est summa veritas, ideo siue sit respectu necessariorum, siue contingentium, quæ absolutè possunt inesse vel non fieri, quamuis non sub ratione qua sunt obiectum fidei non plurificatur, neque secundum rem, neque secundum rationem.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod vnus virtutis secundum speciem possunt esse plures actus consequenter se habentes, vel quorum vnus includitur in alio, credere autem in Deum, quod est credendo in Deum tendere principalis actus fidei, est in se comprehendens credere Deum sub ratione qua est fidei obiectum, & credere Deo, quod est ipsum Deum respicere tanquam rationem credendi.

ARTICVLVS V.

CONSEQUENTER queritur de quinto principali. Et circa hoc queruntur tria. Primo vtrum charitas sit forma fidei. Secundo vtrum fides possit esse informis. Tertio vtrum eadem fides in numero possit esse informis & formata temporibus diuersis.

Q V A E S T I O I.

Vtrum charitas sit forma fidei.

ET VIDETVR quod non, quia omnis completa species generis superioris est completa species alicuius generis proximi: cum omnis species completa sit specialissima: sed fides secundum se est completa species in genere habitus: ergo est completa species in genere vitij, vel virtutis: sed constat, quod non in genere vitij: ergo in genere virtutis, sed nulla talis virtus per aliam virtutem formatur.

Item omne formabile, siue per formam substantialem, siue accidentalem per suam formationem crescit in virtute, sed fides per charitatem non crescit in virtute, quia cum fides sit virtus per essentiam, non posset crescere in virtute, quin cresceret in essentia: sed fides non potest crescere in essentia cum sit qualitas simplex: ergo non potest charitate formari.

Item non quia actus est formatus: ideo habitus formatus est, sed e conuerso, sicut non: quia actus est perfectus, ideo habitus perfectus est, sed e conuerso, cum habitus sit causa actus: ergo non, quia charitas format actum credendi, ideo potest dici forma fidei, sed non assignatur alia ratio per quam charitas sit fidei forma: ergo videtur, quod non sit forma fidei.

CONTRA illud per quod res operatur est forma eius, sed fides operatur per charitatem secundum Apostolum Gal. 5. Ergo charitas est forma eius.

Item Magister dicit in littera adducens auctoritatem Ambrosii. Quod charitas est mater virtutum, quæ omnes informat.

CONCLUSIO.

Quoniam nedum actum sed & habitum fidei perficit charitas, forma fidei vti que ipsa est.

RESPONDEO quod charitas est accidentalis forma fidei, non tantum, quia per ipsam perficitur fidei actus, sed etiam habitus, quod patet sic, duorum naturaliter colligatorum dispositio vnus redundat in aliud: vnde quia radius incidens, & reflexus naturaliter colligati sunt semper angulus reflexionis angulo incidenti æqualis est, quia etiam membra corporis naturaliter colligata sunt, ideo dispositio vnus redundat in aliud. Vnde Apostolus. I. Cor. 12. Si patitur vnū membrorum cõpatiuntur oĩa membra, & si gloria vnū membrorum congaudent oĩa membra: intellectus autem, & voluntas, cum in eadem essentia radicentur inter se naturalem colligatiõnem habent, & ideo dispositio vnus redundat in alium. Cum ergo voluntas perficitur per charitatem, redundat aliquo modo ipsa perfectio in intellectum per quam intellectus est aptior ad omnem actum concordantem perfectioni voluntatis. Actus autem fidei perfectioni voluntatis

Secundo.

Tertio.

in oppositum. Primo.

Secundo.

Responso.

concordat, per hoc: ergo quod voluntas perficitur charitate intellectus est aptior ad actum fidei, sed quanto intellectus est aptior ad actum fidei, tanto ceteris paribus habitus fidei habet in intellectu perfectius esse, & ex consequenti formaliter per modum: ergo prædictum charitas format fidem quantum ad suum esse.

Præterea ex coniunctione duorum actiuorum principiorum in actione concordantium redditur quodlibet illorum virtuosius, hoc patet per auctoritatem, & exemplum, & signum. Dicitur enim. 17. Propositione de causis, quod omnis virtus vnita prius est infinita, quam virtus multiplicata, vbi dicitur in commento, quod quanto magis aggregatur, & vnitur magnificatur, & vehementior fit. Ad hoc etiam est exemplum. Plus potest intellectus ex sui coniunctione cum voluntas, quam posset solus, & e conuerso. Vnde ex coniunctione ipsorum est in eis quadam facultas, quæ non esset in eis separatim. Mille etiam homines in vno campo adunati virtuosiores sunt, quam longe plures, si essent dispersi.

Ad hoc etiam est signum, quia quanto res est virtuosior, tanto principia actiua in ea magis vnita sunt, vnde magis sunt vnita in anima intellectiua, quam in sensitua, & magis in angulo, quam in anima, & magis in angulis superioribus, quam in inferioribus, & in Deo summe, & realiter sunt vnum, huic concordat, quod dicitur in commento super. 17. Propositionem de causis. scilicet quod virtus, quæ plus appropinquat vni puro vero vehementior fit eius vnitas, ex coniunctione: ergo fidei, & charitatis in anima quælibet redditur virtuosior, quia tamen charitatis obiectum est bonum fidei obiectum est verum, & habitus formatur per formalem rationem obiecti, ideo charitas formalis est bona, quam fides: & ideo per facultatem, quam sortitur fides ex sui coniunctione cum charitate formatur, non autem charitas ex facultate, quam recipit ex sui coniunctione cum fide.

Præterea siue intellectus, & voluntas poenes solas relationes distinguuntur, siue non, voluntas est in anima mediante intellectu: ergo & habitus charitatis mediante habitu fidei: sed quæ sunt duæ qualitates in eadem substantia vna median te alia superueniens aliquo modo est perfectio prioris, & per hunc modum, aliquo modo charitas est perfectio fidei, & quia omnis perfectio forma est, vel per formam, ideo per modum prædictum habitus fidei formatur per habitum charitatis. Quod autem charitas perficiat fidei actum patet sic, quia cum credere sit actus intellectus ad imperium voluntatis, & quanto motores sunt perfectiores, tanto ceteris paribus est motus perfectior, at per charitatem, vt ostensum est perficitur affectus, & ex hoc redditur perfectior intellectus, & fidei habitus, sequitur, quod per charitatem in-

tenstor, & perfectior elicitus fidei actus.

Præterea credere cum sit voluntarius actus formaliter participat moralem bonitatem ex sui relatione per voluntatem ad vltimum finem, qui est summum bonum, quanto autem voluntas melius se habet ad summum bonum, & magis vnitur cum eo, tanto efficacius, & modo magis debito se referre potest in ipsum credendi actum, voluntas autem maxime per charitatem bene se habet ad summum bonum, & ei vnitur, quia est formale charitatis obiectum, & ideo per charitatem actus credendi participat formaliter debitam bonitatem moralem.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod fides non perficitur per charitatem perfectioni essentiali illi habitui, sed ex hoc non sequitur, quin ab ea possit recipere aliquam perfectionem accidentalem per quam formaliter sit bona, quam ante.

Ad secundum dicendum, quod habitus non tantum virtuosior est per hoc, quod in eo sit plus de virtutis essentia, sed etiam per hoc, quod habet in suo subiecto perfectius esse, quod fidei conuenit per charitatem, vt ostensum est: quamuis non sit inconueniens credere, quod adueniente charitate præexistentis fidei esse adeo augeatur.

Ad tertium plene patet solutio ex dictis in corpore questionis.

Q V A E S T I O II.

Vtrum fides possit esse informis.

ET VIDETVR quod non. Aug. Ench. c. 3. Spes sine amore esse non potest: ergo a simili, nec fides, sed charitativus amor est fidei forma.

Item forma informis esse non potest, fides est forma: ergo &c.

Item nullum vitium potest formari: ergo per contrarium nulla virtus potest esse informis.

Item sicut se habet prudentia ad virtutes morales, ita fides ad charitatem, sed secundum philosophum. 6. Ethic. c. 16. Impossibile est prudentem esse nolentem bonum, volens per hoc quod prudentia sine virtutibus moralibus esse non potest: ergo nec fides sine charitate.

CONTRA, Io. 2. Fides sine operibus mortua est, sed fides talis informis est, quia fides formata per charitatem operatur magna, si adest facultas operandi: ergo fides informis esse potest.

Item Aug. Ench. c. 2. Fides sine amore nihil prodest, sed fides, quæ nihil prodest formata non est: ergo fides informis esse potest.

CONCLUSIO.

Fides informis esse potest cum denudatur charitate, quæ est eius forma per quam perficitur.

RESPON-

Responsio. RESPONDEO, quod fidem esse informem tripliciter potest intelligi. s. aut per carentiam specificam differentiam, quam habet per formalem rationem sui obiecti, & sic fides informis esse non potest, aut per carentiam formam per quam perficitur, quantum ad bene esse, quæ forma charitas est, per quam fides est Deo accepta, & sic fides potest esse informis, quia potest esse sine charitate, aut per carentiam formæ, qua perficitur ad bene agere, & sic cum ad bene agere perficiatur per charitatem, ut in præcedenti questione habitum est, sic fides informis esse potest, sicut sine charitate potest esse: quamvis sine charitate, ut superius ostensum est proprie loquendo non habeat plene rationem virtutis.

Ad primam. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de spe, & de fide, quia fides est in intellectu, cuius aliquis actus præcedit omnem voluntatis actum, quamvis actus fidei aliquem actum voluntatis præsupponat: spes autem est in irascibili, quæ motum concupiscibilis præsupponit, in qua est amor motus primus. Vel potest dici, quod sicut spes perfecta præsupponit perfectum amorem, qui est charitas, & imperfecta imperfectum amorem, quo non formatur, fides perfecta præsupponit charitatem, imperfecta autem, quamvis præsupponat aliquem voluntatis actum, nõ tamen talem, quo formetur.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod minor argumenti intelligenda est de informitate, quæ est carentia formæ primo modo dictæ, & sic verum est.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod vitium formari potest forma sibi correspondente, hoc est forma deformi, quia unum vitium per aliud potest in malitia aggravari. Vel potest dici, quod non valet argumenti forma, quia formatum, & informe determinatur ad genus entis formabilis, sicut non valet nullum mortuum potest esse videns: ergo nullum videns potest esse cecum, quia visus, & cecitas determinata sunt ad genus viventis.

Ad quartam. Ad quartum dicendum, quod ibi loquitur philosophus de prudentia perfecta, & sicut prudentia perfecta esse non potest sine virtutibus moralibus, ita fides perfecta sine charitate esse non potest, fides autem informis imperfecta est. Sed hæc solutio non sufficit, quia vult philosophus, quod prudentia quantum ad suam essentiam specificam esse non possit sine virtutibus moralibus, & ita, ut prius videretur posse concludi, quod fides habens differentiam formalem specificam sine charitate esse non posset, quod tamen falsum est. Et ideo dicendum aliter, quod non est simile de fide, & prudentia, quia tam fides informis, quam formata habetur per infusionem, ut inferius ostenditur, prudentia autem acquiritur cuius acquisitione præexigitur, quod bene se habeat affe-

ctus ad finem, qui est principium in agibilibus quorum est prudentia ratio recta, ad finem autem non bene se habet affectus, sine virtutibus moralibus, & hæc est ratio, quare prudentia, etiam quantum ad suum esse specificum sine virtutibus moralibus acquiri non potest. Argumenta ad partem aliam, sic intelligenda sunt, quod per fidem informem non est homo dignus vita æterna, & hoc est verum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum eadem fides in numero possit esse formata, & informis temporibus diuersis.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 23. ar. 2. q. 5. Ale. ubi sit pra. m. 6. **RESPONDENDO** T V I D E T V R, quod non, quia sicut se habet virtus charitatis ad virtutes alias, sic præceptum de charitate ad præcepta de alijs virtutibus, sed sicut dicit B. Iacobus. cano. sua. c. 2. Quicumque totam legem seruauerit, offenderit autem in vno, factus est omnium reus, quod exponit glo. de præcepto charitatis: ergo similiter recedente charitate, omnis virtus alia recedit: eadem ergo fides in numero, non manet post charitatis recessum, quod nõ esset verum, si eadem fides in numero possit esse diuersis temporibus formata, & informis.

Item sicut se habet opera fidei informis ad opera fidei formata, sic fides informis ad formatam: sed opera fidei informis nõquam formabuntur, quia nõquam remunerabuntur in vita æterna: ergo nec fides informis eadem in numero, postea sit formata.

Item non est minoris efficaciam charitas quam infunditur fideli, quam quando infunditur infideli: sed cum infunditur infideli cum ea infunditur fides, quia sine fide esse non potest: ergo similiter, quando infunditur fideli, fides ergo illa, quam format charitas, nõquam fuit informis.

In oppositum. Primo. **CONTRA**, minus repugnat charitas habitui infuso, quam acquisito, sed charitas cum infunditur penitenti, non expellit bonos habitus acquisitos: ergo multo minus expellit fidem, quæ est habitus infusus.

Secundo. Item nihil corrumpitur adueniente sua forma, sed perficitur: sed charitas est forma fidei, ut ostensum est: ergo cum charitas infunditur penitenti fides præexistens non corrumpitur, sed perficitur.

C O N C L V S I O.

Eadem fides numero esse informis, & formata successiue potest, simul non potest.

Responsio. RESPONDEO, quod eadem fides in numero potest esse formata, & informis temporibus diuersis. In fide enim informi duo sunt, scilicet essentia illius habitus, & informitas eius

eius, quæ ad eius essentiam non pertinet, nec est inseparabile accidens illius, ratione primi non repugnat charitati, sed ad eam disponit, sed ratione ipsius informitatis charitati repugnat, & ideo cum charitas infunditur penitenti, tollitur informitas præexistens fidei, & formatur ipsa fidei essentia, & sic illa eadem essentia fidei in numero, quæ ante erat informis, postea sit formata.

Ad primam. Nota hanc expositionem. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod verbum Iacobi sic intelligendum est, quod qui transgreditur præceptum de charitate, quousque peniteat obseruatio præceptorum aliorum non liberat eum a reatu mortis æternæ, sic dico, quod quando homo per peccatum mortale charitatem amittat fides informis, quæ remanet, non liberaret hominem a reatu mortis æternæ.

Ad secundam. Ad secundum dicendum, quod non est simile de operibus, & de habitu: quia opera transseunt, habitus remanet, & ideo eadem opera in numero, quæ facta sunt per fidem informem, nõquam postea possunt esse formata, quamuis idem habitus in numero postea possit formari.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quod quamuis non sit minoris efficaciam charitas, quantum est ex parte sua, quando infunditur fideli, quam quando infunditur infideli, tamen quia infideli est habitus fidei, ideo cum charitate sibi fides nõ infunditur, sed quia in infideli non erat fides, & charitas sine fide esse non potest, ideo cum charitas infunditur infideli penitenti cum charitate infunditur fides.

A R T I C V L V S VI.

C O N S E Q V E N T E R quæritur de sexto principali. Et circa hoc quærentur tria. Primo vtrum fides sit in intellectu, sicut in subiecto.

Secundo vtrum sit in intellectu speculativo.

Tertio vtrum sit in intellectu diabolico.

Q V A E S T I O I.

Vtrum fides sit in intellectu sicut in subiecto.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 23. ar. 1. q. 2. D. Th. 1. 2. q. 56. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 25. **RESPONDENDO** T V I D E T V R quod non: Damasc. li. 4. c. 3. Dicit, quod fides est non inquisitus, vel imperscrutatus consensus, sed assentire actus est voluntatis: ergo cum in eodem subiecto, sit habitus, & eius actus videtur, quod fides sicut in subiecto, est in affectu.

Alex. p. 3. q. 68. m. 8. ar. 1. Secundo. Item secundum Ansel. monol. 76. c. Credere in Deum est credere in ipsum tendere, sed in ipsum tendere est per voluntatem: ergo habitus fidei a quo est talis actus est in voluntate.

Tertio. Item secundum philosophum. 2. Topi. Op. postita nata fieri circa idem, sed infidelitas, cum sit peccatum in voluntate est, secundum enim Ansel. de Concep. virg. c. 4. Omne peccatum est in voluntate, unde secundum ipsum ibidem, in hominibus nihil punitur, nisi voluntas: ergo fides, quæ sibi opponitur est in voluntate.

Quarto. Item in potentia, quæ potest cogi non potest esse, sicut in subiecto, actus ad quem homo cogi non potest: sed intellectus cogi potest ad actum credendi, homo cogi nõ potest, quia secundum Augu. Homel. 26. super Io. super illud Io. 6. Nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum, credere non potest, nisi volens: ergo actus credendi non est in intellectu, & ex consequenti, nec fides.

In oppositum. Primo. **CONTRA**, Aug. 9. de Trini. c. 1. Certa fides, utcumque incohat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus faciem ad faciem, sed in eodem subiecto, est cognitionis principium in quo est eius complementum: ergo fides est in intellectu, sicut in subiecto.

Secundo. Item secundum Bernar. in quodam sermone de vigilia Natiuitatis Domini. Credere est quoddam videre, sed videre spiritualiter est in intellectu: ergo, & credere, & ex consequenti fides.

C O N C L V S I O.

Penes diuersas rationes fides potest esse in intellectu tantum, ut in subiecto, nec non in intellectu, & voluntate simul.

Responsio. Opinio. D. Bona. Prima. AD ISTAM questionem dicunt aliqui, quod fides non est in intellectu tantum sicut in subiecto, nec tantum in affectu, sed in utroque, quod bene potest intelligi. Credere. n. est voluntarie assentire primæ veritati nondum visæ. Unde Ber. 5. de consideratione. c. 6. Fides est voluntaria quedam, & certa prælibatio nõdum propalata veritatis, quod ideo dictum est, quia actus credendi, & ab intellectu elicitur, & ad voluntatem imperatur. Si ergo nomine fidei comprehendatur, non tantum habitus, quo determinatur intellectus ad actum credendi eliciendum, sed etiam habitus, quo determinatur voluntas ad actum credendi imperandum, sic fides est in intellectu, & voluntate sicut in subiecto, quod certum est de fide formata: quia charitas per quam determinatur voluntas ad imperandum actum credendi formatum in voluntate est, sicut in subiecto. Et est secundum multos verum est de fide informi. Dicunt. n. multi, quod ad hoc, quod intellectus eliciat actum fidei informem, non tantum requiritur habitus existens in ipso, ipsum determinans ad actum credendi eliciendum, sed etiam aliquis habitus informis in voluntate, ipsam determinans ad prædictum actum imperandum,

dum, quamvis autem ad actum credendi prae-
exigatur voluntatis actus, non tamen est de esse
illius, & ex consequenti, nec ille habitus, qui est
in voluntate est de essentia illius habitus, quo
determinatur intellectus ad elicendum actum
credendi, & ideo cum habitus fidei proprie lo-
quendo, sit ille, quo determinatur potentia ad
eliciendum credendi actum, & ille habitus sit
tatum in intellectu, sicut in subiecto, ideo me-
lius videtur concedendum, quod fides sit in
intellectu, sicut in subiecto, in quantum tamen
est mobilis a voluntate, sicut in subiecto.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum,
quod ibi Damasc. accipit consensum pro assen-
su, qui est actus intellectus, vel describit fidē,
non per actum quem elicit, sed per actum, quo
actus per eam elicitur, imperatur.

Ad secundū. AD SECUNDUM dicendum, quod Ansel. ibi
loquitur de actu fidei formate, qui compræhē-
dit relationem actus credendi in vltimum fi-
nem, quæ ratio non est de essentia actus cre-
dendi, nec est a fide, nisi tanquam a dirigente:
sed elicitur a voluntate, quæ vult talem actū,
propter finem.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, quod infidelitas, nō
est in voluntate, sicut in subiecto, sed in intel-
ctu in quantum est mobilis a voluntate, & ideo
infidelitas est in voluntate, sicut in causa. Sicut
enim nullus credit, nisi volēs, ita nullus discre-
dit, nisi volens, & ideo, quamvis discredere sit
in intellectu ratio tamen culpabilitatis suæ est
in voluntate, & sic debet sententia Anselmi
intelligi.

Ad quartū. AD QUARTUM dicendum, quod quamvis per
euidētiam veritatis in se intellectus cogi pos-
sit ad assentiendum modo, vt proprius loquar,
de necessitate determinari, non tamen per ve-
ritatem non visam, & quia fides est respectu ve-
ritatis non visæ, ideo non est in intellectu sub
ratione, qua est de necessitate determinabilis
sub ratione, qua est libere mobilis a voluntate.

Q V A E S T I O II.

Vtrum fides sit in intellectu speculatiuo.

Arg. I. **¶** T V I D E T V R quod sic: obiectum
speculatiui habitus est veritas non
dependens ex opere nostro hoc tra-
hi potest ex sententia Auicen. I. Me-
taph. c. I. Vbi ponit differentiam inter scien-
tias speculatiuas, & practicas, sed obiectum fi-
dei est veritas prima, quæ nō dependet ex ope-
re nostro: ergo fides est habitus speculatiuus,
& ex consequenti est in intellectu speculatiuo.

Secundo. Item ille intellectus est speculatiuus, qui ni-
hil discernit de agendis, vel non agendis se-
cundum philosophum. 3. de anima. Sed fides
nihil dicat, quid agendum, aut non agendum,
sed quid credendum: ergo est in intellectu spe-
culatiuo.

Item secundum philosophum. 2. poste. Ha-
bitus principiorum est intellectus, & 6. Ethic. c.
4. Numeratur inter intellectuales virtutes: er-
go similiter fides, quæ est habitus principio-
rum supernaturalium, virtus intellectualis est,
sed inter virtutes intellectuales, non inueniuntur,
nisi duæ in intellectu practico. scilicet prudentia,
& ars: ergo fides est in intellectu speculatiuo.

CONTRA, habitus operatiuus est in intel-
lectu practico, sed fides est habitus opera-
tiuus. Operatur. n. per charitatem, vt habetur
Gala. 5. Ergo est in intellectu practico.

Item secundum Aug. 22. de ciui. c. 6. Fides
requiritur ne affectus in amado erret: ergo est
in intellectu in quantum est dirigens affectum
in amando, sed talis intellectus practicus est,
quia secundum philosophum. 3. de anima. In-
tellectus per sui extensionem ad affectum pra-
cticus est: ergo fides in intellectu practico.

Item Aug. in lib. de prædesti. sanctorum lon-
ge post principium. Fides incohat meritum,
sed habitus incohans meritum est practicus.
Meritum enim in operatione consistit, habi-
tus autem practicus est in intellectu practico:
ergo fides est in intellectu practico.

C O N C L V S I O.

*Fides formata, quæ per dilectionē operatur cum
in ea sit intellectus parte, quæ mediante voluntate di-
rigit opus; in intellectu practico potius, quam specu-
latiuo rationabiliter est ponenda.*

AD ISTM quæstionem dicunt aliqui,
quod fides est in intellectu practico, sub praxi
compræhendendo dilectionē, sicut enim scie-
tia nō iudicatur practica, vel speculatiua prin-
cipaliter ex parte obiecti, sed ex parte proxi-
mi finis. Quapropter philosophus. 2. metaph.
Speculatiuam distinguit a practica penes fi-
nem dicens, quod theorice finis est veritas, &
practice opus, ita habitus intellectualis nō de-
bet iudicari speculatiuus, vel practicus prin-
cipaliter ex sui comparatione ad obiectum. Sed
ex comparatione actus sui ad finem proximi
non accidentalem, quem cōstituit intentio cō-
siderantis, sed essentialē, quem principaliter
respicit habitus, quantum est ex parte sua, quā-
uis autem obiectum fidei sit verum, sub ratio-
ne qua verum, tamen finis proximus dilectio
est veritatis illius. Assentimus enim primæ ve-
ritati credendo, vt ipsam modo debito diliga-
mus, & ideo habitus fidei principaliter practi-
cus est, quā speculatiuus, sed habitus pra-
cticus est in intellectu practico, sicut in sub-
iecto.

Præterea cum ille habitus sit in intellectu,
in quantum est mobilis a voluntate, non tantū
iudicatur actus credendi practicus ex sui cō-
paratione ad motum voluntatis ad quem dis-
ponit, seu inclinatur, sed etiam ad actum volun-
tatis a quo imparatur, & ita aliquando habet
ratio-

*Tertio.
T. c. 27.*

*In opposi-
tum.
Primo.*

Secundo.

T. c. 49.

Tertio.

*Responsio.
I. Opinio.
D. Thom.
Secund.
Alex.*

T. c. 3.

rationē practicitatis ex parte principij, quā-
uis principaliter eam habeat ex parte proximi
finis. Alij autem dicunt, quod fides principa-
lis est in intellectu speculatiuo, quia non ita
debet iudicari habitus practicus per sui com-
parationem ad principium imperans actum,
nec per comparationem actus sui ad finē pro-
ximum, sicut ex sui comparatione ad formale
obiectum, quod sic patet, habitus enim confi-
tuitur in specie ex sui comparatione ad for-
malem rationem sui obiecti. Per illud autem
per quod habitus constituitur in specie con-
uenit ei esse speciē habitus speculatiui, vel pra-
ctici. Obiectum autem fidei est verum sub ra-
tione, qua verum, non visum, in quo solo po-
test intellectus beatificari. Hoc autem obiectū
est speculabile, non operabile: non enim depē-
det ex aliqua nostra actione: ergo fides prin-
cipaliter est habitus speculatiuus, & ex cōsequē-
ti sequitur, quod sit tanquam in subiecto in
intellectu speculatiuo.

QVI vult tenere primam opinionem, quæ
magis mihi placet potest dicere.

Ad primum in oppositum, quod pene obie-
ctum nō dicitur habitus speculatiuus, nisi ma-
terialiter, penes autem finem proximum prin-
cipaliter.

Ad secundū dicendum, quod quāuis obie-
ctum fidei non sit aliquid operabile agendum,
vel fugiendum, tamen dirigit voluntatem in
obligando, quæ sunt obliganda, & respuendo,
quæ sunt respuenda. Et hoc sufficit ad hoc, vt
habitibus principaliter sit practicus sub praxi
compræhendendo actum voluntatis interiorē.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod intellectus,
qui numeratur inter virtutes intellectuales est
habitibus principiorum speculabilium, quorum
cognitio est propter scire, quia non est natus
dirigere voluntatem in diligendo. Fides autē
non est habitus principiorum talium, vt ex di-
ctis satis visum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum fides sit in intellectu diabolico.

C O N C L V S I O.

*Fides non vt virtus est, nec habitus infusus, nec
donum spiritus sancti, sed vt innuitur veritati, quā
credit sancta Ecclesia non voluntarie, sed coactē, in
dæmonibus reperitur.*

RESPONDEO, quod fides tripliciter po-
test considerari. Vno modo pro quadam cre-
dulitate extorta per euidētiam signorum tes-
tificantium illam veritatem, quam credit san-
cta Ecclesia. Alio modo pro habitu infuso de-
terminante intellectum ad actum credēdi nō
formatum. Tertio modo pro fide formata. Pri-
mo modo in intellectu diaboli est fides. Talia

*2. Opi. Præ.
Mar.*

*Doctor ad-
heret 1. opi-
nioni.
Ad primū.*

*Ad secundū
dicendum.*

Ad tertium.

*Arg. I.
D. Bon. li. 3
di. 23. ar. 2.
q. 3.
Ale. p. 3. q.
64. m. 7.*

*Ad quæstio-
nē secundā
est propria.
Fides tripli-
citer potest
accipi.*

enim signa vident testificantia veritatem, quā
credit sancta Ecclesia, quod nolint intellectus
eorum, credit esse verum, quod Ecclesia cre-
dit, illam tamen veritatem non vident, & sic
intelligitur illud verbum Iacobi. 2. Dæmones
credunt, & contremiscunt, & glo. super illud.
Ro. 1. Ex fide in fidem, quæ dicit de fide infor-
mi, quod est dæmonum, & nominatenus Chri-
stianorum. Secundo modo, & tertio loquendo
de fide dico, quod in intellectu diaboli nō est
fides, sic enim loquendo de fide non habue-
runt fidem ante lapsum, quia non infunditur
sine gratia, quam illi nūquam habuerunt, nec
post lapsum eis infusa est, quia digni non sunt.

A R T I C V L V S VII.

CONSEQUENTER quæritur de septi-
mo principali. Et circa hoc quærentur
tria.

Primo vtrum fides sit certior, quam scien-
tia.

Secundo vtrum fides informis in homine
sit acquisita, vel infusa.

Tertio vtrum fides in homine causet ti-
morem.

Q V A E S T I O I.

Vtrum fides sit certior, quam scientia.

¶ T V I D E T V R, quod non: quia il-
le habitus cognitiuus, quo fides
roboratur certior est fide, sed secun-
dum Aug. 14. de Trin. c. 1. Fides scien-
tia roboratur: ergo scientia certior est fide.

Item scientia determinat intellectum ad as-
sentiendum de necessitate rei scite, sed fides
non determinat intellectum ad assentiendum
de necessitate rei credite: ergo maior est certi-
tudo in scientia, quā in fide.

Item certior est cognitio, quæ habetur ex
principijs per se notis, quā illa, quæ non est
respectu principiorum per se notōrū, nec ha-
betur ex principijs per se notis, sed cognitio
scientiæ habetur per principia per se nota: ar-
ticipuli autem fidei, nec sunt principia per se no-
ta, nec eos tenemus per aliqua principia per
se nota: ergo certior est cognitio per scientiā,
quā per fidem.

CONTRA, virtuosius est lumen immedia-
te a Deo infusum, quā acquisitū: sed ea, quæ
scimus, scimus per lumen acquisitū: fides au-
tem qua credimus est lumen infusum: ergo est
lumē virtuosius, sed quæ in virtuosiori lumine
cognoscuntur, certius cognoscuntur: ergo cer-
tius cognoscuntur credita, quā scientia.

Item certior sum de ista veritate, quod est
quædam ciuitas, quæ Roma vocatur, quā nū-
quā vidi, quā de ista veritate, quod tres an-
guli trianguli sunt æquales duobus rectis, &
tamen primam certitudinem non habeo, nisi
per credulitatem acquisitam ex auditu. Secū-
dam

*Arg. 1.
D. Bon. lib.
3. dist. 23.
ar. 1. q. 4.
D. Th. 2. 2.
q. 4. ar. 2.
Alex. p. 3.
q. 68. m. 9.
ar. 1.*

*Duran. lib.
2. dist. 34.
q. 1.
Secundo.
Tertio.*

*In opposi-
tum.
Primo.*

Secundo.

dam auctoritatem habeo per scientiam: ergo certior est credulitas acquisita, quam scientia: ergo multo fortior credulitas per fidem infusam, quae nobilior est.

CONCLUSIO.

Fides est simpliciter certior scientia, secundum quod verum, & quoad nos e contra.

Responsio. Certitudo duplex.

RESPONDEO, quod distinguendum est de certitudine, est. n. quaedam certitudo adhaesionis in affectu, & certitudo cognitionis in intellectu. Primo modo loquendo de certitudine, certior est fides simpliciter, quo ad fidem, quam quaecunq; scientia acquisita. Certitudo. n. voluntatis est determinatio ipsius ad adhaerendum per amorem alicui veritati, fides autem inclinando magis determinat affectum ad credendi actum, & diligendum veritatem creditam, quam quaecunq; scientia inclinet ipsum ad volendum actum sciendi, & rem scitam.

Loquendo autem de certitudine cognitionis ad hoc, distinguendum est. Et enim quaedam certitudo simpliciter, & quaedam, quo ad nos. Primo modo loquendo de certitudine. Certior est fides, quam quaecunq; scientia acquisita. Ille. n. habitus cognitivus certior est, qui firmitus intellectum determinat ad assentiendum alicui veritati. Hoc autem simpliciter magis convenit fidei, quam cuicumq; scientiae acquisitae, quia ratio qua intellectus per fidem assentit veritati, est veritas prima, quae omnium veritatum est certissima, scientia autem in assentiendo rei scite innititur humanae rationi, quae incomparabiliter minus est certa, quam prima veritas.

Loquendo autem de certitudine cognitionis, quo ad nos, sic dico: quod scientia habita per demonstrationem potissimam, quae est per causam certior est, quam fides: quia hoc modo ille habitus cognitivus est certior, qui intellectum determinat ad assentiendum veritati, quam plenius attingit, propter. n. evidetiam in comparatione ad intellectum, intellectus autem noster per praedictam scientiam plenus attingit ad rem scitam, quam per fidem ad veritatem creditam, & sic loquendo de certitudine dicit Hugo. I. lib. de Sacramentis parte. 10. c. 1. Siquis plenam ac generalem diffinitionem fidei assignare voluerit dicere potest fide esse certitudinem animi de rebus absentibus supra opinionem, & infra scientiam constitutam.

Ex dictis patet via pro magna parte ad solvendum argumenta ad utranq; partem.

AD PRIMVM dicendum, quod quamvis fides scientia roboretur, quo ad credentem, non tamen ex hoc sequitur, quod scientia sit simpliciter certior fide, sed quo ad nos. Vel potest dici, quod quamvis fides, & scientia simul magis certificent nos de re credita, quam

Fidelis distinctio secundum Hugonem. Ad primum.

fides tantum, plus tamen ad certitudinem istam operatur fides per se, quam faceret scientia per se.

Ad secundum dicendum, quod procedit de certitudine, quo ad nos.

Ad tertium dicendum, quod veritas, quae movet ad assentiendum articulis fidei magis est per se nota simpliciter, quam principia cognita in lumine naturali moventia ad assentiendum conclusioni, unde, & ipsi articuli in relatione ad ipsam veritatem primam, maiorem habent certitudinem simpliciter, quam conclusio in relatione ad principium per se notum in lumine naturali, quamvis quo ad nos de lege communi sit e contrario.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quod simpliciter virtuosius est lumen fidei ad determinandum intellectum, quam lumen scientiae acquisitae, quamvis quo ad nos sit e contrario.

Ad secundum dicendum, quod de certitudine intellectus, quo ad nos certiores sumus, quod Roma est, vel fuit, quam de articulis fidei, quamvis de certitudine simpliciter non sit ita. Ad plenum. n. attingit intellectus noster ad videndum possibilitatem istius veritatis, Romae esse, vel fuisse: hoc enim cognoscere non transcendit facultatem naturalis cognitionis, sed possibilitatem veritatis articulorum fidei ad plenum non attingit noster intellectus in hac via de lege communi. Et ideo facilius est determinare nostrum intellectum fortiter ad credendum Romam esse, vel fuisse, quam ad articulos fidei credendum.

QVAESTIO II.

Utrum fides informis in homine sit acquisita, vel infusa.

RESPONDEO, quod acquisita. Illud enim, quod in nobis generatur per scientiam acquisitum est, sed secundum Aug. 9. de Trinitate. c. 1. per scientiam fides gignitur: ergo acquiritur.

Item illud ad quod attingimus per auditum acquirimus, sed sicut dicit apost. Rom. 10. Fides ex auditu: ergo fidem acquirimus.

Item vnus infidelis frequenter credit vnus articulum, & discredat plures alios, sed hoc non est per fidem infusam, quia per illam creduntur omnes articuli: ergo est per acquisitionem: sed qua ratione potest acquiri credulitas vnus articuli eadem ratione omnium: ergo credere potest aliquis omnes articulos fidei per aliquem habitum acquisitum.

Item omnes virtutes, quae habentur per infusionem infunduntur paruulis in baptismo, sed ipsi non habent habitum fidei, quod docet experientia: quia cum sunt adulti non essent prompti ad credendum articulos fidei, nisi assuescerent ad actum credendi: ergo fides non est in homine per infusionem, sed per assuetudinem.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad primum. In oppositum.

Ad secundum.

Arg. 10. D. Bon. lib. 3. dist. 23. ar. 2. q. 2. D. Th. 2. 2. q. 6. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 23. q. unica. Duran. lib. 3. dist. 23.

Secundo.

Tertio.

Quarta.

CON-

In oppositum. Primo.

CONTRA, ad Ephe. 2. Dicit Apostolus. Quod fides non est ex nobis, sed donum Dei est, si autem hoc intelligitur de fide informi habeo propositum, si de formata cum, vt ostensum est, eadem fides in numero, primo posuit esse informis, & postea formata, adhuc habeo propositum.

Secundo.

Item Aug. lib. de praedest. sanctorum prope principium. Fidem, qua Christiani sumus, donum Dei esse debemus ostendere, sed proprie dicitur donum Dei, quod infusum est: ergo fides informis est per infusionem.

CONCLUSIO.

A Deo infunditur homini fides formata, & etiam informis.

Responsio. Duo ad credendum requiruntur.

RESPONDEO, quod fides, siue informis, siue formata est infusa. Ad credendum. n. duo requiruntur. scilicet quod articuli intellectui proponantur, & quod intellectus eis assentiat. Primum autem fieri non potest, nisi per diuinam reuelationem, mediate, vel immediate, quia veritas in articulis contenta nostrae naturalis cognitionis facultatem transcendit, per reuelationem autem propositi fuerunt illi articuli quibusdam, vt Prophetis, & Apostolis, qui eos verbo, vel scripto intellectibus aliorum proposuerunt, ad hoc autem, vt intellectus eis assentiat, quamvis miraculum visum, vel persuadens ratio posset ipsum aliquo modo ad hoc disponere, non tamen sufficere potest absque interiori motore, qui est Deus mouens per habitum fidei intellectum ad assentiendum propositae veritati: sed veritati supernaturali non potest intellectus assentire innitendo primae veritati, nisi per motorem supernaturalem supernaturalem moventem: habitus ergo fidei est supernaturalis, ad quod sequitur, quod sit in nobis per infusionem.

Ad primum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod pro tanto fides dicitur generari per scientiam, quia per eam homo persuadetur ad credendum, & ita aliquo modo disponitur.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse ex auditu, in quantum per verbum mediante auditu proponitur intellectu, quae credenda sunt: sed sic proponens habuit hoc, per reuelationem mediate, vel immediate.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod illum articulum, quem credit aliquis infidelis, non credit eo modo, sicut fidelis: quia fidelis illum credit simpliciter, inhærendo primae veritati: infidelis autem non credit eum innitendo simpliciter primae veritati, quia cum prima veritas dicitur omnes articulos esse credendos, omnes crederet explicite, vel implicite, sed illum articulum credit innitendo principaliter proprie virtuti, vel alicui humanae persuasioni, vel reuerentiae alicuius Doctoris sui, & si per hunc modum aliquis crederet omnes articulos fidei, non propter hoc fidelis esset, quia non cre-

deret eos, sicut per fidem debent credi.

Ad quartum dixerunt quidam, quod habitus fidei non infunditur paruulis in baptismo, nisi infusa causa, quae est charitas. Unde non dicuntur fideles, quia tunc habeant fidei habitum, sed quia habeant eius causam, quae est charitas, & quia susceperunt fidei Sacramentum. Hij. n. dicunt fidem, quae est virtus theologica esse quendam habitum intellectus causarum in ipso, per multoties credere ad imperium voluntatis formatae ex charitate, & ex charitate hoc imperantis, & dicunt pro tanto ipsum habitum dici infusum, quia causatur per imperium virtutis infusae. Sed hoc est contra communem opinionem Doctorum, & etiam contra Aug. qui vult. 22. de ciuit. Dei. c. 6. quod fides praecedit amorem ne in amando erret, quod non esset verum, si ex actu voluntatis charitate informato causaretur habitus fidei tanquam per causam imperantem: dicendum ergo aliter ad argumentum. scilicet quod in baptismo paruulis infunditur habitus fidei, per quem cum veniunt ad aetatem adultam facilius assentiunt articulis fidei, cum eis proponuntur, quam non baptizari ceteris paribus.

Ad quartum.

QVAESTIO III.

Utrum fides in homine causet timores.

RESPONDEO, quod non. Effectus non praecedit causam, sed timor praecedit fidem. Unde Eccle. 2. Qui timetis Dominum credite illi: ergo timor non est effectus fidei.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 23. ar. 2. q. 3.

Item idem non est causa contrariorum: sed timor, & spes, sunt contraria, quia spes est respectu futuri boni, timor respectu futuri mali: ergo cum fides generat spem, secundum gloriosam. Marc. 1. videtur quod non causat timorem.

Secundo.

Item vnus habitus, non sunt plures effectus secundum speciem, sed purificatio cordis, quae specie differt a timore est effectus fidei, secundum illud Act. 15. Fide purificans corda eorum: ergo timor non est effectus fidei.

Tertio.

CONTRA, Iaco. 2. Daemones credunt, & contremiscunt.

In oppositum.

Item illud est causa timoris, quod rem timendam ostendit, sed per fidem nobis ostenditur futurum iudicium, quod est timendum: ergo fides causat timorem.

Secundo.

CONCLUSIO.

Dum fides malum arduum ostendit homini, utique dispositiue causat in ipso timorem.

RESPONDEO, quod eo modo, quo actus intellectus sunt causa actuum voluntatis. scilicet dispositiue, sic dico, quod fides causat in nobis spem, timorem, & cordis purificationem. Spes per hoc, quod nobis ostendit obiectum spei, quod est bonum arduum possibile tamen haberi. Timorem in hoc, quod ostendit nobis obiectum timoris, quod est malum arduum, possibile tamen

Responsio.

men, quamuis cum difficultate euitari. Purificationem cordis in hoc, quod ostendit obiectum sanctae dilectionis, qua purificatur affectus. Impuritas. n. vniuscuiusq; rei consistit in hoc, q; rebus vilioribus immiscetur, & ideo cu anima sit nobilior temporalibus cum eis se subijcit per amorem, impura efficitur, a qua impuritate mundatur, cum per sanctam dilectionem ab eis recedit, & tendit in obiectum dilectionis sanctae, quod est summum bonum.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q; aliquis timor bene potest praecedere fidem in quantum causat humiliatiōem excludentē superbiam, quā maximē reddit intellectu indispositum ad recipiendum fidem, ex hoc tamen non sequitur, quin aliquis timor cause- tur ex fide.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod idem ratione diuersorum, potest esse dispositiue causa contrariorum, vnde fides in quantum nobis ostendit sperandum, & timendum, potest in nobis causare dispositiue, & spem, & timorem.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, q; vnus habitus nō possunt esse plures effectus. & c. dico, quod verum est, loquendo de effectu per se, & immediate elicitō per habitum, sed dispositiue per modum ostendentis sic non est verum.

ARTICVLVS VIII.

CONSEQUENTER quæritur de octa- uo principali. Et circa hoc quærentur tria.

Primo vtrum fides sit nobilior, quā gratia prophetia.

Secundo vtrum sit nobilior, quā gratia raptus.

Tertio vtrum nobilior sit, quā gratia faciendi miracula.

QVAESTIO I.

Vtrum fides sit nobilior, quā gratia prophetia. T V I D E T V R, quod non: quia. Illa cognitio est nobilior, quā est vniuersalior, sed cognitio prophetica est vniuersalior, quā illa, quā est per fidem. Prophetica. n. est cognitio eorum, quæ procul sunt a nostra naturali cognitione, cuiusmodi sunt omnia illa respectu quorum est fides, & multa alia: ergo gratia prophetia est nobilior, quā fides.

Secundo. Item illa cognitio, quæ est certior est nobilior illa, quæ est minus certa, si sunt respectu eiusdem obiecti: sed cognitio prophetica certior est de his de quibus est fides, quā fides ipsa. Fides. n. non certificat intellectu certitudine euidentiæ, sed lumen prophetia intellectum certificat, aliter. n. esset dubia fides, quæ dicitis prophetarum innitur, secundum beatum Petrum in 2. cano. sua. c. 1. dicentem: habemus firmiorem propheticum sermonem, cui

benefacitis attendentes & c. ergo nobilior est gratia prophetia, quā fides.

Item illud lumen est nobilior, per q; eleuatur intellectus ad videndum in diuina essentia, quā illud, per quod non sic eleuatur: sed tale est lumen propheticum. Vnde glo. super illud Isa. 38. Dispone domui tuæ, dicit, q; propheta in libro praescientia Dei, vbi omnia scripta sunt legentes & c. ergo cum per fidem non sic eleuetur intellectus, videtur quod lumen propheticum nobilior sit, quā fides.

Item nobilior est illud lumen, quod nō tantum intellectum habituatur. Sed etiam ei ostendit expressas similitudines, quā illud, quod habituatur tantum: sed lumen propheticum non tantum intellectu habituatur, sed etiam in se continet expressas rerū similitudines. Vnde Osee 12. In manibus prophetarum asmilans sum. Lumen autem fidei tantum habituatur intellectu, & expressas rerū similitudines nō continet, vt patet in paruulis baptizatis, qui habent habitum fidei, nec tamē similitudines rerum cognoscendarum habent per fidem: ergo nobilior est lumen prophetia, quā fides.

Item nobilior est lumen, quod non potest esse, nisi in bonis, quā illud, quod potest esse in malis: sed fides est in multis malis, lumen prophetia non est, nisi in bonis, vnde dicitur Sap. 6. Quod sapientia in animas sanctas se transfert, & amicos Dei, & prophetas constituit: ergo nobilior est lumen prophetia, quā fides.

Item nobilior est spirituale lumen, quod p sui fortitudinem, & sublimitatem animas abstrahit ab vsu sensuum, quā illud, quod non: sed per lumen propheticum anima abstrahitur ab vsu sensuum. Vnde Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini in visione apparebo ei, vt per somnum loquar ad illum. Et sicut dicit gl. in principio Psal. Tales visiones sunt per ea, quæ videntur dici, vel fieri, cum autem aliquid dicitur videri, vel fieri, quod non videtur, nec fit est alienatio ab vsu sensuum: ergo nobilior est lumen prophetia, quā fides.

CONTRA, nobilior est cognitio in lumine supernaturali, quā naturali: sed cognitio fidei est per lumē supernaturale. Cognitio autem prophetica potest esse per lumen naturale, secundum enim Greg. 4. li. dialog. Aliquando ipsa vis animarum sua subtilitate prauidet aliquid, & secundum Augu. 12. super Gene. ad litteram. Anima humana dum a sensibus corporis abstrahitur quandoq; competit aliqua futura prauidere: ergo nobilior est cognitio fidei, quā prophetia.

Item lumen, quod est virtus nobilior est, quā lumen, quod non est virtus: lumen propheticum non est virtus, quia virtus est habitus, lumen propheticum non est habitus, quia cum habitu vtatur, quis cū voluerit, prophetia prophetarent quicunq; vellent, q; falsum est: ergo nobilior est lumen fidei, quā lumen prophetia.

Item,

Tertio.

Item fidei non potest subesse falsum, sed lumen propheticum potest subesse falsum. Ionas enim praedixit subuersionem Ninive, quæ non fuit subuersa, secundum etiam Augu. 13. de ci. c. 2. Suam quisq; fidē apud semetipsum videt, sed propheta non semper lumē propheticum videt in se, quando ibi est, quia aliquando credunt ipsum habere, & non habent. Vnde secundum Greg. super Eze. hom. 1. lōge ante finem. Aliquando propheta sancti cum consuluntur ex magno vsu prophetandi quædam ex suo spiritu profertur, & ex se hoc ex prophetia dicere spiritu suspicantur, sed nobilior est lumen cui nō potest subesse falsum, & quod propter sui claritatem se manifestat habenti, quā illud cui istę conditiones non conueniunt: ergo nobilior est lumē fidei, quā lumen prophetia.

Quarto.

Item nobilior est lumen, quod non potest esse, nisi a Deo immediate tantum, quā illud, quod est a Deo, Angelo mediata, sed lumen fidei est a Deo immediate tantum, lumen propheticum mediante angelo. Vnde secundum Diony. 4. c. angelice Hierarchia. Diuinas visiones gloriosi Patres nostri adepti sunt per medias celestes virtutes: ergo nobilior est lumen fidei, quā prophetia.

Quinto.

Item nobilior est lumen, quod non potest esse, nisi a Deo, quā illud, quod potest esse ab angelo malo. Si lumen fidei non potest esse, nisi a Deo, lumen autem propheticum potest esse ab angelo malo, vt enim habetur. 3. Regum. 18. Erant aliqui propheta Baal, & propheta lucorum, qui celebrat demones in idolis, & qui ex parte Dei non prophetabat: ergo nobilior est lumen fidei, quā prophetia.

Sexto.

Item nobilior est gratia, quæ non potest conuenire, nisi creaturæ viuenti vita rationali, vel intellectuali, quā illa, quæ potest conuenire rei mortuæ. Sed prophetia gratia potest conuenire rei mortuæ, dicitur enim Eccl. 48. de Helyseo, quod mortuum prophetauit corpus eius: ergo nobilior est gratia fidei, quā prophetia.

CONCLUSIO.

Lumen fidei simpliciter est nobilior gratia prophetia, quamuis prophetia videatur esse nobilior ipso secundum quid.

Responso. Opin. aliorum. 1. Nobilior alio dupliciter.

AD ISTAM quætionem dicunt aliqui, quod aliquid esse nobilior alio dupliciter potest intelligi. Vno modo quantum ad naturā, secundum quem modum, vt vult Augu. 11. de ciui. c. 16. Nobilior est pulex, quā numerus, aut quantum ad vsum, secundum quem modum, vt vult Augu. vbi prius. Nobilior est numerus, quā pulex.

Primo modo dicunt cognitionem prophetiam de articulis fidei nobiliorem esse, quā cognitionem fidei, quia de eodem, de quo est fides, cognitio prophetica est euidentiōr, non enim est respectu veri creati tantum, sed etiā respectu veri increati: vnde, vt habetur Isa. 6. Vidit duo Seraphin subter soliu excelsum, in

quo vidit Dominū sedentem, & clamabant alter ad alterū. Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus exercituum, vbi dicit gl. q; in hoc fuit reuelatum propheta mysteriū Trinitatis. Qd autē respectu veri increati sit euidentiōr probant per Aug. dicentē. 11. de ci. Dei. c. 3. de inuisibilibus, quæ a nostro sensu interiori remota sunt, his nos oportet credere, qui hæc in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur, & videtur ibi loqui de cognitione eorum, quorum est fides.

Secundo modo cognitio fidei nobilior est. Plus. n. confert vsus eius ad acquisitionem vitæ æternæ. Alijs videtur dicendum, q; siue cōparentur secundum suas naturas, siue quantum ad vsum, q; lumen fidei nobilior est simpliciter, quā quātum ad aliquid nobilior sit lumē propheticū, q; sic declarant. Omnis supernaturalis cognitio, cuius verū increatū est immediatū obiectum, aut est clara, aut est obscura, si est clara talis cognitio est Dei visio. Deum. n. videre est ipsum cognoscere clare, & immediate. Si est obscura est fidei cognitio, aut similis illi. Certum est autem q; prophetica cognitio nō est Dei visio, quia vt habetur 1. Cor. 13. Prophetia euacuabuntur, vt etiam habetur ad Heb. 11. Prophetæ erant a longe aspicientes: videre autem Deū, non est a longe aspicerē, sed de prope. Vnde prophetica cognitio habet de sui ratione annexam imperfectionē, quæ se nō cōpatitur cum visione primæ. Vnde B. Pet. 2. cano. sua. c. 1. Prophetiū sermonē cōparat lucerne lucenti in caliginoso loco, nec est concedendum, q; aliqui dicunt, q; quamuis cognitione prophetica non videatur verū increatū secundū illud, q; est, videtur tamen sub rōne, q; est exemplar rerū, quæ ostendunt prophetia: quia prius ordine naturæ est cognoscere Deū scdm illud, quod est absolute, q; videre ipsum sub ratione, quā exemplar rerum: quia prius ordine naturæ cognoscitur res absolute, q; in relatione. Nō potēt etiā dici, q; cognitio prophetica sit cognitio fidei, quā apost. 1. Cor. 12. Distinguit fidē contra prophetia, ibi scdm gl. accipiens fidē p constantia fidei. Præterea nullus vnq; posuit cognitionē prophetica esse cognitionē theologice veritatis: ergo verū increatū nō est immediatū obiectū prophetice cognitionis, tñ bñ est eius obiectū mediātū, p lumen. n. prophetiū bene hñ de Deo aliqua supernaturalis cognitio in figura, vel in aliquo signo, vel in aliquo alio eius effectu, sed immediatū fidei obiectū est summe verū. Sūmo. n. vero innitur fides in assentiēdo ijs, q; pponuntur credenda. Nec cōtra hoc est, q; dicit apost. 1. Cor. 13. Qd videmus nūc per speculū in enigmate. Non. n. idem est intellectu aliqua cognoscere, & cognitio assentire, vnde ad fidem nō pertinet cognitio eorum, quæ creduntur, sed assentire his, quæ proponuntur credenda, quæ ab alijs sunt cognita, & etiam ab ipso credente saltem

Rich. super 3. Sent. R cogni-

cognitione, qua cognoscitur, quid est, quod dicitur per nomen, hanc enim cognitionem requirit, & presupponit actus fidei in credente. Cum ergo nobilior sit lumen cuius summum verum est immediatum obiectum, quam illud cuius non est obiectum immediatum, nobilior est simpliciter lumen fidei, quam prophetia, & huic concordat glo. super illud. 1. Cor. 13. Fides, spes, charitas, quae dicit, quod his tribus scientia, & prophetia militat, quia sine illis nullius iusti est ista vita perfecta. Qui vult tenere hanc secundam opinionem, potest dicere.

Doct. videtur favore 2. Opinioni Ad primu.

AD PRIMVM argumentum, quod quamuis cognitio prophetica sit vniuersalior, quantum ad cognita, quam cognitio fidei: quia non tantum est respectu eorum, quae credimus, sed etiam respectu multorum aliorum praeteritorum praesentium, & futurorum, secundum enim, quod habetur in prologo super Apoc. Prophetia ibi contenta trifaria est, scilicet, de praeterito praesenti, & futuro, ex hoc tamen non sequitur, quod sit nobilior, quam fides, eo quod fides immediatus respicit primam rationem credendi, quae est summa veritas, quam prophetia, maxime si accipiatur prophetia propriissime dicta, quae non est, nisi respectu futurorum euentuum contingentium, quam describens Cassiodorus in gl. super principium psalmi, dicit quod prophetia est inspiratio, vel reuelatio diuina rerum euentus immutabili veritate denuncians. Cum enim prophetica cognitio sit eorum, quae procul sunt a naturali hominum cognitione, & magis sint procul a naturali hominum cognitione ea, quae transcendunt cuiuscumque hominis naturalem cognitionem, quam ea, quae alicui homini naturaliter cognita sunt, sicut factum Giezi de quo habetur. 4. Reg. 5. naturaliter ipsi Helyseo, ideo principaliter est prophetica cognitio, & magis proprie respectu futurorum contingentium, quorum cognitio transcendit naturalem facultatem omnium hominum, quam respectu praesentium, quae alicui sunt naturaliter nota, quamuis ipsi prophetanti sint supernaturaliter, eo quod sibi absentia sunt.

Prophetia propriissima acceptio, eius diffinitio.

Ad secundum.

AD SECUNDUM dicendum, quod maior vera est, si sunt respectu eiusdem obiecti aequae immediate, & aequae permanentes: sed ut dictum est in corpore quaestionis, prima ratio credendi, quae est summa veritas, non est immediatum obiectum luminis prophetici, sicut est immediatum obiectum luminis fidei, & lumen etiam fidei est permanentius, quia est habitus intellectus, lumen autem propheticum non est in intellectu per modum habitus, quia cum habitus sit quo quis vitatur cum voluerit, prophetae prophetarent, quando vellent, quod non est verum, ut patet ex pluribus locis in sacra scriptura, sed est in intellectu per modum passionis transeuntis aequaliter a simili, sicut lumen est in aere.

Ad tertium.

AD TERTIUM dicendum, quod minor est falsa, ut

declaratum est in corpore quaestionis. Vnde tanto dicuntur prophetae videre in libro diuinae praescientiae, quia a diuina praescientia causatur infallibilis cognitio alicuius veritatis in mente prophetae, & praeterito deum videre in speculo aeternitatis, quia videtur in aliquo effectu seu signo in quo quodam speciali modo videtur resurgere aliqua impressio praescientiae Dei.

Ad quartum dicendum, quod maior, ad hoc, quod sit vera debet intelligi, ceteris paribus, in proposito autem, ut patet in corpore quaestionis non sunt caetera paria.

Ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod lumen prophetiae quandoque est in malis. Vnde numeratur. 1. ad Cor. 12. Inter gratias gratis datas. Balaam enim qui fuit homo malus plurima prophetauit, ut habetur Num. 23. c. & 24. Quia tamen ad prophetiam requiritur magna mentis eleuatio, quam contingit impediri per vehementiam passionum, & inordinatam occupationem rerum exteriorum. Ideo in quantum hominis malitia est praedictorum causa reddit hominem minus aptum ad prophetiam cognitionem, homo etiam ratione ipsius malitiae secundum se minus congruus est ad prophetiam cognitionem in quantum est Dei donum, quia tamen Deus est illimitate potentiae homini indispositio per malitiam, potest dare illustrationem propheticae, malitia illius, qui illustratur non obstat.

Ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in reuelatione prophetica duo consideranda sunt. scilicet expressio aliorum verborum, vel factorum sensibilibus diuinitus ordinatorum ad aliquid significandum, siue sint diuinitus formata, ut illa scriptura manes Techel Phares, de qua habetur Dan. 5. Siue per hominem facta, ut arca Noe, quae representabat Ecclesiam, de qua habetur Gene. 7. Seu specierum imaginabilium in imaginatione impressio, seu praesistentium transpositio ad aliquid de nouo signandum, seu specierum intelligibilium infusio. Considerandum etiam est lumen quo intellectus certitudinaliter iudicat de veritate representata, seu signata aliquo praedictorum modorum. Certum est omne, quod in reuelatione prophetica, quae fit per facta, vel per verba sensibilia, non est necesse illi cui fit abstrahi ab usu sensuum, nec semper in illa, quae fit per species intelligibiles, sed in illa, quae fit per species imaginabiles, dicitur quidam necesse fieri abstractionem ab usu sensuum particularium, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea, quae exterius sentiunt. Sed talis abstractio non semper fit ita perfecte, ut homo nihil apprehendat per particulares sensus, sed quandoque fit imperfecte, ut homo aliquid per sensus apprehendat, sed non plene discernit ea, quae sensibus percipit ab his, quae imaginabiliter videt. Vnde Aug. 12. super Gene. inter principium, & medium, sic dicit quandoque ita corporalia rerum in spiritu exprimuntur imagines, tanquam ipsius corporis sensibus corpora praesententur,

Ad sextum.

tentur, manente tamen etiam in sensibus corporis intentione, sic videntur, quae in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus. scilicet simul cernatur, & homo aliquis praesens oculis, & absens alius spiritu tanquam oculis. Ego autem credo, quod quauis per abstractionem ab usu sensuum particularium expressius moueant species imaginabiles ceteris paribus, credo tamen posse fieri reuelationem per species imaginarias manente usu sensuum particularium, ita plene, quod homo perfecte distinguat ea, quae per sensum videt ab his, quae imaginatur: non est ergo necessarium, ut in reuelatione prophetica semper oporteat abstrahi intentionem animae a sensibus particularibus. Qui vult tenere primam opinionem, quae multum est probabilis, debet considerare ad solutionem argumentorum factorum, & aliorum, quae fieri possent, quadruplicem gradum propheticae cognitionis. Vnus est cum alicui representatur veritas per aliquod factum sensibile, vel per species imaginabiles absque lumine illustrante ad certitudinaliter cognoscendum a quo fit illa representatio. scilicet utrum a casu, vel a natura, vel ab angelo malo, vel a bono, vel immediate tantum a Deo, & ad cognoscendum illam veritatem, quam illa representatio significat, & sic secundum Aug. 12. super Gen. inter principium, & medium. Vidit imaginabiliter Pharaon septem boues, & septem spicas, quae visio habet Gen. 41. Alius gradus est cum alicui infunditur lumen ad intelligendum illud, quod alius imaginabiliter vidit, & tale lumen fuit infusum ipsi Ioseph, per quod certitudinaliter sciuit, quid significabat somnium Pharaonis secundum Aug. 12. super Gene. inter principium, & medium, quod etiam habetur Gen. 41. cap. Tertius gradus est cum imprimuntur alicui similitudines sensibiles, & lumen quo certitudinaliter iudicat de veritate representata per similitudines illas, sicut factum est Danieli secundum Aug. ubi prius, & habetur Danie. 2. Quartus gradus est, cum aliqua veritas representatur per species intelligibiles, & infunditur lumen, quo certissime iudicat intellectus de veritate representata per illas, absque omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel imaginariae visionis, quae est in vigilia, vel somno, & hoc modo prophetauit Dauid secundum Cassiodorum in glo. in principio Psalterij. Vnde dicitur eximius prophetarum. Vnde in commendatione prophetiae eius dicitur. 2. Reg. 23. Mihi locutus est fortis Israel dominator hominum, iustus dominator in timore Dei, sicut lux aurore oriente Sole mane absque nubibus rutilat.

Doct. adhaeret 1. Opinione. Multiplex propheticae cognitionis gradus.

reuelatio prophetica, nisi secundum quid. Vnde secundus gradus, multo est altior illo. Vnde Aug. ubi prius quibus signa per aliquas rerum similitudines corporalium demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat propheta magisque propheta erat, qui interpretabatur, quod alius vidisset, quam ipse, qui vidisset. Vnde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam, quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur Spiritus sanctus vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Itaque magis fuit Ioseph propheta, qui intellexit, quid significarent septem spicae, & septem boues, quam Pharaon, qui eas vidit in somnijs.

Magis propheta Ioseph, quam Pharaon.

Tertius gradus duobus praedictis altior est. Vnde August. ubi prius. Maxime est propheta, qui ita praecellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines, & eas viuacitate mentis intelligat, sicut Danielis excellentia probata est, qui regi, & somnium, quod viderat dixit, & quid significaret aperuit, ipse quippe corporales imagines in spiritu eius fuerunt expressae, & earum intellectus reuelatus in nocte.

Quartus gradus est omnibus alijs dignior, secundum Cassiodorum, in principio Psalterij in glossa. & per illum ostenditur mens prophetae sublimior, sicut in doctrina humana discipulus ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem nude probatam a doctore intelligere potest, quam ille qui indiget ad intelligendum eam per exempla sensibilia manuduci. Vnde cum dicit August. ubi prius illum maxime esse prophetam, qui & rerum similitudines imaginatione videt, & quid significant intelligit hoc dixit hunc gradum comparando ad alios duos primos non ad istum quartum, ac distinctione praesupposita potest dici.

AD PRIMVM contra opinionem primam, quod quamuis homo naturali inuestigatione possit deuenire in cognitionem futurorum, quae habent causam determinatam, & necessariam, qua de causa a vulgo illam causam ignorante quandoque prophetare dicuntur, tamen nullus gradus propheticae cognitionis inest homini a natura, quia quilibet gradus cognitionis propheticae est respectu eorum quorum cognitio transcendit hominis naturalem facultatem, quamuis quidam ex natura sua aptiores sint, ceteris paribus, ad recipiendum illustrationem propheticae, quam alij, Deus tamen cum sit illimitate potentiae illustrationem propheticae, & dispositionem ad eam infundere potest homini, qui ad hoc minus dispositus est ex natura, quam non infundit illi, qui ad hoc magis dispositus est ex natura dicendum: ergo ad auctoritatem Gregorij Rich. super 3. Sent. R 2 go.

Ad primam. In oppositum.

go. quod quando anima abstrahitur a corporalibus aptior est ad percipiendum latentes motus, qui ex impræssionibus causarum naturalium in imaginatione efficiuntur, a quorum perceptione impeditur anima, cum circa sensibilia fuerit occupata: & ideo, quia appropinquante sui separatione a corpore incipit a corporalibus abstrahi, præcognoscit subtilitatem suæ naturæ, quædam futura habeantia tamen causas naturales, quamuis latentes animam circa sensibilia occupatam, & etiam quædam futura contingentia, non tamē sua naturali virtute, sed per supernaturalē reuelationem ad quam suscipiendam redditur aptior cum a corpore incipit separari.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod nobilior est lumen, quod est virtus, quam illud, quod non est virtus, potest dici, quod non oportet hoc esse verum, nisi ponantur cætera paria, accipiendū virtutem propriè secundum quod est habitus. Illud. n. lumen quo intellectus Pauli fuit sublimatus ad videndum diuinam essentiam, sicut sancti post hanc vitam videbunt, sicut dicit Augu. in antepen. quæstione ad Orosium. Nō fuit habitus, quia fuit in intellectu Pauli per modum passionis transeuntis, sicut est lumen in aere, cum ab ipso valde cito abstrahitur influentia luminaris.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod secundum glossam in principio Psalterij. Prophetia alia est secundū præscientiam, quam necesse est omnibus modis impleri, etiam secundum tenorem verborum, vt Ecce Virgo concipiet. Alia secundum comminationem, vt 40. dies sunt, & Ninive subuertetur, quæ non secundum verborum su perficiem, sed intelligentiæ tacite significationem impletur, vnde intèrio Spiritus sancti reuelantis ipsi Ionæ subuersionem Ninive futuram, fuit sub hac cōditiōne, nisi Ninivite a malitiā sua conuerterentur, vt habetur ex sacra scriptura Ionæ. 3. & 4. Quia tamen in prophetica cognitione mens mouetur a Spiritu sancto sicut a principali agente, quamuis ipsum principale agens, non sit defectiuum, tamen mens prophetæ est instrumentum deficiens, ita vt nō possit cognoscere omnia, quæ in factis, aut verbis, aut speciebus imaginabilibus Spiritus sanctus repræsentare intendit. Vnde Ionas, quamuis in lumine prophetico, viderit Niuiue destructionem futuram, nisi Ninivite corrigerentur, tamen vt dicit glossa super illud Isa. 38. Dispone domui tuæ, non legerat, quod per suā comminationem acturi essent penitentiam, & ita misericordiam consecuturi.

Ad quartum.

Ad quartum dicitur, quod lumen prophetiū est a Deo mediante angelo &c. dico, quod secundus, & tertius, & quartus gradus prophetice cognitionis, non sunt ab angelo effectiue, non enim possunt in nostro intellectu lumē imprimere, quo certitudinaliter iudicemus de aliqua virtute contingenter futura, nec credo,

quod possint species intelligibiles in nostro intellectu imprimere, vt declaratum est lib. 2. dist. 10.

Prædicti tñ gradus possunt esse ab angelo dispositiue, & sic exponēda est auctoritas Dionysij allegata, & ijs cōcordat glossa super illud Psal. Da mihi intellectum, vt discam mandata tua. dicens. Ita dicitur angelus intellectū dare homini, vt quisquē dicitur lumen dare domui cui fenestrā facit, cū eam sua luce non pēnetret, & illustret. Sed primus gradus prophetiæ, potest esse ab angelo effectiue. Pōt. n. formare mediā te aliquo corpore, aliqua verba sensibilia, vel facere facta, vel excitare hominem ad talia faciendum, vel dicendum, quæ sunt repræsentatiua alicuius veritatis, cuius cognitio transcendit naturalem hominis facultatē. Pōt etiam species imaginabiles sic transponere, vt ab eisdē phantasmatibus ipsa cogitatiua sensibilis alio modo moueatur, quam ante propter alium ordinem, quod declaratum est lib. 2. distinctio. 10. Nō credo tamen, quod possit in imaginatione nouas species imaginabiles imprimere per quas cogitatiua sensibilis moueretur, quia tunc posset facere, quod cæcus natus imaginaretur colorem.

Nō possunt angeli imprimere in imaginatione nouas species.

Aliqui tñ dicunt indistinctè prophetiā cognitionē in homine esse a Deo, angelo mediante: dicentes, quod quis solus Deus possit imprimere in voluntatē, angelus tñ pōt imprimere in intellectū. Prophetia autē est pfectio intellectus. Et satis miror, quod isti intendunt, cū ipsi affirmant intellectum esse nobiliorē voluntate, ex hoc. n. sequitur, quod intellectus minus esset receptibilis impressiōnis a creatura, quam voluntas: vnde propter hoc, quod anima est inferior intelligentiā, dicitur in commento super secundam propositionem de causis, quod est susceptibilior impressiōnis, quam intelligentia.

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod intellectus superioris ordinis aliqua potest naturaliter cognoscere, quorum cognitio est supra naturalem facultatem intellectus inferioris ordinis. Intellectus autem Angeli mali per naturam est superior, quā noster intellectus: & ideo aliqua naturaliter cognoscit quorū cognitio est super naturalem facultatē hoīs de lege cōi, & aliqua de illis quæque reuelat homini, non in intellectu eius imprimendo lumen, nec speciē intelligibile, nec in imaginatione speciē imaginabilem de nouo cui nunquam præcesserit similis in imaginatione, nec in se, nec in partibus suis, sed tantū significādo, quia ita est, vel illam veritatem ostendendo in aliquibus causis secundis, quia tamen ex natura sua, non habet futurorum contingentium certam cognitionem, nec vnquam homini aliquod verum significat, nisi mala intentione, vel vt per apparentiam alicuius veritatis facilius deducatur intellectus ad assentiendum, alij falsitati

tati, ideo illi quibus aliquid per dæmones reuelatur, non dicuntur simpliciter prophetæ in scriptura, sed cum additione, vt prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum: talem autem prophetiam esse incomparabiliter inferiorem lumine fidei omnibus fidelibus certum est.

Ad sextum.

Ad sextum dicendum, quod secundum apostolum. 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Vnde prophetica cognitio ordinatur ad ædificationem ecclesiæ, ad quod requiritur, quod ea, quæ prophetæ cognoscunt annuncient. Vnde Isa. 21. Quæ audiui a Domino exercituum Deo Israel, annunciaui vobis, & ideo sicut ratione cognitionis, propheta potest dici a Phanes, quod est apparitio, eo quod eis apparent ea, quæ procul sunt a naturali hominum cognitione. Quapropter in veteri testamento appellabantur videntes, & eos gentiles appellabant vates a vi mentis. Ita secundum Isidorum Ethi. lib. 7. c. 8. Nostri prophetas vocant quasi præfatores, quia porro fantur, & de futuris vera prædicunt, & quia ea, quæ supra naturalem hominis facultatem diuinitus reuelata, homines non possunt confirmare ratione humana, sed per miracula, quæ diuina virtus facit per orationes eorum, iuxta illud Marci vlti. Prædicauerunt vbiq; Domino cooperante, & sermone confirmante sequentibus signis, ideo operatio miraculorum aliquo modo pertinet ad prophetiam tanquā confirmatio prophetice annunciationis, & quo ad hoc loquendo de prophetia dictum est, quod corpus mortuum Helysei prophetauit. Quomodo autem gratia faciendi miracula se habeat ad fidem inferius quæretur.

Miraculo vni operatio pertinet ad prophetiā.

Q V A E S T I O II.

Vtrum fides sit nobilior, quam gratia raptus.

Arg. 1.

TVIDETUR, quod sic, nobilior est gratia, quæ non potest esse, nisi adeo, quā illa, quæ naturaliter haberi potest per melodiam, sed secundum philo. 8. Politi. c. vlt. Melodiarū quædam sunt factiue raptus: ergo nobilior est fides, quam gratia raptus.

Secundo.

Item nobilior est gratia, quæ intellectū illuminat, quā illa, quæ ipsum reddit ignorantem, sed fides intellectum illuminat. Raptus ipsum facit ignorantem. Vnde, vt habetur 2. ad Cor. 12. Cum Paulus fuit raptus, nesciuit vtrū esset in corpore, an extra corpus: ergo nobilior est fides, quā gratia raptus.

Tertio.

Item nobilior est gratia, quæ non potest haberi, nisi diuina potestate, quā illa, quæ haberi potest humana voluntate, sed vt refert Aug. 14. de ciui. ca. 24. Fuit quidam sacerdos, qui se rapiebat cum volebat: ergo nobilior est fides, quā gratia raptus.

In oppositum. Primo.

CONTRA, illa gratia pertinens ad cognitionem nobilior est, quā Deus clarus co-

gnoscitur, quā illa, quā cognoscitur minuscilare, sed gratia raptus pertinet ad cognitionem, non ad dilectionem, quia potentiam animæ rapi est ipsam abstrahi a suo naturali modo operandi, vnde raptus sonat quāsi in quandam violentiam, sed voluntas quantumcunq; diligit supernaturaliter non abstrahitur a suo modo diligendi naturali. Modus enim diligendi supernaturaliter non tollit: sed complet, & perficit modum diligendi naturaliter, sicut charitatiua dilectio perficit naturalem. Cum ergo secundum Augu. in antepenul. quæstione ad Orosium, Paulus in raptu sic viderit Deum sicut sancti post hanc vitam videbunt, & per fidem non cognoscatur, nisi in enigmate, nobilior est gratia raptus, quā fides.

C O N C L V S I O.

Raptus immediate factus ex virtute diuina simpliciter nobilior est, quā fides, cum istius cognitio sit cum enigmate, illius sine enigmate, quia tamen fidei cognitio est per lumen habitualiter in intellectu manens, illa verò per lumen raptim transiens sic secundum, quid raptu fides vere censetur nobilior.

Responso. Multiplex raptus gradus.

RE S P O N D E O, quod raptus prout ad præfens loquimur de raptu, est animæ intentionē abstrahi a particularibus sensibus ad aliquid cognoscendum, quod absq; prædicta abstractione non posset cognoscere, vel non ita bene, huius autē raptus triplex est gradus. Vnus est cum fit ex aliqua causa naturali, alius cum fit per virtutē alicuius creatæ substantiæ intellectualis. Tertius cū fit ex virtute diuina immediate. Sed in primo gradu nō rapitur ad cognitionem aliquid cuius cognitio sit totaliter per supernaturalem hominis facultatem, sed ad cognoscendum aliquid, quod absq; abstractione, homo non ita bene cognoscere posset, quāuis appositā maxima diligentia, & sollicitudine: non enim inconueniens est, animam naturaliter posse pertingere intentione eius abstracta a sensibus ad aliquam cognitionē, ad quā non posset naturaliter pertingere eius intentione a sensibus non abstracta. In secundo gradu dicunt aliqui animam posse cognoscere clare, & immediate essentiam substantiæ intellectualis creatæ, quia animæ sic abstractæ sufficit lumen angelicum super ipsam irradiās, ad hoc, vt essentiam ipsius angeli videat allegantes pro se illud, quod dicit Grego. 28. moralium, non multum post principium, scilicet, quod nonnunquam per Angelum sic humanis cordibus loquitur Deus, vt ipse quoque angelus mentis obtutibus præferretur. Dicit etiam Commentator super secundum metaphy. versus principium, quod res abstractas intelligere non est impossibile nobis, sicut inspicere solem non est impossibile vespertilio-ni, quia si ita esset, ociose egisset natura, Rich. super 3. Sent. R 3 quia

Com. 1.

quia fecisset illud, quod est in se naturaliter intellectum non intellectum ab aliquo, sicut si fecisset solem non compræhensum ab aliquo visu. Ego autem credo, quod dum anima nostra est corruptibilis corporis actu forma, quantumcumque; intentio eius abstrahitur a sensibus per quamcumque creatam virtutem, non potest clare videre aliquam substantiam separatam, per quamcumque actionem cuiusque creatæ substantiæ, quod patet ex dictis lib. 2. distin. 10. Animam tamen sic abstractam potest Angelus instruere de aliquibus ad quorū cognitionem, non possit virtute propria naturali pertingere, etiā sic abstracta, & de quibus ab angelo non possit sic instrui non abstracta.

In tertio gradu possibile est animam hominis existentem corporis formam ad hoc sublimari, ut Deum in essentia videat, sicut in sancti post hanc vitam videbunt, quantum ad claritatem videndi, non tamen quantum ad permanentiam, quia lumen, quod Deus animæ prædicto modo abstractè influit, ad hoc, ut Deum prædicto modo videat, non est in intellectu eius habitualiter manens, sed raptim, sicut torrens, qui raptim transit in conuallibus, & sicut lumen in aere, cum valde citò subtrahatur luminaris influentia, quia non potest anima in prædicta visione habitualiter permanere, & remanere corporis corruptibilis animam aggrauantis forma, nisi forte per nouum miraculum teneretur virtute diuina in corpore: dico ergo ad quæstionem, quod cognitio, quæ est in raptu in primo gradu, & secundo minus est nobilis, quàm cognitio fidei.

Cognitio tamen in tertio gradu raptus est simpliciter nobilior, quàm cognitio fidei, quia est sine enigmate, & cognitio fidei cum enigmate, secundum quid tamen cognitio fidei nobilior est in quantum est per lumen habitualiter in intellectu manens. Illa autem per lumen quasi raptim per intellectum transiens, vnde pro tanto sic videns adhuc reputatur videns procul in respectu bonorum, & ideo talis visio non amittit totaliter rationem prophetiæ vnde non videtur gratia raptus totaliter distinguenda a gratia prophetiæ.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod procedit de infimo gradu raptus, quem concedo incomparabiliter minus esse nobilem, quàm sit fides.

Ad secundū. AD SECUNDUM dicendum, quod quamuis per raptum anima Pauli aliquid ignorauerit, quia in rei veritate nesciuit, utrum anima eius fuerit a corpore separata, quod nullo modo ignorant animæ beatæ, nec ignorabunt post corporum resumptionem, quia visio Pauli deficiens fuit a visione beatorum, quatum ad modum videndi, tamen per illum raptum anima eius remanēs corporis actu forma, eleuata fuit ad talem cognitionem in respectu cuius prædicta ignorantia, imo, ut verius dicam, nescien-

tia, nullus ponderis fuit. Prædictis concordat Aug. 12. super Gene. longe ante finem, dicens. quod nisi ab hac vita, quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens a corpore, siue ita aduersus, & alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore, vel extra corpus sit, non in illam rapitur, & subuehitur visionem.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum nobilior sit fides, quam gratia faciendi miracula.

Arg. 1. **V**IDEATUR, quod non: quia gratia faciendi miracula, est nobilior, quàm sermo scientiæ, sed sermo scientiæ est nobilior, quàm fides, vnde. 1. Cor. 12. inter gratia gratis datas. Primo nominat eam apostolus, quàm fidem: ergo gratia faciendi miracula nobilior est, quàm fides.

Secundo. Item illa gratia est maior, qua magis probatur hominis sanctitas, sed per operationem miraculorum magis probatur hominis sanctitas, quàm per fidem, cum multi mali fidem habeant: ergo maior est gratia faciendi miracula, quàm fides.

In oppositum. **C**ONTRA, maior est gratia, per quam habetur gratia faciendi miracula, quàm gratia faciendi miracula, sed gratia faciendi miracula habetur per fidem, vnde Luc. 17. Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis huic arbori moro, eradicare, & transplantare in mare, & obediet vobis.

C O N C L V S I O.

Si sumatur gratia faciendi miracula pro diuina potentia, quæ ex mera liberalitate sua facit miracula, cum actio intrinseca Dei sit idem, quod Deus sic nobilior est gratia hæc, quam fides, e contra verò si accipiatur pro miraculorum extrinseca operatione.

Responsio. **R**ESPONDEO, quod gratia faciendi miracula extenso eius nomine accipi potest tripliciter. scilicet vel præpotentia, per quam gratis, & ex mera liberalitate efficiuntur, vel pro aliquo existente in homine, propter quod miracula efficiuntur, vel pro ipsa miraculorum operatione.

obnotat. Primo modo nobilior est gratia faciendi miracula, quàm fides, quia sic gratia faciendi miracula, est ipsa diuina potentia, quæ non propriè gratia dicitur, quia ipsi Deo naturalis est, & idem, quod ipse. Sed impropriè loquendo vocatur ab aliquibus, gratia faciendi miracula sub ratione, qua gratis ex mera liberalitate sua facit miracula ad nostram vtilitatem.

Secundo modo gratia faciendi miracula est aliquid existens in homine, non sicut qualitas quædam per cuius virtutem homo fit causa effectiua miraculi, nec propter, quàm semper miracula fiant, & sic gratia faciendi miracula. Aliquando est perfe-

Ad tertium.

Arg. 1.

Secundo.

In oppositum.

Responsio.

obnotat.

ta fides, ut tangit argumentum ad partem secundam. Aliquando oratio. Vnde ut habetur Act. 9. Petrus præposuit orationem cum Tabitham suscitauit. Aliquando est alicuius sancti hominis voluntatis virtus, ut patet Act. 5. cum ad nutum Petri mortuus est Ananias. Aliquando simplex hominis verbum, ut patet Iosue. 10. cum dixit Sol contra Gabaon ne mouearis, & Luna contra Vallem Haymon, steteruntque Sol, & Luna, omnia tamen ista reduci possunt ad vnum scilicet, ad quandam inspirationem spiritus sancti, qua inspirat homini, pro quo Deus vult facere miracula, perfectum fidei motum, seu orationem, seu voluntatis nutum, vel simplex verbum ad quæ quandoque sequitur operatio miraculi, quod tamen non efficitur, nisi per diuinam potentiam, & hoc modo cum perfectio fidei quandoque sit illud, propter, quod Deus facit quandoque pro homine miracula perfectio fidei, quandoque idem est, quod gratia faciendi miracula, & inspiratio passiva ipsius perfectionis fidei nobilior est, quàm inspiratio motus orationis, seu nutus voluntatis. Inspiratio tamen actiua realiter eadem est, quod ipse: quia actio intrinseca spiritus sancti, idem est, quod ipse. Si autem accipiatur gratia faciendi miracula pro miraculorum extrinseca operatione, sic fides nobilior est.

Ad primū. AD PRIMVM dicendum, quod minor est falsa. Sermo enim sapientiæ, & scientiæ est sapientiæ, vel scientiæ manifestatio ad ecclesiæ vtilitatem, per conuenientem eloquentiæ modum, quem describit Aug. 4. lib. de doctr. Christiana. bene ante medium dicens. Dixit quidam eloquens, & verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat, ut scilicet, delectet auditum, non delectatione vana: sed per ita conuenientem eloquendi modum, ut audiens cum quadam suauitate audiat ea, quæ sunt audienda ad vtilitatem suam, & si dei promotionem, & ut doceat. scilicet intellectum, & ut flectat. scilicet affectum, ut velit consentire veritati fidei, & bonæ operationi. Vnde vides, quod sermo sapientiæ, & scientiæ subseruiunt fidei, vnde inter illas gratias gratis datas apostolus non semper nominat primo illam, quæ est nobilior.

Ad secundū. AD SECUNDUM dicendum, quod minor est falsa. Operatio enim miraculorum per hoc aliquo modo probat hominis sanctitatem, quia probat eius fidem, vnde magis respiciendum est ad iudicandum de hominis sanctitate ad bonam eius vitam, quàm ad miraculorum operationem, & dico aliquo modo probat, quia quandoque ad inuocationem diuini nominis per malos homines Deus facit miracula, scilicet, ad confirmationem veritatis fidei, quam prædicant.

Per verbum. Vnde Matth. 7. Multi dicent mihi, Domine nonne in nomine tuo prophetauimus? & in nomine tuo dæmonia eiecimus? & in nomine tuo virtutes multas fecimus? & tunc confitebor il-

lis, quia nunquam noui vos, quia tamen Deus quandoque facit miracula ad manifestationem sanctitatis alicuius, quem Deus vult hominibus præponere in exemplum virtutis. Ideo operatio miraculorum concurret ad testimonium perfectionis sanctitatis illius, pro quo Deus miracula facit, præsupposita eius bona vita. Quapropter, ut dixi principaliter respiciendum est ad vitam. Ad argumentum in oppositum patet, quid dicendum ex dictis in quæstione.

CIRCA litteram. (Si. n. ijs caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse) hoc dicit Magister opponendo, sed oppositio fallit, quia quamuis Christus non habuerit fidem, nec spem propriè loquendo, habuit tamen claram visionem, & securam tentationem, quæ requirunt gratiam pleniorē, quàm fides, & spes. (Charitas est mater omnium virtutum) Nota, quod fides potest dici mater virtutum, quia concipit, charitas, quia conceptum format: humilitas, quia formatum nutrit: patientia, quia nutritum custodit: modestia, quia conseruat disciplinat, & erudit. (Credere in Deum, est credendo amare.)

Dubium. Contra ergo peccator dicendo. Credo in Deum mentitur, & ex consequenti peccat. Omne enim mendacium peccatum est.

Responsio. Respondeo, quod peccator si hoc dicit in persona talis qualis debet esse, vel hoc materialiter recitans ad laudem Dei non mentitur, nec peccat, sed si in persona propria significatiue, & secundum proprietatem vocabuli diceret hoc mentiretur. (Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur,) quod pro tanto dictum est, quia fides disponit ad dilectionem. (Non enim fides numero est vna: sed genere) hic accipitur genus pro specie. (Sed eam tenet certissima scientia,) hic accipit fidem pro actu credendi in quantum potest esse, vel a fide infusa, vel a credulitate acquisita, quia non credo, quod de lege communi, homo possit esse certus se fidem infusam habere, quia propter similitudinē inter actum fidei infusæ, & credulitas acquisitæ noster intellectus dum est vnitus corpori corruptibili non potest certitudinaliter vnum ab alio distinguere, & ideo cum de lege communi in cognitionem habituum non deueniamus, nisi per actus, non possumus esse certi, de lege communi utrum habeamus fidem infusam. (Sed charitas ipsius virtutis fidei causa est.) Nota, quod non dicit, quod sit causa habitus fidei, sed virtutis fidei, quia ut supra ostensum est, ille habitus non est plene virtus, nisi sit formatus, suæ autem formæ communis causa charitas est.

Fides mater virtutum.

Dubium.

Responsio.

Peccat peccator dicendo Credo in Deum.

Quomodo intelligitur, quod scriptum est, cum factum fuerit creditis.

DISTINCTIO XXIII.

IC quæritur, si fides tantum de non visis est, quomodo Veritas Apostolis ait. Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit creditis. Vbi innui videtur, quod fides illis fuerit de factis, & visis. Super quo

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio. Aug. mouet questionem, & absoluit, ita inquit. Quid sibi vult. Ut cum factum fuerit, creditis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam, & Thomas, cui dictum est. Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit, quod vidit. Cernebat, n. & tangebatur carnem viventem, quam videbat morientem, & credebatur Deum in carne ipsa latentem. Credebatur ergo mente, quod non videbat, per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque, oculis sui credidisse: non ipsa est, quæ in nobis edificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Aug. fidem esse de rebus presentibus: quod erit in futuro, eam per speciem Deum presentem contemplantur: quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea, quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis presentibus creditur: quod erit, cum per speciem manifestam se contemplantam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, imò fidei merces, ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

Si aliqua sciuntur, quæ creduntur. Post hoc quæri solet, cum fides sit de non apparentibus, & non visis, utrum etiam sit de incognitis tantum. Si n. de incognitis tantum est, de his videtur esse tantum, quæ ignorantur. Sed sciendum est, quod cuiusvis alia sit interior, alia exterior, non est fides de subiectis exteriori visioni: est tamē de his, quæ visu interiori ut cunq; capiuntur. Et quædam vtiq; sic ca-

piuntur, ut intelligantur, etsi non ut in futuro: quædam autem non, quia cum fides sit ex auditu nō modo exteriori, sed interiori, non potest esse de eo, quod omnino ignoratur, quæ ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut ait. Aug. dicens. Quamuis ex auditu fides in nobis sit, nō tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus: quia non est sonus: nec ad vllum sensum corporis: quoniam cordis est res ista, non corporis. Quædam ergo fide creduntur, quæ intelliguntur naturali ratione: quædam verò, quæ non intelliguntur. Vnde propheta. Nisi credideritis, non intelligetis. Quod Aug. aperte distinguit. Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus: alia, quæ nisi credamus, non intelligimus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu prædicationis. Idem in lib. de Trinit. Certa fides ut cunq; inchoat cognitionem. Cognitione verò certa nō perficitur nisi post hanc vitam. Ambr quoq; ait. Vbi fides, nō statim cognitio: vbi cognitio est, fides præcedit. Ex his apparet, aliqua credi, quæ non intelliguntur, vel sciuntur, nisi prius credantur: quædam verò intelligi aliquando etiam antequam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro sciuntur: & nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur: quia nisi per fidem diligatur Deus, mundatur cor ad sciendum eum. Vnde Aug. Quid est Deum scire, nisi cum mente conspiciere, firmæque percipere. Sed & prius quam valeamus percipere, & percipere Deum, sicut percipitur à mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum. Ecce hic aperte habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius credendo diligatur. Supra autem dictum est: quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Vnde colligitur, non posse sciri, & intelligi credenda quædam, nisi prius credantur: & quædam non credi, nisi prius intelligantur, & ipsa per fidem amplius intelligantur. Nec ea, quæ prius creduntur, quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu: ignorantur tamē ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo, quod ignoratur. Vnde Aug. Sciri aliquid, & non diligere potest. Diligi verò quod nescitur, quæro utrum possit? Si nō potest, nemo diligit Deum: antequam sciat. Vbi autem sunt illa tria, fides, spes, charitas, nisi in animo credente, quod nondum scit, & sperante, & amante, quod credit?

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

Amatur ergo, & quod igno- ratur, sed tamen creditur.

DISTINCTIO XXIII.

IC quæritur si fides &c. Superius determinauit Magister de fide quantum ad eius essentiam, hic determinat de fide quantum ad eius obiectum, siue materiam, & diuiditur in partes tres.

Primo inquiritur utrum obiectum fidei possint esse visa præterita. Secundo utrum visa præsentia. ibi. (Si vero quæritur.) Tertio utrum scita. ibi. (post hæc.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distin. quærentur sex. Primo quæri solet utrum obiectum fidei sit tantum verum increatum. Secundo utrum obiectum fidei sit verum complexum vel incomplexum. Tertio utrum fidei possit subesse falsum. Quarto utrum obiectum fidei possit esse aliquid iustum. Quinto utrum aliquid scitum. Sexto utrum aliquid opinatum.

QVÆSTIO I.

Utrum obiectum fidei sit tantum verum increatum.

VIDETUR quod non: quia obiectum charitatis non tantum est bonum increatum, Charitate enim diligimus & creatorem, & creaturam: ergo a simili obiectum fidei non est tantum verum increatum.

Item quilibet articulus pertinet ad fidei obiectum, sed inter articulos, sunt aliqui continentes veritatem creatam, sicut articulus de futura resurrectione: ergo obiectum fidei, non est tantum verum increatum.

Item idem est fidei, & infidelitatis obiectum, quia virtus, & vicium sibi opposita sunt respectu eiusdem modo opposito. Sed infidelitatis obiectum, non tantum est verum increatum. Credere enim fornicationem non esse peccatum infidelitas est: ergo fidei obiectum non tantum est verum increatum.

Item non tantum est verum obiectum virtutis obiectum mediatum, sed immediatum, & magis, sed verum increatum non est immediatum obiectum fidei. Apostolus enim. 1. Corinth. 13. dicit de cognitione fidei, quod est per speculum, & in enigmate. Illud autem speculum, quod est creatura est immediatius obiectum intellectus quàm illud quod per illud speculum cognoscitur: ergo obiectum fidei non est tantum obiectum increatum.

CONTRA Diony. 7. c. de diuinis no. Fides est circa simplicem, & semper existentem veritatem, sed talis veritas non est, nisi increata.

Item inter alias differentias inter virtutes theologicas, & morales vna est, quod moralis non habet Deum pro obiecto. Sed pro fine theologica habet Deum pro obiecto, & pro fine. Sed fides virtus est theologica: ergo illud verum quod est obiectum illius Deus est.

CONCLUSIO.

Fidei obiectum quatenus habet rationem formalis est verum increatum, at ut habet rationem materialis potest esse verum creatum.

RESPONDEO, quod de obiecto fidei contingit loqui dupliciter, aut de eius obiecto materiali, quod est creditum, aut de formali quod est ratio credendi. Primo modo obiectum fidei non tantum est verum increatum, sed etiam creatum, sic enim esse plura obiecta respectu vnus habitus non est inconueniens, nec plures habitus esse respectu eiusdem obiecti. Idem enim potest esse creditum per credulitatem acquiritam, & per fidem infusam, nec mirum, Videmus enim idem scitum posse esse obiectum naturale diuersorum habituum scientie, verbi gratia, per habitum scientie naturalis scit homo terram esse rotundam, & hoc idem scit alius per habitum scientie mathematice formalia tamē obiecta, quæ sunt rationes scientie, hoc est ipsa media, per quæ probatur prædicta conclusio sunt spem differentia. Si autem loquimur de formali obiecto fidei sic dico, quod est tantum verum increatum, quia tale obiectum est ratio credendi cui innititur fidelis in assentiendo vero credito. Illa autem ratio est tantum prima virtus, Quicquid enim per fidem credimus, ideo credimus, quia credimus quod prima veritas hoc reuelauit: nec potest dici, quod tale obiectum sit obiectum acquirite credulitatis, sicut patet ex solutione vltimi argumenti penult. quæst. præcedētis dist.

Ad primum. in oppositum dicendum, quod quauis obiecta materialia charitatis plura sint, tamen obiectum formale quod est ratio diligendi, nō est nisi vnum, scilicet bonum increatum. Quicquid enim per charitatem diligimus, propter illud bonum diligimus.

Ad secundum dicendū, quod procedit de materiali obiecto.

Ad tertium dicendum, quod credens fornicationem non esse peccatum: ideo est infidelis, quia non assentit primæ veritati dicenti fornicationem esse peccatum.

Ad quartum dicendum, quod ibi non loquitur Apostolus de principali actu fidei, qui est assentire primæ veritati immediate propter se, sed loquitur de quadam credendorum acquirita cognitione, de qua ipse dicit ad Rom. 10. Quod fides est ex auditu, quam cognitionem præsupponit sicut materiam; actus fidei qui est assentire. Ad hoc enim quod fidelis per fidem credendis assentiat præsupponitur aliqua alia cognitio de credendis, ut saltem cognoscat, quid

Ioan. 14.

Aug. super Ioan. 17. 79. in initio.

Ioan. 20. 8

Aug. lib. 2. quæst. enāg. ca. 39. to. 4.

Enarratio in Psal. 101. cōc. 2. tom. 8.

Lib. 13. de Trin. ca. 2.

Esa 7. b iuxta 70. interpres Aug. super psal. 118. sermo. 18. Lib. 9. c. 1. Super psal. 118. ser. 10 circa illum versum. Agnōni Dominū. quia. Acto. 15. 4

Li. 8. de tri. cap. 4.

quid est quod dicitur per nomen quod etiam non nisi per speculum, & in enigmate cognoscit.

Q V A E S T I O II.

Utrum obiectum fidei sit verum complexum, vel incomplexum.

Arg. I. D. Bon. ubi supra. q. 3. Alex. ibid. ar. 5. Secundo. T V I D E T V R q̄ incomplexū, quia obiectū fidei est veritas prima, quæ est incomplexa.

Item articuli fidei contenti in symbolo non exprimentur per modo veritatis complexum. Non enim dicitur. Credo q̄ Deus est pater omnipotens, sed Credo in Deum patrem omnipotentē, & tamen articuli sunt obiectum fidei.

Item veritas rei, alia est a veritate enunciabilis, quia ista causa est istius secundum Philosophum lib. prædicamentorum. Sed veritas rei est immediatum fidei obiectum, non ergo veritas enunciabilis: sed verum complexum est enunciabile quoddam: ergo obiectum fidei non est verum complexum.

Item nobiliori modo fertur intellectus per fidem in obiectum suum modo incomplexo: ergo intellectus per fidem fertur in ipsum creditum modo incomplexo.

CONTRA Aug. Enchi. 20. c. Si tollatur assensio fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur, sed assensus intellectus non est, nisi respectu complexi: ergo illud verum quod est fidei obiectum est complexum.

Item omnis infidelis errat, sed quicumque errat aliquid attribuit alicui quod sibi non conuenit, aut aliquid ab eo remouet quod sibi conuenit: ergo infidelitas est respectu falsi complexi: ergo a simili, & fides est respectu veri complexi.

CONCLUSIO.

Et complexum & incomplexum fidei obiectum est, at hoc primo, illud vero secundario.

RESPONDEO, q̄ tam verum complexum, quam incomplexum est obiectum fidei. Verum enim incomplexum est ipsa res credita. Trinitas enim in unitate, & unitas in trinitate res credita est, & quia existentia rei causa est veritatis enunciationis: ideo enunciationem ipsam rem significantem credimus esse veram, veritas autem enunciationis, veritas complexa est, & sic obiectum fidei magis est, & principalius ipsa res, quam veritas enunciabilis, quia tamen assensus nostri intellectus non est natus ferri super aliquod obiectum, nisi componendo vel diuidendo: ideo verum incomplexum creditur modo complexo ex parte credentis, rem autem credere essenziale est fidei simpliciter, credere autem enunciabile sub indeterminata temporis differentia etiam essenziale est, sed credere enunciabile sub certa temporis differentia non est essenziale fidei simpliciter, sed fidei sub ratione, quæ est explicita. Duo

prima argumenta ad partem primam procedunt de obiecto quod est res credita.

Ad tertium dicendum, quod non concludit, quin veritas enunciabilis sit obiectum fidei, sed q̄ res credita per prius & principalius est obiectum eius.

Ad quartum dicendum, q̄ quamuis ceteris paribus nobilius sit apprehendere modo incompleto, quam complexo: vnde Deus modo incompleto intelligit quicquid intelligit Angeli etiam & hominem esse substantiam, & sic de alijs modo incompleto intelligunt, tamen quia sensus non apprehendit intrinsecare, sicut noster intellectus, nec ita perfecte: ideo quamuis apprehendat modo incompleto, albedinem in pariete, & intellectus noster modo complexo, tamen nobilius apprehendit intellectus, quam sensus. Vel potest dici, q̄ sensus non apprehendit compositionem vnus rei cum alia. Vnde non apprehendit parietem esse album, sed apprehendit albedinem tantum: noster autem intellectus apprehendendo aliquam essentiam absolute apprehendere potest modo incompleto.

PRIMUM argumentum ad partem aliam concludit, q̄ non possumus credere obiectum fidei, nisi modo complexo, sed ex hoc non sequitur quin illud quod est verum incompleto possit esse fidei obiectum.

Ad secundum dicendum de ipso discredere, sicut de ipso credere, quantum ad complexiōnem, & incomplexiōnem, obiectum enim infidelitatis est res discredita, quam infidelis modo complexo discredidit.

Q V A E S T I O III.

Utrum fidei possit subesse falsum.

T V I D E T V R q̄ sic, quia fides credit futuram resurrectionem, sed hoc absolute posset non euenire: ergo fides credit aliquid, quod potest falsum esse.

Item per fidem creditur corpus Christi esse sub speciebus in altari, sed hoc potest falsum esse quia sacerdos potest in his, quæ sunt de essentia sacramenti deficere: ergo per fidem potest aliquid credi falsum.

Item per charitatem potest diligi aliquid non bonum, sicut patet cum per charitatem diligimus aliquem malum quem credimus esse bonum: ergo a simili per fidem possumus credere aliquod falsum, cum non magis sit obiectum fidei verum, quam charitatis bonum.

Item per scientiam potest sciri verum, & falsum: vt enim dicit Philosophus. 5. Ethic. c. 1. Scientia est eadem contrariorum: ergo a simili per fidem potest credi verum & falsum.

CONTRA secundum Aug. 1. lib. retracta. c. 16. Fides christiana nec fallere, nec falli potest.

Item Ber. de præcepto, & dispen. c. 34. Fides falsa non est fides, sed si fidei posset subesse falsum,

Ad primū & secundū. Ad tertium.

Ad quartū.

Quicquid Deus intelligit modo incompleto intelligit etiam & absolute.

Ad primū in oppositū.

Ad secundū.

Ad tertium.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 9. ar. 2. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 3. Scot. 1. quod. 7. 14. Alex. p. 3. q. 68. m. 7. ar. 1. Duran. li. 3. di. 24. q. 8. Secundo. Tertio.

Quarto.

In oppositū. Primo.

Secundo.

se falsum, fides posset esse falsa: ergo possibile esset, q̄ fides non esset fides, quod falsum est.

CONCLUSIO.

Cum fides in credendo assentiat primæ veritati quæ non potest dici nisi verum, ipsi falsum subesse nequaquam potest.

Responsio.

RESPONDEO q̄ fidei non potest subesse falsum. Fides enim non potest intellectum de terminare ad credendum aliquid, quod non sit consonum formali rationi sui obiecti, quia illi rationi innitur fides in credendo quicquid credit, illa autem ratio, vt superius est ostensum, prima veritas est, quæ non potest concordare nisi verum. Vnde & si fidelis posset credere aliquid falsum, hoc non est in quantum fidelis, quia hoc non potest per fidem, sed per opinionem vel suspitionem quam ipse vel alia creatura sibi formauit.

Ad primū.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, q̄ quamuis resurrectio mortuorum absolute posset non euenire, non tamen est hoc possibile per comparisonem ad diuinam præscientiam, cui fides innitur. Fides enim illuminat intellectum nostrum ad assentiendum vero secundum illustrationem diuinæ scientiæ, quæ falsa esse non potest.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, q̄ per fidem creditur Christi corpus esse sub speciebus in altari si perfecta sunt omnia quæ concurrunt ad essentiam sacramenti, & hoc semper est verum, non oportet tamen q̄ fidelis quando adorat semper habeat istam conditionem in cogitatione actuali.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem non potest diligi aliquid non bonum. Vnde quando diligo aliquem qui non est bonus, si ipsum diligo per charitatem non diligo in eo nisi bonum, sicut enim dicit Aug. 8. de tri. c. 6. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut vt iusti sint amare debet. Amare autem peccatorem ad hoc vt iustus sit, non est amare nisi bonum, quia iustitiam quæ est bonum optat natura peccatoris, q̄ bonitate naturali bona est.

Ad quartū.

Ad quartum dicendum, quod nullo modo potest sciri falsum sicut enim dicit Philosophus. 1. Posteriorum. Non potest sciri, q̄ diameter sit symmeter, sciri tamen potest aliquid esse falsum, sed hoc scire non est scire falsum sed verum. Falsum enim esse falsum verum est. Vnde cum dicit Philosophus, q̄ eadem scientiæ est contrariorum non est intelligendum de oppositis, quæ sunt verum, & falsum, sed de contrarijs quorum quodlibet importat aliquam veritatem.

Scire falsum esse falsum, verum est.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum visione sensibili, quia utrum fides possit stare cum clara visione intellectuali inferius tangeretur.

T V I D E T V R q̄ obiectum fidei possit esse aliquid visum visione sensibili, vt enim habetur Io. 20. dicit Saluator Thomæ. Quia vidisti me Thomæ credidisti.

Item vt habetur Actuum. 1. Discipuli viderunt Christum ascendentem in celum, & tamē Christum ascendisse in celum articulus fidei est.

Item beata virgo experimentaliter sciuit se concepisse sine virili semine, & tamen ipsum sic concepisse creditum est.

Item de re sensibilibus audita habetur fides: vnde ad Ro. 10. Fides ex auditu: ergo a simili de re sensibilibus visa.

Item visio sensibilis non determinat intellectum ad assentiendum de necessitate rei iuste. De re enim visa dubitari potest. Vnde de discipulis dicitur Matth. 14. q̄ videntes Christum supra mare ambulantes timuerunt dicentes, q̄ phantasma est, sed cognitio quæ non determinat intellectum ad assentiendum de necessitate rei cogniti e non euacuat fidem respectu illius rei: ergo fides potest esse de re cognita sensibili visione.

CONTRA secundum Apostolum ad Hebr. 11. Fides est respectu non apparentium, sed visa sensibili visione sunt apparentia: ergo respectu eorum non est fides.

Item Augusti. de videndo Deo non multū longè post principium. Præsentia videtur: creduntur absentia, & quasi statim post dicit, q̄ præsentia illa, hic intelligamus dicta quæ præsto sunt sensibus, siue animæ, siue corporis.

Item actus fidei est difficilis & voluntarius. Assentire autem rei sensibilibus visa facile est, & necessarium: ergo respectu sensibilitet visum non est fides.

CONCLUSIO.

De visis vt visa sunt fides esse non potest, at si sub his lateat diuinum aliquid, tunc utique idem secundum aliquid sui potest esse sensibile visum, & secundum aliud creditum.

RESPONDEO, q̄ visa visione sensibili ratione huius q̄ visum est, non potest esse obiectum fidei, sicut bene ostendunt rationes factæ ad hanc partem, cui concordat Aug. super illud Io. 14. Si abiero & præparauero vobis locum, dicens in glo. Fides quæ non videt credit, nam si videt non est fides, & hoc rationale est, de ratione enim fidei est esse cū enigmate respectu rei non apparentis. Quod autē sensibilibus videtur quantum ad illud quod videtur clarè, & præsentialiter cognoscit. Quia tamen aliqua res secundum aliquid sui sensibilibus potest esse visa, & secundum aliud non sicut

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 24. ar. 2. q. 1. 1). Tho. 2. 2. q. 1. ar. 4. Scot. lib. 3. dist. 24. q. unica. Alex. p. 3. q. 68. m. 7. ar. 2. Secundo. Tertio. Quarto.

Quinto.

In oppositū. Primo.

Secundo.

Tertio.

Responsio.

ficut apparet in Christo. Visu enim Thomas apprehendit ipsum hominem, non tamen vidit sensibiliter illum hominem esse Deum: similiter discipuli illum hominem sensibili visione viderunt ascendentem in celum: sed sensibiliter non viderunt eum esse Deum qui ascendebat. Vnde Thomas per fidem illum quem videbat Deum confessus est, dicens Dominus meus, & Deus meus. Discipuli etiam illum quem ascendentem viderunt Deum esse per fidem crediderunt. Beata etiam virgo illum quem experimento certo sciebat se concepisse sine virili femine per fidem credidit esse Deum. Articulus autem de ascensione Christi in celum est, quod filius Dei homo ascendit in celum. Similiter articulus de conceptione est, quod filius Dei in quantum homo fuit conceptus per spiritum sanctum in utero virginis. Vnde idem secundum aliquid sui potest esse sensibile visum, & secundum aliud creditum. Ex dictis patet solutio ad tria prima argumenta ad partem primam.

Ad tria argumenta.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad quartum dicendum, quod obiectum auditus sunt ipse voces respectu quarum non est fides, sed respectu rerum signatarum per voces quarum res non sunt obiectum ipsius auditus.

Ad quintum dicendum, quod maior falsa est accipiēdo visum respectu sui proprii obiecti, circa quod non decipitur secundum Philosophum secundo de anima, sed respectu sui obiecti per accidens, quod est res colorata, aut ubi rei colorate respectu cuius obiecti sensus dici potest, & sic maior argumenti vera est. Vnde quando discipuli viderunt Christum ambulātem supra mare, si tam clare viderunt non dubitauerunt de homine quod spectabat ad proprium obiectum visus ipsius, sed de hoc quod spectabat ad obiectum per accidens. scilicet de substantia illius quem sic coloratum, & figuratum videbant, & secundum hunc modum vellent aliqui forte dicere, quod assensus quo assentiebant discipuli post Christi resurrectionem illum quem videbant esse illum eundem in numero, quem pati viderant poterat esse per fidem, hoc enim non spectabat ad proprium obiectum ipsius sensus. Vel potest dici ad argumentum, quod quia nox erat ipsum clare non videbant quando dixerunt, quia phantasma est. Argumenta ad partem aliam procedunt de sensibiliter viso quantum ad illud quod sensibiliter visum est, & sic bene concedo, quod non est obiectum fidei.

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 24. ar. 2.

9. 3. D. Tho. vbi supra ar. 5. Scot. vbi supra. Alex. vbi supra ar. 3.

Q V A E S T I O V.

Utrum obiectum fidei sit aliquid scitum.

T V I D E T U R quod sic: per fidem aliquis homo simplex assentit isti veritati, quod Deus est vnus, hoc tamen a multis scitur quod certam demonstrationem: ergo idem potest esse scitum, & creditum.

Item simul sunt respectu eiusdem cognitio sensitiva, & intellectiva, quia sensitiva ordinatur ad intellectum: sed cognitio fidei ordinatur ad cognitionem scientiam, quia credere disponit hominem ad intelligendum credita: ergo respectu eiusdem potest esse fides, & scientia.

Secundo.

Item Augustinus 14. de trinitate. c. 1. dicit, quod fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit scientia gignitur, nutritur defenditur, roboratur, hoc autem includit respectu eiusdem posse esse scientiam & fidem.

Tertio.

Item felicitas animarum a nobis creditur per fidem, sed secundum Auicennam 9. Metaphysicorum. c. 7. Felicitas & miseria animarum apprehenduntur intellectu & argumentatione demonstratiua. Cum ergo secundum Philosophum 1. Posteriorum. Demonstratio sit syllogismus faciens scire respectu eiusdem potest esse fides & scientia.

Quarto.

T. c. 5.

C O N T R A secundum Philosophum 1. Posteriorum. Simul idem scire, & opinari non contingit, quia opinari est apprehendere non sub certitudine, scire autem est apprehendere sub certitudine: ergo similiter cum credere sit apprehendere non sub certitudine cum quantum ad hoc sit infra scientiam constituta, ut superioris habitus est, non est possibile idem simul credi & sciri.

in oppositum.

Primo.

T. c. 44.

Item secundum Gregorium in quadam homelia super illud Iohannis 20. Thomas vnus ex duodecim, quae apparent fidem non habent, sed agnitionem: ergo respectu illorum respectu quorum est scientialis cognitio, non est fides.

Secundo.

Item ea respectu quorum est fides excedit facultatem nostrae naturalis cognitionis: vnde ut ostensum est. Fides haberi non potest nisi per supernaturalem illustrationem, sed ea respectu quorum est scientia non transcendit facultatem nostrae naturalis cognitionis: ergo scita non sunt credita nec econuerso.

Tertio.

C O N C L V S I O.

Licet inconueniens sit nos posse in via simul habere fidem, & scientiam proprie dictam de aliqua cum altera alteram expellat, haud tamen inconuenit quod aliquid a nobis simul sit scitum & creditum secundum habitum.

R E S P O N D E O, quod scitum ab vno potest esse obiectum fidei in alio. Beati enim omnes articulos fidei sciunt qui sunt obiectum fidei nostrae. Similiter scitum ab vno prius potuit esse creditum ab eodem, sicut homines beati, articulos, quos modo sciunt prius in hac vita crediderunt. Quidam etiam in hac vita aliquid credunt, quod alij sciunt. Verbi gratia. Deum esse creditur a simplicibus. Vnde Augustinus 11. de ciuitate. c. 4. Deum esse credimus. Hoc tamen ab aliquibus demonstratione scitur procedente ex principijs per se notis, quo ad nos per nostrum lumen naturale, vel saltem per aliquod lumen supernaturale quo non tantum posset demonstrari Deum esse, sed Deum esse trinum

Responsio.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

trinum & vnum. Cum enim dicat Ricardus 1. libro de tri. c. 4. Ad quorumlibet explanationem, quae necesse est credere non modo probabilia, sed etiam necessaria argumenta non deesse quamuis illa interim contingat nostram latere industriam, posset nobis a Deo infundi supernaturale lumen quo veritates aliqua vltro se offerrent intellectui nostro per quas possemus Deum esse trinum, & vnum necessaria, & euidentia etiam quo ad nos ratione probare.

Idem etiam ab eodem homine in hac vita primo potest esse creditum, & postea per demonstrationem scitum. Dico tamen quod si aliquid sic scitum per demonstrationem procedentem ex principijs per se notis, quo ad nos ita quod vltro se offerant intellectui nostro illud vniuersale, & secundum idem non potest simul ab eodem homine esse creditum si accipiantur scire, & credere secundum actum: quia impossibile est, quod intellectus actu assentiat vni, & eidem veritati de necessitate, & non de necessitate simul: sed quia per demonstrationem in via non possumus scire aliquid creditum tali scientia, quae perfecte tollat omne enigma, sicut facit visio patriae. Ideo mihi videtur dicendum, & probabiliter, quod in via aliquid potest esse a nobis simul scitum, & creditum secundum habitum, nec enim inconueniens est, quod respectu alicuius veritatis scitae habeamus habitum quo illam crederemus si eam nesciremus, & quo possumus exire in actum credendi quando non sumus in actu sciendi.

A D P R I M V M ad partem primam dicendum, quod non plus concludit nisi, quod aliquid creditum ab vno potest esse scitum ab alio, & hoc est verum.

Ad secundum dicendum, quod actus cognitionis sensitivae nihil includit repugnans actu cognitionis intellectivae, sed actus credendi includit aliquid repugnans actu sciendi respectu eiusdem veritatis, quia assentire alicui veritati de necessitate, & eundem intellectum assentire non de necessitate illi eidem veritati inter se repugnant.

Ad tertium dicendum, quod ibi non loquitur Augustinus de scientia habita per demonstrationem procedentem ex principijs per se notis quo ad nos quae de necessitate facit assentire rei scite, sed loquitur de scientia acquisita ex principijs probabilibus, quae intellectum infidelis non necessitant quamuis manuducant.

Ad quartum dicendum, quod felicitas animarum in quantum est a nobis credita non habetur per demonstrationem, procedentem ex principijs per se notis quo ad nos: vnde nec ipse Auicenna illam felicitatem secundum quod est a nobis credita, cognouit.

Præterea per illud argumentum non concluderetur nisi quod aliquid ab vno possit esse scitum, quod ab alio est creditum, vel ab eodem alio tempore.

A D P R I M V M ad partem aliam dicendum, quod idem potest esse opinatum ab vno, & scitum ab alio, vel ab eodem diuersis temporibus, vel eodem tempore secundum tamē aliud & aliud, sed quod aliquid secundum idem sui ab eodem intellectu simul sit actualiter scitum, & opinatum impossibile est, & ego similiter concedo, quod impossibile est eundem intellectum simul esse in actu sciendi, & credendi respectu vnus obiecti, & secundum idem, magis tamen repugnat actu sciendi actus opinandi, quam actus credendi, quia fides assentit alteri parti sine oppositae partis formidine. Qui autem opinatur assentit vni parti cum oppositae partis formidine.

Ad primum in oppositum.

Ad secundum dicendum, quod procedit vel de his, quae videntur visione sensibili, vel si procedit de visis secundum scientiam viam, accipitur ibi fides pro actu credendi, ita ut velit dicere Gregorius, quod actus credendi & actus sciendi in eodem intellectu non sunt simul respectu eiusdem obiecti, & secundum idem.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quaedam sunt antecedentia ad articulos fidei, quae omnes articuli presupponunt, ut Deum esse, & ipsum vnum esse, & quaedam consequuntur articulos fidei, ut ea, quae per articulos probantur: cur ergo dicitur, quod ea quae creduntur excedunt facultatem nostrae naturalis cognitionis, hoc non est intelligendum de his, quae articulos antecedunt nisi pro tanto dicas excedere, quia per naturam non possumus ea cognoscere cognitione excludente omne enigma sicut facit visio patriae. Potest etiam dici, quod & si ipsi articuli non possint a nobis sciri per lumen naturale, possent tamen a nobis sciri etiam in hac via per aliquod lumen supernaturale, quod Deus in nobis infundere posset si vellet.

Ad tertium.

Q V A E S T I O VI.

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid opinatum.

T V I D E T U R quod sic, secundum Anselmum monachum c. 1. Aliqua quae necessarium est credere ratione possunt persuaderi. Sed ratio persuadens est probabilis: ergo fides secum comparatur probabilem rationem. Cum ergo probabilis ratio generet opinionem, videtur quod fides & opinio possint esse respectu eiusdem.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra q. 2. Scot. vbi supra.

Item fundamento christianae religionis non repugnat aliquid in hac via quo solet corrigi consuetudo praua, sed secundum Augustinum 3. de libere arbi. longè ante medium. Solet recta opinio prauam corrigere consuetudinem: ergo cum fides sit fundamentum christianae religionis, simul potest stare cum fide respectu eiusdem opinio recta.

Secundo.

Item ad eandem conclusionem potest haberi medium probabile, & medium necessarium & per se notum, sed primum medium generat opinionem

Tertio.

opinionem, secundum medium generat scientiam; ergo respectu eiusdem simul possunt esse scientia & opinio: sed fides magis concordat cum opinione, quam scientia cum sit media inter eas. Est enim supra opinionem, & infra scientiam constitutam: ergo magis potest se compati opinio cum fide, quam cum scientia etiam respectu eiusdem.

CONTRA Bernar. 5. lib. de considera. c. 5. Opinio nihil certi habet, & parum post opinio si habet assertionem temeraria est: sed per fidem intellectus certitudinaliter, & assertive si ne aliqua temeritate adheret credito: ergo respectu eiusdem non potest simul esse fides cum opinione.

Secundo. Item opinans innititur rationi probabiliter principaliter credens autem per fidem innititur principaliter primæ veritati. Sed ista simul stare non possunt, ut aliquis assentiat alicui veritati innitendo principaliter primæ veritati, & innitendo principaliter probabiliter ratione: ergo respectu eiusdem non compatiuntur se fides & opinio in eodem.

CONCLUSIO.

Cum fides veritati creditæ assentiat sine alterius partis formidine, opinio verò cum formidine impossibile est quod respectu eiusdem inuicem compatiuntur fides & opinio in eodem.

AD istam quæstionem dicunt aliqui, quod duplex est opinio. Vna est acceptio vnius partis cum formidine alterius, alia quæcunque acceptio ex probabili ratione causata. Prima in eodem intellectu, & respectu eiusdem obiecti non potest simul stare cum fide, quia credens adheret vni parti sine alterius formidine, sed secunda opinio simul potest stare cum fide, quæ ad ea, quæ fidei sunt possunt rationes probabiles haberi.

Sed contra hoc arguunt aliqui sic opinans in quantum opinans non est certus de veritate quam opinatur, quia in quantum opinans rationi probabiliter innititur, quæ non facit certitudinem. Qui autem non est certus de aliqua veritate de illa dubitat, & qui de vna parte dubitat formidat, ne pars opposita sit vera: ergo omnis opinio est acceptio partis vnius cum formidine partis alterius, huic etiam concordat Ber. 5. de confide. c. 6. quod opinio falli potest, & quod opinio ambiguum habet, & secundum sententiam Philosophi. 1. Poster. de ratione opinionis est, quod ille qui opinatur æstimet rem posse aliter se habere. Et ideo mihi videtur dicendum, quod quamuis respectu diuersorum obiectorum possit simul esse in eodem intellectu fides, & opinio, & in diuersis intellectibus respectu eiusdem obiecti, & in eodem intellectu diuersis temporibus, tamen in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti, & secundum idem non possunt simul esse actus opinandi, & actus credendi: quia de ratione actus credendi est assen-

tire veritati creditæ sine alterius partis formidine, quia sicut dicit Ber. 5. de confide. c. 6. Fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est: unde credens ita determinate assentit veritati creditæ, quod tenet hoc impossibile aliter se habere per comparisonem ad primam veritatem cui innititur. De ratione autem opinionis est, quod ille qui opinatur rei opinatæ assentiat cum alterius partis formidine, ut superius offensum est, non est autem possibile, quod idem intellectus eidem veritati assentiat cum formidine, & sine formidine simul.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod probabilis ratio generat opinionem &c. Dico, quod verum est in illo qui in assentiendo conclusioni principaliter innititur probabiliter rationi, quamuis autem fidelis pro veritate quæ credit habeat probabiles rationes. Qui tamen illi veritati non assentit, innitendo rationibus illis principaliter, sed primæ veritati: ideo in ipso de veritate credita non generat opinionem, valent tamen tales rationes ad manuendum & præparandum infideles ad fidem, & ad roborandum in fide infirmos, & ad delectandum in fide perfectos.

AD secundum dicendum, quod respectu alicuius articuli fidei non potest esse opinio recta, quia respectu illius veritatis non potest esse rectus intellectus ei assentiens cum ambiguitate, seu cum alterius partis formidine. Unde talis opinio, non tam corrigeret præuam consuetudinem, quam roboraret.

AD tertium dicendum, quod idem intellectus habens ad eandem conclusionem medium necessarium, & per se notum, & medium probabile illam conclusionem scit, & non opinatur, quia assentit intellectus secundum exigentiam medij per se noti, quod est fortius mouens: & non medij probabilis quod est debilius mouens: dico ergo quod ratio probabilis non generat opinionem in intellectu, respectu alicuius conclusionis, quando ad illam determinatur intellectus fortiori ratione mouente: & ideo quia fidelis in credendo mouetur prima veritate, & sciens in sciendo medio necessario, & per se noto, quæ sunt fortiores rationes in mouendo quod medium probabile: ideo medium probabile non generat opinionem in credente de re credita, nec in sciende de re scita: quia quæuis medium probabile quantum est ex se natum sit mouere intellectum motu opinionis, tamen intellectus motus actus fidei, vel actus scientiæ non est actus nec dispositus, ut motu opinionis moueatur respectu rei scite, vel credite, & secundum sententiam Philosophi. 2. de anima. Actus actiuorum sunt in patiente, & disposito, tamen medium probabile in intellectu respectu veritatis per fidem credite causat aliquam inclinationem ad assentiendum illi veritati, per quam intellectus fidelis facilius, & intensius assentit illi veritati: & si ista inclinatio nocetur nomine opinionis,

In oppositum.

Secundo.

Responsio. Opinio D. Bonan.

Contra oppositum.

T. c. 44.

Opinio Doff.

Ad prim.

Ad secundum.

Ad tertium.

nis, æquiuocando opinionem, potest stare distinctio superius posita de opinione contra quam arguebatur.

CIRCA litteram. (In nobis ædificatur fides) scilicet sicut fundamentum spirituales ædificij. (Quæ tamen non proprie dicitur fides sed veritas.) Hic accipitur veritas pro aperta visione veritatis quæ nunc creditur quæ visionem habebimus in futuro. (Ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.) Hic extendit nomen fidei ad quamcumque cognitionem veritatis cum assensu, & hoc modo clara visio patriæ fides dicitur, quod tamen non potest dici nisi æquiuocando nomen fidei. Est tamen de his, quæ visu interiori, ut cumque capiuntur.)

Dubium.

CONTRA fides est non apparentium: sed quæ videntur, non tantum visu exteriori, sed etiam interiori apparentia sunt.

Responsio. In fidei distinctione quæ apparentia negatur.

RESPONDEO cum dicitur fides esse non apparentium, hoc intelligitur de apparentia, quæ est per claram visionem Dei, de qua visione prædictum verbum Magistri non intelligitur.

Alia sunt quæ nisi intelligamus non credamus, alia quæ nisi credamus non intelligemus. Quædam enim sunt credibilia quæ non sunt omnino super facultatem nostræ naturalis cognitionis, quæ sunt antecedentia ad articulos fidei, & hæc a multis prius intelliguntur, quæ credantur: quamuis hoc de necessitate fides non requirat: sed de congruitate ad maiorem veritates manifestationem. Quædam autem sunt credibilia, quæ simpliciter sunt supra facultatem nostræ naturalis cognitionis, ut sunt articuli fidei, & hoc prius creduntur, quam intelligantur: intelligere tamen quid est quod dicitur per nomen simpliciter præexigitur ad fidei cognitionem. Cognitio verò certa non perficitur nisi post hanc vitam. Quod intelligendum est de cognitione quæ est respectu articulorum fidei, & de cognitione quæ excludit omne enigma.

De fide antiquorum.

DISTINCTIO XXV.



RAEDICTIS adiiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Illis enim qui præcesserunt aduentum Christi, & qui sequuntur, videtur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur, cognitione, & articulorum quantitate, vel constantia, & deuotione. Est autem quedam fidei mensura: sine qua nunquam potuit esse salus. Unde Apostolus, Oportet accedentem credere quia Deus est, & quod remunerator est sperantium in se.

Quid ad se hanc necesse sit credere.

Heb. 11. b

Sed queritur verum hoc credere ante aduentum & ante legem, ad salutem suffecerit. Nam tempore gratiæ constat certissime, hoc non sufficere: oportet enim vniuersa credi quæ in symbolis continentur: Sed nec ante aduentum, nec ante legem videtur hoc suffecisse: quia sine fide mediatoris nullum hominem vel ante vel post fuisse saluum, sanctorum auctoritates contestantur. Unde Aug. ad Optatum, Illa fides sana est, quia credimus nullum hominem, siue maioris siue minoris ætatis, liberari a contagione mortis, & obligatione peccati, quod prima natiuitate contraxit, nisi per vnum mediatorem Dei, & hominum Iesum Christum: cuius hominis eiusdemque Dei saluberrima fide etiã illi iusti salui facti sunt, qui priusquam veniret in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est & illorum & nostra.

Epist. 157.

1. Tim. 2. b

Ibidem, paulo inferior.

Act. 4. b

Li. de corre. & gra. c. 7. Aug. lib. 2. de nuptijs & concupis. ca. 12.

Homi. 17. paulo post principium. Marc. 11. b

Heb. 21. b

Proinde cum omnes iusti, siue ante incarnationem siue post, nec vixerint nec viuant, nisi ex fide incarnationis Christi profecit quod scriptum est, Non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat saluari nos; ex illo tempore valet ad saluandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Idem, Nemo liberatur a damnatione quæ per Adam facta est, nisi per fidem Iesu Christi. Idem, Eadem fides mediatoris quæ nos saluat, saluos iustos faciebat antiquos, pusillos cum magnis: quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum: & sicut nos mortuum, ita illi moriturum: & sicut nos resurreximus, ita illi resurrexerunt: & nos & illi, ad iudicium viuorum, & mortuorum venturum. Gregor. super Ezech. Et qui preibant, & qui sequebantur, clamabant dicentes, O sancta filio David: quia omnes electi qui in Iudea esse potuerunt, siue qui nunc in ecclesia sunt, in mediatorem Dei, & hominum crediderunt & credunt. His alijsque pluribus testimonijs perspicue docetur, nulli vnquam salutem esse factam nisi per fidem mediatoris. Oportet ergo accedentem credere quæ supra dixit Apostolus: sed non sufficit.

De fide simplicium. Quid ergo dicitur de illis simplicibus, quibus non erat reuelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dicit potest, nullum fuisse iustum vel saluum cui non esset facta reuelatio vel distincta, vel velata, vel in aperto, vel in mysterio. Distincta, ut Abraham & Moysi, alijsque maioribus qui distinctionem articulorum fidei habebant. Velata, ut simplicibus, quibus reuelatum erat ea esse credenda, quæ credebant illi maiores & docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant. Sicut & in ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere & assignare non valent, omnia tamen credunt quæ in symbolo continentur: credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio: ita & tunc minus capaces ex reuelatione sibi facta maioribus credendo in hærebant, quibus fidem suam quasi committebant. Unde Iob, Boves arabant, & asina pascebantur iuxta eos. Simples & minores sunt asina pascentes iuxta boves: quia humilitate maioribus adhærendo, in mysterio credebant, quæ & illi in mysterio docebant: qualis forte fuit vidua Sareptana.

Quæ

3. Reg. 17. b

Quæ ante aduentum Christi de mediatore credere sufficiebat.

Sed quæritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, vtrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore, quæ nunc credimus. Quibusdam videtur, quod suffecerit illis quatuor tantum credere, scilicet natiuitatem, mortem, resurrectionem, aduentum ad iudicium: quod ex præmissis verbis August. colligunt, vbi ista quatuor posuit. Alijs autem videtur, habita fide Trinitatis, id de mysterio incarnationis fidei suffecisse, vt Dei filius crederetur nasciturus de homine, & iudicaturus.

Nomil. 1. su per Exec. et homil. 6. su per Euang. Matt. 11. a

De fide Cornelij.

Solet etiam quæri de Cornelio, vtrum fidem incarnationis habuerit, cum dictum est ei per Angelum, Accepta sunt elemosynæ tuæ, & exaudita sunt orationes tuæ. Si enim fidem incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide incarnationis erat ei iustitia: quia de illo scriptum est, qd iustus erat & timens Deum. Si vero fidem incarnationis habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sanè dici potest, cum sic fidem Trinitatis, ita & incarnationis habuisse Dei reuelatione, sed incarnatum iam esse Dei filium ignorasse: & ideo missus est ad eum Petrus, vt iam natum Dei filium ei annunciat, & sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat ergo fidem incarnationis, sed an facta vel futura esset, non nouerat: & ita per fidem venit ad opera, & per opera amplius solidatus est in fide. Per fidem enim vt ait Greg. venit ad opera. Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim vnum credebatur: sed filium eius nesciebat incarnatum, per fidem placuerunt Deo opera eius. Sine fide enim impossibile est aliquid operari Deo. Augu. vero dicit, Cornelio dictum quem placere Deo. Augu. vero dicit, Cornelio dictum esse per Angelum, Accepta sunt elemosynæ tuæ & orationes tuæ, antequam in Christum crederet: nec tamen sine aliqua fide donabat, & orabat. Nā quomodo inuocabat, in quem non credebatur? Sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus ecclesiæ Petrus. Attende qd ait sine fide Christi non posse esse salutem, & tamen Cornelium exaudiat antequam crederet in Christum. Quod ita potest intelligi, scilicet antequam sciret Christum incarnatum, in quem credebatur in mysterio.

Hom. 19. su per Exec. et antemediu. Heb. 11. a L. 1. de prædicto sancto vnum, cap. 7. Rom. 10. c

De æqualitate fidei, spei, charitatis, & operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

Super Eze. hom. vlt. circa illud, Et mensus est arr. long.

Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, charitas, & operatio, secundum aliquid æqualia sunt in præsentia, vnde Greg. Fidem, spem, charitatem, atque operationem, dum in hac vita viuimus,

æquales sibi esse apud nos inuenimus: quia quantum credimus, tantum amamus: & quantum amamus, tantum de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat, & amat: & tantum operatur, quantum credit, & amat, & sperat. Sed tamen maior spe, & fide, charitas dicitur: quia cum ad Dei speciem peruenitur, spes, & fides transit, sed charitas permanet: & quia charitas mater est omnium virtutum, quæ non ideo post fidem, & spem ponitur, qd ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta. Charitas enim nunquam excidit. Præmissa autem æqualitas propriè secundum interiorum actuum intentionem consideranda est. Huic verò quod hic & superius dictum est, scilicet qd charitas non est ex fide, & spe, sed econuerso, videtur obuiare quod ait Apost. Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, & fide non ficta. Quod exponens August. cor accipit pro intellectu, & conscientiam pro spe. Qualis, inquit, charitas est finis præcepti? procedens de corde puro, id est de puro intellectu, vt nihil nisi Deus diligatur: & conscientia, id est de spe bona: & fide non ficta, id est non simulata. Non ergo charitas fidem & spem, sed fides & spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige, non qd fides & spes causa vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant, sed quia charitas sine illis in aliquo esse non potest: sed illa sine charitate possunt esse, quamuis non sit pia fides vel spes sine charitate. Ideo ergo ex fide & spe procedere dicitur charitas, quia nulli prouenit sine istis.

1. Cor. 13. c Dist. 23. p. 4 r. 4. v. 1. Timo. 1. a

Lib. de doc. chr. 1. c. 7. b

DISTINCTIO XXV.

PRÆDICTIS adiendum est &c. Superius determinauit Magister de fide quantum ad eius essentiam, & quantum ad eius obiectum siue materiam, hic determinat de ea quantum ad eius sufficiētiam, & diuidit in partes duas.

Obiunctio.

Primo determinat de fidei sufficiētia. Secundo comparat inter se tres virtutes theologicas ibi. (Illud etiam.)

Diuisio.

Prima in duas. Primo inquirit de Iudæi sufficiētia generaliter.

Secundo descendendo ad aliquas differentias personarum specialiter ibi. (Quid ergo dicitur.)

Prima in duas. Primo ostendit quid est illud quod semper necessarium fuit credere ad salutem.

Secundo inquirit vtrum illud credere ante aduentum Christi vel ante legem Moyfi esset sufficiens ad salutem ibi. (Sed quæritur vtrum hoc credere.) Illa pars quæ ibi incipit.

Quid ergo dicitur diuiditur in tres.

Primo inquirit quid suffecerit credere simplicibus qui præcesserunt Christi aduentum.

Secundo quid suffecerit credere prouocatis

ribus

ribus ibi. (Sed quæritur.)

Tertio inquirit de fide Cornelij, qui fuit ante promulgatum euangelium ibi. (Solet etiam quæri.)

CIRCA hanc distinctionem quærunť sex. Primo de articulis fidei secundum se.

Secundo de eis in comparatione ad symbola, in quibus continentur.

Tertio in comparatione ad fideles qui aduentum Christi præcesserunt.

Quarto in comparatione ad fideles qui aduentum Christi secuti sunt.

Quinto in comparatione ad ipsius fidei habitum.

Sexto de virijs oppositis fidei.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærunť duo. Primo de articuli diffinitione.

Secundo de articulorum numero, & diffinitione.

QVAESTIO I.

Vtrum conueniens sit illa diffinitio articuli quam ponit Ricardus. scilicet qd articulus est veritas in diuisibilis de Deo arctans nos ad credendum.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 24. ar. 1. q. 3. Alex. p. 3. q. 69. m. 1. Secundo.

VIDETUR quod non. Veritas enim indiuisibilis est veritas incomplexa. Sed obiectum fidei est verum complexum. Cum ergo articulus sit obiectum fidei non est indiuisibilis veritas.

Item conueniens diffinitio articuli debet conuenire cuiq; articulo fidei, sed huic articulo qui exprimit carnis resurrectionem non conuenit esse veritatē de Deo: ergo inconuenienter ponitur in diffinitione articuli, qd sit veritas de Deo.

Tertio.

Item credere voluntarium est, sed illud ad quod arctatur non est voluntarium: ergo male dicitur in diffinitione articuli, qd arctat nos ad credendum.

In oppositum. Primo.

CONTRA a doctoribus approbatur.

Si bene perpendatur hæc articuli diffinitio a Ricardus posita, profectò rectè tradita comperietur.

Responsio.

RESPONDEO, qd diffinitio Ricardi conueniensest, ad cuius intelligentiam sciendum, qd articulus dicitur ab arctado, quod potest intelligi vel actiue vel passiuè. Si passiuè sic in naturalibus dicitur articulus pars corporis, quæ non habet in se aliquas distinctiones per iuncturas. Vnde dicuntur articuli digitorum ille partes, quæ sunt colligate per iuncturas, quia ad ipsas stat resolutio digiti. Si autè actiue sic dicitur articulus in grammatica aliqua nota distinguens dictionem vel quantum ad genus, vel quantum ad casus, vel quantum ad numerum. Ad vtriusq; modi similitudinem dicitur articulus in theologia ab arctado, quia secundum qd passiuè intelligitur sic dicitur articulus indiuisibilis veritas de Deo, quia est veritas, quæ non diuiditur in alias veritates quarum quali-

A. l. ab arctatione. Articulus vnde dicitur.

bet habeat rationē obiecti fidei, imo ad articulos stat resolutio ipsius credibilis secundum quod actiue dicitur, sic dicitur de articulo quod arctat nos ad credendum, quia determinat nostrum intellectum ad distinctionem credendi actum, non tamen eo modo quo determinatur ad hoc per habitum, sed eo modo quo actus intellectus distinguitur per distinctionem obiectum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, Ad primum qd articulus dicitur veritas indiuisibilis, non quia sit veritas incomplexa, sed quia in genere veritatis complexæ non diuiditur in partes tales, quarum vna importet specialē difficultatem ad credendum ultra aliam. Vnde quamuis iste articulus, Chrs fuit crucifixus mortuus & sepultus, resoluibilis sit in plures veritates complexas, tñ non sunt tales veritates, quarum quælibet habeat specialē difficultatē ad credendum alia credita, quia credito qd Christus fuerit crucifixus non est difficile credere, qd fuerit mortuus & sepultus.

Ad secundum dicendum, qd in illo articulo qui exprimit carnis resurrectionem, Deus est subiectum. Sensus enim est qd Deus resuscitabit nostram carnem.

Ad tertium dicendum, qd arctans ibi accipitur secundum qd dicitur ab arctare, prout idem est, qd intellectu determinare ad distinctionem credendum. Vel potest dici, qd articulus dicitur arctare nos ad credendum, non quia necessitet simpliciter intellectum ad credendum, sed sub conditione. scilicet si homo debeat peruenire ad vitam æternam, quia vt habetur ad Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo.

QVAESTIO II.

Vtrum quot sunt articuli fidei, & quomodo distinguuntur.

VIDETUR quod non nisi duo ostendo sic Hugo. I. lib. de sacramentis, parte. 10. c. 4. hæc sunt duo, quæ fidei proposita sunt credenda creator, & saluator, & quæ pertinent ad creatorē, & quæ pertinent ad saluatorem similiter. Creator, & quæ pertinent ad creatorem vna pars fidei. Saluator, & quæ pertinent ad saluatorem hæc est altera.

Item non est articulus fidei veritas, quæ potest probari per demonstrationem, sed Deū esse vnum per demonstrationem probatur. Vnde & hoc probat Philosophus. 2. 2. Metaphy. ergo non est articulus fidei, sed illa veritate non computata inter articulos non sunt articuli 14.

Item eadem est noticia patris, & filij. Vnde Io. 14. dicit Saluator. Qui videt me, videt & patrem: sed non sunt articuli. 14. nisi essent duo articuli de patre, & filio.

Item extra de summa tri. & fide catho. Firmiter credimus, inter articulos fidei numerantur articulus de sacramento Eucharistiæ, & articulus de sacramento Baptismi. Cum ergo in symbolo contineantur. 14. articuli, & isti Rich. super 3. Sent. S non

Ad primum

Ad secundum

Ad tertium

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 25. ar. 1. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. Scot. lib. 3. dist. 25. q. 1. Alex. p. 3. q. 69. m. 5. ar. 1. Secundo.

T. c. vlt.

Tertio.

Quarto.

non contineantur ibidem, vt videtur, articuli sunt plures, quam 14.

Quinto.

Item sicut credimus Deum omnipotentem, ita credimus ipsum oia scientem, & oia prouidentem, & summè bonum: ergo sicut est articulus fidei, q̄ Deus est omnipotens, ita videtur, q̄ sint articuli fidei, q̄ est oia sciens, & omnia prouidens, & summè bonus, & si sic sunt plures articuli, quam 14. Quod autem sint 14. & non plures probo sic. Oes articuli continentur in symbolo Apostolorum, scilicet ibi continentur. 14. & non plures. 7. spectantes ad Christi diuinitatem, & 7. spectantes ad eius humanitatem.

In oppositum. Primo.

CONCLUSIO.

Duodecim sunt si numerentur, & distinguantur p̄nes numerum eorum qui primo articulos distinxerunt, si vero quantum ad ipsa credita sic sunt quatuordecim.

Responsio.

RESPONDEO, q̄ secundum distinctionem quæ mihi videtur rationabilior articuli fidei sunt. 14. Articulus em̄ est veritas de Deo indiuisibilis in plures veritates cõplexas, ita vt quælibet importer specialè difficultatè ad hoc, vt credatur propter aliquam specialè rationem non videndi eam. Fides. n. est respectu veritatis nõ visæ. Tales autè veritates de Deo sunt 14. & non plures. Ois enim talis veritas, aut est de Deo non ratione humanæ naturæ, aut ratione humanæ naturæ sibi vnite. Si primo modo, aut illa veritas exprimit vnitatem essentiæ, & sic est istè articulus. Credo in Deū. Cuius sensus est, si ex hoc formetur explicita enunciatio. Credo q̄ Deus est vnus, aut respicit personā patris, & sic est articulus. Credo in patrē omnipotentē, & si ex hoc formetur enunciatio, erit hoc Deus est pater oipotens. Aut respicit personam filij, & sic est ista articulus. Credo in Iesum Christum filium eius vnicum dominum nostrum. Aut respicit personam spiritus sancti, & sic est ista articulus. Credo in spiritum sanctum. Aut respicit operationem Dei, per quam res produxit in esse naturæ, & sic est ista articulus. Credo in creatorem celi & terræ. Aut operationem per quam Deus datur nobis esse gratiæ, & sic est ista articulus. Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionē, remissionē peccatorū, cuius sensus est, Deus sanctificat ecclesiā catholicā in qua est cõmuniõ sanctorū, & remissio peccatorū. Aut respicit operationē Dei per quā dabit nobis esse gloriæ, & sic est ista articulus. Carnis resurrectionē, vitā æternā amē. Ex quo potest formari hæc enunciatio, Deus resuscitabit carnem nostrā, & dabit bonis vitā æternā. Si autè illa veritas, quæ est articulus sit de Deo ratione humanæ naturæ sibi vnite, sic sunt articuli 7. quorum primus respicit filij Dei incarnationem, qui tangitur in symbolo cum dicitur. Qui conceptus est de spiritu sancto. Secundus eius de virgine natiuitatem hic, scilicet

Quatuordecim sunt articuli fidei.

cet natus ex Maria virgine. Tertius passionē hic scilicet, passus sub potio Pilato, crucifixus, mortuus, & sepultus. Quartus descensum ad inferna ista, scilicet descendit ad inferna. Quintus resurrectionem hic, scilicet, tertia die resurrexit a mortuis. Sextus ad cælum ascensionem, scilicet ista, ascendit ad cælum, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Septimus aduentum Christi ad iudicium qui ponitur in symbolo vbi dicitur. Qui venturus est iudicare viuos, & mortuos. Et sic patet q̄ omnes articuli sunt in vniuerso. 14. & non plures qui omnes in symbolo Apostolorum cõtinentur. 7. de Deo non ratione humanæ naturæ, & septē de ipso ratione humanæ naturæ sibi vnite.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ Hugo ponit duas partes illas non tanquam duos articulos: sed tanquam illas de quibus sunt articuli, quia per ea quæ pertinet ad creatorem intelligit articulos qui sunt de Deo, nõ ratione humanæ naturæ: per ea quæ pertinent ad saluatorem intelligit articulos qui sunt de Deo ratione humanæ naturæ sibi vnite.

Ad primū.

Ad secundum dicendum, q̄ Deum esse vnū eo modo quo articulus fidei est, probari non potest per naturale lumē demonstratione tali, per quam illa veritas sine enigmate videatur, secundum enim q̄ Deum esse vnum est articulus fidei, importat esse vnam substantiam clare cognoscentem omnia præsentia, præterita, & futura, & possibilia quæ nuquam erunt, & fontem omnia quæ sunt & non esse plures substantias tales.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, q̄ quamuis pater & filius vna cognitione cognoscantur in quantum sunt vnum in essentia, quia sic cognoscitur per vnam rationem cognoscendi, quæ est veritas vna, tamen in quantum sunt distincte personæ cognoscuntur pluribus cognitionibus, quia sic cognoscuntur pluribus rationibus cognoscēdi, illæ tamē cognitiones simul sunt, quia relatiua simul intelliguntur: dicendum ergo, q̄ aut saluator illud verbum intellexit de visione patris & filij in quantum sunt vnū. Aut si intellexerit de eorum visione in quantum distincti sunt in personis noluit dicere, q̄ a nobis cognoscerentur vna cognitione, sed quod simul.

Ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in illo articulo qui est sanctam catholicam ecclesiam, sanctorum communionem, resurrectionem peccatorum, comprehenditur illa veritas de sacramentis, eo q̄ in sacramentis communicant fideles, & sunt instrumenta sanctificandi, & ex consequenti remittendi peccata.

Ad quartum.

Ad quintum dicendum, q̄ omnipotentia includit omnem scientiam & summam bonitatem, & ex consequenti prouidentiam respectu omnium, & ideo omnia illa intelliguntur sub illo articulo qui est, Deus est pater omnipotens.

Ad quintum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quærunť duo. Primo vtrum in symbolo Apostolorum sufficienter contineantur omnia quæ credere necessarium est ad salutem.

Secundo quæritur sine argumentis de comparatione symboli Apostolorum ad alia duo symbola.

QVAESTIO I.

Vtrum in symbolo Apostolorum contineantur sufficienter omnia quæ credere necessarium est ad salutem.

Arg. 1. D. Bonas. vbi supra. D. Th. 2. 2. q. 1. ar. 7. Scot. vbi supra. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

RESPONDENDO videtur q̄ nõ, quia si ita esset alia duo symbola superfluerent, vt videtur.

Item credere penas æternas necessarium est ad salutem: sed veritas exprimens malos puniendos æterna pœna in symbolo Apostolorum non continetur.

Item credere, q̄ deliberatiua transgressio diuinorum præceptorum sit peccatum mortale est necessarium ad salutem: sed hoc in symbolo Apostolorum non continetur.

CONTRA, in principijs sufficienter in virtute continetur tota scientia: ergo similiter in articulis qui sunt principia omnium quæ oportet credere sufficienter in virtute continentur omnia credenda, sed omnes articuli fidei sufficienter continentur in symbolo Apostolorum, vt in præcedenti quæstione habitum est: ergo ex consequenti in illo symbolo sufficienter continentur in virtute omnia quæ necessarium est credere ad salutem.

CONCLUSIO.

Ea omnia quæ principaliter credere debemus sufficienter continet Symbolum Apostolorum.

Responsio.

RESPONDEO eorum quæ necessarium est credere ad salutem quædam sunt de dictamine rationis naturalis, quæ scilicet potest elicere intellectus per lumen naturale ex principijs, quæ vltro se offerunt cognitioni quamuis enim respectu prædictorum principiorum nõ sit actus credendi propter eorum euentiam, tamen respectu conclusionum ex illis principijs sequentium potest esse actus credendi in illis qui eas elicere nesciunt. Quædam sunt ad quæ credenda directè & principaliter dirigit habitus fidei, & ista sunt articuli fidei. Quædam autem consequentia ad illos articulos, vt sunt veritates salutifere, quæ ex illis articulis possunt probari. Dicendum ergo, q̄ loquendo de credendis, quæ sunt articuli fidei omnia sufficienter, & plene explicite continentur in symbolo Apostolorum, vt ex præcedenti quæstione potest haberi. Ad illud enim symbolum componendum conuenit vniuersitas apo-

stolorum quibus complete reuelatum erat, ponenda erant in symbolo ad fidei complementum, & vt maiorem haberet firmitatem singuli posuerunt ibi suas partes. Petrus. Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem celi, & terræ. Andreas. Et in Iesum Christum filium eius vnicum dominum nostrum. Ioannes. Qui conceptus est de spiritu sancto, ex Maria Virgine. Iacobus maior. Passus sub pontio Pilato, crucifixus mortuus, & sepultus. Thomas. Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis. Iacobus minor. Ascendit ad cælum, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Philippus. Venturus est iudicare viuos, & mortuos. Bartholomeus. Credo in spiritum sanctum. Matthæus. Sanctam Ecclesiam Catholicam. Symon Chananeus. Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Iudas Thadæus. Carnis resurrectionem. Matthias. Et vitam æternam Amen. Paulus, & Barnabas nihil ibi posuerunt, quia electi fuerunt post missionem Apostolorum ad prædicandū, & symbolum debuit constitui ab omnibus simul cõgregatis in vnum. Antecedentia autem & consequentia ad articulos in symbolo non continentur nisi per quandam reductionem.

A quibus Apostolis, & a quibus non comparatum fuit symbolum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ alia duo symbola nõ superfluent, quia istud symbolum ad certam veritatis breuem traditionem, & expressionem fuit compositum. Symbolum vero Niceni Concilij, quod dicitur in Missa fuit factum ad istius symboli explanationem, & ad quarundā heresum confutationem, & ad veritatis creditæ propalationem. Symbolum vero Athanasij maximè factum fuit ad confutandum hæresim Arrianam. Vnde sollicitus fuit Athanasius ibi diligenter exprimere essentiæ vnitatem, cum personarū distinctione, & æqualitate.

Ad primū.

Cur plura symbola trada sunt.

Ad secundum dicendum, quod malos puniendos æterna pœna consequitur ad articulum de carnis resurrectione, & bonorum glorificatione, ex quo enim Deus tãquam iustus iudex bonos remunerabit in vita æterna, sequitur q̄ reprobos punit pœna æterna.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod credere deliberatiuam transgressionem diuinorum præceptorum esse peccatum mortale, necessarium est ad salutem tanquã aliquid quod est de dictamine rationis naturalis in generali, & sic videtur esse de antecedentibus ad fidem. Sed quod Deus hoc vel illud præceperit designatis aliquibus singularibus præceptis, quæ sacra scriptura Deum præcepisse narrat magis videntur inter illa ponenda, quæ ad articulos consequuntur.

Ad tertium.

Q V A E S T I O II.

Utrum Symbolum Apostolorum in comparatione ad alia duo symbola sit principalis, & quare diuersis temporibus, & modis dicuntur in ecclesia.

D. Bon. ubi supra. D. Tho 2.2 q. 1. ar. 9. Alex. p. 3. q. 69. m. 2.

CONCLVSIO.

Ex pleniori continentia articulorum, ac virtuali, necnon ex conditoru gradu liquet duobus alijs principalibus esse Apostolorum symbolum quae tria symbola ad multa mysteria significanda variato tempore ac modo Ecclesia nostra Catholica dicere consuevit.

Responsio.

RESPONDEO, quod symbolum Apostolorum est principalis. Vnde etiam minus dicitur, non quia plus contineat de quantitate scripturae: sed quia articulos fidei continet plenius, omnes enim continentur in eo, & quia plus continet de sententia in virtute, & quia fuit conditum ab Apostolis qui maiores fuerunt auctoritate, quam illi patres qui condiderunt symbolum, quod dicitur in missa, & qua Athanasius qui condidit symbolum quod dicitur in prima: haec etiam duo symbola quasi quaedam explanationes sunt symboli Apostolorum, quia autem symbolum Apostolorum fuit conditum tempore veritatis nondum publicatae, ideo submisit dicitur. In prima tamen & in copletorio dicitur ad significandum confessionem fidei maximam fuisse necessariam in primitiua ecclesia, & fore necessariam in temporibus vltimis, & ad significandum confessionem fidei in baptismo, & in morte, & in prosperitate, & in aduersitate. Symbolum autem Niceni concilij, factum fuit tempore veritatis propagatae, & ideo alta voce dicitur, & in missa in diebus solemnibus post Euangelium, & ante communionem, quia tractum est de Euangelio, & est praeparatio ad communionem. Symbolum autem Athanasij conditum fuit tempore veritatis propagatae concussae, & praualentis, ideo dicitur alta voce post noctem finitam in prima hora diei. Ista autem praedicta symbola, symbola dicuntur, quia multae sententiae in quolibet eorum simul collectae sunt. Vnde dicitur symbolum a Syn, quod est simul, & bole quod est sententia, & sic patet, quod symbolum Niceni Concilij, & Athanasij ex rationali causa edita sunt, & si insurgeret necessitas, utpote insurgerent nouae haereses adhuc ecclesia posset facere aliud symbolum, ut trahi potest ex sententia Anselmi in lib. de processione spiritus sancti, bene ante finem: Sed nulli alij nisi ratione ecclesiae hoc liceret ad quam causa maiores vniuersalis ecclesiae referenda sunt: vnde ad ipsam solum pertinet congregatio generalium Conciliorum, ut habetur di. 17. Generalia, & maxime ad ipsam referenda est dubitatio de via salutis si oriretur, ut habetur eadem distinctione. c. nec licuit.

Cur dicantur symbola, Et vnde dicitur symbolum.

A R T I C V L V S III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur duo. Primo, utrum omnibus fidelibus qui aduentum Christi praecesserunt necessarium fuit credere ad salutem mediatorem inter genus humanum & Deum.

Secundo, utrum illis omnibus qui aduentum Christi praecesserint necessarium fuit ad salutem habere fidem explicitam de mediatore.

Q V A E S T I O I.

Utrum fuit necessarium ad salutem ante aduentum Christi credere mediatorem.

RESPONDEO, quod non, quia dicitur Apostolus ad Heb. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedere ad Deum, quia est; & inquirentibus se remunerator fit. Si ergo hoc credere antiquis de quibus hic loquitur sufficiebat ad salutem, videtur quod non fuit necessarium, quod crederent mediatorem.

Item homines in lege naturae non tenebantur credere nisi ea, quae erant de dictamine rationis naturalis. Sed naturalis ratio non dictabat genus humanum liberandum per aliquem mediatorem, quia huius cognitio erat super iudicium rationis naturalis: ergo videtur quod in lege naturae non tenebantur credere mediatori.

Item non tenebantur homines credere illud quod nulla lege ex eis praecipiebatur credendum, sed fidelibus qui aduentum Christi praecesserunt nulla lege praecipitum erat credere mediatorem, quia lex naturae hoc non praecipiebat, nec etiam lex scripta: videtur ergo quod ad hoc non tenebantur.

Item secundum Philosophum. 10. Ethic. c. 6. Illud simpliciter est sanum, quod est sanum homini sano: ergo similiter illa fides simpliciter erat sana, quae erat conueniens homini in statu innocentiae in quo erat sanus, sed homo in illo statu non tenebatur credere vitam aeternam sibi futuram per aliquem mediatorem inter se, & Deum: ergo videtur quod nec aliqui alij ante aduentum Christi, hoc credere tenebantur.

Item credere non tenebantur illud de quo beatus Ioannes baptista dubitabat. Sed ipse dubitabat ipsum esse mediatori. Vnde Matth. 11. dicitur, quod discipulos suos quae fuit. Tu es qui venturus es an alium expectamus: ergo videtur quod fideles qui aduentum Christi praecesserunt hoc credere non tenebantur.

CONTRA Aug. Ench. c. penult. Dicit, quod nec antiquorum quicumque iustorum praeter Christi fidem salutem potuit inuenire.

Item Aug. in epistola ad Opratum parum post principium. Illa fides sana est qua credimus nullum hominem siue maioris, siue paruule, & recentis aetatis liberari a contagione mortis antiquae, & obligatione peccati, quod prima natiuitate contraxit nisi per vnum mediatori Dei, & hominum hominem Christum Iesum.

Item

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 25. ar. 1. q. 2. D. Tho 2.2. q. 2. ar. 7. Scot. lib. 3. dist. 25. q. 1. Alex. p. 3. q. 69. m. 3. ar. 2. Secunda.

Tertio.

Quarto.

Quinto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Tertio.

Item Hug. 1. li. de sacramentis parte. 10. c. 4. Haec sunt duo quae fidei praeposita sunt credenda creator, & saluator, sed credere saluatorem est credere mediatorem: ergo semper fuit necessarium ad salutem credere mediatorem.

CONCLVSIO.

Omnibus fidelibus ante Christi aduentum ad salutem fuit necessaria fides vel explicita vel implicita de mediatore.

Responsio.

RESPONDEO, quod necessarium fuit ad salutem ante aduentum Christi credere mediatorem implicite vel explicite, & sub velamine vel sine.

Ad hoc enim, quod homines essent digni salute aeterna necessarium erat, eis ut illa modo debito intenderet ad quod necessarium erat, ut ea modo debito desiderarent, & sperarent quae praesupponerent, ut illa salutem, & se posse ad illam pertingere debito modo cognoscerent, quod esse non poterat nisi de via pertingendi ad illam salutem aliqua cognitione haberent. Nullus enim se cognoscit posse peruenire ad aliquem terminum nisi habens aliquam cognitionem in generali vel in speciali de via pertingendi ad illum terminum: necessarium ergo ad salutem fuit illis qui aduentum Christi praecesserunt cognoscere in generali, vel in speciali viam pertingendi ad aeternam salutem, cum autem illa salutem cognoscerent esse supernaturalem oportebat, ut cognoscerent se non posse ad illam pertingere via naturali tantum, sed via supernaturali generi humano a Deo prouisa, & quia Deus prouiderat electos saluandos per mediatorem. Quapropter dixit Saluator Ioannis 14. Ego sum via, sequitur, quod necessarium fuit ad salutem eis credere mediatori saltem implicite, & quia illa cognitio non erat clara nec respectu rei praesentis, sed erat enigmatica, sequitur quod oportebat, quod illa cognitio esset per fidem.

Praeterea sicut dicit Hug. 1. li. de sacramentis. parte. 10. c. 5. Semper in ecclesia Dei ab initio fuit fides, & cognitio incarnationis, & passionis Christi, quia ab initio nunquam defuerunt qui hoc cognouerunt, & hoc patet, quia semper fuerunt aliqui qui Deo sacrificia offerebant Christum significantia, & ipsius passionem, illis autem Deus per reuelationem iusserat, ut alios de via salutis per illa sacrificia, & aliquibus modis alijs sub quodam velamine instruerent quousque per mediatori via salutis absque velamine ostenderetur. Illi autem viri tantae erant perfectionis, & tantam cum Deo familiaritatem habentes, & tanta pro eis Deus faciebat sicut patuit in Noe & Moyse, & pluribus alijs, quod alij concurrente supernaturali illustratione interiori quam habebat quilibet qui intellectum non velabat malitia voluntatis tenebantur eis de via salutis credere, & eorum sacrificia a Deo instituta esse, ad significandum viam salutis a Deo prouisam. Certum est autem quod illi maiores quibus hoc Deus reuelauerat tenebantur

habere fidem de mediatore non velatam.

Alij autem in hoc quod tenebantur maioribus assentire, tenebantur saltem ad fidem velatam: ergo omnibus fidelibus qui aduentum Christi praecesserunt necessarium fuit credere mediatorem cum velamine, vel sine, vel explicite, vel implicite.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, aut quod illa duo, quae tangit Apostolus ita fuit necessarium credere, quod tamen non sufficiebat ad salutem nisi aliquid aliud crederetur. Aut quod in hoc, quod dixit, quod inquirentibus se remunerator est, intellexit vel comprehendit viam pertingendi ad salutem a Deo prouisam.

Ad secundum dicendum, quod maior non est vera si intelligatur de dictamine rationis naturalis nude, quia sicut semper tenebantur homines ad salutem habere dilectionem charitativam, quae supernaturalis est, ita tenebantur habere aliquam cognitionem supernaturalem: intelligenda est ergo maior ad hoc ut sit vera de dictamine rationis supernaturaliter illustratae a qua illustratione naturale dictamen rationis contrariando non discordat, quamuis ad illam per se non potuisset pertingere. Vel potest dici ad minorem, quod si via salutis in speciali sit supra facultatem nostrae naturalis cognitionis, non tamen verum est de via salutis in illa generalitate sub qua omnes cognoscere tenebantur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturae praecipiebat credere mediatorem implicite in hoc, quod credere praecipiebat aliquam viam salutis humano generi a Deo esse prouisam.

Ad quartum dicendum, quod quamuis illud simpliciter sit sanum, quod est sanum homini sano, tamen aliquid est necessarium infirmo ad sanitatem, quod non est necessarium homini sano: & ideo sana fide homines post lapsum aliquid credere tenentur ad quod credendum non tenebatur homo in statu naturae sanctae, quamuis eius fides esset sanissima, non enim tenebatur credere genus humanum esse labendum, & ideo credere non tenebatur mediatorem necessarium ad redimendum.

Ad quintum dicendum, quod beatus Ioannes Baptista non dubitauit de Christo quin esset Deus, & homo cum ipse dixerit, ut habetur Ioan. 1. Ego vidi & testimonium perhibui, quia hoc est filius Dei. Similiter non dubitauit quin esset passurus pro redemptione generis humani cum de eo dixerit, ut habetur Ioan. 1. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: sed ut aliqui dicunt nesciebat utrum esset in propria persona ad inferos descensurus, quamuis bene crederet veritatem passionis illius pertingere usque ad amicos suos qui erat in limbo, cum sciret esse scriptum illud quod habet Zach. 9. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisti vincos de lacu in quo non est aqua, & sic oportet dicere, quod beatus Ioannes non tenebatur Rich. super 3. Sent. S 3 batur

Ad primu.

Ad secundu.

Ad tertiu.

Ad quartu.

Ad quintu.

Circa quod dubitauit Ioannes Baptista de Christo.

batur credere explicitè Christum in persona propria ad inferos descensurum, cui videtur beatus Greg. consentire in quadam homelia super illud Matth. 2. Tu es qui venturus es. Ambro. autem super illud Luc. 7. Tu es qui venturus es, dicit, qd beatus Ioannes hoc non questuit, quia de hoc dubitaret: sed ex quadã pietate sic locutus est. Chrysostomus autè super Matth. homel. 36. dicit qd hoc questuit, non quia de hoc dubitaret, sed vt discipuli sui audiendo Christi responsionem instruerentur, & firmiter crederent.

Q V A E S T I O II.

Vtrum illis omnibus qui aduentum Christi præcesserunt necessarium fuerit ad salutem habere fidem explicitam de mediatore.

Arg. I. Doctores vbi supra Cap. 1.

VIDETUR qd sic secundum Philosophum. 4. Topico. Nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie: ergo simili nihil potest credi in generali quod non credatur in speciali: sed omnes tenebantur habere fidem de mediatore in generali, vt ostensum est: ergo ad hoc etiam tenebantur in speciali, & ita explicite.

Secundo.

Item omnes tenebantur fidè habere de mediatore per quam se mouerent ad mediatore tanquam ad viam salutis, sed velle ire ad aliquem terminum non sufficit ad hoc, qd homo moueat se, nisi velit ire per aliquam determinatam viam, quia secundum Philosophum. 3. de anima. Voluntas non mouet nisi determinata ad vnum, sed velle determinatum præsupponit determinatã cognitionem: ergo necessarium fuit eos habere de mediatore cognitionè determinatã, & ex consequenti explicitam.

Tertio.

Item omnes tenebantur habere aliquam cognitionem de mediatore ad quam non potuissent homines pertingere ex solis naturalibus, aliter enim per sola naturalia potuissent esse digni æterna salute, sed ad cognitionem mediatoris implicitã poterant homines pertingere per sola naturalia, per sola enim naturalia cognoscere poterant naturam humanam nõ posse plene attingere ad suam professionè nisi per aliquod adiutoriũ cõditoris humanæ naturæ: ergo necessarium eis erat ad salutem habere aliquã fidem explicitã de mediatore.

In oppositum. Primo.

CONTRA Hug. 1. lib. de sacramentis. parte. 10. c. 6. Hæc sunt quibus ab initio nihil minus vnquã recta fides habere potuit credere, videlicet vnum esse Deum creatorem omnium dominum, & rectorem vniuersorum ipsum nõ esse mali auctorem, eorum tamen qui in malis suis eius misericordiam quærent, & expectarent futurũ redemptionè, hoc simpliciu fidei in initio successisse credimus, sed in prædictis nihil ponitur: explicitũ de mediatore: ergo ante Christi aduentum nõ tenebantur homines habere fidem explicitam de mediatore.

Item vt habetur Actuum. 10. Cornelius erat vir religiosus, & timens Deum, nec tamen fidè habebat explicitam de mediatore. Et quia sicut dicit Magister in littera, incarnatum esse Dei filium ignorabat, & ideo missus fuit ad eũ Petrus, vt iam natum Dei filium ei annunciarer, & sacramentum regenerationis conferret. Si ergo homini ad iustitiam non erat necessarium habere fidem explicitam de mediatore ante Euangelij promulgationem, post tamen Christi aduentum multominus necessarium fuit illis qui Christi præcesserunt aduentum.

Secundo.

CONCLUSIO.

Iis quibus quadã vel oia reuelata fuerant de mediatore credenda. fides explicita erat necessaria, cæteris verò implicita de mediatore sufficiebat fides.

RESPONDEO qd eorum qui aduentum Christi præcesserunt. Quidã fuerunt sub lege scripta, quidam sub lege naturæ non sub lege scripta. Et istorũ quidam fuerunt viri eminentis perfectionis, quibus reuelata erant explicitè multa, vel omnia de mediatore credenda, & hi tenebantur ad habendum de mediatore fidem explicitam secundum mensuram, & modũ reuelationis sibi factæ. Alij autè ad habendũ aliquã fidè explicitã de mediatore non tenebantur. Sed sufficiebat eis credere, qd in præcedenti quæstione dictũ est. Similiter eorum qui fuerunt sub lege scripta. Quidã fuerunt viri perfectionis eminentis quibus reuelata erant explicitè multa, vel oia de mediatore credenda, & hi ad fidè explicitã de mediatore tenebantur secundũ modũ reuelationis sibi factæ. Alij autè non tenebantur ad credendũ explicite aliquid de mediatore nisi hoc, qd Deus mitteret personã mediatoris, & redemptoris, sed vtrũ esset Angelus, vel homo purus, vel Deus, & homo credere explicite nõ tenebantur, & his expresse cõcordat Hug. 1. li. de sacra. parte. 10. c. 5. dicens. Ante legẽ Deus creator credebatur, & ab eo salus, & redemptio expectabatur, p quẽ vero, & quõ eadẽ salus implenda, ac perficienda foret exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datũ erat a cæteris etiam fidelibus nõ cognoscebatur, sub lege autè psona redemptoris mittẽda prædicebatur, & vtrũ expectabatur. Quæ aut ipsa persona foret hoc est homo, vel Angelus, vel Deus nõdũ manifestabatur, soli hoc cognouerunt qui p spiritũ singulariter ad hoc illuminati fuerunt. Si aut inueniantur aliqua auctoritates Aug. vel aliorũ doctorũ, q videant sonare, qd fideles q præcesserunt Christi aduentũ distinctius, & magis in speciali tenerent credere mediatore, q dictũ est exponi possunt secundũ sententiã Hug. 1. li. de sacra. parte. 10. c. 6. Vbi dicit hoc modo, sano intellectu dici potest. Oes ab initio iustos fidè Saluatoris habuisse, & oes in fide redemptionis venturæ iustificatos fuisse, q eadẽ redemptionè, vel vtrũ cognouerunt, vel cognoscebant, & creditibus crediderunt, & cũ hac fide sacra ipsi redemptionis, q ab initio

Responsio.

initio instituta sunt ad sanctificationem susceperunt, & in ipsis iam eandem redemptionem suam quasi in vmbra & figura portauerunt.

Ad primũ. Quod est in genere est in aliqua specie in esse reali, nõ autè in esse cognito.

Ad secundum.

AD PRIMVM in oppositum cũ dicitur, qd nil est in genere quod non sit in aliqua eius specie &c. dico, qd verum est in esse reali, non tamen est verum in esse cognito, potest enim intelligi aliquid sub ratione qua color absq; hoc, qd intelligatur sub aliqua speciali ratione coloris, & ideo cum credere sit aliquo modo cognoscere, potest aliquid credi in generali absq; hoc, qd credatur in speciali, & distincte.

Ad secundum dicendum, qd quamuis viam pertingendi ad salutem a Deo prouisam non crederent nisi in generali, tamen determinate credebant operando secundum naturam le iudicium rectè rationis se disponere ad hoc, vt attingerent ad illam viam per quam salutis æternæ participes essent, & ideo mouebant se ad agendum secundum iudicium rationis.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, qd homines per sola naturalia in statu naturæ lapsæ non potuissent pertingere ad cognoscendum naturam humanam ordinatam ad aliquã perfectionem, quã non posset consequi naturali via cum illo generali adiutorio, quod Deus impedit cuique naturæ creatæ ad hoc, vt pertingat ad suam perfectionem. Semper autè necessarium fuit ad salutem credere naturam humanam ordinatam ad talem perfectionem ad quam non posset pertingere nisi per aliquod speciale adiutorium prouidentia diuinæ, quamuis quid illud esset in speciali communis populus ante Christi aduentum credere nõ teneretur. Aliqui tamen dicunt, qd maior argumẽti falsa est, nec valet eius probatio. Aliquid enim naturaliter dicitur nobis intellectus esse faciendum, quod per nostram naturalem virtutem facere non possumus. Naturaliter enim cognoscimus Deum debere a nobis diligere propter se, & super omnia in statu naturæ lapsæ, sic homo per sola naturalia eum diligere non potest.

ARTICVLVS IIII.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali. Et circa hoc queruntur duo.

Primo vtrum omnibus illis qui secuti sunt Christi aduentum, necessarium fuerit credere ad salutem omnes articulos fidei explicite.

Secundo vtrum fides illorum qui aduentũ Christi secuti sunt sit eiusdem speciei cum illorum fide, qui Christi aduentum præcesserunt.

Q V A E S T I O I.

Vtrum omnibus illis qui secuti sunt Christi aduentum necessarium fuit credere ad salutem omnes articulos fidei explicite.

VIDETUR qd sic, quia Deut. 17. dicitur. Scribes super lapides omnia verba legis huius planè & lucide: sed secundum glo. ibidem per illos lapides intelliguntur omnes qui credunt in Christum: ergo videtur, qd præceptum sit, vt in eorum cordibus sit scripta lex planè & lucide: sed omnes tenentur ad illud quod præceptum est: ergo omnes credentes in Christum tenentur non tantum articulos: sed etiam totam legem credere lucide, & ex consequenti explicite.

Arg. 12. D. Bon. lib. 3. dist. 25. ar. 1. q. 3. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 7. Scot. vbi supra. Alex. ibid.

Secundo.

Item glo. super illud Matth. 27. Velum templi scissum est dicit ecce velum templi scissum est, vt arca testamenti, & omnia sacramenta legis, quæ tegebantur appareant, & ad omnes transeant: sed inter sacramenta legis sunt articuli fidei: ergo per passionem Christi factum est, vt omnes articuli fidei omnibus credentibus appareant: sed credentes omnes articulos fidei sibi apparentes, tenentur credere explicite: ergo omnibus necessarium est credere omnes articulos fidei explicite post Christi passionem.

Tertio.

Item cuilibet est necessarium vitare quemlibet errorem cuiuslibet articulo contrarium: sed non potest vitari malum nisi cognitum: ergo quilibet tenetur cognoscere quemlibet errorem cuiuslibet articulo contrarium: sed error contrarius articulo cognosci non potest nisi articulus cognoscatur: ergo quilibet fidelis tenetur de omnibus articulis fidei distinctam habere cognitionem.

In oppositum. Primo.

CONTRA Mar. vlt. Prædicate Euangeliũ omni creaturæ, qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit: sed in Euangelio non ponitur explicite descensus Christi ad inferos: ergo illum articulum explicite credere, nulli est necessarium ad salutem.

Secundo.

Item credere non est nobis necessarium ad salutem, nisi propter cognitionè finis nostri, sed Deus non est finis noster nisi sub ratione qua summum bonum: ergo ad salutem non tenemur explicite credere, nisi qd Deus est finis noster, & quod est summum bonum.

Tertio.

Item certum est, qd aliqui sunt quibus nõ est necessarium credere omnes articulos fidei explicite, sed nullus christianus ad plura tenetur quã alius nisi ad plura se obligauerit: ergo videtur, qd nullus tenetur credere omnes articulos fidei explicite, nisi qui se ad hoc specialiter obligauit.

CONCLUSIO.

Maiores in ecclesia post Christi aduentũ ad fidem omnium articulorũ explicitã teneri credimus, minores autè ad aliquorũ explicitã, & ad aliquorũ implicitã.

RESPONDEO, qd illorum qui aduentum Christi secuti sunt sit eiusdem speciei cum illorum qui præcesserunt.

Responsio.

Rich. super 3. Sent. S 4 Chri-

Christi secuti sunt, quidam sunt maiores quibus vel ratione officij, vt doctoribus, vel alicuius ministerij, vt prædicatoribus, vel ratione gradus dignitatis, vt prælatis, vel alicuius specialis interioris illuminationis, vt prophetis incumbit non tantum dare operam, vt se p omnes disponant ad hoc, vt perducantur in finem quamuis ad hoc principaliter teneantur, sed etiam incumbit eis dare operam quantum in eis est, vt alij perducantur in finem. Alij sunt minores ad quos de lege communi mediantibus maioribus a Deo doctrina fidei deriuata est, & sicut videmus, q̄ diuinæ illuminationes deriuantur ad inferiores Angelos, mediantibus superioribus, oportet q̄ superiores de rebus diuinis habeant notitiam pleniorē: a simili dico aqualiter, q̄ oportet superiores in ecclesia habere notitiam de fide pleniorē, q̄ inferiores: vnde superiores prædictos credo teneri ad credendum oēs articulos fidei explicite, quamuis non teneatur quilibet eorū credere numerum vel artificialem distinctionem eorum. Minores vero, & si teneantur explicite credere aliquos articulos qui magis sunt necessarii ad dirigendū in finem, & qui in ecclesia solennizantur communiter, & publicè sunt articuli pertinentes ad personas, & articulus pertinens ad vnitatem essentia, & Christi natiuitas, passio, & resurrectio, ascensio, aduentus ad iudicium nō tamen tenentur ad credendū oēs articulos explicite. Si autē sunt vel essent aliqui, quibus non est Christus locutus, nec p se, nec p Apostolos, nec per prædicatores aliquos nec eis reuelauerit per aliquam interiorē inspirationem, quid credendum tales nō tenerentur ad credendum explicite, nisi illud quod credebatur sub lege naturæ. Vnde de Iudæis dicit Saluator. Io. 15. Si non venissem, & locutus eis nō fuisset, peccatū non haberēt. s. de hoc q̄ nō credebant in eū scdm glo. ibidē.

Tenentur superiores in ecclesia credere explicite omnes fidei articulos.

Quid tenentur credere cui nulla facta est de fide reuelatio.

Ad primū.

Ad secundū.

Ad tertium.

AD PRIMVM dicendū, q̄ illud præceptum datum fuit superioribus qui legem habebant docere. Ad secundum dicendum, q̄ illa glo. intelligitur de transitu cognitionis sacramentorum legis ad omnes non aqualiter, sed secundum quod cōuenit statui, & officio, & dispositioni vniuscuiusque. Ad tertium dicendum, q̄ non consentire errori præceptū est negatiuū: vnde obligat semper, & pro semper. Credere autem aliquem articulum explicite præceptū est affirmatiuū: vnde non obligat pro semper: obligat tñ pro illo tēpore pro quo homo illum non credendo explicite esset actu cōsentiens errori. Vel potest aliter dici secundum aliquos, q̄ minores non credendo aliquos articulos explicite, quibus contraria eis ab aliquibus suadentur, possunt illos errores contrarios vitare vel recurrendo ad orationem, vel ad virorum probatorum instructionē, vel tenendo se in isto generali, q̄

de hoc credunt illud q̄ tenet ecclesia sancta. AD PRIMVM ad partem aliam dicendū, q̄ quāuis descensus Christi ad inferos in Euāgelio non ponatur explicite immediate, ponitur tamen mediate in quantum explicite continetur in prophetis quorum doctrinam Euāgelium approbat tanquā veram. Vel potest dici, q̄ aliqui sunt qui propter cōditiones supra positas non tantum tenentur credere Euāgelio quantum ad illa quæ explicat, sed etiā quantum ad aliqua quæ implicat, descensum aut Christi ad inferos in Euāgelio contineri implicite certum est.

Ad primū in oppositū.

Ad secundum, q̄ credere necessarium nobis est ad salutem, & propter cognitionem vię pertingendi ad finem, quæ via est redemptionis nostræ mysterium. Quapropter necessariū est credere omnibus supradictis quinque articulos de mediatore, & propter cognitionem finis nostri qui cum non posset esse obiectum beatitudinis nostræ nisi esset actus existens, & natura eius sit nata existere in personarum trinitate, nō tantum tenemur de ipso credere, q̄ sit summum bonum, sed etiam q̄ in eo sunt tres personæ.

Ad secundū.

Ad tertium dicendum, q̄ non tantum obligatur vnus plus alio ratione noti, sed etiam ratione officij, vel ministerij suscepti, vel gradus dignitatis, vel sicut dicit Greg. in quadam homil. super illud Matth. 25. Homo quidam peregre proficiscens, cum augetur dona, rationes etiam crescent donorum.

Ad tertium.

Q V A E S T I O II.
Vtrum fides illorum quia Christi aduentum secuti sunt, sit eiusdem speciei cum fide illorum qui Christi aduentum præcesserunt.

RESPOND. T V I D E T U R q̄ non: quia respectu diuersorum obiectōrū in specie sunt diuersi habitus in specie, sed illi qui aduentum Christi secuti sunt credunt Christum natum, & passum &c. illi qui præcesserunt crediderunt ipsum nasciturum, & passum, qui sunt diuersi articuli in specie, cum enunciations sint specē diuersæ: ergo fides istorum non est eiusdem speciei cum fide illorū. Item habitus cognitioni eiusdem speciei aqualiter illuminant, vel secundum similem modum: sed fides antiquorū qui Christi præcesserunt aduentū non illuminabat eos quantum fides modernorum eos illuminat, nec secundum similem modum, quia per illam illi nō credebāt, ita explicite sicut & nos: ergo fides illorum non fuit eiusdem speciei cū fide istorū.

Arg. i. Scot. ubi supra.

Secundo.

Tertio.

Item non est eadem scientia in specie de re considerata sub ratione generali, & sub ratione speciali. Vnde non est eadē scientia in specie de linea, & de linea radiofa. Geometria. n. & prospectiua eiusdem speciei non sunt similiter, nec de corpore mobili sub rōne qua mobile, &

Secundo.

In oppositū. Primo.

Secundo.

Tertio.

Responsio.

le, & de corpore mobili sub ratione qua mobile ad formam vel ad situm: ergo similiter cum fides præcedentium Christi aduentum fuerit in generali respectu eorundem articularum, respectu quorum est fides modernorū in speciali, videt q̄ non fuerit cū ista eiusdem speciei. Item lex naturæ, lex scripta, lex euangelica non sunt eiusdem speciei, quia differunt secundum rationes formales: ergo a simili fides, quæ fuit in lege naturæ, & in lege scripta, & in lege euangelica non sunt eiusdem speciei. CONTRA, Aug. in epistola ad Opratum parum post principiū dicit de antiquis, quod eadem fides est, & nostra, & illorum, quoniam illi crediderunt futurum, quod nos credimus factum. Item Aug. 4. de Tri. c. 2. Quod factum nobis annunciat hoc futurum ostendebatur iustis antiquis, vt per eadem fidem etiam ipsi humiliati, & infirmati perficerentur. Item hoc idem expresse tenet Hugo. 1. lib. de Sacramentis, parte 10. c. 6.

C O N C L U S I O.

Quamuis, quod antiquis fidelibus ostendebatur futurum nobis in præsentia annuncietur factum, per eandem tamen fidem in specie eadem sunt credita ab antiquis, ab illis quidem implicite, a nobis explicite.

RESPONDEO, quod fides accipi potest vel pro his, quæ creduntur, vel pro habitu, quo creduntur, vel pro actu credendi. Primo modo loquendo de fide, eadem fides fuit secundum numerum fidelium, qui aduentum Christi præcesserunt, & qui secuti sunt, quia eandē veritatem in numero, quam illi implicite crediderunt, isti explicite credunt. Secundo modo, & tertio loquendo de fide, dico, quod eadem fides in specie est istorum, & illorū, quia eidem rationi formali. s. summæ veritati cui isti in credendo innituntur, & illi qui aduentū Christi præcesserunt innitebantur, vnitas autē habitus secundum speciem attenditur ex sui comparatione ad formalem rationē sui obiecti. Et præterea, vt iam dictum est ipsa credita sunt eadem, quamuis ab illis essent credita implicite, & ab istis explicite, vnde sicut eadem diliguntur per eandem charitatem in specie ab vno implicite, ab alio explicite, per eandē tamen rationem formalem. Sic rectè dicitur, quod per eandem in specie a fidelibus antiquis, & modernis eadem sunt credita ab illis implicite ab istis explicite, per eandem tamen rationem formalem.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod dupliciter deficit, tum, quia formalis ratio obiecti est eadem. s. summa veritas secundum quam attenditur vnitas speciei: tum, quia etiam res credita est eadem, quamuis ab illis credita fuerit sub alia differentia temporis, quam ab istis, tam illi qui crediderunt Christū nasciturum, tam illi, qui post eius natiuitatem

crediderunt eum natum eandem rem. s. Christi natiuitatem crediderunt.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quod illuminatio intellectus non solum attenditur secundum habitum, sed etiam secundum distinctas similitudines, & expressas rerum cognitarum, seu creditarum. Vnde si duo homines habeant habitus fidei æquales, & nō habeant similitudines credibilium aqualiter distinctas, & expressas, non credunt aqualiter distincte, & explicite. Vnde, & si illi, qui Christi præcesserunt aduentum habuissent æqualem habitum fidei cum istis, non tamen equè explicite credidissent de lege communi, quia non habebant species credibilium, ita distinctas ordinatas, & expressas sicut isti, quia specierum distinctio expressio, & ordinatio est per doctrinam, quæ magis viget in lege euangelica, quàm viguerit in lege communi naturæ, vel lege scripta.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod ratio quare præcedentes Christi aduentum non credebāt de lege communi articulos explicite non erat ex parte habitus fidei, sed propter carentiam distinctæ, & expressæ doctrinæ, quam si habuissent per ipsum habitum, quem habebant explicite credidissent, vnde fides eorum quantum ad habitum, quantum erat ex parte sua, non tantum habituabat eos ad credendum in generali, sed etiam in speciali.

Eadē scientia in specie de genere, et de specie.

Præterea, quamuis sit diuersa sciētia de genere sub ratione generis, & de specie sub ratione speciei, quia & si genūs non sit diuersum a specie, tamen ratio generis distincta est a ratione speciei, de re tamē, quæ genūs est, & quæ species est, potest esse eadem scientia in specie. Vnde, quod geometria, & prospectiua sint diuersæ sciētiæ secundum speciem, hoc non est, quia vnā sit de genere alia de specie. Sed, quia ea, quæ considerantur in eis non reducuntur ad eundem cognoscendi modum, seu considerandi secundum speciem, quia geometrica lia cognoscuntur, seu considerantur modo abstracto a materia sensibili, non autem perspectibilia, & quia non sic potest dici de illo modo considerandi corpus mobile sub ratione, qua mobile, & sub ratione, qua mobile ad situm, vel ad formam, secundum quod considerato est de corpore mobili in naturali sciētia: ideo forte dici non debet, quod liber physicorum, & alij libri naturales contineant diuersas sciētiās in specie: sed diuersas partes eiusdem sciētiæ secundum species.

A R T I C V L V S V.

C O N S E Q U E N T E R quæritur de quinque principali. Et circa hoc quærantur duo.

Primo vtrum fides creuerit, quantum ad credendorum multitudinem.

Secundo vtrum certius credantur per fidem moder-

Ad primū
questum.

modernorum, quam per fidem illorum, qui aduentum Christi præcesserunt. Sed quia satis haberi potest ex prædictis, quod fides non creuit, quantum ad credendorum multitudinem nouorum articularum additionē, sed per implicatorum explicationem, quia quæ aliquo tempore implicite proponebantur credenda & implicite credebatur. Postea per processum temporis explicitè sunt ad credendum proposita, & explicitè credita, ideo de ista questione super sedendo transeo ad secundam.

Q V A E S T I O II.

Vtrum credenda sint certius credita per fidem modernorum, quam per illorum fidem, qui Christi aduentum præcesserunt.

Arg. 1.
D. Bon. li. 3.
di. 21. ar. 2.
q. 3.
D. The 2. 2.
q. 1. ar. 7.
Alex. p. 3.
q. 19. m. 3.
Secundo.

RESPONDEO VIDEATUR, quod non: quia tota certitudo fidei pēdet ex prima veritate, sed illa veritas eadem est nunc, & tunc, & quæ certa: ergo nūc & tunc æqualis est fidei certitudo.

Item secundum Diony. 2. c. de di. no. versus finem. Fides est simplex ratio veritatis per se existentis: sed simplex nō recipit magis, & minus: ergo nec fides, sed per fidem, quæ non est maior non creduntur credenda certius: ergo credenda non sunt certius credita a modernis quam ab antiquis.

In opposi-
tum.
Primo.

CONTRA, Augu. lib. 2. de ci. Dei. ca. 8. in eorum sane, qui tunc futuri sunt sanctorū atq; fidelium comparatione quid sumus quandoquidē ad illos probandos tantus soluetur inimicus, cum quo nos ligatos tantis periculis dimicamus. Hinc patet, quod fortius, & certius credent iusti in fine temporum, quam illi, qui eos præcesserunt: ergo a simili moderni certius credunt, quam illi, qui aduentum Christi præcesserunt.

C O N C L U S I O.

Si singularis persona ad singularem personam comparatur, sic ex iustis antiquis aliqui certius credenda crediderunt, quam ex modernis nonnulli, econtra vero si communitas ad communitatem.

Responsio.

RESPONDEO, quod si fiat comparatio modernorum ad illos, qui aduentum Christi præcesserunt quantum ad singulares personas, sic dico, quod aliquæ personæ ante Christi aduentum certius crediderunt credenda, quā multi, qui aduentum Christi secuti. Sed si compararetur communitas ad communitatem credenda, certius credita sunt per fidem modernorum, quam per illorum fidem, qui Christi præcesserunt aduentum. Credere. n. est intellectum assentire ad imperium voluntatis veritati non visæ. Certior ergo elicitur actus credendi, & per voluntatis imperantis maiorem pet-

fectionem per habitum charitatis maiorem, & per maiorem intellectus per habitum fidei determinationem, & per veritatis creditæ maiorem manifestationem. Post Christi autē aduentum per meritum Christi passionis iā exhibite, & per plures intercessiones sanctorum charitas abundantius infunditur, voluntati, & fides intellectui veritas etiam credita magis est manifestata per veritatis articularum aliquorum adimplerionem, per quam alij articuli probari possunt a nobis efficacius, & propter Christi, & Apostolorum, & doctorum doctrinam, per quam scriptura sacra pater aperitius, & credibilia intellectui repræsentantur distinctius, & ordinatius, & expressius, & etiā propter tertium idoneorū multitudinem secundum Apostolum ad Heb. 12. Vnde Ricardus 1. lib. de Trin. c. 1. Vtinam attenderent iudæi, utinam animaduertent pagani cū tanta conscientie securitate pro hac parte ad diuinum iudicium potuerimus accedere, nō ne omni confidentia Deo dicere poterimus, domine si error est a te ipso decepti sumus: nam ista in nobis tantis signis, & prodigijs confirmata sunt, & talibus, quæ non nisi per te fieri possunt certe a summe sanctitatis viris sunt nobis tradita, & cum summa, & autentica attestatione probata te ipso cooperante, & sermone confirmante, sequentibus signis.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod quamuis prima veritas quantum est ex parte sua æque certa est tunc, & nunc, tamen quia modo est magis cognita, & lumen eius abundantius recipimus, certius nunc credimus, quam crederent, qui aduentum Christi præcesserunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum quandam litteram illa simplicitas de qua loquitur Diony. magis dicitur de veritate credita, quam de fide qua creditur. Est enim littera talis, ipsa ratio est simpla, & vere existens, veritas certa, quam ut puram, & non errantem omnium scientiam diuina fides est vnicum creditium fundamentum. Vel potest dici, quod nō intendebat fidem dicere simplicem simplicitate, quæ totaliter concludat magis, & minus, sed simplicitate, quæ excludit discursionem, & dispersionem, quia sicut dicit Damasc. lib. 4. c. 3. Fides est non inquisita, vel imperscrutatus consensus, & ipse Diony. in loco præallegato. Scientia est adunatrix cognoscentium, & cognitorum, ignorantia vero trāsmutabilis semper ex se ipso ignorantia separationis causa. Vtrum autem infideles cogendi sint ad fidem, & vtrum sit eis communicandum, & vtrum possint præesse fidelibus, & vtrum eorum ritus sint tolerandi, & vtrum paruuli infidelium sint inuitis parentibus baptizandi quæretur libro quarto domino concedente.

A R T I C V L V S VI.

CONSEQUENTER quæritur de sexto principali. Et circa hoc quærentur duo. Primo vtrum sint plures species infidelitatis.

Secundo vtrum apostasia sit species infidelitatis.

Q V A E S T I O I.

Vtrum infidelitatis sint plures species.

Arg. 1.
D. Th 2. 2.
q. 10. ar. 5.

RESPONDEO VIDEATUR, quod non: quia priuationes non distinguuntur secundum speciem, nisi per distinctionem habituum secundum speciem, quia priuatio non est in specie, nisi per reductionē ad habitum, sed infidelitas est priuatio fidei, quæ nō distinguitur per plures habitus secundum speciem: ergo non sunt plures species infidelitatis.

Secundo.

Item sicut omnes articulos fidei credimus per fidem, quia credimus omnes esse testificatas ab vna veritate, quæ est summa, sic omnes infidelitates ideo discredunt articulos fidei quos discredunt, quia opinantur eos esse contra veritatem vnam, quæ est summa: ergo sicut fideles credunt omnes articulos per vnam fidem secundum speciem, sic omnes infideles contrariatur fidei per vnam infidelitatem secundum speciem.

Tertio.

Item vitium incontinentiæ eiusdem speciei est in illo, qui nunquam castitatem seruauit, & in eo, qui aliquando eam seruauit: ergo a simili infidelitas illorum, qui nunquam fidem susceperunt, quæ est infidelitas paganorum, & illorum, qui eam aliquando susceperunt, quæ est infidelitas hæreticorum non sunt infidelitates diuersæ secundum speciem: ergo a simili: nec quæcunq; aliæ infidelitates secundum speciem diuersificantur.

In opposi-
tum.
Primo.

CONTRA, vni morali veritati secundum speciem opponuntur plura vitia distincta secundum speciem. Vitium enim secundum superabundantiam contrariatur vitio secundum defectum. Contraria autem differunt secundum speciem: ergo a simili, fidei opponuntur plura vitia distincta secundum speciem fidei nō opponitur directè, nisi infidelitas: ergo plures sunt infidelitates distincte secundum speciem.

C O N C L U S I O.

Vtrumq; distinguantur infidelitatis species, ipsas plures esse affirmamus.

Opinio alio
rum.

AD ISTAM quæstionem dixerūt aliqui, quod quāuis infidelitatis sint plures modi. per hoc, quod a diuersis diuersi articuli fidei discreduntur, qui modi distinguuntur per obiectorum naturalium diffinitionem, seu per aliquas accidentales circumstantias, quæ nō in-

trant essentiam rei secundum quem modum homo albus, & homo niger sunt diuerse partes contentæ sub specie hominis ad similitudinem cuius dicunt distingui infidelitatem paganorum, iudæorum, & hæreticorum, tamen dicunt non esse plures infidelitatis species, propriè loquendo de specie innitentis rationibus factis ad partem primam. Sed hæc opinio est contra communiorum doctorum opinionem. Vnde videtur mihi dicendum, quod infidelitatis plures sunt species, siue distinguantur penes diuersam sui habitudinem ad fidem, sicut infidelitates paganorum, iudæorum, & hæreticorum, etiam si omnes isti equaliter omnes articulos fidei modo discredunt, siue secundum errorem in diuersis, quæ ad fidem pertinent, cum enim sicut dicit Diony. 4. ca. de di. no. non multum ante finem. Bonum est ex vna & tota causa, malum ex multis, & particularibus defectibus. Nullum est inconueniens dicere, quod vni speciei virtutis opponantur plures species vitiorum sub ratione qua virtus in se continet vniuersè bona, quæ per diuersa vitia corrumpuntur.

Contra opa-
postum
Op. Doct.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod priuationes non distinguuntur secundum speciem, nisi per distinctionem habituum secundum speciem & c. Dicendum, quod quāuis habituum secundum speciem distinctorū sint priuationes distincte secundum speciem, non tamen oportet, quod priuationes distincte secundum speciem opponantur directè, & immediatè habitibus distinctis secundum speciem, sed sufficit, quod in vno habitu sint secundum vnitatem realem perfectiones differentes secundum rationes specie diuersas, eo modo quo rei secundum rationem conuenit species, talis autem perfectionum pluralitas secundum rationem est in fide, & ideo non est inconueniens, quod sibi plures priuationes secundum speciem opponantur.

Ad primū.

AD SECUNDUM dicendum, quod & si omnes infideles habeant vnum motiuum generale ad discredendum, quæ discredunt, habent tamen diuersa motiua specialia proxima. Pagani, n. mouentur ad discredendum articulos fidei per hoc, quod fidem nunquam susceperunt: ludæi per hoc, quod figuras in quibus susceperunt fidem non intelligunt, & peruerse exponunt: hæretici quidam, quia nolūt credere ea, quæ per rationem naturalem non attingunt. Alij ex diuersis alijs malis mouentur.

Ad secundum.

Diuerse in
fidelitū mo-
tina ad di-
scredendū.

Ex his patet solutio ad tertium, nō enim ex alio motiuo opposito speciali ordini rationis mouentur ad actum incontinentiæ ille, qui aliquando castitatem seruauit, & ille qui nunquam. Vterq; enim mouetur propter delectationes in venereis.

Ad tertium.

D. Th. 2. 2. q. 12. ar. 1.

Utrum apostasia sit species infidelitatis.

CONCLUSIO.

Apostasia simpliciter, & absolute, qua quis retro cedit a fide, utiq; species est infidelitatis.

Apostasia, quid et quo duplex.

RESPONDEO, apostasia est retrocessio quaedam: hoc autem retrocessio triplex est, quandoq; enim retrocedit homo a religione, quam professus est in cuius professione obligavit se ad aliquam specialem obligationem aliquorum consiliorum, vel ab ordine quem suscepit, & talis apostasia dicitur speciali nomine apostasia religionis, vel ordinis. Quandoq; retrocedit homo ab observatione divinorum preceptorum. Quandoque a suscepto fundamento Christiane religionis, quod est fides, & hoc simpliciter, & principaliter apostasia dicitur, & sic est species infidelitatis. Aliæ autem duæ apostasiæ non sunt infidelitatis species.

Quæ apostasia sit infidelitatis species.

CIRCA litteram. (Crediderunt in carné venturum) scilicet implicite, vel explicitè. (Nec vixerint nec viuent, nisi ex fide incarnationis) fide. simpliciter, vel explicita. (Nemo liberatur a damnatione, quæ per Adam facta est, nisi per fidem Iesu Christi,) per fidem. explicitam, vel implicitam. (Credunt. n. quæ ignorant habentes fidem velatâ in mysterio.) Credunt. simpliciter, quæ ignorant. i. quæ nesciunt explicitè. (Quibusdam videtur, quod suffecerit illis quatuor tantum credere. i. natiuitatem, mortem, resurrectionem, aduentum ad iudicium,) sub natiuitate compræhendens incarnationem, per resurrectionem, & aduentum ad iudicium, datur etiam nobis intelligi Christi in cælum Ascensio. (Et ita per fidem venit ad opera, quia propter fidem incarnationis, & spem redèptionis multas elemosynas, & multa alia bona opera faciebat. (Et quantum amamus tantum de spe præsumimus.) Præsumimus. i. speramus. (Et quia charitas, mater est omnium virtutum,) in quantum per charitatem formantur, in quo tamen proprie loquendo realiter magis assimilatur patri, quam matri, eo quod vis formatiua conceptus est a patre. (Non quod fides, & spes causa, vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant.) Quod intelligendum est de fide, & spe formata, vel hoc ideo dicit, quia cum charitate, fides, & spes simul infunduntur. (Sed illa sine charitate esse possunt,) scilicet prout sunt informes, ut patet per litteram sequentem.

DISTINCTIO XXVI.

EST autem Spes virtus qua spiritualia, & æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes, certa expectatio future beatitudinis, veniens ex Dei gratia, & meritis præcedentibus, vel ipsam spem, quam natura præstat charitas, vel rem speratam, id est beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest.

De quibus sit spes.

Et sicut fides, ita & spes est de inuisibilibus. Vnde Aug. fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. De spe quoq; dicitur, Spes quæ videtur, non est spes. Quod n. videt quis, quid sperat? Quod attinet ad non videre, vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei speiq; commune est. Distinguitur tamen fides a spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. Est. n. fides malarum rerum, & bonarum, quia et bona creduntur, & mala, & hoc fide bona, non mala. Est etiam fides, & præteritarum rerum, & præsentium, & futurarum. Credimus. n. mortem Christi, quæ iam præterijt. credimus sessionem, quæ nunc est: credimus venturum ad iudicandum, quod futurum est. Item fides, & suarum rerum est, & alienarum. Nam & se quisque credit esse cœpisse, nec fuisse utiq; sempiternum: & alia atq; alia non modo de alijs hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, & ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.

Redit ad præmissam quæstionem, scilicet, an fides, & spes in Christo fuerint.

Post hæc superest inuestigare, utrum fides, & spes in Christo fuerint: vnde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam non indoctè videtur, fidem, virtutem, & spem in eo non fuisse, sicut in sanctis iam beatificatis, vel in angelis non sunt: & tamen sancti credunt, & sperant resurrectionem futuram, & angeli eandem credunt: nec tamen in eis fides, vel spes virtus est: quia & Deo per speciem contemplando fruuntur, & in Dei verbo resurrectionem futuram, siue iudicium, non per speculum in enigmate, sed præclarissime inspicunt. Si. n. quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere, ergo ea consummata post iudicium similiter, & fidem habere dicentur, quia credunt eam præteritam. Sed sicut tunc credet, nec tamē fidē, quæ fideles facit, habebūt, quia non credent absq; scientia, quæ non erit enigmatica, sed per speciem: ita & modo credunt, & sperant resurrectionem: nec tamen fidem habent: quia credendo cognoscunt. Venit. n. eis, quod perfectū est, & evacuata est fides: venit species, & desit spes. Ita & Christus, in quo fuerunt bona patrie, credidit quidem, & speravit resurrectionem tertia die futuram: pro qua & patrem oravit: nec tamen fidem virtutem, vel

In Enc. c. 8 Rem. 8. c.

Quo differt fides, & spes. Ibidem, supra præmissa.

Dist. 23. lit. A

1. Cor. 13. d

Ibidem, d

1. Cor. 17. a

vel spem habuit: quia non enigmaticam specularē, sed clarissimam de ea cognitionem habuit: quia non perfectius eam cognovit præteritam, quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psal. ait, In te domine speravi: nec tamen fidem vel spem virtutem habuit: quia per speciem videbat ea quæ credebatur. De antiquis vero patribus, qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongruè dici potest quod fidem & spem virtutem habuerunt: quia credebant & sperabant se visuros Deum per speciem: qualiter eum tunc non videbant: quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi: qua consummata, a fidē transferūt ad speciem.

Psal. 30.

Utrum iusti apud inferos detentii fide & spem habuerint.

DISTINCTIO XXVI.

EST autem spes virtus &c. Superius determinavit Magister de fide: hic determinat de spe & diuidit in partes quatuor. Primo ostendit quid est spes. Secundo ostendit differentiā inter ipsam, & fidem. ibi. (Et sicut fides.

Cōtinuatio.

Diuisio.

Tertio inquit utrum spes fuerit in Christo ibi. (Post hæc superest.)

Quarto inquit utrum spes fuerit in sanctis patribus dum erant in limbo ibi. (De antiquis vero patribus.)

CIRCA hanc distinctionem quærendum est principaliter de sex.

- Primo de passionibus in generali.
Secundo in speciali de passione spei.
Tertio de virtute spei quantum ad eius essentiam absolute.
Quarto de ipsa in comparatione ad eius obiectum, actum, & causam.
Quinto de ipsa in comparatione ad eius subiectum.
Sexto de vitijs oppositis spei.

ARTICVLVS PRIMVS.

CIRCA primum quærentur tria. Primo utrum aliqua passio secundum suā speciem sit moraliter bona vel mala.

Secundo utrum passio concordans bono actui voluntatis augeat moralem bonitatem valentis.

Tertio utrum passiones concupiscibilis in via generationis priores sint ordine naturæ, quam passiones irascibilis.

QVAESTIO I.

Utrum aliqua passio secundum suam speciem sit moraliter bona vel mala.

ARG. 1. T videtur quod non, quia omni eo quod est moraliter bonum, vel malum laudamur vel vituperamur, sed secundum Philosophum. 2. Ethico. c. 5. Secundum passiones non dicimur studiosi vel prauī, nec secundum eas laudamur,

Arg. 1. D. Bon. li. 3 di. 26. ar. 1. q. 1. D. Th. 1. 2. q. 25. ar. 3. et 2. 2. q. 18 ar. 1.

vel vituperamur: ergo nulla passio est moraliter bona vel mala.

Item si aliqua passio secundum speciem suā esset moraliter bona vel mala, cū ipse passiones sint in appetitu sensitivo brutorum, bruta possent esse moraliter bona vel mala, quod falsum est.

Item si aliqua passio esset moraliter bona vel mala secundum suam speciem, cum quælibet passio posset insurgere contra imperium voluntatis, posset homo inuitus fieri moraliter bonus vel malus, quod falsum est.

CONTRA Philosophus. 2. Ethic. c. 7. & 4. Ethico. c. vlti. dicit. Verecundum esse laudabilem: sed nullus laudatur nisi pro re moraliter bona: ergo passio verecundie, est moraliter bona.

Item actus dicitur moraliter bonus secundum suam speciem, quando habet debitū obiectum, sed omnis passio quæ consistit in prosequendo bonum habet debitum obiectum. Ergo quælibet talis passio est secundum suam speciem moraliter bona.

CONCLUSIO.

Passio ut natura est secundum suam speciem non est moraliter bona aut mala, per comparationem tamen ad ordinem rationis cum hæc sit in genere moris, utiq; horum alterum ei conuenit.

RESPONDEO, quod passio potest considerari in quantum est in genere naturæ, vel in quantum est in genere moris. Primo modo nulli passioni conuenit secundum suam speciem esse moraliter bonam vel malam, sed naturaliter, sic enim illa secundum suam speciem bona est quæ vitali motui concordat, vel gaudium, & illa mala, quæ vitali motui repugnat, vel tristitia, dicit enim Philosophus. 3. Ethic. c. vlti. Quod tristitia stupefacit, & corrumpit habentis naturam. Si autem consideretur in quantum est in genere moris, quod sibi conuenit ex sui ordine ad rationem, & voluntatem, sic aliqua passio moraliter bona est secundum suam speciem, ut illa, quæ est respectu sui obiecti debiti in comparatione ad ordinem rationis. Passio enim specificatur per obiectum formale, & illa mala est secundum suam speciem, quæ est respectu obiecti indebiti per comparationem ad ordinem rationis, malum proximi est debitum obiectum tristitiæ. Ideo passio misericordie quæ est tristitia de malo proximi, bona est moraliter secundum suam speciem, & quia expectatum conuicium est debitum obiectum timoris, in ordine ad rationem, ideo erubescencia quæ secundum Damascen. li. 2. c. 28 est timor expectati conuicij moraliter bona est. Vnde ibidem dicit, quod optima passio hæc est, & quia bonum proximi est indebitum obiectum tristitiæ per comparationem ad ordinem rationis: ideo inuidia, quæ est tristitia de bonis proximi, est secundum suam speciem moraliter mala.

Scot. lib. 3i dist. 26. q. vlti. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ illa auctoritas Philosophi intelligenda est de passionibus non per comparationem ad rationem.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, q̄ passiones in brutis non sunt moraliter bonæ, quia ratione non regulantur, inquantū tamen ille passiones sequuntur quandam æstimationem naturalem, quæ superiori rationi, scilicet diuinæ subijcitur est in eis aliqua similitudo moralis boni.

Ad tertium. Ad tertium iam potest patere solutio ex prædictis, quia passiones hominis non sunt moraliter bonæ nisi debito modo ordinentur per rationem, & voluntatem, nec moraliter malæ nisi inquantum ordinantur modo debito per voluntatis omissionem vel commissionem.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis concedi potest, tamen secundum nõ cogit. Non enim omnis passio quæ consistit in prosequendo bonum habet debitum obiectū in ordine ad rationem, nisi consistat in prosecutione veri boni.

Q V A E S T I O II.

Vtrum passio concordans bono actui voluntatis auget bonitatem moralem volentis.

Arg. 1. D. Th. 1.2. q. 28. ar. 3.

RESPONDENDO videtur quod non. Illud nõ auget bonitatem moralem, quod obnubilat iudicium rationis, sed secundum Philosophum. 7. Ethic. c. 5. In passionibus existentes disponuntur sicut dormientes, & vinolenti: ergo nulla passio auget bonitatem moralem.

Secundo.

Item passio concordans actui malo non auget, sed minuit malitiam ageris, dicit enim Philosophus. 7. Ethic. c. 10. Omnino videtur deterius esse si quis non concupiscens vel quiete operatur aliquid turpæ, quàm si vehementer concupiscens, & si non iratus percutit, quàm si iratus: ergo a simili passio concordans bono actui voluntatis non auget sed minuit bonitatem moralem volentis.

Tertio.

Item q̄ diminuit de difficultate boni actus, diminuit de eius bonitate morali. Quanto. n. bonus actus est difficilius, tanto ceteris paribus est melior. Sed passio concordans bono actui voluntatis diminuit de eius difficultate: ergo diminuit de eius bonitate morali.

In oppositum. Primo.

CONTRA, passio concordans bono actui voluntatis est moraliter bona: sed bonum ad ditum bono facit magis bonum: ergo talis passio auget moralem bonitatem volentis. Itē quod auget intensiorem boni actus voluntatis, auget volentis bonitatem moralem: sed bonus actus voluntatis per passionem sibi concordantem redditur intensior: ergo talis passio auget volentis bonitatem moralem.

CONCLUSIO.

Cum passio bono voluntatis actui concors sit moraliter bona, bonumque voluntatis actum reddat intensiorem, etiam ipsam volentis bonitatem moralem auget, est asserendum.

RESPONDEO, q̄ passio concordans bono actui voluntatis, utpote huic actui velle subuenire proximo indigenti, potest considerari quadrupliciter. Vno modo ita, q̄ non fit causata, nec acceptata per illum voluntatis actum nec per alium, & sic cum talis passio non sit in genere moris, non auget volentis bonitatem moralem nisi forte occasionaliter cum per eā bonus actus tantum intenditur, cum illa intensio plus addat de bonitate, quā facilitas creata per illam passionem diminuat. Secundo modo, ita q̄ fit per aliquem alium actum voluntatis acceptata vel causata, ut cum aliquis volens subuenire proximo indigenti ex ratione per alium voluntatis actum eligit affici passione misericordiæ, aut acceptat iam exortā, ut promptius operetur, & sic cum talis passio sit participationem rationis moraliter bona auget extensiuè moralem bonitatem volentis, & sic intensiuè inquantum per eam intenditur bonus voluntatis actus. Alio modo ita q̄ causatur ex illo eodē actu voluntatis per modum redundantia, secundum q̄ fortis voluntatis motus redudat in appetitum sensitium propter colligantiam naturalem. Et sic dico, q̄ illa passio signū est perfectionis illius actus seu intensiōis, & videtur etiam participare aliquid de bonitate morali, inquantum est effectus voluntarij actus moraliter boni, quamuis non sit a volente directè ex intētionē causata, & sic auget extensiuè bonitatem moralem volentis, & etiam intensiuè si per illam bonus voluntatis actus amplius intendatur: quibus concordat sententia Philosophi quæ trahi potest ex 7. Ethic. in locis diuersis, scilicet, q̄ voluntarius actus temperantiæ, qui est cum passionibus moderatis, & concordantibus rationi melior est, quàm voluntarius actus continentia, qui est cum passionibus indomitis repugnantibus rationi. Vnde temperantia continentia præponitur.

AD PRIMVM dicendum, q̄ passiones modificate, & per rationem regulatæ eidem concordantes eam non obnubilant. Vnde Aug. 9. de ciui. Dei. c. 4. dicit, q̄ passiones sapientem nullo errore obnubilant, aut labe subuertunt, cuius ratio est, q̄ sapiens inquantum sapiens passiones habet per rationem moderatas. De passionibus ergo immoderatis, & non regulatis est intelligendum prædictum philosophi verbum.

Ad secundum dicendum, q̄ passio ad malum inclinans ex actu voluntatis causata, siue per redundantiam propter actus intensiorem, siue a proposito per alium actum voluntatis causata malitiam moralem non minuit operantis,

rantis, sed prima, signum est intensiōis actus. Alia autem malitia non auget. Sed passio ad malum inclinans, quæ per nullum malum actum voluntatis causata est, diminuit de morali malitia ipsius actus, nisi fortè occasionaliter cum per illam malus actus, tantum intenditur, q̄ illa intensio plus addat de malitia, quàm pronitas causata per illam passionem diminuat: homo enim ex passione ita intente potest velle aliquod malum, q̄ plus peccat, quàm aliquis multum remisse videns illud malum non inclinans vel minus inclinatus ex passione.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, q̄ facilitas quæ est in actu ex parte voluntatis per adiutorium sibi diuinitus infusum, vel per adiutorium, q̄ ipsa sibi acquisiuit non minuit de mortali bonitate actus, sed magis auget, quia motum voluntatis perfectiorem reddit & puriorem, & ideo passio rationi concordans per actum voluntatis causata quamuis bonum actum voluntatis reddat faciliorem eius bonitatem morale non minuat, sed rationi subseruit, & prout operetur. Vnde Aug. 8. de ciui. Dei. c. 8. dicit de passione misericordiæ, q̄ ista motus animi seruit rationi, quando ita præbetur misericordia, vbi iustitia conseruetur, siue cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur penitenti. Ex dictis patet quomodo debeat intelligi processus argumentorum ad aliam partem.

Q V A E S T I O III.

Vtrum passiones concupiscibilis in via generationis priores sint ordine naturæ, quàm passiones irascibilis.

Arg. 1. D. Th. 1.2. q. 25. ar. 1. Scot lib 3. dist 26. q. unica.

RESPONDENDO videtur q̄ non. Philosophus 2. Ethic. c. 3. Omnem passionem sequitur delectatio, & tristitia, sed delectatio, & tristitia sunt passiones concupiscibilis: ergo passiones concupiscibilis posteriores sunt passionibus irascibilis.

Secundo.

Item passio spei est causa passionis amoris. Vnde Aug. Ench. c. 3. Amor non est sine spe: ergo cum amor sit prima passionum concupiscibilis, ut inferius ostendetur, & spes sit passio irascibilis, & causa sit prior effectu, sequitur q̄ aliqua passio irascibilis prior sit prima passionum concupiscibilis.

Tertio.

Item motus est ante quietem, sed passiones irascibilis sunt in quodam motu, quia illud in quo quiescit, iam non habet ardui rationi: sed tristitia, & gaudium, quæ sunt passiones concupiscibilis important quietem, vna in bono, alia in malo: ergo passiones irascibilis præcedunt gaudium & tristitiam.

In oppositum. Primo.

CONTRA, obiectum passionum concupiscibilis cū sit bonū sensibile absolute prius est ordine naturæ, quàm obiectum passionum irascibilis, cum sit bonum contractum per arduitatem. Absolute enim ordine nature prius est contracto: ergo passiones concupiscibilis in via generationis priores sunt, quàm irasci-

bilis passiones. Item prima passionum concupiscibilis, quæ est amor, prior est, quàm prima passionum irascibilis, quæ est spes: ergo simpliciter passiones concupiscibilis sunt priores passionibus irascibilis per similem modum arguendi, quod Philosophus arguit. 3. Topi. Quod si optimus homo est melior optimo equo, simpliciter homo est melior.

CONCLUSIO.

Si attendatur additio passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis, perfectio has illas præcedere in via generationis ordine naturæ latebit neminem.

Ad clarius videndum veritatem huius questionis. Primo declarandus est ordo passionum concupiscibilis inter se. Secundo ordo earum respectu passionum irascibilis. Quantum ad primum sciendum, q̄ obiectum cuiuslibet passionis concupiscibilis est bonum vel malū delectabile vel tristabile secundum sensum. Et quia appetitus sensitius sequitur apprehensionem sensibilem, & sensus non apprehendit nisi particulariter, ideo obiectum cuiuslibet passionis sensitui appetitus est particulare sensibile delectabile vel contristabile. Quod si consideretur absolute est obiectum amoris vel odij. Amor enim est complacentia boni, & odium displicentia mali. Si autem consideretur inquantum absens respectu eius, est quælibet passio concupiscibilis, quæ dicitur consistere in motu. Si autem consideretur inquantum præsens sit respectu eius, sunt passiones quæ consistere dicuntur in quiete, ita q̄ respectu delectabilis præsentis, sit gaudium quod assimilatur naturali quieti: & respectu contristabilis præsentis tristitia, quæ assimilatur violente quieti: quia ergo bonum vel malū non contractum prius est ordine naturæ, quàm contractum per conditionem absentia, vel per conditionem presentia: & q̄ prius est ordine naturæ in apprehensione sensibili, prius ordine naturæ mouet appetitum sensitium, ideo amor & odium in via generationis priores sunt ordine naturæ omnibus alijs passionibus concupiscibilis. Et quia placentia boni est ratio displicentia mali inquantum malum est repugnans bono, ideo amor prior est odio, ita q̄ non potest esse odium nisi sit ex aliquo amore procedens.

Amor quod est odium.

Odiū ex amore procedit.

Præterea per placentiam boni coaptatur appetitus ipsi bono, & per displicentiam mali est appetitus incoaptatus ipsi malo vel contrarius. Et ideo sicut videmus q̄ naturalis coaptatio grauis ad locum deorsum prius est ordine nature, quàm eius naturalis tendentia ad locum deorsum vel quies eius in eodem, & naturalis repugnantia grauis ad locum seorsum prius est ordine naturæ, quàm eius resilitio ab illo loco vel eius violenta quies in eodem: sic amor prior est ordine naturæ respectu omnium passio-

passionum quæ motum important in bonum: & respectu delectationis, quæ importat quietem in præfenti bono: & odium respectu omnium, quæ important refilitionem a malo: & respectu tristitiæ, quæ importat quasi violentiam quietem in præfenti malo.

Quantum ad secundum articulum sciendum, quod passiones concupiscibilis, quæ sunt amor & odium concupiscentia fuga priores sunt ordine naturæ in via generationis, quam passiones irascibilis, ut enim patet ex præcedenti articulo amor, & odium sunt priores, quam concupiscentia, & fuga, quæ consistunt in motu, & istæ priores sunt passionibus irascibilis. Obiectum enim passionum irascibilis se habet per additionem ad obiectum concupiscentiæ, & fugæ, & passiones illæ ad passiones istas, quod patet. Obiectum enim concupiscentiæ est delectabile secundum sensum absens, & obiectum fugæ contristabile secundum sensum absens, obiectum autem passionum irascibilis est absens delectabile vel contristabile secundum sensum contractum conditione arduitatatis: spes etiam supra concupiscentiam addit quandam appetitum conatum, seu elevationem propter difficultatem adipiscendi bonum respectu cuius est spes, & timor addit supra fugam quandam appetitum depreffionem propter arduitatatem mali respectu cuius est timor, quod autem se habet ad aliud per additionem posteriori, est ordine naturæ in via generationis: ergo passiones concupiscibilis priores sunt in via generationis ordine naturæ, quam passiones irascibilis. Vel potest dici secundum alios: quod ratio delectabilis quod est obiectum concupiscibilis non includitur in ratione ardui, quia sicut bonum sub ratione qua conveniens naturæ animalis est delectabile, ita sub ratione qua aptum natum acquiri per opus magno honore dignum vel per victoriam mali, quod de difficili potest vinci est arduum, quia talis victoria est opus magno honore dignum, ita quod delectabile, & arduum sunt distincte differentia boni, quæ non addunt super bonum generaliter dictum nisi relationes diuersas. Ex quibus patet, quod bonum sub ratione qua delectabile est magis connaturale animali, quam sub ratione qua arduum, & ideo prius ordine naturæ mouet appetitum sensituum. Si autem compararentur passiones concupiscibilis, quæ videntur importare quasi quandam quietem, scilicet gaudium, & tristitiam ad passiones irascibilis, sic dico, quod tristitia semper est prior ordine naturæ in via generationis, quam passio ira. Ira enim est appetitum vindictæ propter receptam iniuriam. Est tamen prior illo gaudio quod oritur ex consecutione vindictæ. Si autem compararentur gaudium, & tristitia ad alias irascibilis passiones, quæ sunt spes, desperatio, audacia, timor: sic dico, quod non præsupponit de necessitate aliquam earum. Possunt enim cau-

fari ex præfentia boni, vel mali ante irascibilis motum, nec prædicte quatuor passiones præsupponunt de necessitate aliquam earum, ex qualibet enim passione potest immediatè causari delectatio vel tristitia. Si enim bonum prius sit præfens, quam amatum causatur delectatio immediatè ex amore. Si autem bonum amatum & desideratum prius sit præfens, quam speratum, quod contingere potest cum aliquis desiderans aliquid bonum ex inspirato obtinet illud, causatur gaudium immediatè ex passione desiderij. Si autem prius est speratum causatur ex spe immediatè. Vnde Apostolus ad Ro. 12. Spe gaudentes. Gaudium etiã sequitur audaciam post consecutionem victoriæ, & iram post consecutionem vindictæ. Similiter dico, quod tristitia immediatè potest consequi odium, & fugam, & timorem, & desperationem: & sic patet, quod qualibet alia passio terminatur ad gaudium vel tristitiam, & propter hoc bene dicit Philosophus 2. Ethico. cap. 30. Quod delectatio & tristitia sequuntur ad quamlibet passionem, & sic patet solutio ad primū.

Ad secundum dicendum, quod passio spei non est causa passionis amoris sed e conuerso. Vnde cum dicit Aug. quod amor non est sine spe, loquitur de amore electiuo per charitatem perfecto, non de passione amoris.

Ad tertiam cum dicitur, quod motus est ante quietem etiam &c. dico, quod verum est de quiete illius rei, quæ prius fuit distans a loco, sed si res aliqua nunquam fuit extra suum locum naturalem, non oportet, quod suam quietem in loco præcedat aliquis motus localis illius: sic dico, quod si aliquid bonum amatum prius est absens, quam appetitus quiescat in ipso præfenti, talis quietem præcedit motus, ut motus concupiscentiæ vel spei: si autem prius fuit præfens, quæ esset amatum, non oportet, quod quietem appetitus in illo bono præcedat alius motus, quæ amor.

Argumenta ad partem aliam bene procedunt de passionibus concupiscibilis, quæ important displicentiam boni vel mali, & tendentiam in bonum absens, & refilitionem a malo absenti.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc querunt tria.

Primo vtrum spes sit prior ordine naturæ in via generationis, quam aliqua alia passio irascibilis.

Secundo vtrum sit vna de principalibus quatuor passionibus.

Tertio vtrum spei plures passiones contrariantur.

QVAESTIO I.

TRVM spes sit prior ordine naturæ in via generationis, quæ aliqua passio irascibilis in executione motus prius est ordine naturæ recessus a termino a quo, quam accessus ad terminum ad quem,

Ad primū. Ad secundum.

Ad tertium.

Et a quid.

Arg. 1. D. Th. 1.2. q. 25. ar. 3.

ad quem, sed desperatio est quidam recessus a bono, spes aut accessus ad bonum: ergo desperatio procedit spem.

Secundo. T. 6. 3.

Item quanto passio comunior, tanto prior. Vnde secundum Philosophum. 1. Physi. Magis confusa sunt prius nobis nota, sed ira est passio comunior, quam spes: non enim habet passionem contrariam sicut spes: ergo ira prior est spe.

Tertio.

Item sic videntur se habere inter se spes, & audacia sicut desperatio, & timor, sed prior est timor, quam desperatio. Ex hoc enim quod aliquis nimis timet difficultatem in acquirendo quod aliquid bonum arduum desperat se posse adipisci illud: ergo similiter audacia prior est spe.

In oppositū. Primo.

CONTRA, inter passiones irascibilis illa prior est, quæ propinquior est amori, quæ est omnium passionum simpliciter prima, sed spes est propinquior amori, quam aliqua alia passio irascibilis. Causatur enim ex amore mediante desiderio vel concupiscentia: ergo spes prior est inter passiones irascibilis.

Secundo.

Item desperatio præcedit timorem, ex hoc enim quod aliquis desperat de victoria timet aggredi: ergo a simili spes prior est audacia, & audacia prior est quam ira, cum ergo spes sit prior desperatione, sequitur quod sit inter omnes passiones, irascibilis prima.

CONCLUSIO.

Cunctis passionibus irascibilis natura ordine in via generationis spes verè censenda est prior.

Responsio.

RESPONDEO, quod spes ordine naturæ prior est in via generationis, quam aliqua alia passio irascibilis.

Passionum enim irascibilis quædam sunt respectu boni ardui, ut spes, cuius obiectum est absens bonum arduum apprehensum, ut possibile adipisci ab apprehendente, & desperatio cuius obiectum est absens bonum arduum apprehensum, ut non possibile adipisci ab apprehendente. Quædam sunt respectu mali ardui, ut timor, cuius obiectum est absens malum arduum apprehensum, ut non possibile superari ab apprehendente, vel ut possibile superare apprehendentem: & audacia cuius obiectum est absens malum arduum apprehensum, ut possibile separari ab apprehendente vna, scilicet ira est respectu boni & mali simul. Obiectum enim eius est vindicta de iniuriatore. Appetit enim iratus vindictam ut bonum, vindictam dico de illo qui sibi fecerit iniuriam quæ apprehendit, ut sibi malum, motus autem appetitus in bonum prius est ordine naturæ, quæ recessus a malo, ideo enim appetitus refugit malum quia repugnat appetito bono. Sed timor est quædam refilitione a malo arduo, spes est quædam erectio appetitus in bonum arduum: ergo ordine naturæ prius est spes, quam timor, quia etiam appetitus tendit in bonum per se, non autem refiluit a bono nisi propter aliquod malum annexum, & sic per accidens: & motus per se prius est ordine na-

Quid timor est spes.

turæ, quam motus per accidens, oportet concedere, quod spes quæ est quidam motus in bonum arduum sit prior desperatione, quæ est quædam refilitione a bono arduo, quia etiam appetitus refugit malum per se, non autem ipsum insequitur nisi per accidens, ut propter aliquod bonum annexum: ideo timor qui est refilitione a malo arduo, prior est quam audacia, quæ est insurrectio appetitus contra malum arduum ob spem victoriæ in toto, vel in parte, vel alicuius gloriæ seu lesionis aduersarij quam apprehendit audax, ut bonum. Ex dictis patet, quod spes prior est desperatione timore, & audacia, & quia ira præsupponit audaciam, & spem vindictæ, cum nullus irascitur propter illatam iniuriam nisi sperans vindictam, & audens iniuriantem resistere, sequitur quod spes sit prior ira.

Spes prior desperatione, timore, audacia & ira.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod motus appetitus in accedendo, & recedendo non assimilatur executioni motus rerum naturalium, sed intentioni naturæ, quæ prius intendit accessum ad terminum ad quem, quæ recessus a termino a quo, e contrario fit in executione.

Ad secundum. Commune multiplex.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici commune tripliciter, scilicet per prædicationem vel per causalitatem actiuè, scilicet quia causat multa vel passiuè, scilicet quia causatum est ex multis, primo, & secundo modo non est ira passio magis communis, quam alia. Sed tertio, quia ad causandam iram requiruntur plures passiones, quam ad causandam aliquam aliam irascibilis passionem. Causatur enim ex illata paruipensione, quæ facit tristitiam, & spe vindictæ, & audacia insurgendi contra iniuriantem, quod autem sic est commune non oportet, quod sit prius, sed quod magis sit posterius, quia plura præsupponit: vnde cum ira contrarium non habeat, non est, quia sit alijs passionibus comunior primo modo vel secundo, sed quia non potest esse aliqua passio sibi contraria, neque contrarietate, quæ est secundum accessum, & recessum, quia est de malo præfenti vel præterito tanquam ex causa, neque secundum contrarietatem boni, & mali, quia malo præfenti contrariatur bonum præfens respectu cuius est delectatio, quæ non est passio irascibilis sed concupiscibilis.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod prius est timor, quam desperatio &c. dico, quod quamuis timor per accidens posset desperationem inducere, in quantum difficultatem obtinendi bonum arduum facit apprehendi per obnubilationem apprehensiuè, ut annexam impossibilitati adipiscendi, tamen magis debet dici desperatio præcedere timorem. Nullus enim appetitus sensituius timet, nisi quia desperat de victoria ardui mali, vel de certitudine illam victoriam obtinendi. Si enim certitudine sensibili speraret victoriam de aliquo arduo malo respectu illius non esset timor in eo.

Q V A E S T I O II.

Vtrum spes sit vna de quatuor principalibus passionibus.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 26. ar. 1. q. 1. D. Th. ubi supra ar. 4. Secundo. Tatio. In oppositum. Primo. Secundo.

VIDETUR non. Aug. 14. de ciui. ca. 7. ipsam non numerat inter quatuor principales passiones.

Item amor prima est omnium passionum: ergo magis debet poni passio principalis, quam spes, cum ergo amor non sit vna de quatuor principalibus passionibus multo minus spes.

Item si aliqua passio irascibilis esset vna de quatuor principalioribus passionibus, hoc maxime videtur conuenire ira, a qua denominatur potentia irascibilis, & in qua terminantur oēs irascibiles passiones: cum ergo ira non ponatur passio principalis, multo minus spes.

CONTRA Boetius in 1. libro de consolatione enumerans 4. passiones principales dicit, Gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato nec dolor adfit.

Item timor est vna de quatuor principalibus passionibus, sed spes est principalior, quā timor. Est enim respectu boni, & timor respectu mali: ergo spes est vna de quatuor principalibus passionibus.

CONCLUSIO.

Inter principales irascibiles passiones principalis vna est spes ipsa.

RESPONDEO, qd spes est vna de quatuor passionibus principalioribus, quæ sunt gaudium, & tristitia, spes, & timor, quæ principales passiones dicuntur, non quia sint omnibus alijs passionibus fortiores. Sic em amor & odium principales passiones dicuntur, quia odium radix est omnium passionum aliarum, quæ sunt respectu mali: & amor radix omnium aliarum passionum, quæ sunt respectu boni, & etiam earum, quæ sunt respectu mali in quantum est odij causa, non enim oditur malum nisi in quantum repugnans est alicui bono amato, sed prædictæ quatuor dicuntur passiones principales, quia gaudium, & tristitia consequuntur ad alias passiones. Quælibet enim alia passio terminatur ad gaudium vel tristitiam. Sunt etiam priores intentione omnibus alijs passionibus, & etiam suis obiectis, sicut enim dicit Philosophus 6. Topi. Intendimus delectabile propter delectationem: ergo a simili intendimus refugere tristabile propter tristitiam, obiecta autem aliarum passionum priora sunt in intentione, quam ipse passiones. Prius enim intendimus bonum desideratum, quam eius desiderium, & bonum arduum, quā eius spem, & prius intendimus refugere malum futurum, quā eius fugam, & malum arduum, quam eius timorem. Spes autem & timor principales passiones dicuntur, quia & si non sint termini omnium passionum, tamen sunt aliquo modo termini passionum concupiscibilis, quæ consistunt in motu. Ab amore enim per desiderium

est processus ad spem, & ab odio mediante fuga ad timorem. Inter etiam passiones irascibilis spes est prima respectu boni, & timor respectu mali. Spes etiā per se est respectu boni, desperatio autem per accidens. Sensitiuus enim appetitus non potest resilire a bono nisi per accidens. s. propter aliquod annexum apprehensum in ratione mali: timor etiam per se respicit malum: resiliatio enim appetitus a malo est per se. Audacia autem per accidens respicit malum, insecutio enim mali, vel inuasio est per accidens. s. aut per victoriam, aut propter aliquid aliud apprehensum in ratione boni. Ira autem præsupponit audaciā, principalior autem est respectu boni, quæ illud respicit per se quam ea, quæ ipsum respicit per accidens, & principalior est passio respectu mali, quæ illud respicit per se quam illa, quæ illud respicit per accidens, & quā illa, quæ depēdet ex aliqua tali. Restat ergo qd inter passiones irascibilis, spes & timor sunt principales.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd ibi accipit Aug. cupiditatem pro spe, eo qd vtraq; est respectu boni futuri.

Ad secundum & tertium patet solutio ex dictis in corpore quæstionis.

Q V A E S T I O III.

Vtrum spei plures passiones contrariantur.

VIDETUR, qd non. Nulli enim vni passioni concupiscibilis contrariatur plures passiones: ergo a simili nec alicui vni passioni irascibilis.

Item secundum Philosophum 2. Topi. Impossibile est contraria simul esse in eodem, sed timor, & spes simul esse possunt in eodem: ergo spei non contrariatur timor, sed desperatio tantum.

Item bonum contrariū non est alterius causa, sed spes est causa timoris, ex hoc enim qd appetitus tendit in bonum arduum residit a malo arduo illi contrario: ergo timor non contrariatur spei, sed desperatio tantum.

Item Philosophus 10. Meta. Non conuenit plura vni esse contraria: ergo cum spes sit vna passio non possunt sibi plures passiones esse contrarie.

CONTRA Philosophus 10. Metaph. Vnū est contrarium multis: ergo non obstante, qd spes sit vna passio, potest tamen pluribus passionibus esse contraria.

Item sicut se habent amor & odiū, ad bonū, & malū absolute, ita spes, & timor ad bonū, & malum arduū. Sed odium contrariatur amori: ergo & timor spes: cum ergo desperatio sit contraria spei sibi sunt contrariæ plures passiones.

CONCLUSIO.

Cum nedum desperatio, sed & timor contrarietur spei, plures passiones ei contrariari constat.

RESPONDEO, qd sicut in alterationibus corpor-

corporalibus est duplex contrarietas, scilicet, secundum terminos contrarios secundum quem modum contrariantur infirmitas, & sanatio, & secundum accessum & recessum respectu eiusdem termini, secundum quem modum contrariantur productio sanitatis & eius corruptio, sic dico, quod in motibus appetitus sensitiui inuenitur contrarietas dupliciter, vna secundum accessum, & recessum respectu eiusdem termini: alia secundum contrarietatem diuerforum terminorum. Primo modo contrariantur spes & desperatio. Secundo autem modo spes & timor: cum spes sit respectu boni ardui, & timor respectu ardui mali.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non est simile de passionibus concupiscibilis & irascibilis, quia in bono absolute quod est obiectum passionum concupiscibilis, quæ sunt respectu boni non est aliquid retrahens appetitum, sed tantum attrahens. In sensibili autem malo absolute nihil est attrahens appetitum, sed tantum repellens: & ideo neque in istis passionibus, neque in illis potest esse contrarietas secundum accessum & recessum respectu eiusdem rationis obiecti, & ideo nulla passionum concupiscibilis habet passionem contrariam nisi vnā illam, scilicet quæ est respectu obiecti contrarij: bonum autem arduum, & si per se attrahat appetitum, tamen per accidens, scilicet in quantum est difficile adipisci propter eius arduitatem repellit. Similiter quamuis malum arduum per se repellat appetitum, tamen per accidens, scilicet per aliquod bonum annexum attrahit, & ideo que libet passio irascibilis excepta, ira habet vnā passionem contrariam contrarietate, quæ est secundum accessum & recessum ab eodem termino, & aliam quæ est respectu contrarij obiecti: & secundum modum primum contrariatur spei desperatio, & secundum modum secundum contrariatur timor spei. Vel potest dici secundum alios, quod maior argumenti falsa est. Amori enim alicuius boni non tantum contrariatur odium mali contrarij bono amato, quæ est contrarietas secundum genus, sed odium de eodem bono, quod oriri potest propter aliquod annexum malum, sicut desperatio resilit a bono arduo propter malum annexum. Amor autem & odium de eodem contrariantur contrarietate, quæ est secundum accessum & recessum, tamen quia ratio obiecti amoris non compræhedit seu includit nec in recto nec in obliquo aliquod malum, obiectum autem spei includit seu compræhedit in obliquo aliquod malum, scilicet difficultatē quæ est malum pœnæ: quia obiectum eius est bonum sub ratione qua aptum natum acquiri per aliquod opus magno honore dignum, seu per victoriam mali, quod de difficili potest vinci: ideo illa contrarietas, quæ in passionibus concupiscibilis est secundum accessum, & recessum,

magis est per accidens quā illa quæ in passionibus irascibilis est secundum accessum & recessum.

Ad secundum dicendum, quod timor qui est respectu ardui mali contrarij bono sperato seu desperato non contrariatur spei, saltem secundum rationem speciei, quamuis secundum rationem generis: vnde & simul esse in eodem possunt. Sed timor qui est respectu obiecti spei, in quantum scilicet vnus apprehendit sub ratione boni, alter apprehendit sub ratione mali, vel idē diuersis temporibus contrariatur ipsi spei, nec simul est cum spe in eodē, & ita patet, quod prædicta contrarietas passionum videtur per accidens, in quantum obiectum respectu cuius sunt sub ratione qua est earum obiectum non est vnum nisi per accidens: ex malo enim, & bono non potest vnum constitui nisi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod procedit de timore qui est respectu mali ardui, contrarij bono sperato.

Ad quartum cum dicitur, quod non contingit plura vni esse contraria, &c. dico, quod verum est per se & ratione eiusdē, quia sicut habetur secundum sententiam eius ibidem contraria sunt quæ sub eodem genere maxime a se distant, & sicut dicitur quinto Topi. Quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit, vnde non potest maximæ distare ab vno nisi vnum, & ideo dicit philosophus lib. metaphy. 10. quod vnus distantia non sunt plures quam duo vltima, vni tamen ratione diuersorum possunt esse plura contraria, & sic spei, quia est respectu boni ardui apprehēsi, vt possibile adipisci cum difficultate tamē propter eius arduitatem possunt esse plures passiones contrariæ, scilicet desperatio in quantum bonum arduum apprehenditur, vt non possibile adipisci propter annexam difficultatem, & timor accidens ex hoc, quod illud quod ab vno apprehenditur sub ratione boni, ab alio apprehenditur sub ratione mali, vel ab eo eodem diuersis temporibus.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi, primum tamen solvendum est, quia sophisticato modo procedit, quāuis enim multitudo opponatur vnitati propter rationem diuisionis, quæ est in multitudine, & indiuisiōnis quæ est in vnitatem, vt patet secundum sententiam philosophi in eodem libro, tamen plures vnitates quæ sunt pars multitudinis nunquam per se respectu eiusdem contrariantur alij vnitati.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur de tertio principali. Et circa hoc quærun-

tur tria. Primo vtrum spes sit virtus. Secundo, vtrum sit vna virtus secundum speciem. Tertium, vtrum sit theologica virtus. Rich. super 3. Sent. T 2 QVAE-

Q V A E S T I O I.

Utrum spes sit virtus.

Ar. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 26. ar. 1. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 17. ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 26. q. unica. Alex. p. 3. q. 65. m. 1. Secundo. Tercio. In oppositum. Secundo.

VIDETUR quod non, quia dicit Magister in littera. Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis veniens ex Dei gratia, & ex meritis præcedentibus, vel ipsam spem, vel rem speratam, sed expectatio non est habitus: ergo spes non est habitus. Ex quo sequitur, quod non sit virtus.

Item omnis virtutis est aliquis actus, sed expectare qui est per spem, non est actus, sed quies: ergo spes non est virtus.

Item timor quo debito modo resilit a malo, non est virtus. Nusquam enim inuenitur a philosophis timor numerari inter virtutes: ergo a simili, spes qua debito modo tenditur in bonum arduum, non est virtus.

CONTRA, Magister dicit in littera, quod spes est virtus.

Item omnis actus meritorius in homine, est per aliquam virtutem. Sed sperare qui est actus spei, est meritorius actus: ergo spes est virtus.

CONCLUSIO.

Spes verè virtus est, quia & habitum perficit, & actum eius nec non per ipsam actus modo debito in ultimum refertur finem.

RESPONDEO, quod spes potest quadrupliciter accipi, scilicet pro spe secundum quod est passio, & pro actu sperandi, & pro re sperata, & pro habitu per quem elicitur actus sperandi, tribus modis primis, non est virtus. Quarto autem modo adhuc distinguendum est. Ille enim habitus potest considerari, aut in quantum est informis, aut in quantum est formatus. Primo modo non attingit ad plenam rationem virtutis quæ est perficere habentem, & actum eius & ipsum referre debito modo in ultimum finem. Voluntas enim in sperando est mouens & mota, & quamuis sit bene mobilis ad actum sperandi per habitum spei, non tamen est debito modo perfecta ad mouendum, nisi per habitum charitatis. Ad debitam autem perfectionem actus non tantum requiritur debita dispositio mobilis, sed etiam debita perfectio moueris: voluntas etiam actum suum debito modo referre non potest in ultimum finem, nisi debito modo se habeat ad finem illum, quod sine charitate esse non potest. Secundum tamen, quod virtus large accipitur, pro quocumque habitu determinate potentiam, ad aliquem actum respectu obiecti debiti, sic habitus spei informis virtus dici potest. Si autem loquamur de habitu spei, ut est formatus, sic dico, quod virtus est simpliciter, quia sibi conueniunt omnia quæ requiruntur ad plenum esse virtutis: habet enim perficit & actum eius, & per ipsam refertur ipse actus, modo debito in ultimum finem, quod quidem referrè est per illud, quod est quasi mate-

riale in spe formata dispositiue, & per eius formam quæ est charitas completiue.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod Magister ibi describit spem, per eius actum cum dicit expectatio, & quo ad complementum actus cum dicit certa, & quo ad obiectum cum dicit futuræ beatitudinis, & quo ad causam completiuam, cum dicit veniens ex gratia, & quo ad causam dispositiuam dicit, & ex meritis, & quo ad modum se habendi ad illam causam dispositiuam cum dicit præcedentibus, vel ipsam spem, vel ratio speratam volens dicere, quod ipsa merita per quæ homo disponit se ad sperandum præcedunt spem, vel in re, vel in proposito: dico ergo quod in prædicta descriptione, non describitur habitus spei, sed eius actus: vel si describitur habitus spei, tunc cum dicitur, spes est expectatio, non est prædictio essentialis, sed causalis.

Ad secundum dicendum, quod expectare, qui est actus spei, non accipitur pro cessatione ab actu, sed pro extensione, seu erectione voluntatis ad habendum bonum arduum, quod speratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut eiusdem rationis est diligere bonum, & odire malum contrarium illi bono: sic per eandem rationem homo sperat bonum arduum, & ex consequenti resilit a malo arduo contrario illi bono: & ideo, ut quidam volunt, sicut per eundem habitum virtutis, qui est charitas, diligit hominem bonum, & odit contrarium illi bono: ita per eandem virtutem, quæ est spes tendit homo in bonum arduum, & resilit a malo arduo illi contrario.

Alijs autem non videtur hoc sufficere, tum quia timor penæ non sic videtur se habere ad spem, sicut odium ad dilectionem, quanto enim plus crescit amor boni, tanto plus crescit odium contrarij mali, sed cum spes perficitur cum per eius perfectionem crescat securitas, timor penæ minuitur. Vnde quia per perfectam charitatem perficitur spes, ideo dicit beatus Ioannes in 1. can. sua cap. 4. quod perfecta charitas foras mittit timorem, tum quia negari non potest, quod in homine sit aliquis habitus, quo habituatur ad timendum poenam, qui habitus non est ipsa spes.

Dicendum ergo, quod illi habitui ratio virtutis non conuenit propter hoc, quod solum in quadam resilitioe consistit, & ideo rationem actus perfecti actus eius non habet, vel potest dici, quod timere moderate, & si non sit virtus, tamen est actus virtutis fortitudinis.

Q V A E -

Q V A E S T I O II.

Utrum spes sit virtus theologica.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 26. ar. 1. q. 3. D. Tho. 2. 2. q. 17. ar. 5. Scot. lib. 3. dist. 26. q. unica. Secundo. Tercio. In oppositum. Secundo. Primo.

VIDETUR quod non, quia omnis virtus media inter duo vitia opposita secundum abundantiam, & defectum est cardinalis, sed spes est huiusmodi: est enim media inter præsumptionem, quæ est vitium superabundantiæ, & desperationem, quæ est vitium defectus: ergo est virtus cardinalis.

Item longanimitas est pars fortitudinis: sed idem est spes, quod longanimitas, expectare enim qui est actus spei, actus est longanimitatis: ergo spes est virtus cardinalis. Fortitudo enim cardinalis virtus est.

Item omnis virtus, quæ est in voluntate respectu obiecti creati, est moralis, non theologica, sed spes est huiusmodi. Est enim respectu beatitudinis, quæ consistit in clara Dei visione, & consummata fruitione, quæ visio, & fruitio res creatæ sunt: ergo spes est virtus moralis, non theologica.

CONTRA, Apostolus 1. Cor. 13. numerat spem mediam inter fidem, & charitatem, quæ sunt virtutes theologice: ergo cum medium communicat cum extremis, spes est in genere virtutum theologiarum.

CONCLUSIO.

Spei obiectum primum cum sit Deus in quo virtutis theologice consistit ratio, iure merito ipsa hoc sibi vindicat nomen.

RESPONDEO, quod spes est theologica virtus: ut enim superius habitum est. dist. 23. inter alias differentias inter virtutes cardinales, & theologicas, hæc est vna, quod omnis virtus appetitiue partis, Deum habens pro obiecto theologica est: quæ autem creaturam habet pro obiecto est moralis, sed virtus spei Deum habet pro principali obiecto, & formali, siue accipiamus eius obiectum rem speratam, quia per spem extenditur affectus, seu erigitur principaliter ad habendum Deum, siue accipiamus obiectum spei illud, per cuius adiutorium speramus nos habituros rem speratam. Per spem enim in solo Deo principaliter confidimus, ut obtineamus rem speratam, quæ est ipsa: qui enim confidit se hoc posse per hominem principaliter obtinere maledictus est, iuxta illud Hier. 17. Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod maior intelligenda est, quando illa superabundantia, & ille defectus possunt inesse ex parte proprii obiecti, quia tale obiectum oportet esse obiectum. Veritati enim increate, quia infinita est, non potest intellectus nimis inniti, nec voluntas in Deo nimis confidere, nec ipsum nimis diligere, præsumptum autem, & desperatio inter quas est spes media sunt superabundantia, & defectus, ex parte sperantis,

vel desperantis, quia sperando illud, ad quod habendum non est dispositus, nec in re, nec in proposito, sperat se habiturum plusquam habere debet, quod est præsumere, non sperando autem illud ad quod habendum aptus natus est, & quod cum Dei adiutorio, si vult habere potest, non sperat bonum tantum, quo dignus fieri potest, quod est desperare.

Ad secundum dicendum, quod expectare secundum quod pertinet ad longanimitatem importat dilationem, non autem secundum quod pertinet ad spei virtutem, sed importat quandam confidentiam in diuino auxilio, siue illud quod speratur differatur, siue non.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum sub ratione, qua summum arduum, est obiectum in quod principaliter tendit voluntas per spem, in visionem autem & fruitionem eius tendit in quantum per illas est adeptio illius, in omnia etiam alia ardua creata in qua tendit, tendit in quantum ad suum arduum sunt ordinata. Vnde sicut charitas principaliter diligit bonum increatum, & propter ipsum alia bona, sic spes principaliter tendit in arduum increatum, & propter ipsum in alia.

Q V A E S T I O III.

Utrum spes sit vna virtus secundum speciem.

VIDETUR quod non, obiectum spei est arduum increatum, sed in Deo sunt plures nobilitates bonæ, & ardua: ergo respectu Dei sunt plures spei species.

Item omnis virtus cuius bonum arduum est principale obiectum est spes: sed magnanimitatis bonum arduum est principale obiectum, secundum enim Philosophum. 4. Ethicorum. c. 8. magnanimitas est circa magna: ergo magnanimitas est quædam spes, sed non est spes, quæ est virtus theologica: ergo virtus spei diuiditur in plures spes secundum speciem.

CONTRA, virtus ab omnibus alijs per essentiam distincta vna est secundum speciem: genus enim non est per essentiam distinctum a suis speciebus, sed spes est distincta ab omnibus alijs virtutibus: est enim distincta a fide, & charitate quæ sibi propinquiores sunt: vnde cum eis ponit in numerum: ergo spes est virtus vna secundum speciem.

CONCLUSIO.

Cum spei obiectum non sit nisi vnum, vna virtus erit secundum speciem.

RESPONDEO, quod spes est vna virtus secundum speciem. Species enim virtutis attenditur ex sui comparatione ad suum principale, & formale obiectum. Tale autem obiectum spei, quæ est virtus non est nisi vnum, scilicet summum arduum, siue accipiat obiectum pro re primo & principaliter sperata, siue pro eo in quo principaliter confidendum est de obtinendo rem speratam.

Rich. super 3. Sent. T 3 AD

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ quamvis in Deo sint plures nobilitates secundum rationem, tamen quia omnes sunt ardue vna arduitate respectu omnium est spes vna secundum speciem.

Ad secundum. Ad secundum cum dicitur, q̄ omnis virtus cuius bonum arduum est principale obiectum est spes &c. dico, q̄ verum est de bono arduo increato, q̄ homo per spem expectat obtinere per solum diuinum auxilium, sicut per adiutorium principale, arduum autem respectu cuius est magnanimitas est infra potestatem magnanimitatis. Est enim magnanimitas respectu alicuius magni, quod ipse magnanimus operari potest.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali. Et circa hoc queruntur tria. Primo vtrum obiectum spei sit bonum arduum sub ratione qua arduum, vel sub ratione qua bonum, vel sub ratione vtriusque.

Secundo vtrum sit certitudo in actu spei. Tertio vtrum spes sit in nobis a solo Deo.

QVAESTIO I.

Vtrum bonum sub ratione ardui sit obiectum spei.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 26. ar. 2. q. 4. D. Tho. 2. 2. q. 17. ar. 2. Scot. vbi supra. Secundo. TERTIO VIDETVR quod non, sicut enim se habet obiectum charitatis ad obiectum spei, sic charitas ad spem: sed charitas non est de ratione spei: ergo nec ratio boni, quae est formalis ratio obiecti charitatis est de ratione obiecti spei.

Item de ratione obiecti virtutis cuius actus est in prosequendo, non est aliquid repulsiuū ipsius appetitus, sed ratio arduitatis magis repellit appetitum, quam attrahat, quia difficultatem in prosequendo ingerit: ergo ratio arduitatis non comprehenditur in ratione obiecti spei: ergo bonum sub ratione ardui, non est obiectum spei.

CONTRA, nihil attrahit appetitum nisi bonum: ergo cum actus spei sit in prosequendo, oportet q̄ in obiecto eius sit ratio boni. Si sola tunc spes non differret a charitate: ergo obiectum spei non est obiectum eius, sub ratione boni solum, sed sub ratione boni ardui.

CONCLUSIO.

Spei obiectum vtrique bonum est, bonum scilicet arduum.

RESPONDEO, q̄ bonum sub ratione qua ardui est obiectum spei, quia sicut delectabile, & vtile sunt quaedam differentiae boni, ita & arduum est vna differentia boni, & ideo sicut de ratione delectabilis, & vtilis est ratio boni, ita est de ratione ardui: & ideo sicut vna est ratio hominis quamuis in se comprehendat rationem animalis, ita vna est ratio ardui quamuis in se comprehendat rationem boni.

Vnde dicere, quod bonum sit obiectum spei sub ratione ardui non est dicere, quod sit obiectum eius sub duabus rationibus, sed sub vna ratione. Sed contra hunc modum dicendi sic arguunt aliqui. Nulla essentialis differentia boni conuenit malo, sed arduum conuenit malo, vt enim supra habitum est. Timor est respectu mali ardui: ergo arduum non est essentialis differentia boni.

Præterea differentia boni essentialis de qua hic loquor conuenit bono, siue sit habitum quantum possibile est haberi ex parte sua, siue non: sed arduum in quantum requiritur ad obiectum spei non conuenit bono habito, quantum ex parte sua possibile est haberi. Vnde bonitas Dei non est ardua per comparisonem ad voluntatem ipsius, quia quod est alicui arduum est altum in comparisonem ipsius, seu eleuatum supra ipsum: ergo arduum secundum, q̄ requiritur ad obiectum spei non est essentialis differentia boni. Vnde istis videtur dicendum, quod coniunctum ex ratione boni, & ratione ardui non sicut ex constituentibus vnam rationem per essentialitatem, ita vt arduum sit essentialis differentia boni, est formalis ratio in obiecto spei: non enim potest poni aliquid pro formali ratione in obiecto spei, quod non comprehendat boni rationem cum actus spei sit in prosequendo, nec sola ratio boni cum illa sit formalis in charitatis obiecto, sed prima responsio videtur mihi conuenientior.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod maior non est vera, nisi intelligatur de obiectis quantum ad illud quod est formalissimum in eis. Formalissimum autem in obiecto charitatis est ratio boni absolute dicti, sic autem non cadit in ratione obiecti spei, sed ratio boni specificati per differentiam quae est arduum.

Ad secundum dicendum, q̄ arduum per se attrahit appetitum cum sit essentialis differentia boni, quamuis repellat ratione accidentis quandoq; annexi, quod est difficultas ad acquirendum. De essentiali enim ardui secundum quod est essentialis differentia boni non est praedicta difficultas. Vnde illius perfectionis in voluntate bonorum, quae correspondet seu succedit spei, Deus est obiectum sub ratione ardui. Arduitas enim boni idem est quod excellentia boni. Excellentia autem boni per se allicit appetitum.

AD PRIMAM autem rationem, quae adducebatur contra praedictam opinionem in corpore quaestionis dicendum, quod arduum secundum, quod est essentialis differentia boni, & arduum quod dicitur de malo non sunt rationis eiusdem, quod patet quia arduum bonum est difficile ad acquirendum, & arduum malum est facile ad acquirendum.

Ad secundum dicendum, quod si quis dicitur non est infirmus, dat, &

dat, & quo ad hoc sibi non sit infinitus, tamen infinitus est simpliciter sic quamuis non excelsus seipsum, tamen est bonum excellens simpliciter. Ex dictis patet, q̄ ratio quare respectu boni habiti non est spes, non est quia habitum non remaneat arduum simpliciter, sicut & malum habitum non perdit rationem illius arduitatis, quae est in malo, sed quia haec est natura motus spei, vt tendat in arduum absens, sicut natura motus desiderij est tendere in bonum absens.

QVAESTIO II.

Vtrum sit certitudo in actu spei.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 26. ar. 1. q. 5. D. Tho. 2. 2. q. 18. ar. 4. Scot. vbi supra. Alex. p. 3. q. 65. m. 3. Secundo. TERTIO VIDETVR q̄ non, quia certitudo non conuenit, nisi virtuti cognitiuae, & habitibus, & actibus eius, quae certitudo est respectu veri. Sed spes non est in virtute cognitiua, sed in voluntate, & est respectu boni: ergo in actu eius non est certitudo.

Item certitudo excludit dubitationem, sed sperans beatitudinem futuram simul potest dubitare ne perdat eam: ergo in actu spei non est certitudo.

Tertio. Item in homine respectu futurorum contingentium non est certitudo, sed spes est respectu futuri contingentis. Est enim respectu beatitudinis futurae quae potest haberi, & non haberi: ergo in actu spei non est certitudo.

CONTRA, Apostolus ad Hebr. 6. Confugimus ad tenendam propositam spem quam sicut anchoram habemus tutam, ac firmam, sed res tuta, & firma est certa: ergo in actu spei est certitudo.

Secundo. Item Magister in littera. Spes est certa expectatio futurae beatitudinis.

CONCLUSIO.

Eequidem certitudo est in actu spei, non tamen essentialiter, sed participatiue participans inquam certitudinem a fide.

RESPONDEO, q̄ certitudo in actu creaturae dupliciter inuenitur. Vno modo principaliter, & essentialiter, & sic est certitudo in actu virtutis cognitiuae firmiter assentientis rei cognitae. Alio modo secundario, & participatiue, in quantum ab aliqua vi cognitiua determinatur ad certum actum, & obiectum, & secundum hunc modum dicimus naturam certitudinaliter operari in quantum ad certum actum, & effectum determinata est per sapientiam illius, qui naturam instituit: & quia virtus inclinat potentiam ad modum naturae ad determinatum actum, & obiectum, ideo etiam virtus dicitur in suo actu certitudinem habere, & est illa certitudo quaedam participatio certitudinis rationis, per quam dirigitur ad actum certum secundum quem modum est certitudo in actu spei participata a certitudine fidei, quasi dictando ipsam spem, & de hac certitudine procedunt argumenta ad partem secundam.

Ad primam rationem contra oppositum. Ad secundum. Cui Deus non est infirmus.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, q̄ procedit de certitudine primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, q̄ dubitatio proprie dicta non opponitur nisi certitudini, quae est in cognitione. Vnde proprie fidei opponitur dubitatio, certitudini autem spei opponitur diffidentia, & eam excludit, dubitationem autem de absoluta consecutione rei speratae non oportet q̄ excludat, quia illa non est in sperante ex parte diuinae omnipotentiae, & misericordiae, quibus spes innitur, sed ex libere. ar. defectiua vertibilitate, per quam potest homo deficere a consequendo rem speratam.

Ad tertium dicendum, q̄ maior non est vera, loquedo de certitudine quam ponimus in spe, vera tamen est loquedo de certitudine cognitionis, si de lege communi intelligatur.

QVAESTIO III.

Vtrum spes sit in nobis a solo Deo.

Arg. 1. D. Bo. lib. 3. dist. 26. ar. 2. q. 2. Scot. vbi supra. TERTIO VIDETVR q̄ non, quia immediatum principium rei est immediatus finis eius. Vnde quia anima, & Angelus immediatè sunt a Deo in ipsum sicut in finem immediatè ordinant. Sed Deus non est immediatus finis spei, sed visio, & fruitio Dei, quae non sunt Deus: ergo spes a solo Deo non est in nobis.

Item sperans gloriam animae, & non carnis resurrectionem non habet spem, quae est virtus infusa, quia per illam vtrunq; praedictorum speratur: ergo potest quis sperare gloriam animae ex acquisitione, sed maius est sperare gloriam animae, quam gloriam corporis: ergo & gloriam corporis potest homo sperare ex acquisitione, videtur ergo q̄ omnia speranda per acquisitionem possit sperari.

Item ab eodem est spes a quo est certitudo eius, sed secundum Magistrum in littera. Certitudo spei est ex gratia, & meritis: ergo spes a solo Deo non est in nobis.

CONTRA, secundum Aug. 4. de ci. c. 20. Virtus a solo Deo dari potest, sed spes est virtus: ergo a solo Deo in nobis est.

Item Magister li. 2. dist. 27. dicit, q̄ virtutem Deus solus in homine operatur. Sed spes est virtus: ergo in nobis illam operatur Deus solus.

CONCLUSIO.

Habitus spei cum non sit acquisitus, sed nobis infusus, a solo Deo est velut a causa prima, & principali.

RESPONDEO, quod spes quae est theologica virtus, de qua hic loquimur, in nobis a solo Deo est. Non enim est in nobis per acquisitionem, sed per infusionem: dicitur enim sub illa ratione speciali sub qua est obiectum spei, scilicet sub ratione qua est summum bonum arduum, in quo sola Rich. super 3. Sent. T 4 nostra

nostra voluntas perfecte beatificari potest, & propter quod omnia alia quae sperantur speranda sunt excedit facultatem nostrae naturalis cognitionis, & naturalis extensionis seu erectionis nostrae voluntatis. Vnde Apostolus. 1. Corinth. 2. Oculis non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae preparavit Deus his qui diligunt illum, & Glof. ibidē super cor: est aeternum ad quod cor ascendit: ergo non potest esse in nobis, nisi ab illo solo qui omnem naturalem facultatem creatam excedit, hic autem non est nisi Deus.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod Deus est immediatus finis spei. Non enim speramus eius fructum, & visionem, nisi in quantum per ipsam est adeptio illius.

Ad secundum.

AD SECUNDUM dicendum, quod sperans gloriam animae & non carnis resurrectionem, non sperat gloriam animae eo modo quo eam speramus per virtutem spei, quia nos speramus eam innitendo diuinā omnipotentiae, & misericordiae, ille autem sperat eam innitendo alicui humanae persuasioni, & virtuti.

Ad tertium.

AD TERTIUM dicendum, quod quamuis certitudo quae est in actu spei sit ex gratia Dei, & meritis, non propter hoc sequitur, quod virtus spei sit ex gratia Dei, & meritis: quamuis enim habitus sit a solo Deo, actus tamen eius, & certitudo, quae est in actu, est aliquo modo ex libero arbitrio, sicut actus gratuiti ex gratia & libero arbitrio sunt, quamuis principaliter ex gratia.

Auctoritates ad partem aliam, aut intelligende sunt de virtutibus infusis, aut si intelligantur de omnibus virtutibus, intelligi debet de ipsis, secundum quod habet plenam rationem virtutis, quod non habent, nisi per charitatem: aut cum dicuntur a solo Deo esse, intelligendum est tanquam a causa prima & principali.

ARTICVLVS V.

CONSEQUENTER queritur de quinto principali. Et circa hoc queruntur tria.

Secundo vtrum sit in aliquo existenti in Paradiso.

Tertio vtrum spes sit in irascibili, sicut in subiecto.

QVAESTIO I.

Vtrum spes aliquando fuerit in aliquibus existentibus in inferno.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. di. 26. dub. 6. D. Tho. 1. 2. q. 18. ar. 3.

RESPOND. VIDEATUR quod sic. Limbus enim patrum, & Purgatorij locus quaedam partes inferni esse dicuntur, sed in sanctis patribus ante aduentum Christi erat spes, quia gratiam habebant gratum facientem, quae sine spe non est, in illis etiam qui purgantur est spes, cum habeant gratiam gra-

tum facientem: ergo spes fuit in existentibus in inferno.

Item in eodem statu in quo anima recedit a corpore remanet, iuxta illud Ecclesiast. 11. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem in quocumque loco ceciderit, ibi erit, quod interlinearis exponit de homine moriente, sed mali moriuntur in spe informi, sicut cum fide informi: ergo in multis animabus damnatis adhuc est fides, & spes.

Item Iac. 2. Dæmones credunt, & contremiscunt: ergo in dæmonibus est fides, & timor: ergo a simili & informis spes.

CONTRA, quod de necessitate futurum est iam apprehenditur quasi praesens, quod probatur: quia necessarium est corpora nostra redigi in pulverem, dicit Psal. ac si praesens esset, quoniam pulvis sumus: sed sanctos patres qui erant in limbo necessarium erat saluari, & etiam illos qui sunt in purgatorio: ergo cum non sit respectu rei apprehense, ut praesentis, nec in istis, nec in illis fuit spes.

Item sicut se habet fides ad certitudinem, ita spes ad securitatem, sed respectu veritatis certissime cognitae non est fides. Vnde in prima non est fides: ergo nec respectu rei cum plenaria securitate expectate, potest esse spes. Sed patres qui erant in limbo salutem cum plenaria securitate expectabant, & similiter illi qui sunt in purgatorio: ergo nec in illis, nec in istis nunquam fuit spes.

CONCLUSIO.

Damnati in inferno, quia beatitudinem apprehendere nequeunt tanquam bonum possibile adipisci; nunquam spem habuerunt.

RESPONDEO, quod si nomen inferni, ita generaliter accipiatur, quod extendatur ad locum purgatorij, & ad limbum in quo sancti patres erant ante aduentum Christi credendum est, quod in inferno fuit spes. In existentibus enim in limbo erat virtus spei cum gratiam haberet gratum facientem, nec ante mortem Christi Deum clare viderent. Similiter dicendum de illis qui sunt in purgatorio: quamuis enim illi essent certi de sua salute futura, & isti similiter non propter hoc neganda est in eis spes fuisse: securitas enim consequendi bonum arduum spei non repugnat, sed magis concordat, cum spei conueniat certitudo securitatis quantum est ex parte sua, & ratione eius cui innitur, quamuis sperans dubitare possit, & timere de absoluta consecutione rei speratae propter liberi arbitrij vertibilitatem in malum, quae non est in existentibus in purgatorio, nec erat in existentibus in limbo. Si autem restringatur nomen inferni ad infernum damnatorum, sic dicendum, quod in inferno nunquam fuit spes, quia damnati ad cumulum damnationis suae certi sunt de perpetuitate sui supplicij, & impossibilitate consequendi salutem, spes autem non

non est respectu boni ardui, nisi absentis apprehensi, ut possibile adipisci. Est enim obiectum spei bonum, summe arduum apprehensum, ut absens possibile adipisci.

Ad primū.

EX DICTIS patet responsio ad primum argumentum ad partem primam.

Ad secundum.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut post mortem remittitur peccatum veniale in decedentibus cum gratia gratum faciente, sic in decedentibus in peccato mortali corrumpitur spes per hoc, quod certificatur de impossibilitate pertingendi ad salutem, nec est hoc contra auctoritatem praedictam, quia per casum ligni, siue ad austrum, siue ad aquilonem debet intelligi mors hominis, siue in charitate, siue in peccato mortali, quorum neutrum destruit post mortem.

Ad tertium.

AD TERTIUM dicendum, quod quamuis in dæmonibus sit fides, secundum quod accipitur pro quadam credulitate extorta, non tamen in eis est spes de consequenda salute aeterna, villo modo fides enim esse potest respectu rerum praeteritarum vel futurarum bonarum seu malarum, siue ad se pertinentium, siue non pertinentium. Spes autem non est nisi respectu boni futuri ardui apprehensi, ut possibile haberi ab apprehendente. Salus autem aeterna, ut supra dictum est, non apprehenditur a dæmonibus, ut possibile haberi ab eis, sed ut impossibile, & ideo respectu eius non est in eis spes, sed desperatio secundum Aug. 8. de ci. Dei. c. 15. Vnde illud verbum quod de diabolo dicit Iob. 40. Spes eius frustrabitur eum, quod secundum Greg. 33. lib. mor. longè post medium, ita debet de diabolo intelligi, ut referri etiam ad corpus illius possit, si de eo exponatur, debet accipi pro spe respectu victoriae, quam sperat habere de sanctis viatoribus, vel pro expectatione dilationis iudicij, quod non tantum differtur, quantum sperat.

Ad primū in oppositū.

AD PRIMVM argumentum ad partem aliam dicendum, quod quamuis de his, quae infallibiliter futura sunt, loquatur quandoque scriptura per praesens ad exprimendum certitudinem diuinæ praedestinationis, non tamen propter hoc apprehenduntur, ut praesentia, nec excludunt virtutem spei, sed timorem qui magis videtur spei discordare, quam concordare.

Ad secundum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamuis respectu rei certissime cognitae non sit fides, quia de ratione eius est esse respectu veritatis non visa, tamen spes potest esse respectu rei cum securitate expectate, quia non est de ratione spei, esse respectu rei cum timore expectate, sed sufficit, quod bonum arduum respectu cuius est spes sit futurum apprehensum, ut haberi possibile, & ideo non sic se habet spes ad securitatem, sicut fides ad certitudinem, nisi intelligatur de certitudine, quae est in fide ex parte veritatis cui innitur, quae magis debet dici certitudo adhaesionis, quam cognitionis seu evidentiae.

Certitudo duplex.

QVAESTIO II.

Vtrum spes sit in Paradiso.

RESPOND. VIDEATUR quod sic: Christus ab instanti suae conceptionis habuit beatitudinem animae, sed ipse habuit spem. Cum in persona eius secundum gloriam dicatur in Psal. In te domine speravi: ergo spes beatitudini non repugnat.

Item ut habetur Apoc. 6. prout exponit Glo. Anima beatae expectant gloriam corporis, quae dicitur stola secunda, sed expectatio gloriae est per spem: ergo spes est in existentibus in paradiso.

Item non tantum sperat aliquis bonum sibi ipsi, sed etiam amicis suis, quia ut dicit Philosophus lib. 9. Ethic. c. 4. Amicus est alter ipse: ergo & si in beatis non sit spes respectu beatitudinis suae, est tamen in eis respectu beatitudinis amicis suis futurae.

CONTRA Aug. 1. de doctrina christiana versus finem. Spei succedit beatitudo ipsa ad quam venturi sumus. Sed illud cui beatitudo succedere dicitur, non manet cum beatitudine: ergo spes non est in beatis.

Item ad Ro. 8. Quod videt quis quod sperat, quasi dicat non est spes respectu rei praesentis in se, sed beati illud bonum arduum respectu cuius est spes praesentialiter, & clarè vident: ergo in eis non est spes.

CONCLUSIO.

Ex tentione, & securitate perfecta, quam habent praesentis boni existentes in paradiso liquet eos spem non habere.

RESPONDEO quod quavis in Christo fuerit expectatio gloriae corporis, & sit etiam in animabus beatis, & in Angelis nobis ministrantibus expectatio alicuius praemij accidentaliter, non tamen concedi debet, quod spes, quae est virtus sit in existentibus in Paradiso. Principale enim & formale obiectum virtutis spei est bonum futurum summe arduum apprehensum per eius auxilium possibile haberi. Virtus autem constituitur in specie ex sui comparatione ad suum principale, & formale obiectum, cum ergo ad Deum existentes in Paradiso non se habeant, ut ad bonum eius futurum, sed praesens, nec ipsum respiciant, ut habendum, sed ut habitum iam per comparationem ad eos, non consideratur, ut spei obiectum, & ideo in ipsis remanere non potuit virtus spei, sed in eis est habitus spe nobilior, quam aliqui tentatione appellant, alij securitatem perfectam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod expectatio, quae fuit in Christo respectu gloriae corporis, in quantum ipse erat viator, non fuit per virtutem spei, quia gloria corporis non est principale obiectum spei, per quod constituitur in esse virtutis, non enim oportet, quod expectatio cuiusque rei sit per virtutem spei.

AD SECUNDUM dicendum, quod non quaecumque expecta-

Arg. 1. D. Bon. vbi supra. D. Tho. vbi supra ar. 2.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

expectatio gloriae est per virtutem spei, sed expectatio gloriae animae, quae consistit in clara Dei visione, & perfecta Dei fruitione per quam habetur ipse Deus, habenti enim gloriam animae, nullum aliud bonum habet ardui ratione, quia omnia alia bona infra ipsam sunt, & per eam habetur per superexcellenciam quicquid est nobilitatis in alijs bonis, quia perfectiones omnium creatorum bonorum modo nobiliori, & excellentiori in infinitum, sunt in Deo, qui per gloriae animae, iam a beatis habitus est.

Ad tertium. Magis sperat quam viatoribus felicitatem.

Ad tertium dicendum, quod si concedatur, quod beati amici suis viatoribus sperent vitam aeternam, hoc non est virtute spei. Vnde nec ita proprie dicuntur eis sperare beatitudinem, sicut expectando optare. Tale autem sperare non oportet esse a spe, quae est virtus, sicut non omnis dilectio etiam licita, & honesta dicitur ex charitate.

Q V A E S T I O III.

Utrum spes sit in irascibili, sicut in subiecto.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 26. ar. 2. q. 5. D. Tho. 2. 2. q. 18. ar. 1. Scot. ubi supra. Secundo.

TVIDETUR quod sic, quia illa potentia, quae tendit in bonum sub ratione qua arduum est irascibilis, sed potentia in qua est spes, est huiusmodi. Spes enim non est, nisi respectu ardui boni: ergo spes est in irascibili.

Secundo.

Item imago recreationis, seu reformationis imaginem includit creationis, quae comprehendit unitatem essentiae, & trinitatem personarum, & superaddit trinitatem virtutum theologiarum, sed in potentia rationali non est virtus theologica, nisi fides: ergo oportet in voluntate ponere duas potentias in quarum una sit spes, & in alia charitas, quarum illa in qua est spes sit irascibilis, & illa in qua charitas concupiscibilis.

Tertio.

Item aut spes est in irascibili, aut in voluntate, sed non est in voluntate, quia una potentia non potest simul esse in duobus actibus, charitas autem est in voluntate cuius actus simul est cum actu spei: ergo spes est in irascibili.

In opposito. Primo.

CONTRA Philosophi irascibilem non ponunt, nisi in parte sensitiva, sed appetitus sensitivus non se extendit ad aeternam beatitudinem respectu cuius est spes: ergo spes in potentia irascibili non est.

Secundo.

Item omnis virtus habens Deum pro obiecto est in intellectu, vel in voluntate, sed spes cum sit virtus theologica, Deum habet pro obiecto, & non est in intellectu: ergo est in voluntate, sed ut ostensum est li. 2. dist. 24. In voluntate non est potentia irascibilis, nec concupiscibilis: ergo spes non est in irascibili.

CONCLUSIO.

Cum actus virtutis spei ad inferioriorem appetitum pertinere non possit, cuius altera pars est irascibilis, ipsam non in irascibili sed in voluntate tanquam in subiecto collocandam esse certum est.

Responsio.

RESPONDEO, quod haec quaestio multum

dependet ab illa utrum irascibilis, & concupiscibilis sint distinctae potentiae in voluntate, quod superius li. 2. distin. 24. ostensum est, non esse verum, & suppositis his quae dicuntur ibidem concedere oportet virtutem spei, non esse in irascibili, quia ut patet per rationes ad secundam partem adductas, spes est in voluntate, in qua potentia irascibilis non est.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod illa potentia, quae tendit in bonum sub ratione qua arduum est irascibilis &c. dico, quod verum est, si non possint tendere in bonum sub ratione qua arduum, & sub ratione altiori, voluntas autem ita potest tendere in bonum sub ratione qua arduum, & sub ratione qua delectabile, quod tamen potest tendere in ipsum bonum sub altiori ratione communi arduo, & delectabili cuiusmodi est ratio boni generalissima dicta, irascibilis autem potentia non potest tendere in ens sub altiori ratione, quam bonum arduum, nec concupiscibilis sub ratione altiori quam delectabile, & quia charitas est in voluntate, in quantum potest tendere in suum obiectum sub univiersalissima ratione, & spes in ea, in quantum potest tendere in suum obiectum, sub aliqua ratione contracta, ideo charitas imperat spei.

Ad secundum dicendum, quod imago recreationis consistit in trinitate virtutum theologiarum, siue in trinitate potentiarum. Ad tertium dicendum, quod una potentia simul potest esse in pluribus actibus ordinatis ad invicem. Vnde simul possumus intelligere rem aliquam, & nostrum actum intelligendi: actus autem & spei, & charitatis ordinem habent inter se, & ideo non obstante, quod voluntas sit una potentia, simul potest esse in actu sperandi, & diligendi.

Ad secundum. Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod una potentia simul potest esse in pluribus actibus ordinatis ad invicem. Vnde simul possumus intelligere rem aliquam, & nostrum actum intelligendi: actus autem & spei, & charitatis ordinem habent inter se, & ideo non obstante, quod voluntas sit una potentia, simul potest esse in actu sperandi, & diligendi.

ARTICULUS VI.

CONSEQUENTER quaeritur de sexto principali. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo utrum praesumptio opponatur spei.

Secundo utrum praesumptio magis opponatur spei, quam desperatio.

Tertio utrum pusillanimitas opponatur spei.

Q V A E S T I O I.

Utrum praesumptio opponatur spei.

TVIDETUR quod non, quia unum virtutum duabus virtutibus directe, & immediate non opponitur, sed secundum Philosophum. 2. Ethic. c. 7. & lib. 4. c. 10. Chaymotes quod est idem, quod praesumptio magnanimitati opponitur per excessum: cum ergo magnanimitas, & spes sint distinctae virtutes, praesumptio spei non opponitur.

Item motus oppositi non tendunt ad eundem terminum. Sed spes & praesumptio tendunt ad eundem terminum. Vtraque enim innititur divinae misericordiae: ergo videtur quod spes, & praesumptio non opponuntur.

CON-

In opposito. Primo.

CONTRA, duorum viciorum oppositorum, si unum opponitur uni virtuti, aliud opponitur eidem, quia inter duo vicia opposita est media una virtus. Sed praesumptio, & desperatio opponuntur. Cum ergo desperatio opponatur spei, eidem opponitur praesumptio.

CONCLUSIO.

Praesumptio cum sit quedam spei inordinatio, spei directe opponitur.

Responsio. Praesumptio duplex.

RESPONDEO, quod duplex est praesumptio viciosa: una quae oritur ex propria virtute, quae est species superbiae. Alia quae confurgit ex contemptu divinae iustitiae, quae si ex sola electione procedat peccatum est in spiritum sanctum: loquendo de prima praesumptione, dico quod praesumptio opponitur magnanimitati: est enim superabundantia eius. Magnanimus enim est promptus ad volendum assumere opera magno honore digna, proportionata facultati virtutis suae, quamvis honorem principaliter non intendat, quia ut dicit Philosophus 4. Ethic. c. 9. Magnanimus in magnis, & studiosis moderate delectabitur, ut propria adipiscens, vel minor: virtuti enim perfecte non utique fiet digitus honor, & quia non tendit in opera excedentia suam facultatem, ideo bene dicitur, quod magnanimitas consistit in medio, secundum proportionem ad propriam facultatem operantis, quamvis non consistat in medio, secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum. Vnde Philosophus 4. Ethic. c. 8. dicit, quod magnanimus magnitudine quidem extremus est, eo autem quod ut oportet medius, eo quod secundum dignitatem suam seipsum dignificat: praesumptuosus autem est promptus ad volendum assumere magna opera excedentia facultatem virtutis suae, quamvis non tendat in maiora, quam magnanimus. Vnde Philosophus 4. Ethic. c. 8. dicit, quod qui magis seipsum dignum facit, id est conatur se dignum ostendere, indignus existens, Caymus est, & 10. c. dicit de Caymus, quod indigni existentes ad honorabilia conantur.

Ad primum.

Secunda autem praesumptio directe spei opponitur: est enim quaedam spei inordinatio ex sola electione procedens.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod & plura vitia per excessum opponitur, posunt uni virtuti ratione diversarum perfectionum unitarum realiter in una virtute. Et unum vitium ratione diversorum malorum in ipso contentorum duabus virtutibus potest opponi. Primum patet sic. Magnanimitati per excessum opponitur praesumptio, ambitio, inanis gloria: sed praesumptio sibi opponitur ratione huius in quod principaliter tendit magnanimus, quod est facere magnum opus proportionatum suae virtuti, quod est dignum magno honore, ambitio ratione huius in quod tendit magnanimus materialiter, seu non princi-

paliter, quod est honor, quo moderata virtus: ambitiosus enim inordinate appetit honorem, inanis gloria ratione effectus honoris, effectus enim honoris, est reddere hominem clarum in notitia aliorum. Honor enim est testimonium virtutis in eo qui honoratur. Vane autem gloriosus principaliter appetit, ut sit dignè reputationis in hominum opinione, & sic patet quod praesumptio directius, & principaliter opponitur magnanimitati, quam ambitio, & inanis gloria, & ambitio, quam inanis gloria. Secundum patet sic: praesumptio enim quae directe, & principaliter apponitur magnanimitati sub ratione, qua est respectu operum magnum procedentium ex inordinata erectione voluntatis, opponitur etiam spei: praesumptio etiam quae directe, & principaliter apponitur spei, opponitur etiam aliquo modo magnanimitati, in quantum non timere divinam iustitiam, seu contemnere excedit proportionem humanae facultatis.

Vel potest dici brevius ad argumentum, quod praesumptio, quae opponitur virtuti spei, & praesumptio, quae opponitur magnanimitati, non sunt eiusdem speciei, quia prima praesuppositionis obiectum est divina iustitia. Illa enim praesumptio est divinae iustitiae parvipensio ex sola electione procedens. Secunda praesuppositionis obiectum est arduum opus improporcionatum per excessum facultatis operantis procedens ex inordinatae passionis spei. Magnanimitas enim est immediate circa passionem, quae sunt spes, & desperatio ex consequenti respectu ardui boni, quod est obiectum praedictarum passionum: vnde magnanimitati opponitur secundum excessum superabundantiae spei, & secundum defectum desperatio.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum 4. lib. contra Iulianum inter principium & medium. Virtutibus non solum sunt vicia manifesta discretionem contraria, sicut prudentia temeritas verum etiam vicina quodammodo, nec in veritate, sed quodam spem fallente similia, sicut ipsi prudentiae non temeritas vel imprudentia, sed astutia. Vnde, non est inconveniens, quod in illud idem in quod tendit voluntas per virtutem ordinate tendat vitium inordinate. Vnde & inuenire bonas vias tendendi ad bonum finem pertinet ad: eubuliam inuenire autem malas vias pertingendi ad eundem finem pertinet ad cacobuliam.

Q V A E S T I O II.

Utrum praesumptio magis opponatur spei quam desperatio.

TVIDETUR quod sic. Magis pronis sumus ad praesumptionem, quam ad desperationem, quia bonum arduum quod est utriusque obiectum magis alij cit appetitum, quam repellat: quia bonum per se allicit non repellit autem, nisi per accedens, scilicet-

Effectus honoris.

Ad secundum.

Arg. 1.

scilicet ratione difficultatis in acquirēdo: sed sicut dicit Philosophus. 2. Ethic. c. 8. Extremum ad quod nati magis sunt, magis contrarium est medio: ergo magis opponitur spei præsumptio quam desperatio.

Secundo.

Item Ecclesiast. 37. O præsumptio nequissima: unde causata es, præsumptio, ergo nequissimum est vitium, quod verum non esset, si non magis opponeretur, quam desperatio.

In oppositum. Primo.

CONTRA, sicut se habeat præsumptio, & desperatio ad virtutē spei, ita se habent chaymotes, & pusillanimitas ad magnitudinem, sed secundum Philosophum. 4. Ethic. c. 10. magis opponitur magnanimitati pusillanimitas, quam chaymontes: ergo magis opponitur spei desperatio, quam præsumptio.

CONCLUSIO.

Ex deteriori effectu desperationis quam præsumptionis constat, quod spei magis opponitur desperatio quam præsumptio.

Responsio.

RESPONDEO, quod desperatio magis opponitur spei, quam præsumptio, & est ea prior, quia per desperationem voluntas totaliter recedit a Deo: non enim innititur misericordiam quam contēnit, nec iustitiam, quia quantum potest ipsum refugit: per præsumptionem autem tendit in Deum, quamvis inordinato modo, peius autem est a Deo totaliter recedere, & in nullo sibi inniti, quam inordinate in ipsum tendere, & sibi inniti.

Præterea per desperationem contemnitur diuina misericordia, per præsumptionem parvipenditur diuina iustitia. Peius autem est diuinam misericordiam contemnere, quam parvipendere diuinam iustitiam, quia quamvis in Deo misericordia, & iustitia eiusdem sint nobilitatis, cum in ipso realiter idem sint, tamen effectus misericordiam superexaltant effectus iustitiæ iuxta illud Iac. 2. misericordia superexaltat iudicium. Cum ergo duorum vitiorum oppositorum eidem virtuti illud magis opponatur virtuti: quod est peius, magis opponitur spei desperatio, quam præsumptio.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod maior est falsa: obiectum enim spei est bonum arduū apprehensum, ut possibile adipisci, quamvis cum difficultate ex parte sperantis, homo autem pronior est ad deficiendū ab illis bonis operibus, quæ requiruntur ad obtinendum obiectum spei, quā ad proficiendum in eis, propter eorum difficultatē, & propriam infirmitatem: & quia apprehendit ad obiectum spei, se non posse pertingere, nisi per prædicta opera, & adiutorium Dei, ideo pronior est ad desperationem, quam ad præsumptionem.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quod præsumptio dicitur nequissima, non quia sit maius peccatū omnibus alijs, sed quia illa præsumptio de qua ibi loquitur, inter omnes alias præsumptiones est peior: loquitur enim de illa quæ est peccatum

in spiritum sanctum, quæ ex electione procedit. Unde super prædictum verbum dicit glosa interlinearis, quod causata est de mala voluntate creaturæ.

QVAESTIO III.

Utrum pusillanimitas opponatur spei.

RESPONDEO, T V I D E T U R quod sic. Spes est virtus, qua mouetur voluntas in bonum arduum. Pusillanimitas est vitium quod resilit voluntas a bono arduo. Unde Philosophus. 4. Ethic. c. 10. dicit, quod pusillanimitas se ipsum priuat bonis quibus est dignus: ergo pusillanimitas directè opponitur spei.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. 2. 1. ar. 3.

Secundo.

Item cui opponitur alicuius effectus causa eidem opponitur effectus mediantē sua causa: sed timor causa est pusillanimitatis iuxta illud Isaia. 35. Pusillanimes confortamini, & nolite timere. Cum ergo timor opponatur spei, cum sit respectu mali, & spes respectu boni, videtur quod pusillanimitas opponitur spei mediante timore.

In opposit. Primo.

CONTRA cui opponitur effectus, & causa. Sed causa pusillanimitatis est pigritia. Unde Philosophus. 4. Ethic. c. 10. dicit, quod pusillanimes sunt pigri. Cum ergo pigritia non opponatur spei, pusillanimitas non opponitur ei.

CONCLUSIO.

Pusillanimitas non opponitur spei, nisi mediate, & indirectè.

Responsio.

RESPONDEO, pusillanimitatem opponi spei dupliciter potest intelligi, scilicet aut generaliter, aut specialiter.

Primo modo dico, quod pusillanimitas opponitur spei, quia pusillanimitas sub ratione qua est vitium opponitur spei sub ratione qua est virtus, quæ est oppositio, non secundum differentias específicas, sed generales. Si specialiter, hoc dupliciter potest intelligi, scilicet aut indirectè, & mediatè, aut directè, & immediate. Primo modo pusillanimitas opponit spei, & cuiuscumque virtuti, quia omnes virtutes inter se concordant, ut ostenditur inferius, & se mutuo coadiuuant, & ideo vitium directè, & immediate oppositum vni virtuti per consequens indirectè, & mediatè derogat in aliquo cuiuscumque virtuti.

Secundo modo opponitur magnanimitati secundum defectum: sicut enim homo per magnanimitatē erigit se ad opera digna magno honore commensurata, seu proportionata dignitati suæ, sic homo per pusillanimitatē retrahit se, seu resilit ab operibus dignis magno honore proportionatis dignitati suæ, sed hoc modo non opponitur spei, quia arduum respectu cuius est virtus spei, & arduum respectu cuius est pusillanimitas non sunt rationis eiusdem, cum bonum arduum, quod est obiectum spei sit supra hominis facultatē naturalem, & bonum arduum in quod tendit magnanimitas, & a quo

& a quo resilit pusillanimitas, est infra hominis naturalem facultatem.

Ad hoc autem, quod vitium opponatur specialiter, & immediate alicui virtuti, quæ est oppositio secundum differentias específicas: oportet quod sit respectu eiusdem obiecti, modo oppositio, sicut se habent spes, & desperatio.

Ad primū. Ad secundū.

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem magis attenditur secundum propriam speciem vitij, quam secundum causas eius. Pusillanimitas autem secundum suam propriam speciem, non opponitur specialiter, & immediate alicui virtuti, nisi magnanimitati, quamvis ratione suarum causarum diuersis virtutibus opponatur, quarum causarum vna est ignorantia ex parte intellectus, secundum Philosophum 4. ethic. c. 10. ratione cuius opponitur prudentiæ alia est timor ex parte effectus ratione cuius opponitur fortitudini.

Cause pusillanimitatis.

Ad argum. In oppositum.

AD ARGUMENTUM ad aliam partem dicitur aliqui, quod pigritia non tam debet dici causa pusillanimitatis, quam eius effectus: quia pigritia idem est, quod accidia, quæ est vna species tristitiæ, ut superius visum est: desperatio autem magis debet poni causa tristitiæ, quam e contrario: pusillanimitas autem est quædam superabundantia desperationis, quæ est respectu boni ardui, non excedentis secundum rei veritatem naturalem hominis facultatē, sicut Chaymotes superabundantia spei, inter quæ duo virtus media est magnanimitas.

Quid pusillanimitas.

CIRCA LITTERAM. (Quam naturam prærit charitas,) intelligendum est de spe formata, (sine meritis,) aliquid sperare non spes, sed præsumptio dici potest.) hoc intelligendum est sine meritis in re, vel in proposito. (Ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.) hoc intelligendum est de spe proprie dicta: quia communiter loquendo de actu sperandi, dici potest aliquis sperare futurum bonum amico suo, secundum quem modum sperandi dicitur Luc. vlt. Nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel.

De charitate qua diligitur Deus, & proximus, quæ in Christo, et in nobis est.

DISTINCTIO XXVII.

VM autem Christus fidem, & spem non habuerit, dilectionem tamen habuit, in quantum homo, tantam, qua maior esse non valet: qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis, & inimicis. Habuit enim in corde charitatem, quam opere

nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum instrueret. Hic aliquid dicendum est de charitate, & modo, & ordine diligendi Deum, & proximum.

Quid sit charitas.

CHARITAS est dilectio qua diligitur Deus propter se, & proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata, vnum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum: & alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est, Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, & ex tota anima: quod scriptum est in Deut. Secundum est, Diliges proximum tuum, sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, & propheta. Finis enim præcepti est dilectio: & ea est gemina, id est, Dei, & proximi.

Deut. 6. a. Matt. 22. d.

1. Tim. 1. a.

Si eadem charitate diligitur Deus, & proximus.

HIC quaeritur, si ex ea ipsa dilectione diligitur Deus, qua diligitur proximus: an alia sit dilectio Dei, & alia proximi. Eadem sanè dilectio est qua diligitur Deus, & proximus, quæ spiritus sanctus est, ut supra prædictum est: quia Deus charitas est. Unde Aug. Ioannes ait, Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem quem videt, non diligit. Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diliget, videret Deum, qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem quem videt, non diligit, Deum qui est dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex vna enim eademque charitate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos vero & proximum propter Deum. Si verò vna eademque charitas est Dei, & proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est Deum, & proximum. Et si enim vna sit charitas, duo tamen diuersa ea diliguntur, scilicet Deus, & homo, vel angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata, quia cum eadem charitas utroque commendetur, diuersa tamen diligere præcipiuntur. Unde Aug. Arbitror ideo spiritum sanctum bis datum, semel in terra, & iterum de celo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei, & proximi. Vna est charitas, & duo præcepta: vna spiritus, & duo data, quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. Quæ ergo charitate proximum diligimus, ipsa Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud est proximus, etsi vna charitate diliguntur, ideo fortè duo præcepta dicuntur, & alterum maius, & alterum minus, vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, & proximus. Mouetur enim mens ad diligendū Deum, & ad diligendum proximum, & multo magis erga Deum, quam erga proximum.

Dist. 17. pri. mi lib. sent. l. 2. B.

Li. 8. de tri. cap. 8.

1. Ioan. 4. d.

In serm. de ascensio. Dō mini, cuius inirum, So lenitate hu ius diei. Ex tas inter iā recens excu sos, numer. 17. citat. & Beda in 5. c. ad Ro. idē habet Aug. tract. 74. sū per Ioan. L. 1. de doc. chris. c. 22.

De modo diligendi.

CONSEQUENTER modum vtriusque dilectionis aduertamus. Hæc regula (ut ait Aug.) dilectionis diuinitus constituta est, ut Deum propter se ex toto corde, & proximum diligas, sicut teipsum, id est ad quid, & propter quid teipsum diligere debes. In bono enim, & propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, & propter Deum. Proximum verò omnem in fine homin-

Super ps. 11 Aug. lib. de Tri. 8. c. 6. in fine.

hōiem oportet intelligi: quia nemo est cum quo sit o-
perandū malē. Qui ergo amat homines, vel quia iusti
sunt, vel ut iusti sint amare debet, hoc est, in Deo, vel
propter Deum. Sic enim & seipsum amare debet, sci-
licet in Deo, vel propter Deum, id est, quia iustus est,
vel ut iustus sit. Qui enim aliter se diligit, iniuste se
diligit: quia ad hoc se diligit, ut sit iniustus: ad hoc er-
go ut sit malus: non ergo iam se diligit. Qui enim di-
ligit iniquitatem, odit animam suam. Vnde August.
in lib. 14. de Trinit. Sic condita est mens humana, ut
nunquam sui non meminerit, nunquam se nō diligit.
Sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non
immerito, & mens hominis, quando sibi nocet, se o-
disse dicitur: nesciens enim sibi vult malē, dum non
putat sibi obesse quod vult: sed tamen malē sibi vult,
quando id vult, quod obest sibi: secundum illud, Qui
diligit iniquitatem, odit animam suam. Qui ergo di-
ligere se nouit, Deum diligit: qui verō Deum non di-
ligit, etiam si se diligit, (quod ei naturaliter inditum
est,) tamen non incongruē se odisse dicitur, cum id
agit quod sibi aduersatur, & seipsum tanquam suus
inimicus insequitur. Idem, Modus ergo diligēdi præ-
cipiendus est homini, id est, quomodo se diligit, ut
prosit sibi. Quin autem se diligit, & prodesse sibi ve-
lit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur
cum ait, sicut te ipsum: ut proximum diligas ad quod
te ipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed
propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est,
non succenseat alius aliquis homo, si & ipsum pro-
pter Deum diligis. Huius dilectionis modum. Veri-
tas insinuat, dicens, Mandatum nouum do vobis, ut
diligatis inuicem, sicut dilexi vos, id est ad quod dile-
xi vos, scilicet, ut filij sitis, & vitam habeatis.

De modo diligendi Deum.
Dilectionis autem Dei modus insinuat cum di-
citur, Ex toto corde, id est, ex toto intellectu: ex tota
anima, id est, ex tota voluntate: ex tota mente, i. me-
moria: ut omnes cogitationes, & omnem vitam, &
omnem intellectum in illum conferas, à quo habes
ea quæ confers. Hæc dicens, nullam partem vitæ nos-
træ reliquit quæ vacare debeat, sed quicquid venerit
in animum, illuc rapiatur quo dilectionis impetus
currit. Et diligere Deum propter se, modus est dili-
gendi Deum: & sunt isti duo modi diligendi Deum,
ut quibusdam placet.

De impletione illius mandati.
ILLVD autem præceptum non penitus imple-
tur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non
ex toto: quia ex parte diligimus, sicut ex parte cogno-
scimus. In futuro autem implebitur ex toto. Vnde
August. Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscenti-
æ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Ca-
ro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima
carnaliter concupiscit. Cum autem venerit quod per-
fectum est, ut destruat quod ex parte est, id est, ut
iam non ex parte sit, sed ex toto: caritas non aufere-
tur, sed augetur, & implebitur. In qua plenitudi-
ne illud præceptum charitatis implebitur, Diliges
Dominum Deum tuum ex toto corde, &c. Tunc erit
iustus sine peccato: quia nulla erit lex repugnans mē-
ti. Tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente

Psal. 10. Cap. 14.

Psal. 10.

Aug. lib. 1. de doct. chr. cap. 25.

Aug. eo. li. cap. 22.

Ioan. 13 e

Aug. lib. de doct. christi. cap. 22.

1. Cor. 13. c

Aug. lib. de perfect. in-
firmitate, resp.
ad 17. ratio-
cinationem
Celestij. to-
mo 7.
Ibidem, pau-
lo superius.

Ibidem, pau-
lo post.

diliges Deum: quod est summum præceptum.
Quæstio de præcepti ratione.
S E D cur præcipitur homini ista perfectio, cum
in hac vita eam nemo habeat? Quia non rectè curri-
tur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem
sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Ecce habes
cur illud præceptum est, quod hic penitus impleri non
potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum
perfectiōem viæ. Alia est enim perfectio curren-
tis, alia peruenientis. Facit hoc mandatum ut cur-
sor, qui Deum ante omnia, & præ omnibus diligit,
nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.
C V M autem duo sint præcepta charitatis, pro
vtrouque sepe vnum ponitur, nec immerito: quia nec
Deus sine proximo, nec proximus, sine Deo diligi po-
test. Vnde Apostolus, omne mandatum legis dicit
instaurari, id est contineri, & impleri in hoc verbo,
Diliges proximum tuum, sicut te ipsum. Et Christus
dilectionem proximi specialius commemorat, dicens,
Mandatum nouum do vobis, ut diligatis inuicem, si-
cut dilexi vos, ubi illud maius mandatum dilectio-
nis Dei videtur prætermisum: sed bene intelligenti-
bus vtrunque inuenitur in singulis: quia qui diligit
Deum, non potest eum contemnere, quem Deus præ-
cipit diligi: & qui diligit proximum, quid in eo dili-
git nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana di-
lectioe discreta: quam distinguens Dominus ait, Si-
cut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis,
non quem habebamus, sed ut haberemus? sicut me-
dicus agrotos: & quid in eis diligit, nisi salutem,
quam cupit reuocare, non morbum, quem venit ex-
pellere? Sic & nos inuicem diligamus, ut quantum
possumus, inuicem ad habendum in nobis Deum ex
dilectione atrahamus.

Quæ charitate diligenda sint.
S E D quæ hac dilectione diligenda sint, iam in-
quiramus. Non enim omnia, (ut ait August.) qui-
bus vtendum est, diligenda sunt: sed ea sola, quæ vel
nobiscum societate quadam referuntur in Deum, si-
cut est homo, vel angelus: vel ad nos relata, benefi-
cio Dei per nos indigent, ut corpus: quod ita præ-
cipiendum est diligi, ut ei ordinatè prudenterque
consulatur.

DISTINCTIO XXVII.

V M autem Christus fidem, & spem non habuerit, & cetera.
Superius determinauit Magister de fide, & spe. Hic de-
terminat de charitate, & diui-
ditur in partes duas.

Primo determinat de cha-
ritate qua diligimus Deum.
Secundo de charitate qua diligit nos, di-
stinct. 32. ibi. (Præmissis adijciendum est.) Pri-
ma in duas.
Primo determinat de charitate qua diligi-
mus Deum.
Secundo de eius duratione, distinct. 31. ibi.

Aug. in en-
dem, paulo
inferius.

Aug. lib. 8.
de Tri. c. 7.
Re 13. c. 6
Gal 5. b

Aug. tract.
6. super il-
lud.
Io. 13. Ma-
datur noni,
&c. tom. 9.

L. 1. de do-
christi. c. 23.
in principi.

Ibid. ca. 25.

Continua,
110.

Diuisio.

(Illud quoque præter eundem non est.
Prima in tres.
Primo determinat de ipsa charitate.
Secundo de his quæ diligenda sunt ex cha-
ritate dist. sequenti. ibi. (Hic quæri potest.)
Tertio de ordine diligēdi dist. 29. ibi. (Post
prædicta de ordine charitatis agendum est.)
Prima in tres. In prima continuat se ad præce-
dentia. Secundo suam intentionem profequi-
tuitur. ibi. (Charitas est dilectio.) In tertia cō-
tinuat se ad sequentia. ibi. (Sed quæ hac dile-
ctione.) Media istarum diuiditur in quatuor.
In prima determinat de essentia charitatis. In
secunda de eius vnitatem. ibi. (hic quæritur.) In
tertia de modo diligendi. ibi. (Cōsequenter.)
In quarta de præcepto dato de diligendo. ibi.
(Illud autem præceptum.) Tertia istarum diui-
ditur in partes duas. In prima determinat de
modo diligendi proximum.

In secunda de modo diligendi Deum. ibi.
(Dilectionis autem Dei.) Pars illa quæ ibi in-
cipit illud autem præceptum diuiditur in par-
tes duas. Primo ostendit quæ præceptum de di-
lectione Dei nō perfecte impletur in hac vita.
Secundo ostendit, quæ præceptum de dilectio-
ne Dei, & præceptum de dilectione proximi
mutuo se includunt. ibi. (Cum autem duo sint
præcepta.) Prima in duas. Primo facit quæ supra
dictum est. Secundo mouet super hoc dubita-
tionem & soluit ibi. (Sed cur præcipitur.)

C I R C A hanc distinctionem quærun-
t quem principaliter.
Primo de amore in generali.
Secundo de passione amoris in speciali.
Tertio de passione odij.
Quarto de passione delectationis.
Quinto de passione tristitiæ.
Sexto de virtute charitatis.
Septimo de actu eius.
Octauo de modo diligendi ex charitate.
Nono de comparatione charitatis ad alias
virtutes.

A R T I C V L V S I.
C I R C A primum quærun-
tur tria. Primo
vtrum in qualibet creatura sit aliquis
amor. Secundo vtrum quælibet actio cuiusli-
bet creaturæ sit ex amore. Tertio vtrum vni-
tas cuiuslibet creaturæ sit ex amore.

Q V A E S T I O I.
Vtrum in qualibet creatura sit aliquis amor.
T V I D E T V R quod non, quia secun-
dum August. 10. de trini. c. 1. Non pos-
sunt amari, nisi cognita, sed multæ
sunt creaturæ carentes cognitione:
ergo multæ sunt creaturæ in quibus nullus est
amor.
Secundo.
Item amor actus quidam est, sed aliqua est
creatura, cui nullus debetur actus, scilicet ma-
teria prima: ergo in ipsa nullus est amor.
Tertio.
Item secundum auctorem sex principiorum.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

Omnis actio est in motu, sed multa sunt, quæ
quiescunt: ergo in eis nulla est actio, sed om-
nis amor actio quædam est: ergo multa sunt
in quibus nullus est amor.

C O N T R A, ois appetitus boni est amor,
vel procedens ex amore, sed secundum Philo-
sophum. 1. Ethic. 1. Omnia bonum appetunt:
ergo in omnibus est aliquis amor.
Item secundum Philosophum. 2. de anima.
Omnia appetunt participationem diuini esse,
sed talis appetitus aliquis amor est: ergo in
omni creatura est amor essendi.

C O N C L V S I O.
Vtique, si sumatur amor pro inclinatione quadam
in bonum a conditore indita cuilibet creatura.

R E S P O N D E O, quod amor generalissi-
mè dictus comprehendit quælibet inclinatio-
nem in bonum: vnde quælibet talis inclina-
tio amor dici potest extendendo nomen amo-
ris. Si autem talis inclinatio non præsuppo-
nat in eo in quo est aliquam cognitionem, sic
amor est conueniens cuilibet creaturæ. In qua
libet enim creatura est inclinatio ad confer-
uationem sui esse, quæ est quid bonum, quæ in
clinatio nullam in eo in quo est præsupponit
cognitionem, & est indita cuilibet creaturæ a
conditore, & hunc amorem vocat Dionys. 4. c.
de diuinis nominibus naturalem secundum
quod exponit. Commen. dicens. Naturalem
amorem dicit inanantium & insensibilium
secundum affectualem necessitatem, id est qua-
litate conditoris amoris. Si autem illa incli-
natio præsupponat cognitionem animalem sic
est amor quem Dionys. 4. c. de di. no. vocat ani-
malem. Sed hic amor, non est, nisi in creaturis
in quibus est sensibilis appetitus cuiusmodi
sunt homines, & animalia bruta. Si autem in-
clinatio in bonum præsupponat cognitionem
rationis, sic est amor quem Dionys. ubi prius
vocat intellectualem. Vnde secundum Comen.
ibidem. Rationabiles hominum animas intel-
lectuales appellauit, & hic amor distinguitur
in tres, quia inclinatio in bonum, quæ non præ-
supponit, nisi naturalem cognitionem boni ab-
solutè, & est a voluntate, ut natura, amor natu-
ralis est alius, tamen ab amore naturali primo
modo dicto. Illa autem inclinatio in bonum,
quæ præsupponit cognitionem boni in relatio-
ne ad aliud, & est a voluntate, ut deliberatiua
respectu boni relati ad aliud, vt ad finem, vel
circumstantias, vel ad aliquid aliud, amor ele-
ctiuus est, qui propriè dicitur dilectio. Si autè
ille amor sit per aliquem habitum, per què sit
acceptus Deo, & dignus remunerari in vita
æterna amor charitativus est. Si autem incli-
natio in bonum præsupponat altiore cognitionem,
quàm sit cognitio animæ creatam, ta-
men sic est illæ amor quem Dionys. ubi supra
vocat angelicum. Ex dictis patet, quod nullus
amor est communis omni creaturæ, nisi amor
primo

Capitulo de
actione.

In oppositi.
Primo.

Secundo.
T. c. 4.

Responso.

Amor in ore creatura. primo modo dictis. Nec tibi videatur absurdum naturalem appetitum creaturarum cognitione carentium vocare amore, cum Dion. ipsum amorem dicat, ut dictum est, & cum dicat sacra scriptura. Iob. 37. Quod frumentum desiderat nubes. Et cum videamus amorem nostrum in quantum distinguitur contra omnem cognitionem non esse nisi inclinationem voluntatis in bonum, quamuis incomparabiliter altiore, quam sit in rebus carentibus cognitione.

De amore, primo modo dicto procedunt argumenta ad partem secundam.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod procedit de amore qui est inclinatio in bonum præsupponens cognitionem in eo in quo est.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod materia primæ debetur aliquis actus, quamuis in entibus teneatur infimum actualitatis gradum: unde & in ipsa est naturalis inclinatio ad perfectionem sui esse, quod est per formam. Unde Dionysius. 4. c. de di. no. dicit ipsum quod non est appetere bonum aliquo modo, vocans quod non est materiam secundum quod exponitur in Cōmē. quæ dicitur, quod non est: non est, omnino nihil sit, sed quod exponitur ibidem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod si illa auctoritas intelligatur de motu propriè dicto qui est actus entis in potentia secundum quod huius, sic non est vera nisi de actione, quæ est in passo si cut in subiecto. Præter autem talem actionem est in qualibet creatura actu existente aliqua actio sine omni motu propriè dicto. Unde Auicena. 9. Meta. c. 2. dicit, quod inclinatio ad motum qui est in re quiescente per violentiam est aliud, quam ipse motus, & quam virtus mouens, & hæc actio continue est in graui per violentiam quiescente.

Q V A E S T I O II.

Utrum qualibet actio cuiuslibet creatura sit ex amore.

Arg. I. T V I D E T V R quod non, idem in numero non est actionis finis, & principium, quia secundum Philosophum. 2. Physico. Efficiens & finis non coincidunt in idem numero, sed amor est finis actionis cuiuslibet creatura: unde in commento 4. de diuinis no. dicitur, quod amor est naturalis motus omnium rerum, quæ in motu sunt finis: ergo non omnis actio creatura est ex amore.

Secundo. Item actio quæ est ex odio non est ex amore, quia eadem actio non est ex oppositis causis, sed creatura multa agunt ex odio: ergo non omnis actio cuiuslibet creatura est ex amore.

Tertio. Item cognitio in anima nostra non est ex amore, quia cum anima nostra sit ad imaginem Dei, tunc emanatio, quæ est in diuinis per modum intellectus esset per terminationem, quæ est per modum amoris, & sic spiritus sanctus

secundum rationem intelligendi esset prior verbo, quod falsum est: ergo in nobis non omnis actio est ex amore.

CONTRA, omne quod agit propter aliquid mouetur ad agendum ex amore illius propter quod agit, sed secundum Philosophum. 2. Physico. Intellectus & natura agunt propter aliquid: ergo cum omnis actio creaturae reducatur ad actionem intellectualem vel naturalem, omnis actio cuiuslibet creaturae est ex amore.

Item secundum Auicena. 9. Metaph. c. 2. Nulla virtus mouet nisi mediante inclinatione, sed inclinatio in aliquod amor est, ut haberi potest ex præcedenti questione: ergo nulla virtus mouet vel agit nisi mediante amore.

C O N C L V S I O.

Omnis actio creatura cuiuslibet ex amore procedit aut intellectualem, aut rationalem, aut animaliam, aut naturalem.

RESPONDEO, quod extendendo nomen amoris ad omnem inclinationem in bonum quælibet actio cuiuslibet creaturae est ex amore. Actiones enim rerum corruptibilium cognitione carentium, omnes sunt ex naturali amore quo naturaliter appetunt conseruationem sui esse in se vel in suo simili. Unde Philosophus. 2. de anima dicit, quod omnia esse appetunt, & illius causa agunt quæcunq; agunt secundum naturam, quod in aliquibus potest explicari. Quia enim elementa naturaliter appetunt conseruationem sui esse, ideo mouent se ad loca in quibus est celestis influentia in illa proportione in qua est saluatiua esse eorum. Ex naturali etiam appetitu quo appetunt saluari in suo simili educit vnum elementum formam suam de materia alterius elementum. Et ex naturali appetitu quo omnia existentia appetunt suam diffusionem, & communicationem in quantum bona sunt multiplicat similitudines suas: unde ex hoc appetitu lux educit sui similitudinem de medio & color.

Actiones etiam brutorum omnes ex aliquo amore procedunt, quia omnes eorum actiones sunt, aut apprehendere, aut appetere, aut procedentes ex istis, aut sunt non præsupponentes cognitionem. Si non præsupponunt cognitionem procedunt ex naturali appetitu non præsupponente cognitionem. Si autem præsupponunt cognitionem, & appetitum planum est, quod ex amore procedunt præsupponente cognitionem. Ipsa etiam eorum cognitio omnem motum sensitiui appetitus procedens procedit ex naturali appetitu quo eorum apprehensio sua appetit perfectionem, quæ est in cognoscendo. Omnes etiam actiones hominum ex aliquo amore procedunt, quia si sint tales, quod non præsupponunt cognitionem procedunt ex naturali appetitu non præsupponente cognitionem. Intellectualis etiam eorum cognitio procedit ex naturali appetitu, quo

quo intellectus appetit suam perfectionem, quæ est intelligendo, & loquor de intellectu ne, quam motus voluntatis præsupponit. Perfectior etiam intellectus est per motum voluntatis, qui est amor perfectionis in intelligendo, de qua dicit Augustinus. 9. de Trinitate. versus finem. Quod partum mentis antecedit appetitus, & lib. 83. quæstio. quæstione. 35. Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Actiones autem eorum præsupponentes intellectualem cognitionem, aut sunt motus a voluntate elicitum, aut imperati per aliquem motum a voluntate elicitum, sed omnis motus a voluntate elicitus, aut est amor, aut ex amore procedens: ergo omnes hominis actiones præsupponentes intellectualem cognitionem, aut ex amore procedunt, aut videtur aliquis amor, & sic patet nulla penitus esse hominis actionem aliam ab amore, quæ ex aliquo amore non procedat, & patet ex dictis, quomodo posset hoc declarari de actionibus Angelorum. Omnium autem creaturarum actiones volens significare Dionysius. ex aliquo amore procedere dicit. 4. capit. de di. no. Amorem, siue diuinum, siue angelicum, siue intellectualem, siue animale, siue naturalem dicamus vnitiuam quandam, & continuatiuam intelligemus virtutem superiora, quidem mouentem improvidentiam inferiorum æquiformia iterum insociabilem vicissitudinem, & nouissima subiecta ad meliorem, & suppositorum conuersionem.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum potest dici, quod non est idem amor in numero ex quo procedit actio creaturae cum illo, qui est finis naturalis motus omnium rerum, quæ in motu sunt. Hic enim amor est amor Dei perfectius, ad quæ ordinatur oium creaturarum motus mediate, vel immediate. Actiones elementorum ordinantur ad actiones mixtorum: & actiones mixtorum non viuentiū ad actiones viuentiū: & actiones viuentium vegetali vita tantum ad actiones sensibilibus: & actiones sensibilibus, ad actiones intellectualium, vel rationalium, & actio rationis ad actionem voluntatis, & omnis actio voluntatis ad illam, quæ imperfectio Dei amore consistit: unde in commento præallegato dicitur, quod ultra amorem, qui est finis nullus creaturae progreditur motus. Potest etiam dici ad argumentum, quod in primo principio sua propositio non habet virtutem. Idem enim in numero est primum principium, & vltimus est finis, nec de motiuo ad agendum, quia finis mouet efficientem ad agendum: unde idem amor in numero potest esse motiuum ad aliquid agendum, & finis actiones illius.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod omnis actio procedens ex odio procedit ex amore, in quantum omne odium ex amore procedit.

Nulla enim creatura odit aliquid, nisi, quia repugnans est, vel contrarium bono amato, quia enim creatura amat esse, ideo odit corruptionem essendi, & sic de alijs.

Ad tertium. Ad tertium cum dicitur, quod cognitio in anima nostra non est ex amore &c. dico, quod verum est, loquedo de amore, qui est pars imaginis. Naturalis autem amor, ex quo procedit in nobis intellectus præcedens omnem voluntatis actum, pars imaginis non est.

Q V A E S T I O III.

Utrum vnitas cuiuslibet creatura sit ex amore.

T V I D E T V R, quod non: quia ex amore non est esse rei. Amor enim præsupponit esse. Sed per illud per quod res habet esse est vna, ut ex quarto, & decimo metaphysice potest haberi: ergo nulla essentialis vnitas rei est ex amore.

Item vnitas ex contrarijs constituta non est ex amore, quia inter contraria, in quantum contraria non est amor, sed secundum philosophum primo physice. principia naturæ sunt contraria: ergo nullius vnus producti per naturam est vnitas ex amore causata.

Item vnitas creata ex rebus inter se pugnantibus, & se mutuo corrumpentibus non est ex amore causata, quia inter talia non est amor, sed vnitas machinæ mundialis est ex elementis contra se inuicem pugnantibus, & se mutuo corrumpentibus: ergo vnitas machinæ mundialis non est ex amore.

CONTRA, super illud quarto de di. no. Amorem, siue diuinum &c. dicit commentum: amor est connexio ac vinculum, quo omnium vnitas ineffabili amicitia insolubiliq; vnitate copulatur: ergo amor est omnis vnitatis causa.

Item odium est causa cuiuslibet diuisionis: ergo per contrarium amor est causa cuiuslibet vnitatis.

C O N C L V S I O.

Benè perpendatur conuenientia vnus cuiusq; creaturae cum altera, & omnis eius vnitas ex amore pendere reperietur.

RESPONDEO, quod vnitas cuiuslibet creaturae est ex amore, vel existente inter principia creaturae, quæ est vna, vel existente in causa principiorum causatorum. Causa enim prima, quæ Deus est ex amore produxit creaturam, & eius prima principia, scilicet, materiam, & formam. Ex amore autem naturali inter materiam, & formam est vnitas copositi ex materia, & forma, in virtute tamen illius amoris, quo Deus produxit creaturam, nisi. n. esset naturalis inclinatio inter materiam, & formam Rich. super 3. Sent. V mam

mam non constitueretur per essentiam vnum ex ipsi, sex amore etiam elementorum ad celestem influentiam in illa proportione in qua est saluatiua naturæ eorum, quæ proportio respectu ignis, maxime viget in concauo orbis lunæ, & respectu terræ in centro, & respectu aque, & aeris in locis vbi sunt, quam influentiam non potest recipere inferius elementum, nisi superiori mediante, vt est coniunctio ignis cum orbe lunæ, & omnium elementorum inter se, ex quorum coniunctione consistit vnitas machinæ mundialis ordinata. Ex amore est etiam vnitas societatis animalium brutorum, & hominum. Vnde super illud. 4. de diuinis nominibus vnitiuam quandam &c. dicit commen. ex hac amatoria virtute etiam volucres gregatim conuolant, vt cigni, & anxeres, & grues &c. & vt generaliter dicam, nunquam plura in aliquam vnitatem conueniunt, nisi per aliquem amorem: vnde, & vnitas hominis in seipso, & familiæ in domo, & ciuium in ciuitate, & multitudinis in regno ex amore processerunt, & conseruantur per amorem, & propter hoc Diony. 4. capit. de diu. no. bene vocat omnem amorem vnitiuam, & continuatiuam virtutem.

Ad primū.

AD PRIMAM in oppositum cum dicitur, quod ex amore non est esse rei &c. dico, quod verum est, loquendo de re simplici, & de amore existente in ipsa: esse tamen rei compositæ aliquo modo est ex amore existente in ipsa, in quantum est ex amore principiorum suorum, quæ in ipsa sunt, quamuis prius in ordine naturæ habeat esse, quam ille amor in ipsa sit, sicut est prius ordine naturæ compositum, quam principia sua sint in ipso, quamuis prius ordine naturæ sint principia, quam compositum.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod illa principia de quibus loquitur philosophus sunt forma, & priuatio, quorum vnum, scilicet, priuatio non est principium essendi, quamuis requiratur ad transmutationem, quia nihil transmutatur ad illud, quod iam habet: vnde ex forma, & priuatione non constituitur vnitas rei genitæ, sed ex materia, & forma inter quas non est contrarietas, sed proportionalis, & mutua inclinatio naturalis ad constitutionem vnus.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod vnitas machinæ mundialis non ex elementis sub ratione, qua inter se pugnant, & mutuo se corrumpunt, sed in quantum forma vnus est in potentia in materia alterius, quam naturaliter appetit educere in actum, & in quantum vnum recipit influentiam celestem sui saluatiuam mediante alio, propter quod cum in vrinali euerfo in aqua infra existente candela aer per accidens inspissatur, ascendit aqua, vt semper

remaneat aeri iuncta, & in quantum elementa naturalem inclinationem habent ad bonum vniuersi totius sic, & multi homines inter se multum contrarij, quandoque coadunant se propter amorem communis boni.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc querunt tria.

Primo vtrum causa passionis amoris sit solum bonum cognitum simile amanti.

Secundo vtrum omnis alia passio ab amore sit effectus amoris.

Tertio vtrum passio amoris sit essentialiter transformatio appetitus sensitui in amatum.

QVÆSTIO I.

Vtrum solum bonum cognitum simile amanti sit causa passionis amoris.

VIDETUR, quod non: quia vt superius habitum est amor inuenitur in rebus carentibus cognitione, & constat, quod ille amor non est electiuus: ergo est passio.

Item secundum Diony. 4. capit. de di. no. Non solum bonum, sed etiam pulchrum est amabile: ergo non solum bonum est causa amoris.

Item ens sub ratione, qua obiectum intellectus non est causa amoris, quia sub illa ratione non est obiectum appetitus in quo est amor, sed ens sub ratione, qua bonum est obiectum intellectus, quia non tantum apprehendit rei entitatem, sed etiam rationem bonitatis suæ: ergo ens sub ratione qua bonum, non est causa amoris. Item carentia mali est amabilis, sed non importat aliquod bonum, quia nihil positiuum dicit cum possit vere dici de non ente, non est, non ens enim nullum habet malum: ergo non solum bonum est causa amoris.

Item, quod Prouerb. 13. Inter superbos semper iurgia sunt. Illi etiam, qui sunt vnus opificij magis rixantur inter se, quam alij, & aues viuentes de eadem præda magis pugnant inter se, quam alij: ergo similitudo non est causa amoris, sed magis odij: non est ergo verum, quod solum bonum cognitum amanti simile sit causa amoris.

CONTRA, August. 8. de Trinita. capit. 3. Non amatur, nisi bonum, & 10. lib. c. 1. Quod quilibet prorsus ignorat hoc amare nullo modo potest: etiam Ecclesiast. 13. dicitur, quod omnis caro ad similem sui coniungetur, & omnis

D. Bon. lib. 3. d. ff. 3. ar. 1. q. 1. D. Th. 1. 1. q. 27. ar. 1. 2. 3.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

omnis homo simili sui sociabitur: ergo solum bonum cognitum amanti simile est causa amoris.

CONCLUSIO.

Passionis amoris animalis solum bonum cognitum amanti simile causa est.

Responsio.

RESPONDEO, quod solum bonum cognitum simile amanti est causa passionis amoris, quod autem solum bonum sit causa amoris eo modo, quo obiectum est passionis causa patet per hoc, quia sensitiuus appetitus nunquam potest aliquid appetere, nisi illud apprehendat, vt cõueniens sibi, omne autem tale apprehenditur, vt bonum appetenti. Quod autem oporteat illud esse cognitum ad hoc, vt causet passionem amoris animale experientia docet, quod etiam oporteat illud esse simile appetenti, ita quod amans illud habeat in actu, quod amatum habet in actu: vel ita, quod vnus habeat in actu, quod aliud habet in potentia: aut ita, quod proportio amantis ad aliquid sit similis proportionis rei amatæ ad illud idem, quæ similitudo est causa amoris inter aliquos, quia sunt inimici eiusdem, vel amici ad aliud: quæ similitudo est causa amoris inter aliquos qui sunt inimici eiusdem, vel amici, vel ad aliud quæ similitudo est, causa amoris, quo bonus miles, quandoque diligit bonum clericum, hoc patet, quia appetitus sensitiuus nihil appetit, nisi, quod apprehendit, vt conueniens sibi, nihil autem apprehenditur, vt conueniens, nisi simile sit apprehendenti, & appetenti aliquo prædictorum modorum.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis amor rerum carentium cognitione non sit electiuus, tamen non est passio animalis, de qua hic est sermo. Et præterea bonum, quod appetunt, quamuis non sit cognitum ab eis, est tamen cognitum ab institutore naturæ, qui appetitum eis indidit ad illud bonum, quod appetunt.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod pulchrum est amabile per hoc, quod idem est, quod bonum. A nullo enim pulchro excluditur ratio boni. Vel potest dici, quod si pulchrum, in quantum pulchrum ametur, hoc est, quia in quantum tale est bonum cognitione virtutis, quæ in eo quietatur sicut videmus, quod amabilis est ratio veri, in quantum est bonum intellectus.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod ens sub ratione qua bonum, est obiectum intellectus &c. dico, quod verum est, quia quamuis cognoscat rei entitatem, & boni rationem, non tamé cognoscat eam, nisi in quantum est ens, vel verum.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod sicut secundum philosophum 5. Ethico. capit. 6. In boni ratione fit minus malum ad maius ma-

lum, ita dico, quod carentia mali in comparatione ad malum apprehenditur sub ratione boni. Vnde, & per se est appetibilis, sed non primo.

Ad quintum dicendum, quod prædicti, non repugnant inter se, quia similes: sed in quantum vnus timet ab alio sibi auferri, vel minui rem magis amatam: vnde ideo superbus odit superbum, quia per eum timet sibi auferri, vel minui propriam gloriam, quam magis amat: & opifex lucrum, & auis prædam.

Ad quintum.

QVÆSTIO II.

Vtrum omnis alia passio ab amore sit effectus amoris.

VIDETUR, quod non. Effectus non est fortior sua causa, sed odium est fortior passio, quam amor: quia secundum August. lib. 83. quæstionum, quæstione. 36. Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem: ergo odium non est effectus amoris.

Item extasis est passio quædam, & non est effectus amoris, quia per extasim aliquis quasi egreditur extra se, sed amans per amorem conatur attrahere amatum ad se non extra se exire, vt pergat in amatum: ergo non omnis passio est effectus amoris.

Item zelus est origo contentionis, vel sibi concordans: vnde Apосто. 1. Corin. 3. iungit illa simul dicens, cum sit inter nos zelus, & contentio, sed origo dissensionis non est effectus amoris: ergo cum zelus sit passio, non omnis passio est effectus amoris.

Item corruptiuum amoris non est effectus eius, sed passio iræ corrumpit amorem, quia generat odium: ergo non omnis passio est effectus amoris.

Item causa amoris non est effectus amoris, sed delectatio est causa amoris. Amant enim multi propter delectationem, vt habetur ex verbis, philosophi. 8. Ethico. c. 3. & 4. ergo non omnis passio est effectus amoris.

CONTRA, prima omnium passionum est causa omnium aliarum, sed amor prima est omnium passionum, primus enim motus appetitus est inclinatio ad bonum: ergo omnes alia passiones sunt effectus amoris.

Item superius ostensum est, actionem cuiuslibet creaturæ procedere ex amore, sed quælibet passio in aliqua actione consistit, vel ex aliqua actione causatur: ergo quælibet passio est ex amore mediate, vel immediate.

Item August. 14. de ciuita. Dei. capit. 6. dicit, amorem, esse cupiditatem timorem, latitiam, tristitiam, quod non est verum loquendo de prædicatione per essentiam: ergo hoc intelligitur causaliter. Sed quæ ratione Rich. super 3. Sent. V 2. qua præ-

Arg. 1. D. Th. 1. 2. q. 25. ar. 2. et q. 27. ar. 4.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

Quinto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Tertio.

prædictæ passiones sunt effectus amoris eadē rantiōne, & aliæ.

CONCLUSIO.

Sicut omnis passio, quæ est respectu mali est effectus odij, ita omnis passio, quæ est respectu boni est effectus amoris.

Responsio.

RESPONDEO, quod omnis alia passio ab amore est effectus amoris. Omnis. n. passio, aut est respectu boni, aut est respectu mali, si respectu boni, aut est inclinatio in bonum absolute, seu complacentia respectu boni absoluti, & sic est amor: aut tendentia in bonum futurum, aut quies in præsentis bono. Tendentia autem in aliquod, & quies in illo dū præsens est causantur ex inclinatione ad illud, sicut ex inclinatione grauis ad locū deorsum causatur eius motus ad illum cum absens est, & quies in illo dum præsens est. Omnis ergo passio respectu boni est effectus amoris. Si autē passio sit respectu mali, aut in displicentia respectu mali absolute dicti, & sic est odium, aut fuga ipsius dum futurum est, aut quasi violenta quies in ipso dum præsens est. Fuga autem mali futuri, seu eius inuasio ad destruendum effectus est displicentia mali. Similiter violentia quietis in ipso dum præsens est sicut ex disconuenientia grauis ad locum sursum refugit graue locum sursum, nec ibi quiescit, nisi violenter. Omnis ergo passio, quæ est respectu mali est effectus odij, & quia appetitui non displicet malum, nisi in quantum est contrarium bono amato, ideo oportet concedere, quod odium sit effectus amoris, & sic patet, quod omnis passio est immediate, & mediate alicuius amoris effectus.

Ad primū. Cur sentitur magis odij, quam amor, & plus amor in absentia, quā in præsentia.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod odium non est fortior passio, quā amor, sed econuerso: apparet tamen quandoque odium fortius, quā amor propter hoc, quod magis sentitur eo, quod actus sentiendi in quadam immutatione consistit: res autē odita est repugnans obiecti, & res amata est amanti, quasi naturalis facta, quapropter amor non ita sentitur in præsentia rei amatæ, sicut in absentia secundum Aug. 10. de Trini. versus finem, & tamen est fortior in præsentia amati. Ex quo patet, quare desiderium magis sentitur, quā amor quāuis non sit passio ita fortis. Ad auctoritatem autē Aug. dicendum, quod non est intelligenda cæteris paribus, sed respectu doloris multum oditi, utpote est dolor corrumpens vitam, & respectu voluptatis parum, vel minus amate, non est autem inconueniens, quod aliquod odium fortissimum sit fortior passio aliquo debili amore.

Ad secundum. Extasis quæ et quomodo contingit.

Ad secundum dicendum, quod extasis est extrasepositio, vel excessus mentis secundum Papiam, quod potest homini contingere, & secundum cognitionem. scilicet cum ponitur extra sibi proportionatam cognitionem, vel per excessiuam eleuationem ad contemplationem superiorum, vel per excessiuam depressionem ad imaginationem inferiorum, & secundum appetitum, quando vehementi motu fertur appetitus in aliquid quasi exiens extra proportionatum sibi desiderium, unde ista extasis videtur esse desiderium excessiuum: primæ extasis est amor causa dispositiue, in quantum quasi continue facit cogitare de amato. Secundæ autem extasis est causa directæ. Cum autem dicitur, quod amor trahit ad se amatum, potest dici, quod in amore amicitia amor tendit in amatum, quasi nitens in amato esse: unde Ber. lib. de præcepto, & dispensatione versus finem dicit, quod non est præsentior spiritus noster ubi animat, quā ubi amat, quod intelligendum est, quantum ad ornatum affectionis suæ, quia gerit curam per prouidentiam amati sicut sui ipsius. In amore autem concupiscentiæ amans primo tendit in amatum, ut ipsum attrahat ad se, quia tali amore amans non diligit amatum, nisi per se.

Ad tertium dicendum, quod zelus accipi potest pro amore intenso compatiente confortium in re amata. Alio modo pro emulatione rerum meliorum, alio modo pro inuidia, & quocumque istorum modorum accipiatur, amor est aliquo modo causa eius. Intensio. n. amoris est accidens amoris, subiectum autem est accidentis aliquo modo causa æmulari etiam res meliores procedit ex amore earū: inuidia etiam procedit ex amore. mediante odio.

Ad tertium. Zelus multiplex a prior.

Ad quartum dicendum, quod passio iræ respectu vindictæ in quam tendit, ut in rem apprehensam, ut bonum sibi est etiam respectu illius de quo querit vindictam tanquam de re apprehensa, ut mala sibi: unde ira præsupponit tristitiam, & includit spem. Tristitia autem, & spes sunt effectus amoris, & ex consequenti ira non illius amoris, quem destruit, sed alterius.

Inuidia de pua

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quamuis delectatio sit causa alicuius amoris, tamen necessarium est delectationem præsupponere aliquem amorem. Nullus enim delectatur, nisi in re amata.

Ad quintum.

QVÆSTIO III.

Utrum passio amoris sit essentialiter transformatio appetitus sensitui in amatum.

RESPONDEO, quod non: quia effectus amoris non est amor, sed transformatio est effectus amoris. Unde Hugo in soliloquio de arra animæ. Ea vis amoris est, ut talem te esse necesse sit quale est illud, quod amas: & cui per effectum coniungeris in ipsius similitudinem, ipsa quodam modo dilectionis societate transformaris: ergo nullus amor est ipsa transformatio.

Ad quintum.

Item

secundo.

Item secundum Aug. 8. de Trini. capit. 7. Amor est inhærentia, sed vnam rem inhærente alii non est eam transformari in aliam, cum videamus aliquando aliquam rem alij inhærente absque hoc, quod transformetur in eam: ergo nullus amor est transformatio in rem amatam.

Tertio.

Item actus intelligendi causatur ex assimilatione intellectus ad rem intellectam: ergo a simili, amor causatur ex assimilatione appetitus ad rem amatam, & si sic non videtur, quod amor sit transformatio in amatum, sed ex transformatione causatur.

In oppositum. Primo. Nota hoc de amore.

CONTRA, secundum Aug. 11. de Trini. c. 2. Visio est forma, quæ a visibili imprimitur sensui: ergo a simili amor sensibilis est ipsa informatio appetitus sensitui a re, quæ amatur: sed informari a re aliqua est transformari in similitudinem illius: ergo passio amoris est transformatio appetitus sensitui in similitudinem amati.

Item ut superius visum est, amor est inclinatio appetitus in rem amatam. Sed inclinatio vnius rei in rem aliam, est transformatio in similitudinem illius, quod patet in inclinatione, quæ est per motum localem, cum. n. homo inclinatur versus terram, transformatur in aliquam similitudinem terræ, quæ est inferioritas. Similiter patet in inclinatione, quæ est per alterationem, aquam. n. inclinari per alterationem ad ignem est ipsam transformari in caliditatem, quæ est aliqua similitudo ignis: ergo similiter inclinatio, quæ est amor, est transformatio appetitus sensitui in aliquam similitudinem amati.

CONCLUSIO.

Si amoris passio essentialiter dicatur transformatio appetitus sensitui, in similitudinem amati rectè assertur.

Responsio.

RESPONDEO, quod passio amoris est essentialiter transformatio appetitus sensitui in aliquam similitudinem amati. Talis. n. amor passio est non destructiua, quæ assimilatur corruptioni cuiusmodi passio, secundum aliquos est odium, sed est passio saluatiua, quæ in hoc magis assimilatur generationi. Talis autem passio est transformatio patientis in similitudinem agentis, unde aerē pati a luce est ipsum transformari in similitudinem lucis, quæ est lumen. Passio ergo amoris est transformatio potentia appetitiuæ, in qua immediate est amoris passio in similitudinem agentis ista passionē. Agens autem passionem amoris est bonū cognitum cōueniens, seu simile appetitui, eo modo, quo obiectū est causa passionis: ergo amor est transformatio appetitus sensitui in similitudinem talis boni, & quia tale bonum est amatum rectè dictum est, quod sit transformatio in similitudinem amati.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum,

quod amor, & est transformatio, quæ dicta est, & causa est alterius transformationis corporalis sicut nititur ad realem vnitatem amatorum.

Ad secundum dicendū, quod & si vna res possit alij corporaliter inhærente absque sui transformatione in similitudinem illius, tamē hoc non est verum de inhærentia sensitui appetitus. Vel potest dici, quod etiam de inhærentia corporali minor argumenti non habet vniuersaliter veritatem. Cum. n. aliqua res corporalis prius non inhærens terræ, efficitur inhærens terræ, accedit ad aliquam similitudinem terræ, scilicet, ad inferioritatem.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod transformatio appetitus, quæ est amor, non præsupponit aliam transmutationem, nisi in virtute cognitua. Sicut. n. cognitua per suum obiectum mediā te obiecti similitudine transformatur transmutatione, quæ est cognitio: sic appetitus sensituius per bonum sensibile cognitū immediate transformatur transmutatione, quæ est amor. Sic ergo ex prædictis vides tres transformationes, vnam. scilicet in vi cognitua, quæ præsupponit animalis amor: aliam in appetitu sensitui, quæ est ipse amor, quæ est passio animalis: tertiam in corpore, quæ est amoris effectus.

Ad tertium.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrum obiectum odij sit malum tantum. Secundo vtrum odium sit contrarium amori. Tertio vtrum aliquod malum possit odiri in vniuersali.

QVÆSTIO I.

Utrum obiectum odij sit malum tantum.

RESPONDEO, quod non: quia non omne odium est bonum, sed odire malum semper est bonū: ergo obiectum odij non est malum tantum.

Arg. 1. D. Th. 1. 2. q. 29 ar. 1. Scot. lib. 3. dist. 30. q. unica.

CONTRA, sicut se habet amor ad bonum, ita odium ad malum, sed obiectum amoris est bonum tantum. Nullus enim potest aliquid amare, nisi sub ratione qua bonum: ergo a simili, obiectum odij est malum tantum.

CONCLUSIO.

Malum tantum modo odii obiectum per se esse dicitur, si vero, quandoque etiam bonum istius obiectum esse contigerit, id erit per accidens.

RESPONDEO, quod de obiecto odij possumus loqui dupliciter, scilicet, aut de eo, quod est obiectum eius per se, aut de eo, quod est obiectum per accidens.

Responsio.

Rich. super 3. Sent. V 3 Pri-

Primo modo obiectum odij nō est aliquid nisi appræhensum sub ratione, qua malū. Nul- lus enim potest aliquid odire, nisi in quantum ipsum appræhendit sub aliqua ratione mali.

Secundo modo loquendo de obiecto, dico quod bonum potest esse obiectum odij, sicut enim appetitus quandoq; tendit per accidens in aliquod malum, in quantum tendit in bonum, cui illud malum annexum est, sic odium frequenter per accidens refugit bonū, in quantum per se refugit malum, quod est annexum illi bono.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd odire malum cui annexum est maius bonū, quod refugitur propter malum non est laudabile; quia non debet refugi bonum simpliciter pro malo secundum quid, sicut nec debet appetitus tendere per accidens in malum simpliciter pro bono secundum quid. Vel potest dici breuius, qd aliquid quandoq; qd est bonū simpliciter appræhenditur sub ratione mali. Et sic oditur bonum simpliciter, quia appræhenditur, vt malum.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, qd quamuis vnum, & idem non possit simul esse bonum, & malū absolute, tamen vnum, & idem potest esse conueniens vni, & disconueniens alij, & quod repræsentatur appetitui, vt conueniens sibi repræsentatur sibi sub ratione boni, & quod repræsentatur ei, vt disconueniens sibi repræsentatur sibi sub ratione, qua mali.

Q V A E S T I O II.

Vtrum odium sit contrarium amoris.

Arg. 1. D. Th. 1. 2. q. 29. ar. 2. T V I D E T V R, quod non: effectus non contrariatur suæ causæ, sed vt trahi potest ex sententia Aug. 14. de ci. De i. c. 7. Omnes aliæ passiones ab amore oriuntur ex eo: ergo nec odium, nec alia qua alia passio contrariatur amoris.

Secundo. Item necessitas a termino a quo non est cōtrarius accessui ad terminum ad quem. Si terminus a quo, & terminus ad quem sunt cōtrarij, sed odium est recessus a malo, & amor est accessus ad bonum: ergo odium non est amor contrarium.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, sicut se habet tristitia, & delectatio ad bonum, & malum præsens, ita se habet odium, & amor ad malum, & bonum absolute. Sed omnis tristitia omni delectationi est contraria, etiam si tristitia, & delectatio sint respectu obiectorum diuersorum, vnde dicit philo. 1. Topi. Quod ei, quæ est a potu delectationi, quæ est a siti tristitia contrarium: ergo omne odium cuiq; amori est contrarium.

CONCLUSIO.

Ex contrarietate suorum obiectorum patet contrarietas harum passionum.

Responsio. R E S P O N D E O, malum est obiectū odij, & bonum obiectum amoris, passiones autem specificantur ex sui habitudine ad obiecta. Cū

ergo malū sit contrariū bono, oportet, qd odij cōtrarietur amori. Sed est, quædā cōtrarietas scdm differentias gnales, & quædā scdm differentias specificas: loquendo de prima cōtrarietate, omne odium contrariatur cuiq; amori, quia generale est cuiq; amori, qd sit, quidam motus cōsonantiæ ad suum obiectū, & generale est omni odio, qd sit motus dissonantiæ. Sed loquendo de contrarietate scdm differentias specificas nō omne odium cōtrariatur cuiq; amori, qd odium mali contrarij bono amato nō cōtrariatur amori illius boni, immo est effectus eius, & concordans ei. Illud. n. idem, qd mouet ad diligendū aliquid bonū mouet me ad odiendum malum. Cōtrariū. n. odium etiā mali desperati bono amato, non contrariatur amori illius boni, sed amor, & odiū, quæ sunt respectu eiusdem contrariantur scdm speciē: possibile est. n. qd idē ab vno appræhēdatur, vt sibi conueniens, & ita sub ratione qua bonū, & ab alio appræhendatur, vt sibi disconueniens, & ita sub ratione, qua malum. Idē etiā ab eodē diuersis temporibus pōt appræhēdi sub ista duplici ratione, & ideo amor in vno, & odium in alio, vel in eodē diuersis tēporibus possunt esse respectu eiusdē obiecti, non tamen sub ratione eadē, sed semper sub ratione contraria.

Argumenta ad oppositum procedunt de amore, & odio, quæ sunt respectu contrariorū.

Ad argumentum ad partem aliā dicendū, qd tristitia, & delectatio, & si semper contrarietur scdm differentias generales, qd omnis delectatio est, quasi ipsius appetitus, quædm naturalis quies in suo obiecto. & tristitia est: quædam violentia, quies in suo obiecto, non tamē omni delectationi est quælibet tristitia cōtraria scdm speciem, quia si sunt respectu obiectorum contrariorū, seu desperatorū non sunt contrariæ secundum speciem, sed tātum quando sunt de eodem sicut dicebatur de odio, & amore.

Q V A E S T I O III.

Vtrum aliquod malum possit odiri in vniuersali.

CONCLUSIO. Quia malum in quouis individuo tale est, vt appeti non queat nisi, vt disconueniens, in vniuersali odiri potest.

R E S P O N D E O, qd aliquid odiri in vniuersali dupliciter potest intelligi, vno modo, ita qd res sub tali modo appræhensa, vt sibi accidat ista secunda intentio, quæ est vniuersalitas odiatur, alio modo ita, qd res odiatur in quocunq; individuo fuerit appræhensa. Primo modo nihil potest odiri in vniuersali per appetitum sensituum, sed per appetitum intellectiuum, appetitus enim sensitiuus non mouetur, nisi post aliquam sensitiuā appræhensionem saltem de lege cōi, nulla autem virtus sensitua

sensitua potest aliquid apprehendere sub illa ratione, qua sibi accidit hæc secunda intentio, quæ est vniuersalitas, sed sic potest res apprehendi ab intellectu, & ideo vniuersale potest esse obiectum voluntatis, accipiendo autē odiri in vniuersali modo, secundo sic dico, qd aliquid potest odiri in vniuersali etiam per appetitum sensituum, quia contingit aliquid malum in quocunq; individuo fuerit esse talis conditionis, vt non possit apprehendi per virtutē sensitiuam, nisi vt disconueniens appetitui animalis. Sic est natura lupina per comparationē ad ouem, vnde ouis odit naturaliter quodcunq; individuum lupi, secundum etiam philo. 2. rhetoricorum. Vnusquisq; naturaliter odit calumniatorem, & furem.

ARTICVLVS IIII.

CONSEQUENTER queritur de quarto principali. Et circa hoc queritur tria.

Primo vtrum delectationes exteriores sint maiores, quàm interiores.

Secundo vtrum aliqua delectatio contrarietur alicui delectationi.

Tertio vtrum dilatare, desiderare, vsum rationis impedire, operationē perficere sit delectationis effectus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum delectationes exteriores, quæ & corporales dicuntur sint maiores delectationibus interioribus.

Arg. 1. D. Th. 1. 2. q. 31. ar. 5. T V I D E T V R qd sic, quia quod fortius allicit appetitum videtur esse maioris potentia, sed delectationes exteriores magis alliciunt appetitū, quàm interiores, vnde & plures eas sequuntur, quàm interiores: ergo videtur, quod exteriores sint maiores, quàm interiores.

Secundo. Item maior est delectatio, quæ transmutat corpus, quàm illa, quæ non: quia transmutatio corporis ex fortitudine passionis videtur procedere, sed delectationes exteriores magis transmutant corpus, quàm interiores: ergo videtur quod sint maiores, & fortiores.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, philosophus. 10. Ethic. c. 8. dicit, quod delectabilissima earum, quæ secundum virtutem operationum, quæ secundum sapientiam confesse est. Sed talis delectatio est interior: ergo delectationes interiores maiores sunt, quàm exteriores.

CONCLUSIO.

Cum rationalis appetitus nobilior sit, & bonum appetat maius, illudq; perfectiori appræhendat cognitione, quàm sensitiuus tum exterior tum interior, proinde delectationibus sensibilibus, & corporalibus delectationibus intellectuales, & spirituales maiores esse perhibentur.

Responsio. R E S P O N D E O, qd quæcunq; hominis delectatio est in aliquo appetitu post aliquā cō-

gnitionem coniunctam. In homine autem triplex est cognitio. scilicet sensibilis exterior, quæ est per sensus particulares. Et sensibilis interior, quæ est actus alicuius virtutis sensitua interioris. Et cognitio rationalis, quæ est per potentiam intellectiuam. Et secundum istum triplicem gradum cognitionis est appetitus in homine secundum triplicem gradum. scilicet appetitus interior, qui etiam exterior dicitur, quia immediate mouetur a bono appræhensio per cognitionem exteriorem, & maxime post appræhensionem, quæ est per sensum tactus. Est etiam in homine appetitus sensituius, qui dicitur interior, qui de lege communi non mouetur, nisi post appræhensionem sensitiuam interiorem. Est etiam in homine appetitus rationalis, qui non mouetur, nisi post appræhensionem intellectiuam interiorem, qui appetitus proprio nomine dicitur voluntas, & loquor hic de ante, & post secundum qd important ordinem naturæ. Primus appetitus istorum trium est inferior. Tertius alijs duobus est superior, vnde medius est superior primo, & inferior tertio. Simili modo dico de cognitionibus inter se comparatis. Cum ergo delectatio sit motus appetitus causatus ex appræhensionem proprii boni presentis in re, vel in spe, vel in memoria, quamuis fortius moueat appræhensum, vt realiter præsens, quæ vt præsens tantum in spe, & fortius, vt præsens in spe, quàm vt præsens in memoria tantum, oportet concedere illam delectationem maiorem esse simpliciter, quæ est respectu maioris boni, & virtuosiori cognitione appræhensi, & quæ est in appetitu nobiliori: & ideo inter omnes delectationes hominis, illæ simpliciter sunt inferiores, quæ dicuntur exteriores. scilicet quæ sunt in appetitu, qui immediate mouetur post appræhensionem alicuius particularis sensus. Et illæ simpliciter sunt superiores, quæ sunt in voluntate, quia sunt respectu nobilioris obiecti simpliciter: spiritualia. n. sunt simpliciter nobiliora, quàm sensibilia, & voluntas est nobilior appetitus, quam quicunq; aliorum: presentia etiam boni spiritualis in voluntate est intimior & perfectior, & firmior, quàm presentia, seu coniunctio boni sensibilis cum appetitu sensitiuo. Delectationes autem, quæ sunt in appetitu sensitiuo medio, quamuis sint inferiores delectationibus intellectualibus, tamen sunt simpliciter nobiliores, quàm delectationes exteriores: nobilior enim simpliciter est appræhensio, quæ est per sensitiuam interiorem, & appetitus sensituius sibi correspondens, quæ cognitio sensibilis exterior, & appetitus sensituius sibi correspondens, per comparationem autem ad nostram naturā corruptam delectationes sensibiles, & corporales fortius mouet, quæ delectationes spirituales triplici de causa, quæ quo ad nos sensibilia sunt magis nota, quæ spūalia, delectationes etiā sensibiles sunt cum aliis. Rich. super 3. Senten. V 4 qua

qua transmutatione corporis, eo quod appetitus sensitivus est alligatus organo corporali delectationes etiam corporales appetuntur, ut quaedam medicina contra corporales defectus ex quibus quaedam tristitia oriuntur, & ideo quae tristitiam superveniunt delectationes sensibiles magis sentiuntur, quia secundum philo. li. elenchorum. Opposita iuxta se posita maiora & minora videtur hominibus, & per consequens magis acceptantur ab homine per naturam corruptam, quam spirituales, quae non habent tristitias contrarias per se, ut in sequenti quaestione patebit. Ex dictis, & his, quae dicta sunt superius in illa quaestione utrum in Christo fuerit maior dolor compassionis, quam passionis patent solutiones ad argumenta.

Cap. 12.

Q V A E S T I O II.

Utrum aliqua delectatio contrarietur alicui delectationi.

Arg. 1. D. Tho. ubi supra ar. 8

RESPONDEO VIDEATUR, quod non, quia tristitia magis contrariatur delectationi quam delectatio delectationi cuiuslibet, sed est aliqua delectatio, quae nulli tristitiae contrariatur, quia secundum philo. 1. Topi. Delectationi, quae est in contemplatione nihil est contrarium: ergo multo fortius nulla delectatio contrariatur alicui delectationi.

Cap. 12.

Secundo.

Item delectatio non posset contrariari delectationi, nisi earum obiecta essent contraria, sed obiectum unius delectationis nunquam est contrarium obiecto alterius, quia obiectum cuiuscumque delectationis est bonum, & secundum quod videtur velle philo. lib. predicamento rum. Quamvis malo possit esse contrarium bonum, & malum, tamen bono non potest esse contrarium, nisi malum: ergo nulla delectatio est alicui delectationi contraria.

In sermone de oppositis.

In oppositum. Primo.

CONTRA, si nulla delectatio esset alicui delectationi contraria, nulla delectatio impediret aliam: quia ea, quae concordant se invicem non impediunt, sed secundum philo. 10. Ethic. c. 5. contingit unam delectationem impediri per aliam: ergo aliqua delectationes sunt inter se contrariae.

CONCLUSIO.

Sicut quarumquam delectationum obiecta (sub ea etiam ratione qua delectant) videntur esse contraria, sic delectationi alicui aliquam delectationem contrariam esse contingit.

Responsio. Op. aliorum.

AD ISTEAM quaestionem forte dicerent quidam, quod inter passionem delectationum sensibiles nulla est contrarietas, quia & si sint quandoque respectu obiectorum contrariorum, tamen non causant delectationes per rationes contrarias. Calidum enim hominem frigescentem delectat sub ratione, qua remittit eius frigiditatem, & frigidum hominem nimis calefactum delectat sub ratione qua remittit eius caliditatem. Remittere autem excessum caliditatis, & re-

mittere excessum frigiditatis non videtur esse rationem contrariarum, cum per hanc viam viam qualitates praedictae reducuntur ad quoddam medium. Sed haec opinio falsa est, nec valet ratio pro ea adducta. Ea enim quae sunt contraria possunt delectare appetitum sensitivum per rationes contrarias. Quandoque enim diversi cibi delectant comedentem, ut patet, cum unus est complexionis cholericae alius flegmaticae. Exemplum etiam, quod pro se adducunt non est pro eis, non tantum enim contrariatur excessiva caliditas excessiva frigiditati, sed etiam caliditas secundum naturalem modum, frigiditati secundum naturalem modum. Frigidum autem nimis calefactum per hoc delectat, quod ipsum reducit ad caliditatem se habentem secundum naturalem modum, & calidum nimis infrigidatum per hoc delectat, quod ipsum reducit ad frigiditatem se habentem secundum naturalem modum. Unde mihi videtur dicendum ad quaestionem, quod contingit aliquam delectationem alicui delectationi esse contrariam, sicut enim dicit philo. 5. phy. Non tantum motus naturales ad contrarios terminos sunt contrarii, sed etiam quietes illorum corporum in terminis illis. Delectatio autem cum sit respectu convenientis praesentis, seu coniuncti est quidam motus animae quasi per modum quietis in quantum non tendit in absens, cum ergo aliquarum delectationum obiecta sint contraria, non tantum secundum sui naturam, sed etiam sub ratione qua delectant, eo quod delectant sub rationibus contrariis tales delectationes sunt contrariae contrarietate simili aliquo modo illi contrarietati, quae est inter naturales quietes in locis contrariis.

Contra op. postum primum.

Op. Dist. T. c. 65.

Ad primum.

Cap. 12.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod maior non est vera, nisi delectatione, & tristitia, quae contrariatur secundum speciem, quae est contrarietas ad similitudinem illius contrarietatis, quae est inter naturalem quietem, & violentiam in eodem loco. Quod autem dicitur in minori, quod delectationi, quae est in contemplatione nulla tristitia est contraria, intelligendum est de delectatione cuius contemplatio est obiectum: quod sic patet, quia nec sibi contrariatur tristitia contrarietate, quae est secundum genus, nisi illa, quae est de contemplationis absentia, vel impedimento. Delectatio enim & tristitia sic contrariae sunt respectu contrariorum secundum quem modum dicit philo. 1. Topi. Delectationi, quae est a potu: tristitia, quae est a siti est contraria speculationi autem intellectus nihil est contrarium, nisi eius absentia, vel impedimentum secundum quod extendimus nomen contrarietatis ad oppositionem, quae est inter privationem, & habitum. Actiones enim intellectuales eleuatae sunt supra contrarietatem, nec etiam sibi contrariatur aliqua tristitia secundum speciem per se, quia delectatio, & tristitia sic contrariae suae de eodem, sed nullus potest tritari per

per se de ipsa speculatione, quia scire ab omnibus naturaliter amatur per se secundum philosophum dicentem in principio metaph. Quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Contingit tamen tritari per accidens de contemplatione, scilicet propter annexum laborem corporis, & partis sensitivae. Intellectus enim dum est actu forma corporis corruptibilis, non speculatur de lege communi, nisi adiutus ministerio alicuius virtutis sensitivae, quae est corporali organo alligata. Et etiam per hoc, quod intellectus ostendit obiectum tristabile: unde delectationi, quae est de re speculata, bene contrariatur tristitia de re speculata.

Ad secundum.

AD SECUNDUM dicendum, quod conuenit bonum bono esse contrarium. Caliditas enim quae est bona igni est contraria frigiditati, quae est bona aequae, unde illud verbum philosophi in praesentis, intelligendum est de bono, quod est in virtute, & malo, quod est in vicio: volens dicere, quod vni vicio opponitur virtus, & quandoque vitium, ut auaritia, liberalitas, & prodigalitas, sed bono vni virtutis non contrariatur alterius virtutis bonum, quia bonum cuiuscumque virtutis est per quandam conuenientiam ad rectum rationis iudicium.

Q V A E S T I O III.

Utrum desiderare, dilatare, vsum rationis impedire, operationem perficere sint delectationis effectus.

D. Tho. 1. 2. q. 33. per 10 sum.

CONCLUSIO.

Animaduertatur delectationis vis, & ipsam haec omnia efficere comperiemus.

Responsio.

RESPONDEO, quod praedicta quatuor effectus sunt delectationis, quod declaro per ordinem. Omnis delectatio sensibilis apprehenditur apprehensione sensitiva, ut conueniens appetitui sensitivo: & quia appetitus sensitivus non fastidit rem sensitiva apprehensione apprehensam, ut sibi conuenientem, ideo appetitus sensitivus nunquam fastidit sensibilem delectationem, quamvis frequenter fastidiat rem in qua prius delectabatur, in quantum res, quae prius apprehendebatur, ut sibi conueniens, postea apprehenditur, ut non conueniens, ut patet cum saturatus fastidit cibum, qui esuriens delectabatur in eo. Unde si accipiat desiderium pro motu appetitus cum careria fastidij, patet, quod delectatio sensibilis causat in appetitu sensitivo desiderium sui ipsius, eo modo quo obiectum potest dici causa passionis, quia tamen delectationes sensibiles frequenter apprehenduntur a ratione, ut disconuenientes voluntati, ideo voluntas, quae est appetitus rationalis fastidit delectationes sensibiles, cum sibi repraesentatur, ut non consonet recte rationi, quia tamen motus desiderij propriae loquendo est respectu boni absentis: ideo delectatio non semper causat in appetitu desiderium sui, quia delectatio non potest esse pre-

sens, nisi tripliciter. scilicet in recessu in se, vel in apprehensione in quantum est praesens in re desiderari non potest, quauis possit amari, in quantum est praesens in se praesupponit sui ipsius desiderium, quia non separatur, nisi bonum desideratum, speratum tamen fortius potest desiderari in quantum est praesens sola cognitione causat sui ipsius desiderium, eo modo quo obiectum potest dici causa passionis. Et loquor hoc de desiderio prout se extendit ad concupiscentiam, quae est motus appetitus sensitivi, & quia quamvis delectatio sit in instanti, secundum sententiam philo. 10. Ethic. c. 4. in quantum de eius ratione non est per se successio, nec aliquid pertinens ad successionem, tamen delectatio sensibilis per accidens est in tempore, in quantum successiva transmutationi subiacet eius obiectum, & subiectum ratione organi: & ideo talis delectationis una pars succedit post aliam, unde pars praesens excitat appetitum sensitivum ad desiderium partis sequentis. Quod etiam delectatio causat dilaxationem, declaro sic. Delectatio est motus appetitus sensitivi, qui est potentia alligata organo corporali, & ideo motus eius est cum quadam transmutatione corporali conformi, prout possibile est motui ipsius appetitus, & ideo, quia in motu delectationis appetitus sensitivus quasi conatur ampliari ad amplius capiendum, seu continendum intra se obiectum delectans dilatatur cor in delectatione, cuius signum est, quod in motu delectationis fit diuisio spirituum a corde per corpus. Unde delectatio causa est dilatationis metaphorice dictae quantum ad dilatationem potentiae, & realis quantum ad dilatationem cordis. Ad videndum etiam quomodo impediatur vsum rationis, sciendum, quod delectatio, cuius actus rationis est obiectum, vsum rationis non impedit, sed adiuvat: quia attentius illud operamur in quo delectamur. Attentio autem adiuvat operationem. Unde philo. 10. Ethic. c. 5. Propria delectatio confirmat operationes, & diuturniores, & meliores facit. Sed delectationes corporales triplici ratione vsum rationis impediunt: una est, quia vehementer reuocant ad se animae intentionem, & ex consequenti debilitatur circa rationis vsum. Alia est ratione excessus, quia delectationes superabundantes sunt contra ordinem rationis, & tales secundum sententiam philo. 6. Ethic. c. 6. corrumpunt existimationem prudentiae. Alia est ratione corporalis transmutationis concomitantis, quia sicut dicit philo. 7. Ethic. c. 3. Concupiscentiae venereorum, & quaedam talium manifeste corpus transmutant, quibusdam autem, & insanias faciunt, aliquo modo etiam perficiunt operationem, vno modo per modum finis, non loquendo propriae de fine propter quem fit operatio, sed vocando finem quocumque superueniens bonum, unde philo. 10. Ethic. c. 4. Perficit operationem delectatio, non ut habitus qui

qui inest, sed vt superueniens quidam finis velut iuuenibus pulchritudo. Plane est autem, q̄ pulchritudo non est finis propter quem est iuuenis, sed quoddam bonum superueniens ei, non tamen perficit operationem ad modum causę efficientis directę, vnde dicit philosophus in prædicto. ca. q̄ perficit operationem delectatio non sicut medicus est causa sanationis, sed sicut sanitas indirectę tamen delectatio efficit actionem perfectiorem, quia cum agens delectatur in sua actione diligentius, & fortius operatur, quod intelligendum est de delectatione propria, seu correspondente operationi, quia delectatio extranea non iuuat, sed impedit, vnde philosophus. 10. Ethic. c. 5. Postquam dixi, q̄ propria delectatio confirmat operationes, & diuturniores, & meliores facit, subiungit, q̄ alienę afficiunt. Fere enim alienę delectationes faciunt, quod proprię tristitię.

ARTICVLVS V.

CONSEQUENTER quæritur de quinto principali. Et circa hoc quærentur tria.

- Primo vtrum idem sit tristitia, & dolor.
- Secundo vtrum tristitia magis noceat corpori, quam aliqua alia passio.
- Tertio, quæ sunt remedia contra tristitiam.

Q V A E S T I O I.

Vtrum idem sit tristitia, & dolor.

RESPONDEO T V I D E T V R q̄ sic, quia quorum diffinitio est eadem, ipsa sunt eadę, secundum doctrinam philosophi. 6. Topi. c. 18. Sed diffinitio tristitię, & doloris eadem est. Dicit. n. Augu. 14. de Trini. c. 15. q̄ dolor est dissensio ab his rebus, quę nobis nolentibus accidunt, sed constat, q̄ hæc diffinitio conuenit tristitię: ergo idem est tristitia, & dolor.

Secundo. Item obiectum tristitię est res apprehensa sub ratione mali proprię præsentis, seu coniuncti, sed hoc idem est obiectum doloris. Si vero distinguerentur haberent distincta obiecta: ergo idem sunt tristitia, & dolor.

CONTRA, tristitia non potest esse perfecta cum lætitia interiori, sed maximus dolor, vt dolor causans mortem potest esse cum gaudio interiori, vt patuit in martyribus: ergo nõ est idem tristitia, & dolor.

CONCLUSIO.

Dolor si sumatur generale est idem quod tristitia, si autem specificę ab ipsa seiuungitur.

RESPONDEO, q̄ dolor dupliciter potest c. vno modo. s. generaliter pro quacunq; sensibili afflictione, & specialiter. s. pro motu sensitui appetitus particularis, qui immediate mouetur post apprehensionem alicuius particularis sensus maxime factus, qui motus cau-

fatur in prædicto appetitu, ex apprehensione præsentis læsionis per sensum tactus. Primo modo dolor est quid generale ad dolorę specialiter dictum, & ad tristitiam. Passio enim tristitię cum sit, motus sensitui appetitus moti per interiorem apprehensionem alicuius sub ratione mali præsentis, seu coniuncti est afflictio sensibilis. Sed dolor specialiter dictus realiter distinguitur a tristitia, quia tristitia est in appetitu sensitui, qui non mouetur de lege communi, nisi post apprehensionem interiorem, & dolor est in appetitu sensitui, qui immediate mouetur post apprehensionem alicuius particularis sensus maxime tactus, vnde tristitia dicitur dolor interior, & dolor, qui distinguitur ab ea dicitur dolor exterior.

Ex dictis patet solutio ad argumenta.

Q V A E S T I O II.

Vtrum tristitia magis noceat corpori, quam aliqua alia passio.

RESPONDEO T V I D E T V R, quod non: illa passio magis est nociua corpori, quę p̄ sui excessum citius causat mortem, sed excessiuum gaudium citius causat mortem, quã excessiua tristitia, quia per excessiuum gaudium spiritus exeunt a corde & diffunduntur per corpus, sed per excessiuã tristitiã recluduntur in corde, quia tristitia constringit cor: ergo gaudium magis nocet corpori, quã tristitia.

Item illa passio magis nocet corpori, quę corpus transmutando citius aufert rationis vsum, sed ira, & concupiscentia venereorum sunt huiusmodi. Dicit enim philo. 7. Ethic. c. 5. quod irę, & concupiscentię venereorum manifeste corpus transmutant, & quibusdam insanias faciunt: ergo passio concupiscentię, & irę magis nocent corpori, quã tristitia.

Item malum fortius est in causa, quã in effectu, sed desperatio causa est tristitię: ergo peior est, & corpori magis nociua, q̄ tristitia.

CONTRA Prouerb. 17. dicitur, quod spiritus tristis exiccat ossa.

Item Eccle. 38. A tristitia festinat mors, & cooperit virtutem.

CONCLUSIO.

Cum secundum speciem sui motus vitali motui magis contrarietur ipsa tristitia, animusq; aggrauet ex malo præsentis, corpori magis noxia, quã quęuis alia passio dicenda est.

RESPONDEO, q̄ inter omnes animę passiones magis nocet per se corpori tristitia, cuius ratio est, quia illa passio magis nocet corpori, quę ratione speciei sui motus contrariatur magis vitali motui. Tristitia autem est huiusmodi, quod sic patet. Vitalis. n. motus diffunditur a corde ad totum corpus. Hic autem motus directę impeditur per tristitiã. Passiones. n. sensitui appetitus sunt cum quada-

dam corporali transmutatione, ita quod illa corporalis transmutatio est cõformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis in passione, & materiam proportionari oportet formę, & ideo in passionibus, quę important motum appetitus, qui est cū fuga, vel retractione, cuiusmodi sunt odium, fuga, tristitia, timor, desperatio est transmutatio corporis cum quadam constrictione, quę directę impedit vitalem motum, qui consistit in diffusionē a corde per corpus, & ideo passiones prædictę nocent corpori per se, & inter istas magis tristitia, quia fortiorem impræssionem facit malum præsens, quã absens. Passiones autē importantes motum prosecutionis causant transmutationem in corpore, quę transmutatio cum ipsa animali passione concordat vitali motui, qui est per diffusionem caloris, & spirituum a corde per corpus in debita, & cõmensurata proportione: & magis gaudium, q̄ spes, quia magis mouet bonum præsens, quã absens: & ideo gaudium per se scilicet, ratione suę speciei vitam prolongat, vnde Prouer. 17. Animus gaudēs ætatem floridam facit omnibus, & maxime sanis congruit corporibus, secundum q̄ dicit Constantinus in Pantegui in illa parte, quę dicitur theorica particula 5. c. vlti. Vbi etiam dicit, q̄ gaudium calorem naturalem per totum corpus temperat, sanguinē augmentat, corpus impinguat, quia anima gaudio confortatur. Quia tamen diffusio caloris, & spirituum a corde per corpus, & ad mēbra non concordat motui vitali, nisi inquantū est proportionata, seu commensurata: ideo gaudium multum excessiuum, maxime si sit subitum contrariatur motui vitali, & quãdoq; interficit, eo q̄ tunc fit improporcionata, & incommensurata diffusio caloris, & spirituum ad exteriora, & priuatur sedes, seu radix vitę, idest cor ab illa proportione caloris, & spirituum, quę sibi necessaria est ad vitam. Vnde Constantinus vbi prius gaudium aliquando interficit si sit subitum propter caloris naturalis extra corpus egressionem, & in exteriora dispersionē, & paucis interpositis postea subdit, quod oportet hominem cum intolerabilem habuit exultationem ad forsitan quandoque futuram incurrere calamitatem ne calor naturalis exiens refrigeret interiora spargens se per exteriora.

Gaudium multum prodest temperatum dico.

Gaudium aliquando interficit.

Nota aucto ritatem.

Ad primū. Ex dictis patet, quid dicendum primum in oppositum.

Ad secundū. Ad secundum potest dici, quod maior falsa est, ex leuiori enim causa impeditur rationis vsum, quã corrumpatur vita. Potest etiã dici ad minorem, quod sicut per iram, & concupiscentiam quandoque contingit auferri rationis vsum, ita etiam hoc contingit, quandoque per tristitiã, sicut patet in illis, qui quandoque per diuturnitatem excessiuarum tristitiarum incidunt in furiam, vel in melan-

cholicam passionem. Ad tertium dicendum, quod desperatio non est causa tristitię per se, sed per accidens, in quantum causam desperationis concomitatur causa tristitię. Causa enim desperationis est apprehensio impossibilitatis consequendi rem arduam desideratam, vel rem sub ratione boni ardui apprehensam. Qui autē tale impossibilitatem apprehendit simul apprehendit necessitatem habendi carentiam boni prædicti, quę mala est. Malum autem apprehensum, vt de propinquo, & de necessitate futurum est causa vna tristitię, quia tale malum per quandam æquivalentiam reputatur quasi, vt præsens.

Ad tertium.

D. Tho. 1. 2. q. 38. per totum.

Q V A E S T I O III.

Vtrum sint aliqua remedia contra tristitiam.

CONCLUSIO.

Cuncta, quę in homine causant, vel augent delectationem remedia sunt ad mitigandam quamcunq; tristitiam.

Responsio.

RESPONDEO, quod causa tristitię est apprehensio mali sub ratione, qua præsens, seu coniunctum: potest ergo aliquid esse remedium contra tristitiã, vel quia directę cõtrariatur ipsi passioni tristitię contrarietate, quę est secundum speciem, & sic remedium contra tristitiã est delectatio, quę est de eodem de quo erat tristitia. Vel contrarietate, quę est secundum genus, & sic qualibet delectatio est aliquod remedium contra tristitiã. Vnde philosophus 7. Ethic. ca. vlti. Expellit delectatio tristitiã, & quę contraria, & quę contingens si sit fortis. Potest etiam aliquod esse remedium contra tristitiã, in quantum minuit, seu tollit apprehensionem mali, & sic ebrietas remedium est contra tristitiã. Vel in quantum minuit, seu tollit ipsum, quod contristabat, & sic quęcunq; causa illud malum auferens, seu minuens aliquod remedium est contra tristitiã. Et quia omne nocium interius clausum magis affligit, in quantum circa ipsum animę intentio magis recolligitur, quã quando ad exteriora diffunditur, ideo lachrymę gemitus, & similia sunt quædam remedia contra tristitiã, quia tunc intentio animę quodam modo ad exteriora dispargitur. Vnde Augu. 4. lib. confess. longe ante medium. Flebam amarissime, & requiescebam in amaritudine, quia etiam actus actiuorum sunt in patiente, & in disposito: ideo omne illud, quod reddit appetitum sensituum magis in dispositum ad susceptionem tristitię remediũ est contra tristitiã. Et quia omnis delectatio est huiusmodi, ideo omnia, quę causant delectationem, seu augent sunt, quædam remedia contra iustitiã. Et quia operatio conueniēs dispo-

Ebriari aliquid quando bonum est.

Lachrymę gemitus remedia contra tristitiã.

dispositioni hominis est sibi delectabilis, & fletus, & gemitus sunt operationes conuenientes tristato, ideo aliquo modo sunt delectabiles, & ex consequenti tristitiam mitigantes. Vnde Augu. 4. lib. confessionum parum aucto-ritatem superius allegatam. Solus fletus erat dulcis mihi. Et quia vnicique delectabile est cum se apprehendit amari. Et hoc perpendit homo, cum videt homines contristari de tristitia sua, ideo praesentia hominum contristato condolentium est ei delectabilis, & ex consequenti mitigat eius tristitiam, vnde philosophus 9. Ethico. ca. 13. Alleviatur tristitatio condolentibus amicis, & parum post, praesentia ipsorum delectabilis existens intellectus eius, quod est condolare minorem tristitiam facit. Quia etiam contemplatio veritatis est delectabilis, ideo mitigat tristitiam, quia etiam balnea, & somnus naturam corporis reducunt ad debitum statum, in quantum per balneum exhalant superfluitates tertiae digestionis, quae ipsam grauabant, & fit quaedam moderata dilatatio spirituum per corpus. Et per somnum fit spirituum confortatio, & multiplicatio: ideo hominem disponunt ad delectationem, & ex consequenti, quaedam remedia sunt contra tristitiam, vnde August. 9. confess. non multum longe ante finem dicit. Audieram balnei nomen, quod anxietatem pellat ex animo, & parum post. Dormiui, & euigilaui, & non parua ex parte mitigatum inueni dolorem meum. Quia etiam motus temperatus causat diffusionem caloris, & spirituum per corpus, & subtiliat humores, quia diffusio causa est delectationis. Et vini potus temperatus calorem excitat, spiritus multiplicat, & clarificat, & facit diffusionem caloris, & spirituum per corpus, & naturam confortat, quia est valde amicum naturae, & ideo etiam potus vini delectationis est causa, & ex consequenti motus supradictus, & vini potus sunt contra tristitiam, quaedam remedia.

ARTICVLVS VI.

CONSEQUENTER quaeritur de sexto principali. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo suppositis, quae de charitate dicta sunt lib. 1. distin. 17. & lib. 2. distin. 26. quaeritur vtrum charitas sit virtus vna.

Secundo vtrum relatio charitatis ad suum obiectum sit de ratione ipsius.

Tertio vtrum charitatis sint plures actus differentes secundum speciem.

QVAESTIO I.

Vtrum charitas sit virtus vna secundum speciem.

Arg. 1. **V**IDEATUR, quod non: Charitas enim est amicitia. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus: ergo charitas non est virtus plures, nec virtus vna.

Item secundum philosophum. 8. Ethico. c. 3. Tres sunt amicitiae species: cum ergo charitas sit amicitia. (Aliter enim propter charitatem discipulorum non dixisset eis Christus illud verbum scriptum Ioan. 15. Vos amici mei estis.) Charitas dicitur in plures species.

Item habitus distinguuntur penes obiecta, sed duo sunt obiecta charitatis, scilicet, Deus, & proximus: ergo charitas non est vna virtus secundum speciem.

Item omnes res eiusdem speciei sunt proportionales inter se, sed charitatis Christi, & hominum aliorum, & charitas viatorum, & beatorum non sunt proportionales inter se, quia charitas aliorum hominum quantumcunq; proficiat non potest attingere ad aequalitatem charitatis Christi: nec charitas viae ad aequalitatem patriae: ergo praedictae charitates non sunt vnus speciei.

CONTRA, fides est vna virtus secundum speciem, & spes vna virtus secundum speciem, vt superius habitum est: ergo a simili, & charitas.

Item charitas amicitia quaedam est, sed amicitia non distinguitur in plures species, nisi penes diuersos fines in specie, vel penes diuersas communicationes super quibus fundatur amicitia: sed charitatis non est, nisi vnus finis, nec nisi vna communicatio super quam fundatur, scilicet, beatitudo aeterna: ergo charitas non distinguitur in plures species.

CONCLUSIO.

Charitas virtus vna est secundum speciem, cum eius obiecti formalis ratio non sit nisi vna.

RESPONDEO, quod charitas est vna virtus secundum speciem specialissimam, quae in plures species non diuiditur. Charitas enim constituitur in specie ex sui comparatione ad suum primum, & principale, & formale obiectum. Tale autem obiectum charitatis non est, nisi vnum, scilicet, ipse Deus sub ratione qua summum bonum, in quo solo plenarie potest beatificari voluntas, hoc autem formalis ratio obiecti charitatis non est diuisibilis in plures rationes. Impossibile enim est esse plura bona, quae sint summa bona: quia non est summum bonum in quo non essent omnes boni rationes per modum excellentiorem, quam inueniretur ratio boni in alio bono, nec tale bonum posset esse charitatis principale obiectum, quia in tali bono non posset plenarie beatificari voluntas.

AD PRIMAM in oppositum cum dicitur, quod charitas est amicitia &c. Dico, quod amicitia potest accipi pro mutua relatione inter amicos, & sic non est virtus, nec sic loquendo charitas est amicitia. Alio modo pro habitu quo affabiliter se habet homo ad alios homines in seriosa conuersatione, & sic secundum aliquos, est quaedam medietas, quae est virtus.

Secor. lib. 3. dist. 27. q. vnica. Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum.

Primo.

Secundo.

Responsio.

Ad primam. Amicitia accipitur dupliciter.

virtus ab alijs distincta: vnde, & philosophus. 2. Ethico. cap. 7. eam numerat cum alijs medietatibus, quae sunt virtutes, & manifeste eam distinguit a medietatibus, quae sunt in passionibus. Secundum alios autem non tam videtur esse virtus, quam consequens ad virtutes. Vnde proprie loquendo secundum istos charitas non est amicitia. Videtur autem mihi dicendum, quod ipsa amicitia si accipiatur pro gratuito habitu realiter est ipsa charitas cum quadam relatione ad amicum: sed sic philosophus non est locutus de amicitia.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod amicitia, quae in re absoluta non differt a charitate non est principaliter, nisi respectu summi boni plenarie voluntatem beatificantis, in quo bono vniuntur amici per charitatem, & talis amicitia in plures species non distinguitur.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod proximus non est principale, & formale obiectum charitatis: vnde per charitatem ipsum non diligimus, nisi propter Deum. Sicut autem virtutes non constituitur in specie per obiecta secundaria, sic nec per plura talia obiecta. Virtus in plures species distinguitur.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod ratio, quare charitas aliorum hominum non potest attingere ad equalitatem charitatis animae Christi est propter capacitatem subiecti, quae non est tanta in aliqua anima sicut in anima Christi, nec etiam posset esse tanta in aliqua creatura, nisi vniueretur alicui diuinae personae, vt supposito, quia ratione existentiae illius animae in verbo ampliata est capacitas sua, ultra capacitatem cuiuslibet alterius creaturae. Charitas etiam viae si esset maior in aliquibus, quam charitas patriae in alijs, tamen non sic perfecte posset se exercere in actum suum, sicut charitas patriae, propter corporis animalis, & corruptibilis impedimentum, & propter carentiam clare visionis, quae habetur in patria, & quae multum operatur ad perfectum charitatis actum.

QVAESTIO II.

Vtrum relatio charitatis ad suum obiectum sit de ratione ipsius.

Arg. 1.

VIDEATUR, quod sic, illud per quod res constituitur in specie est de ratione ipsius, sed charitas per sui relationem ad summum bonum constituitur in specie, quia virtutes constituitur in specie, ex sui relatione ad obiecta: ergo de ratione charitatis est relatio ad suum obiectum.

Secundo. T. 4.

Item secundum philosophum. 3. phys. Motus est per reductionem in eodem genere cum termino motus, quod non esset verum, nisi terminus, vel relatio ad terminum esset de ratione motus: ergo a simili, relatio charitatis ad suum obiectum, est de ratione eius, cum sit, quaedam tendentia in obiectum, sicut motus

in terminum.

Item secundum philosophum lib. praedicatorum. Scientia est ad aliquid, quod non esset verum, nisi relatio esset de ratione scientiae: ergo cum charitas sit quidam habitus, respectu boni sicut scientia veri, videtur, quod relatio ad suum obiectum sit de ratione ipsius.

CONTRA, vnum praedicatorum, vel species vnus praedicatorum non est de ratione speciei alterius praedicatorum: quia sicut dicitur lib. praedicatorum, diuersorum generum, & non subalternatim positorum diuersae sunt species, & differentiae. Sed quod est de ratione alicuius, non est distinctum ab illo: cum ergo charitas sit in praedicatorum qualitatis, & relatio eius ad suum obiectum sit in praedicatorum relationis, ipsa relatio non est de ratione charitatis.

Item, quod praesupponit aliud non est de ratione illius, sed relatio charitatis ad suum obiectum praesupponit esse ipsius charitatis. Nihil enim realiter refertur, nisi quod est: ergo relatio ad suum obiectum non est de ratione ipsius.

CONCLUSIO.

Quia charitas, vt virtus gratuita voluntatem perficit in ordine ad actum diligendi summum bonum; ordinabilitatem hanc, quae est quaedam relatio in habitu, de ratione ipsius in aliquo esse constat.

RESPONDEO, quod charitas potest considerari, in quantum actus, & sic de ratione eius est relatio habitualis ad subiectum. Ratio enim accidentis est ens aptum natum esse in subiecto. Potest etiam considerari, in quantum creatura, & sic de ratione eius est relatio ad creatorem.

Potest etiam considerari, in quantum talis virtus secundum quem modum intendimus modo aliquid de ea, & sic de ratione eius est ordinabilitas ad obiectum mediante actu: quae ordinabilitas est, quaedam relatio in habitu, nec intendo dicere, quod charitas sit illa ordinabilitas, sed qualitas cum ordinabilitate tali, vnde ipsa ordinabilitas videtur esse de ratione charitatis in obliquo, non in recto. Est enim charitas virtus gratuita voluntatem in esse secundo perficiens in ordine ad actum diligendi promptam, & faciliter propter se, & super omnia summum bonum.

Argumenta ad partem primam non probant, quod de ratione charitatis sit relatio ad obiectum aliter, quam modo dicto.

AD PRIMAM ad partem aliam dicendum, cum dicitur, quod vnum praedicatorum, vel species vnus praedicatorum non est de ratione speciei alterius praedicatorum &c. Dico, quod falsum est, loquendo de specie praedicatorum relationis. Relatio enim ad nasum est de ratione similitudinis, quae est qualitas. Est enim similitudo curuitas nasi. Videmus etiam per relationem constitui diuersa praedicatorum a

Tertio. Capitulo qualitatis, & relatio- nis.

In oppositum. Primo. Cap. 4.

Secundo.

Responsio.

Charitas quid.

Ad primam.

ta a prædicamento relationis. Motus enim in quantum est a mouente est actio, & in quantum est in mobili est passio secundum doctrinam philosophi. 3. physic. Vnde illud verbum philosophi. Diuersorum generum, &c. referendum est ad res absolutas tantum, vel intelligendum est, quod in duobus talibus generibus non potest esse vna species æquè principaliter, vel simpliciter: quod ideo dico, quia philosophus lib. prædicamentorum, habitus enim, & dispositiones horum, quæ ad aliquid sunt esse dicit. Et in fine capituli de qualitate, dicit, quod si contingat hoc idem ipsum, & quale, & relationem esse nihil erit inconueniens in vtrisque hoc generibus annu- merare.

Vel potest dici, quod ratio relationis etiã habitualis, non est de ratione charitatis, sed consequens inseparabiliter illam.

Ad secundum dicendum, quod sicut habitudo curuitatis ad nasum præsupponit curuitatem, & non similitatem, quia est de ratione similitatis non curuitatis, ita illa ordinabilitas præsupponit ordine nature, illam qualitatem, quæ principaliter est de ratione charitatis, nõ tamen videtur præsupponere charitatem cum includatur in ratione illius. Illa enim qualitas, & illa ordinabilitas simul rationem constituunt charitatis.

Vel potest dici, & rationabiliter, quod illa ordinabilitas, & charitas non differunt, nisi secundum rationem, & realiter idem sunt, quia charitas est ex se ipsa ordinabilitate prædicta.

Q V A E S T I O III.

Vtrum charitatis sint plures actus differentes secundum speciem.

Arg. I. **T** V I D E T V R, quod non: quia sicut actus distinguuntur per obiecta, ita habitus distinguuntur secundum actus, sed charitas est vnus habitus secundum speciem: ergo eius non sunt actus plures secundum speciem.

Secundo. Item vnus rei non est, nisi vnus proprius finis, sed actus est proprius finis ipsius habitus. Habitus enim est propter actum: ergo cum charitas sit vnus habitus, ipsius non sunt plures actus.

Tertio. Item sicut se habent plures habitus secundum speciem ad vnum actum secundum speciem, ita vnus habitus secundum speciem ad plures actus secundum speciem: sed plurium habituum secundum speciem, non est vnus actus secundum speciem: ergo nec vnus habitus secundum speciem, sunt plures actus secundum speciem.

In oppositum. **C** O N T R A, prima Cor. 13. dicitur de charitate, quod omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet: ergo charitatis sunt

plures actus secundum speciem differentes.

Item vnus virtutis corporalis sunt plures actus secundum speciem differentes. Ignis. n. calefacit, rarefacit, liquefacit, cum ergo virtus charitatis virtuosior sit quacunque virtute corporali ipsius sunt plures actus secundum speciem differentes.

C O N C L V S I O.

Ab habitu charitatis vnus tantummodo secundum speciem immediate elicitur principalis actus, hoc tamen mediante a charitate alij eliciuntur plures specie differentes.

R E S P O N D E O, quod actuum charitatis quidam sunt ab ea imperati, & isti sunt plures. Voluntas enim per charitatem imperat actus omnium aliarum virtutum. Quidã sunt a charitate elicit, & isti etiam sunt plures per ordinem tamen sese habentes, ille tamẽ qui immediate elicitur a charitate, & mediante, quo alij actus a charitate eliciuntur non potest esse, nisi vnus secundum speciem, qui est actus diligendi mediante, quo elicitur actus a charitate desiderandi bonum futurum, & actus gaudendi de præfenti bono, & actus odiendi malum, contrarium bono, ex charitate amato, & fugiendi illud cum est futurum, & tristiandi de illo cum est præfens.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, quod procedit de actibus principalibus, qui immediate eliciuntur ab habitibus. Et bene verum est, quod vnus habitus non possunt esse plures tales actus, secundum speciem differentes.

Ad secundum cum dicitur, quod actus est proprius finis ipsius habitus &c. Dico, quod verum est loquendo de actu principali immediate ab habitu elicit.

Ad tertium dicendum, quod sicut vnus actus secundum speciem, non potest esse a pluribus habitibus secundum speciem, ita quod per se possit elici a quolibet illorum habituum per se, ita non possunt esse plures actus secundum speciem immediate elicit ab vno habitu secundum speciem.

Primum argumentum ad partem aliã procedit de actibus a charitate imperatis. Et secundum de actibus a charitate elicitis, ita, quod vnus alio mediante.

A R T I C V L V S VII.

C O N S E Q V E N T E R queritur de septimo principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrum aliquo actu ex charitate diligatur proximus, quo non diligitur Deus.

Secundo vtrum principalior actus charitatis sit diligere amore amicitie, quam amore concupiscentie.

Tertio

Tertio vtrum fortior actus charitatis sit diligere, quam gaudere de re dilecta.

Q V A E S T I O I.

Vtrum aliquo actu ex charitate diligatur proximus, quo non diligitur Deus.

Arg. I. **T** V I D E T V R, quod sic: quia aliquando proximum ex charitate actu diligimus, dum actu de Deo non cogitamus: ergo aliquando ex charitatis actu proximum diligimus, quo Deum non diligimus.

Item Deus, & proximus cum sint bona distincta, distinctis charitatis actibus diliguntur: ergo illo actu charitatis, quo diligitur proximus, non diligitur Deus.

Tertio. Item secundum August. 8. de Trinitate. versus finem, charitas non est, nisi amor boni: ergo cum proximus sit bonum aliud a summo bono, aliquo actu charitatis potest diligi, quo non diligitur summum bonum.

In oppositum. **C** O N T R A, August. 8. de Trinitate. capit. 6. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut vt iusti sint, amare debet: ergo cum per charitatem diligimus proximum, vt debemus ipsum per charitatem diligimus, aut quia iustus est, aut vt iustus sit, sed sic diligendo eum diligimus, Deum diligimus: quia sic eius honorem volumus: ergo quocunque actu charitatis diligimus proximum, illo eodem diligimus Deum.

Secundo. Item Aug. 4. lib. confess. parum ultra medium. Iniuste amatur deserto Deo, quicquid ab illo est, sed actu charitatis proximum iniuste non diligimus: ergo omni actu charitatis, quo proximum diligimus, Deum diligimus, quia aliter diligendo proximum Deum desereremus.

C O N C L V S I O.

Potest profecto aliquo charitatis actu Deus diligi quo non diligatur proximus, nequit tamen illo huius gratiæ virtutis actu proximus diligi, quo Deus non diligitur.

Responsio. R E S P O N D E O, quod nullo actu charitatis diligitur proximus, quo non diligitur Deus implicite, vel explicite. Nullus enim actus elicitur ab habitu, nisi in virtute sui principalis, & formalis obiecti: quia sicut secunda mouentia non mouent, nisi in virtute primi mouentis, ita secundaria obiecta non mouent, nisi in virtute obiectorum primorum, & formalium. Primum, & formale obiectum charitatis est Deus, sub ratione qua summum bonum, in quo solo plene potest beatificari voluntas, & ideo quicquid voluntas diligit ex charitate, diligit in virtute summi bo-

ni, non tantum mouentis per modum causæ efficientis, sed etiam finis, & obiecti explicite cum actu de ipso cogitamus explicite, vel implicite, cum ex charitate diligendo proximum, non nisi implicite de Deo cogitamus: cogitando, scilicet, de aliquo honesto bono, propter quod ad diligendum proximum ex charitate mouemur, vt autem superius ostensum est libr. 2. distinctio. 38. quæstio. vlti. cum voluntas mouetur in id, quod est ad finem, propter finem vno actu mouetur in vtrumque: ergo quocunque actu charitatis diligitur proximus, illo eodem diligitur implicite Deus, vel explicite, vt enim iam dictum est, non potest ex charitate proximus diligi, nisi in ordine ad Deum implicite, vel explicite. Vnde Glos. super illud ad Rom. 13. Qui diligit proximum legem impleuit, proximus sine Deo diligi non potest, & ita qui sancte ac spiritaliter diligit proximum, quid in eo diligit, nisi Deum?

A D P R I M V M in oppositum dicendum, quod quocunque proximum actu ex charitate diligimus, actu de Deo implicite, vel explicite cogitamus: quia cogitando de bono honesto, propter, quod proximum ex charitate diligimus de Deo implicite cogitamus.

Ad secundum dicendum, quod quamuis Deus, & proximus sint bona distincta, tantum bonum, quod est proximus, non est ex charitate diligibile, nisi propter bonum, quod est Deus. Deus autem diligibilis est propter se ipsum, & ideo, quamuis aliquo actu charitatis possit diligi Deus, quo non diligitur proximus, quamuis eodem habitu charitatis diligatur vterque, tamen nullo actu charitatis potest diligi proximus, quo non diligitur Deus.

Ad tertium cum dicitur, quod charitas nõ est, nisi amor boni &c. Dico, quod hoc intelligendum est de summo bono, vel de bono relato ad summum bonum. Vnde diligere bonum creatum, non in relatione ad summum bonum, nec explicite, nec implicite, non est actus charitatis.

Q V A E S T I O II.

Vtrum principalior actus charitatis sit diligere amore amicitie, quam amore concupiscentie.

Arg. I. **T** V I D E T V R, quod non. Cum enim ex charitate volo Deum mihi, diligo me amore amicitie, & Deum amore concupiscentie. Sed certum est, quod ille actus est principalior, in quantum fertur in Deum, quam in quantum reflectitur in me ipsum: ergo principalior actus charitatis est diligere amore concupiscentie,

Ad primũ.

Ad secundum.

Ad tertium.

tiā, quam amore amicitia.

Secundo. Item ille actus charitatis, quo magis vnitur amatum amati est principalior, quia dicit August. 8. de Trinita. versus finem, quod amor est vita, quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem, scilicet, & quod amatur. Sed illud, quod amamus amore concupiscentia magis appetimus nobis vniri: quia illud nobis appetimus, quam illud, quod amamus amore amicitia tantum: ergo principalior actus charitatis est ille, quam iste.

Tertio. Item ille actus quo Deus diligitur, vt beatitudinis obiectum, est actus principalissimus charitatis, quia sub tali ratione est charitatis obiectum. Sed sic diligere Deum, est velle ipsum habere, quod est ipsum amare amore concupiscentia: ergo hoc amor est actus principalissimus charitatis.

In oppositum.
Primo. **CONTRA**, quanto amor est minus reflexus, tanto magis conuenit charitati, quia vt dicit Apostolus. 1. Corinth. 13. Caritas non quaerit, quae sua sunt, sed amor quo diligimus bonum amore concupiscentia reflectitur ad nos, non autem amor, quo diligimus amore amicitia, sicut enim dicit philosophus. 3. Topi. Amicos iustos esse per se eligimus, & si nihil nobis debeat ab eis fieri: ergo amor amicitia est principalior actus charitatis, quam actus concupiscentia.

Secundo. Item amore amicitia videtur se trahere amans ad amatum amore concupiscentia, conatur amans trahere amatum ad se, sed amor est transformatio amantis in amatum non econuerso: ergo principalior actus amoris est amor amicitia, quam concupiscentia.

CONCLUSIO.

Quoniam amore concupiscentia simpliciter nobilior amicitia amor est huius actus actu illius principalior affirmatur.

Responsio. **R**ESPONDEO, quod amor amicitia, & amor concupiscentia possunt comparari inter se, in quantum sunt respectu diuersorum amatorum, vel respectu eiusdem amati. Primo modo possunt esse amor concupiscentia, & amicitia, idem actus secundum rem, vt cum volo Deum mihi Deum amo amore concupiscentia, & me amore amicitia, & tamen idem actus est. Possunt etiam esse actus differentes secundum rem. Et sic comparatio vnum amorem ad alium, possibile est amorem concupiscentia esse nobiliorem, quam amorem amicitia, propter maiorem nobilitatem amati, & sic procedit primum argumentum ad partem primam. Si autem considerentur respectu eiusdem amati, sic dico: quod amor amicitia nobilior est, quam amor concupiscentia ceteris paribus. Sicut enim nobilior ratio naturalis entitatis est existere in se, quam

existere in alio, vt patet in substantia, & accidente sic nobilior ratio essendi bonum est esse secundum se, quam esse alterius bonum. Bonum autem, quod amatur amore amicitia amatur, aut, quia bonum secundum se, aut vt fit bonum secundum se, quia tali amore amans vult amato, vel bonum, quod iam habet, vel quod ad hoc nondum habet. Amore autem concupiscentia amatur bonum, ad hoc, vt fit bonum ipsius amantis, vel alterius cui illud bonum amans concupiscit: & sic patet, quod illud, quod amatur amore amicitia, amatur simpliciter, & per se: amore autem concupiscentia amatur secundum quid, & per accidens.

Præterea respectu nobilissimi amati, quod est Deus: amor concupiscentia ordinatur, sicut ad finem ad amorem amicitia. Qui enim ex charitate vult frui Deo, quod est ipsum amare amore concupiscentia, hoc ideo vult, vt Deus honoretur, & glorificetur in se, quod est ipsum amare, amore amicitia. Sic enim vult amans Deo principaliter gloriam, & honorem. Simpliciter ergo amor amicitia nobilior est, ex quo concluditur, quod est charitatis principalior actus.

Ad primum in oppositum dicendum, patet solutio ex dictis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod per amorem amicitia magis vnitur amans, amato, quam per amorem concupiscentia: quia sic vnitur amato propter ipsum amatum reputas eum quasi alterum se. Sed amore concupiscentia amans tendit ad vnionem cum amato, non propter ipsum amatum, sed propter se. Non enim opto vinum vniri mihi propter vinum, sed propter me.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod Deum diligere, vt beatitudinis obiectum, dupliciter potest intelligi: vno modo ita quod diligens ipsum diligit propter hoc, vt per ipsum consequatur suam perfectionem. Et sic diligere Deum non est principalissimus actus charitatis, nec sub ista ratione est principale charitatis obiectum.

Alio modo ita, quod diligatur, quia in ipso sunt omnes perfectiones simpliciter, quod requiritur ad hoc, vt aliquid sit perfecte beatitudinis obiectum, & sic diligere Deum est principalissimus actus charitatis, & est dilectio amicitia, quia sic diligens perfectius, seu principalius vult Deum habere omnes perfectiones quas habet, quam velit aliquid aliud.

QVAE-

QVAESTIO III.

Vtrum fortior actus sit diligere, quam gaudere de re diuidua.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 28.

RESPONDEO, quod non, quia fortius allicit appetitum bonum sub ratione qua praesens, quam bonum absolute. Praesentia enim delectabilis fortificat voluntatis actum, sed actus diligendi est respectu boni absolute, actus gaudendi est respectu boni sub ratione qua praesens est: ergo gaudere de bono est actus fortior, quam diligere illud bonum.

Secundo. Item ille actus est fortior qui fortiolem potest causare in corpore transmutationem, sed fortius transmutat corpus gaudium, quam dilectio: quia, vt superius visum est, excessuum gaudium potest causare mortem, quod non potest dilectio. Fortior ergo actus charitatis est gaudere de bono, quam diligere bonum.

Tertio. Item actus diligendi non videtur posse dici fortior actus, quam actus gaudendi, nisi quia est eo prior. Sed haec ratio non valet, quia tunc actus desiderandi esset etiam fortior, quam actus gaudendi, cum sit eo prior: sed actus gaudendi fortior est, quam actus desiderandi, quia fortius mouet bonum praesens, quam absens: ergo actus diligendi, non est fortior actus charitatis, quam actus gaudendi.

Quarto. Item duorum actuum quorum vnus est alterius finis, ille qui est finis est fortior. Sed actus gaudendi de bono finis est actus diligendi illud bonum: quia sicut dicit Philosophus. 10. Ethi. c. 4. Perficit operationem dilectio, vt superueniens quidam finis: ergo fortior est actus gaudendi de bono, quam actus diligendi illud bonum.

In oppositum.
Primo. **CONTRA**, causa fortior est effectu, sed diligere bonum ex charitate causa est gaudendi de illo bono, cum est praesens: ergo fortior est actus charitatis, diligere bonum, quam gaudere de illo.

Secundo. Item Cant. 8. fortis est, vt mors dilectio: ergo videtur quod actus diligendi est inter omnes actus animae fortior.

CONCLUSIO.

Ex fortiori ratione, qua dilectio respicit bonum quam gaudium, fortiolem esse charitatis actum, bonum diligere, quam ob illud gaudere, liquido constat.

Opinio aliorum prima. **A**D ISTAM quaestionem dixerunt quidam, quod dilectio rei praesentis, & gaudere de illa re sunt idem actus secundum rem. Et quod amor non distinguitur a desiderio & gaudio, sicut nec genus contra species. Amor. n. si sit respectu boni futuri est desiderium, & si respectu boni praesentis est gaudium allegantes pro se August. dicentem. 14. de ciui. c. 7. quod amor inhians habere quod amatur cupiditas est, illud autem habens eoque fruens laetitia.

Præterea bonum absolute est quid generale ad bonum futurum, & bonum praesens non di-

stinctum contra illa: ergo amor qui est respectu boni absolute non videtur distingui a desiderio, quod est respectu boni absentis: nec a gaudio, quod est respectu boni praesentis: sed videtur esse aliquid generale ad illa.

Contra opinionem. **S**ED haec opinio falsa est, & contra communem doctorum opinionem, & etiam contra Philosophum, qui in multis locis distinguit passionem delectationis a passione amoris.

Præterea sicut non est idem actus tendentia in leui respectu loci sursum, & ipsa motio sursum, & quies eius in loco sursum: sed sunt res distinctae per ordinem se habentes, ita contentia in bono quod est amor, & motus in ipsum, cum est absens, & gaudere de ipso, cum est praesens, sunt actus distincti per ordinem se habentes.

Opinio Doct. **D**ICENDUM ergo ad quaestionem, quod actus diligendi bonum est fortior actus charitatis, quam gaudere de illo bono amato: non quia actus diligendi est motus prior, quia non semper motus prior est fortior: motus enim intelligendi ordine naturae praecedit actum volendi, & tamen actus volendi est fortior, eadem tamen est causa, quare actus diligendi est fortior & prior, quam actus gaudendi. Illud enim fortius & per prius conuenit rei, quod sibi conuenit ratione sui tantum, quam ratione sui, cum re alia, quae est extra rationem eius: sed esse amabile conuenit bono sub ratione qua bonum tantum. Sed ipsum esse obiectum gaudij non conuenit sibi sub ratione qua bonum tantum: sed sub ratione qua bonum praesens. Ratio autem praesentia non est de ratione bonitatis: fortius ergo mouet appetitum bonum, sub ratione qua est obiectum actus diligendi, cum sit obiectum eius sub ratione qua bonum tantum, quam sub ratione qua est obiectum actus gaudendi, & ex consequenti sequitur, quod fortior est actus diligendi bonum ex charitate, quam ex charitate gaudere de illo eodem bono.

Ad primum. **A**D PRIMUM in oppositum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod bonum praesens fortius diligitur ceteris paribus quam absens. Sed ex hoc non sequitur, quod actus gaudendi sit fortior, quam actus diligendi: quia quauis vterque actus possit esse respectu boni praesentis, tamen dilectio respicit bonum praesens, sub ratione fortiori, quam gaudium: sicut in corpore quaestiois dictum est.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod minor est falsa. Amor enim fortissimas transmutationes potest facere in corpore, quod patet, si reducatur ad memoriam ea, quae superius dicta sunt de passione amoris. Vnde gaudium principaliter transmutat in virtute amoris, quam in virtute sua.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod ratio quare actus diligendi est fortior, quam actus gaudendi, non est quia sit prior: sed illud quod in corpore quaestiois dictum est. Vtrum tamen gaudium

Rich. super 3. Sent. X fit mo-

fit motus fortior, quam desiderium vel non, dubium est.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, qd minor est falsa. Gaudium enim magis est propter dilectione boni, de quo est gaudium, quam econuerso: non enim effectus est finis causae, sed causa finis est effectus. Amor autem causa est gaudendi: bonum enim praefens causat gaudium, per hoc quod est amatum. Vnde dicendum, qd Philosophus in auctoritate praallegata, non loquitur de fine propter quem fit operatio, sed vocat finem quodcunq; bonum superueniens, vt patet per exemplum, quod ponit de pulchritudine in iuuenibus.

ARTICVLVS VIII.

CONSEQUENTER queritur de octauo principali. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo vtrum Deus possit diligi excessiue. Secundo vtru in via, possit diligi perfecte. Tertio vtrum aliquis possit ex charitate diligere Deum, non diligendo se.

QVAESTIO I.

Vtrum Deus possit diligi excessiue.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 27. ar. 2. q. 5. D. Th. 2. 2. q. 27. ar. 6. Scot. lib. 3. dist. 27. q. vnica. Secundo.

VIDETUR qd sic. Dicitur enim Sapientia. II. ad Deum: omnia in mensura, numero, & pondere dispositi: ergo dilectio Dei mensurata est, sed vbicunq; est mensura, potest inueniri excessus mensurae: ergo Deus excessiue diligi potest.

Tertio.

Item Deus excessiue potest cognosci: vnde ad Rom. 12. Docemur non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem: ergo a simili, Deus potest excessiue diligi.

Quarto.

Item Augu. lib. de natura boni parum post principium. Omnia quanto magis moderata preciosa ordinata sunt, tantomagis bona sunt. Cum ergo dilectio charitativa sit optimum, quod est in homine, propter quod Apostolus ad Colo. 3. Eam nobis super omnia commendat dicens. Super omnia charitatem habete. Videtur qd dilectio qua Deus diligitur moderata sit: ergo si vltra modum illum Deus diligatur, diligitur excessiue.

In oppositum. Primo.

Item illa dilectio Dei, quae diligentem interficit est excessiua, quia interficiens seipsum, facit contra diuinum praecceptum, sed amor Dei posset esse ita intensus, quod animam a corpore separaret, quia amor qui inducit languorem intantum potest intendi, quod inducit mortem. Sed amor Dei languorem inducit: Vnde dicitur Cant. 2. Quia amore laqueo: ergo Deus excessiue potest diligi.

CONTRA. Qui diligendus est sine modo excessiue diligi non potest: sed secundum Bernardum de diligendo Deo prope principium. Modus diligendi Deum est diligere sine modo: ergo Deus excessiue diligi non potest.

Item qui non potest excessiue glorificari, vel laudari, non potest excessiue diligi. Sed dicitur Ecclesiast. 43. Glorificantes Deum quantumcunque potueritis, superualebit adhuc: & parum post dicitur, qd maior est omni laude: ergo Deus non potest diligi excessiue.

CONCLUSIO.

Cum obiectum dilectionis erga Deum sit infinitum, excessiue, prout dictio haec dilectionem dicit nimiam, nec a seipso nec ab alio diligi potest.

RESPONDEO, quod secundum quod excessiue diligi accipitur pro nimis diligi, secundum quem modum hic intendo loqui de excessu, Deus non potest diligi excessiue, quia bonitas sua est ratio diligibilitatis suae, & ideo cu eius bonitas sit infinita, diligibilis est quantum est ex parte sua, actu dilectionis infinito intensiue, & tali actu diligit se: & quia nulla creatura potest diligere actu infinito intensiue, ideo nulla creatura potest Deum tantum diligere quanto ex parte sua diligibilis est: ergo multo fortius non potest ipsum diligere nimis, sic ergo Deus nec a seipso, nec a creatura excessiue diligi potest.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illa mensura qua dilectio qua diligimus Deum mensurata est a nobis, excedi non potest: quia pro tanto dicitur mensurata, quia non excedit mensuram, quae est infinita bonitas ex parte obiecti, & virtus diligentis ex parte subiecti, sub virtute comprehendendo non tantum potentiam, sed etiam supernaturalem virtutem, cuius est capax: hanc autem mensuram diligendo, non possumus excedere quantumcunq; proficiamus in Dei dilectione.

Ad secundum dicendum, quod excessiue non potest a nobis cognosci, quia nec tantum possumus eum cognoscere, quantum ex parte sua cognoscibilis est, tamen bene possumus excedere in inuestigando cognitionem ipsius, quando, scilicet inuestigamus cognitionem ipsius vltra facultatem nostrae virtutis, tam gratuita, quam naturalis. Et sic intelligendum est verbum Apostoli. Non plus sapere, quam oportet sapere, & illud verbum Ecclesiast. 3. Altiora te ne quaeris, & fortiora te ne scrutatus fueris.

Ad tertium dicendum, quod dilectio qua diligimus Deum moderata est, sed non modo vltra quem non sit progrediendum, si sit facultas ex parte diligentis: quia quantumcunque in Dei dilectione proficiamus, nunquam poterimus excedere rationem diligibilitatis eius, quae est bonitas eius infinita: itaque quantumcunq; diligendo proficiamus, semper erit nostra dilectio moderata.

Ad quartum cum dicitur, qd illa dilectio Dei quae diligentem interficit est extensua &c. Dico, qd veru esset, si diligente interficeret ex intentione

entione & per se. Sed dilectio Dei cum diligentem interficit non interficit ipsum, nisi preter intentionem, & per accidens in quantum, scilicet ex vehementi amore illius boni abstractur anima ab omni temporali re, & regimine corporis proprii. Nec ex hoc sequitur qd talis amor debeat reprehendi: sicut videmus in naturalibus, quod non est naturaliter mala, sed bona generatio ignis ex aere, & tamen in ista generatione ignis, praeter intentionem aerem corrumpit.

QVAESTIO II.

Vtrum Deus in via possit diligi perfecte.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 27. ar. 2. q. 6. D. Tho. 2. 2. q. 27. ar. 5. Scot. vbi supra.

VIDETUR, qd sic: quia diligere Deum immediate est diligere ipsum perfecte, quod probatur a simili, quia cognoscere Deum immediate, est cognoscere ipsum perfecte. Sed vt superius habitum est. lib. 1. dist. 17. Deus per charitatem in via diligitur immediate: ergo & perfecte.

Secundo.

Item Deutero. 6. praecipitur homini diligere Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine, sed hoc est Deum perfecte diligere: cum ergo Deus non praecipiat impossibile, possumus ipsum diligere perfecte.

Tertio.

Ita sicut se habet magna dilectio Dei ad magnam eius cognitionem, ita perfecta eius dilectio ad perfectam Dei cognitionem, sed frequenter est in homine, magna dilectio Dei, cum modica cognitione: ergo possumus Deum diligere perfecte, non obstante imperfecta eius cognitione.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Apostolus 1. Cor. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: sed non est in nobis euacuatum quod ex parte est, quia vt dicitur ibidem, nunc cognosco ex parte: ergo nunc non possumus habere perfectam Dei dilectionem, cu charitas sit vinculum perfectionis, vt habetur ad Colo. 3.

Secundo.

Item August. lib. 83. quaestionum. q. 36. perfectio charitatis est nulla cupiditas: sed in via non possumus esse de lege communi sine aliqua cupiditate, quia sicut dicit beatus Ioan. in 1. Can. sua. c. 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus nos ipsos seducimus, & veritas in nobis non est: cum ergo secundum Apostolum. 1. ad Thi. 6. Radix omnium malorum sit cupiditas, non possumus in via Deum ex charitate perfecte diligere.

CONCLUSIO.

Omnino perfecte in via Deus a nobis diligi nequit, perfectione autem viae vtrique.

Responsio. T. c. 63.

RESPONDEO secundum Philosophum 3. Phy. Perfectum est, cui nihil deest, supple de his, quae habere debet. Tunc ergo actus diligendi Deum, perfectus est, quando nihil sibi deest de his, quae habere debet. Actui autem diligendi Deum debetur quantum est ex parte obiecti infinitas intensiue, eo quod ipse Deus propter infinitam bonitatem suam est diligibilis in infinitum, & hoc modo nullus actus diligendi Deum perfectus est, nisi ille quo ipse

diligit se ipsum, quia a nulla creatura potest elici actus infinitus intensiue. Actui etiam diligendi Deum, in quantum simpliciter, & absolute comparatur ad diligendum, debetur adequatio virtuti diligentis, & etiam absolute simpliciter, quae tunc inest actui, quando diligitur a diligente per habitum perfectum ex toto conatu, & vltimato virtutis diligentis. Et quia imperfectio cognitionis quam in via habemus de Deo de lege communi, & aggrauatio animae per corruptibile corpus non patiuntur, vt homo in via de lege communi Deum diligit modo praedicto. Ideo in via de lege communi non possumus Deum diligere perfecte simpliciter & absolute. Actus etiam diligendi Deum, in quantum comparatur ad hominem diligentem non simpliciter, & absolute, sed p statu vie debetur aliquid debito congruitatis, sicut est desiderare martyrrium pro Dei amore, & plura alia, & ideo qui ex intensa dilectione hoc desiderium habent, Deum diligunt perfecte, quantum patitur status viae, cui concordat verbum Saluatoris Io. 15. Maiorem hac dilectionem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis.

Debetur etiam sibi aliquid debito necessitatis, & hoc est quod feratur in Deum super omnia, & propter se, & sic perfecte diligit Deum quicunq; diligit ipsum ex charitate.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, qd non est simile de cognoscendo Deum immediate, & de diligendo ipsum immediate, quia immediate non potest a nobis cognosci, nisi anima sit in tali statu & dispositione, qd secundum totum conatum suae virtutis absolute possit ipsum intueri. Non sic autem est de dilectione, quia nos existentes in statu viae, in quo de lege communi, secundum totum conatum nostrae virtutis absolute, & simpliciter, non possumus in Deum ferri, ipsum immediate possumus diligere, ppter hoc, qd magis ascendit dilectio quam cognitio: vt 1. lib. dist. 17. ostensum est.

Ad secundum dicendum, qd secundum Magistrum in littera, illud praecceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, implet tamen ex parte. f. secundum perfectionem vie. Praecipit tamen nobis, vt sciamus quo tedere debemus, quia non recte currit, si quo currendum est nesciat.

Ad tertium dicendum, qd secundum aliquos, quamuis dilectio praesupponat cognitionem, tamen quia dilectio velocius ascendit, quam cognitio, prius ordine naturae attingit ad terminum suum, quam cognitio cui nos ter concordare, quoddam verbum Augu. lib. 83. quaestionum. q. 35. scilicet, qd nullum bonum perfecte noscitur, qd non perfecte amatur: & secundum istos dicendum est ad argumentum, qd quauis possit esse perfecta dilectio non praesupponens perfectam cognitionem, tamen praesupponit maiorem, quam possumus habere in via de lege communi, & causat cognitionis perfectionem, nec tantum etiam Rich. super 3. Sent. X 2 impe-

impedimento a perfecta dilectione, propter cognitionis imperfectionem, sed etiam propter corporis corruptibilis aggrauationem. Potest etiam dici ad argumentum, quod quamuis magna dilectio non presupponat de necessitate aequalem cognitionem, tamen perfecta Dei dilectio, presupponit perfectam eius cognitionem, quia magis debent proportionari complementa initijs, quam progressibus intermedijs. Inchoata autem dilectio, presupponit inchoatam cognitionem.

Argumenta ad partem aliam procedunt de perfectione dilectionis, quae est in prima.

Q V A E S T I O III.

Utrum aliquis possit diligere Deum ex charitate, non diligendo se.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 29. ar. 1. q. 2. Scot. lib. 3. dist. 29. q. unica. D. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 3. Secundo.

VIDETUR, quod sic: quia aliquis potest odire maximum malum non odiendo se: ergo a simili potest diligere maximum bonum, non diligendo se.

Item illo actu quo diligo Deum, non in comparationem ad me possum diligere ipsum non diligendo me: sed possum diligere Deum ex charitate non in comparatione ad me, quia ex charitate diligitur Deus propter se absolute: ergo ex charitate possum diligere Deum non diligendo me.

Tertio. Item si sunt aliqua duo quorum unum, ita sese habeat ad aliud, quod esse alterius non includatur in esse ipsius, nec habeant inter se necessariam connexionem, nec dilectio eius presupponat dilectionem alterius illud diligi potest sine alio, sed esse creaturae non includitur in esse Dei, nec habent inter se necessariam connexionem, nec dilectio Dei presupponit dilectionem creaturae: ergo potest aliquis ex charitate diligere Deum, non diligendo aliquam creaturam.

CONTRA, Glo. super illud ad Rom. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit. Dicit quod nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest.

Item in Psal. Qui diligit iniquitatem odit animam suam: ergo per contrarium, qui diligit aequitatem diligit animam suam: sed Deus est aequitas: ergo qui diligit Deum diligit animam suam.

CONCLUSIO.

Deum diligere ex charitate amore amicitiae non diligendo se ipsum actu eodem directe, et per se aliquis potest.

RESPONDEO, quod aliquem diligere Deum ex charitate non diligendo se quadrupliciter potest intelligi. Aut non diligendo se, nec in actu, nec in habitu: aut non diligendo se, et eodem actu, neque directe, et per se, neque indirecte, et per accidens: aut non diligendo se eodem actu directe, et per se: aut non diligendo se actu alio.

Primo modo non est possibile aliquem di-

ligere Deum ex charitate non diligendo se, quia ille idem habitus charitatis qui habilitat voluntatem ad diligendum Deum propter se, habilitat voluntatem ad diligendum ipsum diligentem propter Deum.

Secundo etiam modo non est possibile, quia diligens Deum ex charitate amore concupiscentiae optat Deum sibi, quod est eodem actu se, ipsum diligere amore amicitiae. Diligendo etiam Deum ex charitate amore amicitiae, oportet quod diligens eodem actu diligat se indirecte, et per accidens, quia volendo Deo gloriam, et honorem, cum ipse Deus diligat diligentem se, et ab ipso dependeat totum bonum diligentis, sic diligens Deum indirecte, et ex consequenti diligit se: diligendo enim bonum amici diligit diligens bonum suum in quantum animus est alter ipse.

Tertio modo possibile est aliquem diligere Deum ex charitate amore amicitiae non diligendo se. Potest enim homo ex charitate velle Deo gloriam, et honorem non cogitando de se actualiter, maxime cum ex magno furore dilectionis ita fertur diligens in Deum, quod in nullo reflectitur ad se.

Quarto modo secundum aliquos non est possibile aliquem diligere Deum ex charitate non diligendo se, quia diligere Deum ex charitate est diligere perfecte, sicut autem cognoscens non cognoscit perfecte, nisi cognoscat se cognoscere, ita diligens non diligit perfecte, nisi diligat se diligere. Diligens ergo Deum ex charitate, suam diligit dilectionem, non autem amore amicitiae, quia ut ostensum est, libro primo distinct. 17. sic non est charitas diligibilis ex charitate sed amore concupiscentiae. Qui autem dilectionem charitativam sibi concupiscit vel in iam habita sibi complacet se ipsum diligit.

Alijs autem videtur, quod ex charitate potest homo diligere Deum non reflectendo se actualiter ad diligendum dilectionem suam, quia quamuis quaelibet dilectio charitativa sit perfecta in respectu dilectionis non charitativae, tamen non quaelibet est perfecta absolute, et simpliciter, et ideo secundum istos, potest aliquis ex charitate diligere Deum, non diligendo se simul actu alio.

Ex dictis patet responsio ad argumenta ad utranque partem.

AD PRIMUM dicendum, quod non est bonum simile: per eandem enim virtutem diligitur bonum et oditur malum. Dilectio enim boni et odium mali contraria sunt quasi rationis eiusdem, et se consequenter habentes. Unde sic deberet esse forma argumenti. Possum odire maximum malum non diligendo me: ergo diligere maximum bonum non diligendo me: tunc dicendum esset, quod maior esset falsa loquendo de diligendo se secundo modo.

Ad secundum dicendum, quod non plus concludit

cludit, nisi quod aliquis ex charitate potest diligere Deum amore amicitiae, non diligendo se eodem actu directe, et per se.

Ad tertium modo simili responderi potest. AD PRIMUM ad partem aliam dicendum, quod illa glossa sic debet intelligi, quod Deus diligi non potest ex charitate, quin proximus diligatur in habitu, vel alio actu, vel eodem saltem indirecte, et ex consequenti.

Ad secundum dicendum, quod procedit de dilectione animae diligentis indirecte, et ex consequenti. Qui enim vult iniquitatem repellere a se, cum carere iniquitate sit bonum, ex consequenti optat bonum sibi.

ARTICULUS IX.

CONSEQUENTER quaeritur de IX. principali. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo utrum charitas sit maxima omnium virtutum.

Secundo utrum possit esse in anima carens aliqua alia virtute.

Tertio utrum sit forma omnium aliarum virtutum.

Q V A E S T I O I.

Utrum charitas sit maxima omnium virtutum.

Arg. 1. D. Th. 2. 2. q. 23. ar. 6. Scot. lib. 3. dist. 26. q. unica.

VIDETUR quod non, quia ut dicit Philosophus 8. Ethic. c. 10. Pessimum est contrarium optimo, sed odium quod opponitur charitati non est maximum vitium. Infidelitas enim peior est odio, quia totum aedificium spirituale destruit: ergo charitas non est maxima virtus.

Secundo. Item maxima virtus est in altissima potentia, sicut in subiecto, sed charitas non est in altissima potentia, sicut in subiecto: est enim in voluntate. Intellectus autem altior est potentia. Unde secundum Philosophum 10. Ethic. c. 8. Est diuinitatum eorum, quae in nobis sunt: ergo charitas est maxima virtus.

Tertio. Item quanto virtus est maior, tanto plus potest virtuosus per eam. Sed plus potest homo per fidem, quam per charitatem. Unde Mar. 9. dicitur. Quod omnia possibilia sunt credenti, et non dicit amanti. Et Matth. 21. Operatio miraculorum attribuitur fidei: ergo maior est fides, quam charitas.

CONTRA, illa virtus cuius opera principaliter praecipitur est omnibus alijs maior. Sed charitas est huiusmodi. Dicit enim Matt. 22. de praecipio dilectionis Dei. Quod hoc est primum, et maximum mandatum: ergo charitas est omnibus alijs virtutibus maior.

Secundo. Item virtutes theologicae maiores sunt virtutibus alijs. Sed inter virtutes theologicas, charitas est maior secundum Apostolum. 1. Cor. 13. ergo charitas est omnibus alijs virtutibus maior.

CONCLUSIO.

Quoniam charitas obiectum respicit nobilissimum sub nobiliori ratione, quam quae vis virtus vel moralis, vel intellectualis, vel theologica, vere omnium

virtutum maxima est appellanda.

RESPONDEO, quod charitas est maxima omnium virtutum. Omnis enim virtus, aut est moralis, aut intellectualis, aut theologica. Virtutes autem theologicae maiores sunt, quam morales, quia per eas virtuosus magis vnitur cum prima et principali regula virtuosorum actuum, quae Deus est, quam per morales: quia theologice Deum respiciunt, ut obiectum: morales autem non, sed earum obiectum creatum est, ut superius habitum est, dist. 9. in solutione tertiae quaestionis. Maiores etiam sunt, quam virtutes intellectuales, quia et si aliqua intellectualis virtus Deum respiciat, ut obiectum, non tamen ipsum respicit sub aliqua ratione ad quam non possimus pertingere per nostram naturalem facultatem, cum adiutorio illius in fluentiae generalis, quae praesto est toti humanae naturae. Virtutes autem theologicae Deum respiciunt, ut obiectum sub altiori ratione, scilicet sub ratione speciali, qua est ultimus finis noster, in quo solo possumus beatificari perfecte, sub qua ratione ad ipsum attingere non possumus per nostram naturalem facultatem. Inter autem theologicas maior est charitas, quod patet per hoc, quod de ratione fidei est aliquid cum perfecta beatitudine se non compariens, scilicet cet enigma. Spes etiam importat quandam distantiam a re sperata. Est enim respectu futuri. Unde Apostolus ad Rom. 8. Quod videt quis, quid sperat. Talis autem distantia ab ipso Deo, se non compatitur cum perfecta vnione cum Deo. De ratione autem charitatis non est aliquid quod non sit concordans cum beatitudine perfecta. Unde charitas viae in patria non euacuabitur, sed perficietur. Unde Apostolus 1. ad Cor. 13. Charitas nunquam excidit.

Praeterea inter omnes motus animae motus amoris magis est vnitiuus sui subiecti cum suo obiecto, ut satis patet ex his, quae dicta sunt superius eadem dist. in 3. q. art. 1. Cum autem per charitatem determinemur ad Deum amandam magis per eam determinamur, et inclinamur ad vnionem cum Deo, quam per fidem, vel spem, ad quod sequitur, quod charitas est eis amor.

Praeterea ad idem arguunt sic aliqui, quanto virtus Deum respicit sub ratione nobiliori tanto est maior, charitas est autem huiusmodi: Deum enim respicit sub ratione boni. Nobilior autem est ratio diuinae bonitatis, quam diuinae veritatis vel arduitatis quod duplici ratione declarat. Vna est quod Deus magis est ultimus finis sub ratione summi boni, quam summi veri vel summi ardui. Alia autem est quia ratio bonitatis est bona formaliter per seipsam. Ratio autem veritatis vel arduitatis non est bona, nisi per rationem bonitatis, nec propter hoc concedi debet aliquis gradus bonitatis esse in Deo cum omnium quae sunt in ipso sit eadem bonitas. Unde dici non potest quod in eo melior sit bonitas, quam veritas: unde praedicta comparatio rationum accipi debet

Rich. super 3. Sent. X 3 non

non secundum esse quod habent in Deo per modum rei intrinsece, sed secundum esse intellectum. His autem quæ dicta sunt de excellentia charitatis concordat Aug. 15. de trini. c. 18. dicens, qd nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod diuidit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Et infra fidem non facit vtilem, nisi charitas.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd odium Dei est maius peccatum, quàm infidelitas. Infidelitas enim non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria, quod infideli prouenit ex hoc, qd voluntariè odio habet veritatem, quæ sibi proponitur credenda: vnde patet, qd ratio culpæ in infidelitate causatur ex odio veritatis diuinæ, circa quam est fides: vnde sicut causa prima magis est causa effectus, quàm causa secunda: sic odium Dei magis est causa destructionis spiritualis ædificij, quàm infidelitas.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, qd intellectus nō est altior potentia, quàm voluntas, sed e conuerso, vt in inferius ostendetur. Vnde ad hoc vt verbum Philosophi habeat veritatem nomine, intellectus debet intelligi tota pars intellectiua, quæ comprehendit intellectum, & voluntatem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, qd operatio miraculorum non magis attribuitur fidei, quàm charitati, quia fides sit maior charitate: sed quia in fide est initium elevationis hominis super seipsum, & supra suam facultatem naturalem.

QVAESTIO II.

Vtrum charitas possit esse in anima carente aliqua alia virtute.

Aug. 1. D. Tho. 1. 2. q. 65. ar. 3. & 5. **V**IDE TUR, qd sic dicit em Philosophus. 4. Ethic. c. 6. Quod inops non erit magnificus, sed multi inopes habent charitatem, cum ergo magnificentia sit virtus aliquādo est charitas in anima carente aliqua alia virtute.

Secundo. Item qui nulla virtute caret perfectus est: ergo si charitas non posset esse in homine carente aliqua alia virtute, non posset esse, nisi in homine perfecto, quod falsum est.

Tertio. Item fortior est charitas, quàm quæcunque alia virtus: ergo cum aliqua alia virtus possit manere aliqua alia destructa, vt patet: quia potest manere fides destructa temperantia multo fortius, vt videret, hoc potest charitas.

Quarto. Item in Christo fuit charitas, & tamen non habuit fidem, nec spem.

Quinto. Item in multis coniugatis est charitas, & non virginitas, & tamen virginitas virtus est.

Sexto. Item in multis est charitas, qui non habent omnes speculatiuos habitus, quos tamen Philosophus 6. Ethic. c. 4. dicit intellectuales esse virtutes.

In oppositū. PRIMO. CONTRA carentia cuiuscunque virtutis pertinet ad ædificiu ciuitatis terrenæ, seu dia-

bolicæ, cuius secundum Aug. 14. de ciui. c. vlt. causa est amor sui vsq; ad cōtemptum Dei; sed charitas se non compatitur cum tali amore: ergo se non compatitur cum carentia cuiuscunque virtutis.

Secundo. Item carentia cuiuscunque virtutis prouenit, aut ex timore male humiliante, aut ex cupiditate male inflammante, sed secundū Bernardum de diligendo Deo. 35. capit. Charitas temperat timorem, & ordinat cupiditatē: ergo excludit cuiuscunq; charitatis carentiā.

Tertio. Item per charitatem impletur lex diuina. Vnde ad Ro. 13. Plenitudo legis est dilectio. Sed lex diuina impleri non potest, nisi per omnes virtutes: secundum enim Philosophum. 5. Ethicorum capit. 2. Lex præcipit opera omnium virtutum: ergo charitas non potest esse in anima carente aliqua alia virtute.

Quarto. Item Aug. 6. de trinitate capit. 4. virtutes, quæ sunt in animo humano nullo modo separantur ab inuicem, quod non esset verū, si charitas posset esse in anima carente aliqua alia virtute.

CONCLUSIO.

Charitas absque aliquibus virtutibus in anima reperi quandoq; potest, absq; aliquibus quandoque non potest.

RESPONDEO, qd aliarum virtutum a charitate quædam sunt theologicæ, vt fides, & spes: quædam morales: quædam intellectuales. Dicendū ergo, qd quia de ratione fidei, & spei est imperfectio, quæ esse non potest in comprehensoribus, ideo in eis est charitas, sine fide, & spe: non tamen sine dotibus eis correspondentibus, quæ sunt nobiliores, quàm ipsæ. In puro autem viatore nunquam potuit esse charitas sine fide, & spe, quia sine fide non habet viator cognitionem de Deo, eo modo quo est charitatis obiectum: nec sine spe expectat ipsum adipisci, eo modo quo est charitatis obiectum. Non potest autem amari, nisi cognitum, nec perfecto amore qui est charitas, potest viator amare illud, quod non sperat adipisci. Sicut enim dicit Aug. 10. de trini. cap. 1. Cuius rei adipiscende spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamuis quàm pulchra sit videat. Sine autem virtutibus moralibus acquisitis posse esse charitatem in anima certum est. Paruulis enim in baptis-

Ad quæstionem secundam merito propriam.

matæ infunditur charitatis habitus, & tamen adhuc in eis nulla est virtus acquisita. Si autem sunt virtutes morales infusæ, & ab acquisitis specie differentes, sicut multi, & magni probabiliter sentiunt: tunc distinguo, quia aut virtus moralis accipitur cum superaddito statu, vt continentia virginalis, secundum illos qui dicunt virginitatem non esse aliam virtutem a castitate, & viduali, aut non. Primo modo potest esse charitas in anima carente aliqua alia virtute. Est enim in multis sine continentia virginali, & viduali:

Talis

Talis enim continentia non est necessaria ad rectitudinem vitæ pro quolibet statu. Secundo modo loquendo de virtutibus moralibus, dicendum, qd charitas non potest esse in anima carente habitu alicuius moralis virtutis: quia per charitatem homo constituitur amicus Dei, & ipsum respicit sub ratione qua est vltimus finis. Animā autem amici Dei, oportet habere actu vel habitu rectitudinem vitæ: quæ consistit in obseruatione mandatorum ipsius: ad quam rectitudinem morales virtutes sunt necessaria, quia ad eam non sufficit, qd homo bene se habeat ad finem tantum, sed etiam circa ea, quæ sunt ad finem in comparatione ad finem, quod sine virtutibus moralibus esse non potest: quia sicut videmus, quod quamuis agens principale, sit bene dispositum ad mouendum, non tamen sequitur actio perfecta, nisi instrumentum sit bene dispositum dispositione propria, sic quamuis voluntas esset bene disposita per charitatem ad mouendum se, & alias potentias circa ea, quæ sunt ad finem in comparatione ad finem, non tamen sequerentur actus habentes rectitudinem debitam, nisi potentia essent perfecta per virtutes morales, & determinate ad debitos actus circa ea quæ sunt ad finem.

Loquendo autem de virtutibus intellectualibus, quæ sunt intellectus respectu principiorum agibilium, & prudentia, quæ partim est intellectualis, partim moralis, vt declarabitur inferius: quia pro quolibet statu necessaria sunt ad rectitudinem vitæ. Charitas sine aliqua illarum in anima esse nō potest. Sed quia alia tres virtutes intellectuales, scilicet scientia speculatiua, & sapientia, & ars non sunt saltem pro quolibet statu necessaria ad rectitudinem vitæ, quæ consistit in obseruatione mandatorum Dei, quamuis, vt dicunt aliqui, ad hoc sit necessaria sapientia, quæ est donū: ideo charitas sine tribus illis virtutibus in aia esse pot.

Ad primū. AD PRIMVM dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligendum est quantum ad effectum exteriorem, non quantum ad habitum, & actum interiorem.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod maior non est vera, quia habens omnes virtutes, potest eas habere imperfectas.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, qd ratio quare fides potest manere, destructa temperantia, & non charitas: non est, quia fides sit fortior, quàm charitas. Sed hoc est propter maiorem perfectionem, quæ est in charitate, quia sicut videmus, quod quanto actus est perfectior, tanto plura requiruntur ad ipsum, & ideo facilius impeditur: sicut videmus, qd facilius impeditur homo a currendo, quàm ab ambulando: sic quanto virtus est perfectior, tanto plura requiruntur ad eius existentiam in anima: quia propter dicit Philosophus. 4. Ethic. c. 9. qd nō est possibile magnanimitatē esse sine oī virtute.

Ad quartum dicendum, qd nihil concludit contra prædicta. Christus. n. semper fuit comprehensor, quāuis aliquādo simul fuerit viator. Ad alia tria patet solutio per dicta in corpore quæstionis.

Ad primū. AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, qd maior non est vera, nisi pro carentia virtutis, pro illo tempore quo haberi debet: vnde carentia penitentia in primis speciebus ante peccatum non pertinebat ad ædificium ciuitatis terrenæ, nec carentia virtutum acquirarum in paruulis.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, qd non plus concludit, nisi qd charitas excludit carentiam cuiuscunq; virtutis pro illo statu, quo virtus illa debet haberi. Ex his patet quomodo conclusiones aliorum duorum debeant intelligi.

QVAESTIO III.

Vtrum charitas sit forma omnium aliarum virtutum.

ERITAS huius quæstionis sufficenter, & clare videri potest per ea quæ superius dicta sunt dist. 23. in quæstione: Vtrum charitas sit forma fidei, ideo circa hanc quæstionem non est amplius immorandum, quia etiam in prædicta dist. per ea, quæ dicta sunt in illa quæstione.

Vtrum virtutes theologicæ sint nobis necessaria ad consequendum nostrum vltimum finē, & in illa. Vtrū fides informis in homine sit acquisita, vel infusa, sufficenter videri potest charitatem non posse esse in nobis, nisi per infusionem, ideo de hoc non oportet, hic facere quæstionē. Vtrū autē charitas possit esse informis secundū illam opinionē, quæ ponit eam in re absoluta differre a gratia inferius inquiret.

CIRCA litteram (Christum fidem & spē non habuit.) Verum est, propriè loquendo de fide, & spē, quia semper comprehensum fuit charitas est dilectio. Et melius dicitur dilectio, quàm amor: quia amor cōmunis est ad naturalem, & animale, & illum qui est ex electione. Dilectio autē est amor ex libera voluntate procedens. (Diliges proximum sicut te ipsum,) id est ad quod & propter quod, sicut postea exponit Magister præsentis dist. c. 4. Vnde ly sicut non est nota æqualitatis sed similitudinis. (Finis præcepti est dilectio) hoc expositū est li. 2. dist. 38. in 3. quæst. (Eadē sane dilectio est qua diligit Deus, & proximus, quæ spiritus sctus est.) opinio fuit Magistri de qua habitū est li. 1. dist. 19. q. 1. (Deū qd est dilectio. In creata efficiēs charitatē creationi p duo dilecta.)

Cōtra vni⁹ virtutis nō est obiectū, nisi vni. Respōdeo dico, qd verū est de obiecto principali, & primario, seu formali, & sic verum est qd obiectū charitatis est solus Deus sub ratione qua summum bonum, (propter duos motus qui in mente geruntur dum Deus diligitur, & proximus) huius expositio patet per ea quæ dicta sunt in quæstionibus. f. quæstione. 3. Rich. super 3. Sent. X 4 arti-

Ad quæstionem.

Ad primū. In oppositū.

Ad secundum.

Responsio.

Dubium litterale. Responsio.

articuli. 4. & q. 3. artic. 5. Ne succenseat, idest irascatur. (Ex toto corde,) idest ex toto intellectu, per cor enim rationabiliter intelligitur intellectus, quia sicut a corde diffunditur motus vitalis per corpus, sic ab intellectu diffunditur motus spiritualis vitæ per regnum animæ, dum bona cognitio bonam parit affectionem, & bona affectio sanctam locutionem, & rectam operationem extota anima, idest ex tota voluntate, & per animam rectè intelligitur voluntas, quia sicut anima dominatur corpori, sic voluntas in regno anime. (Isti sunt duo modi diligendi Deum.)

Dubium. Contra vnus actus non debet esse, nisi vnus modus.

Responsio. Respondeo, verum est secundum idem. Sed modus diligendi Deum ex toto corde consideratur ex parte diligentis, modus autem diligendi propter se consideratur ex parte diligenti, modus autem diligendi propter se consideratur ex parte diligibilis, vel potest dici, quod ista duo sunt duæ conditiones vnus perfecti modi diligendi, quæ duæ conditiones appellantur, hic duo diligendi modi. (Illud præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita) huius expositio satis potest haberi ex dictis in secunda quæstione articuli. 5. (Mandatum nouum do vobis) nouum dicitur, quia obseruantem reuocat a vetustate culpæ ad nouitatem gratiæ.

Si illo præcepto iubemur diligere totum proximum, & nos totos.

DISTINCTIO XXVIII.



M I c potest queri, vtrum in illo mandato dilectionis proximi, totum proximum, id est animam & corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum dato dilectionis proximi, totum proximum, id est animam & corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, (vt ait August.) vnus quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod nos sumus: tertium, quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo, & quarto nulla præcepta danda erant, scilicet, vt diligeremus nos vel corpus nostrum: præcipitur autem Deus diligere & proximus, vt autem quisque se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui: quia nemo vnquam carnem suam odio habuit. Nam viri iusti qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones eius & pondus oderunt. Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos, vel corpus nostrum: quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur: cum & nos ipsos & corpus nostrum diligere debeamus: ad quod

Li. de doct. Christi. l. c. 23. 24. & 26.

Ephe. s. f.

necessarium est præceptum: cum scriptum sit, Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, vt quisque se vel corpus suum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Ibi enim & proximum totum, & te totum intelligere debes. Vnde Augustinus in eodem. Si te totum diligas, id est, animam, & corpus, & proximum tuum, id est, animam & corpus eius, (homo enim ex anima constat, & corpore) nullum verum diligendarum genus in his duobus præceptis præmissis est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, eiusque dilectionis modus præscriptus appareat, & sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dilectum est, Diliges proximum tuum sicut teipsum, simul & tui abs te dilectio præmissa non est. Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, sed & mei dilectionem contineri, & totius proximi, totiusque mei. Ex quo apparet quod dictum est, de secundo & quarto, idest de dilectione nostri, & corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia & diuisa, quia in illo vno totum continetur, & quia id quod sumus, & quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, natura lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideoque & de illo quod supra nos est, & de illo quod iuxta nos est, diuisa præcepta sumpsimus. In quorum altero eius quod sumus, & illius quod infra nos est, dilectio continetur.

De doc. Chr. lib. 1. c. 26.

Lib. & cap. eiusdem.

Si in illo præcepto contineatur dilectio Angelorum.

Oritur autem hic de Angelis quæstio, vtrum ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit, qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola seminiui relictæ ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum exiit misericors. Deinde subdit, Vade, & tu fac similiter. Vt eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum verò exceptum esse cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cum vsque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente, Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos? Manifestum est ergo, omnem hominem proximum esse deputandum. Proximi verò nomen ad aliquid est: nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Vnde consequens est, & cui præbendum, & a quo præbendum est officium misericordiæ, rectè proximum dici. Manifestum est ergo, præcepto dilectionis proximi etiam sanctos Angelos contineri: a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo & dominus proximum se nostrum dici voluit, vt in parabola saucij ostendit, & in Prophetia, Quasi proximum, & quasi fratrem nostrum, sic complacbam. Sed quia excellentior ac supra nosram naturam est diuina substantia, præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. Ideoque licet nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomen proximi includitur in illo præcepto:

Aug. lib. 1. de Doctri. Chr. ca. 30.

Lucæ 10. f.

Quis sit proximus.

Lucæ 6. c. August. de Doct. Chr. lib. & cap. eiusdem. Psal. 34.

pro: quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos, toto corde & anima; Christum verò, in quantum homo est, sicut nos diligere debemus, eiusque secundum hominem dilectio illo continetur mandata: quem & secundum hominem, magis quàm nos, sed non quantum Deum, debemus diligere: quia in quantum est homo, minor est Deo.

Aug. serm. dominicæ 13. post pasch.

Quibus modis dicitur proximus. Hic notandum est, proximum dici diuersis modis, scilicet conditione primæ natiuitatis, spe conuersionis, propinquitate cognitionis, ratione beneficij exhibitionis.

DISTINCTIO XXVIII.



H I c quæri potest &c. Superius determinauit Magister de charitate, hoc determinat de his, quæ diligenda sunt ex charitate. Et diuiditur in partes tres.

Continuatio.

Diuisio.

Primo inquirat vtrum in præcepto de dilectione proximi intelligatur dilectio animæ, & corporis.

Secundo vtrum in eodem præcepto intelligatur dilectio Angeli ibi. (Oritur autem hic quæstio de Angelis.)

Tertio distinguitur multiplicem acceptionem proximi ibi. (Hic nondum est.)

Prima in duas. Primo mouet & soluit, quæstionem principalem.

Secundo dubitationem ex solutione incidentem ibi. (Hic videtur.)

C I R C A hanc distin. quærendum est principaliter de duobus.

Primo de his, quæ diligenda sunt ex charitate.

Secundo de ratione propter quam diligendum est quicquid diligitur ex charitate.

ARTICVLVS I.

C I R C A primum quærentur quattuor.

Primo vtrum ex charitate diligendum sit, omne illud quod supra nos est per naturam.

Secundo vtrum ex charitate diligendum sit illud, quod sumus nos.

Tertio vtrum ex charitate diligendum sit omne illud quod quo ad naturam est iuxta nos.

Quarto vtrum ex charitate diligendum sit omne illud quod secundum naturam est infra nos.

QVÆSTIO I.

Vtrum omne illud quod per naturam est supra nos sit ex charitate diligendum.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. di. 29. ar. 1. q. 6. D. Tho. 2. 2. q. 25. Scot. lib. 3. dist. 27. q. vnica.

T V I D E T U R, quod non. Nihil enim diligendum est ex charitate, ad quod non potest haberi amicitia, quia diligens ex charitate amicus est rei dilectæ. Sed secundum Philosophum 8. Ethic. c. 7. Altero extremo multum diuiso in dignitate ab alio pura Deo non manet amicitia: ergo

cum Deus sit super nos per naturam, non omne illud, quod per naturam est, supra nos ex charitate est diligendum.

Item ad beatitudinem non possumus habere amicitiam, quia readamare non potest, & secundum Philosophum. 8. Ethic. c. 2. Readamatio est de ratione amicitiae: ergo cum per charitatem sit diligens amicus rei dilectæ, non est diligenda ex charitate, & tamen est supra naturam nostram cum sit finis noster.

Secundo.

Item ad sanctos Angelos non habemus amicitiam cum non conuiuamus simul, & secundum Philosophum. 8. Ethic. c. 5. Nihil sic est amicorum, vt conuiuere: ergo cum diligens ex charitate sit amicus rei dilectæ, non sunt a nobis diligendi ex charitate, & tamen supra nos sunt per naturam, vt ostensum est lib. dist. 2. quæstione vltima.

Tertio.

Item per præceptum de dilectione charitatis non præcipitur diligi, nisi Deus & proximus: sed malus angelus, nec est Deus, nec noster proximus, quia non est eiusdem naturæ nobiscum: ergo non est ex charitate diligendus: sed malus Angelus per naturam est supra nos quauis sit inferior per culpam: ergo non omne illud quod per naturam est supra nos, est ex charitate diligendum.

Quarto.

C O N T R A secundum Aug. 15. de tri. c. 5. & 10. de ciuita. c. 2. Solus Deus est superior mente nostra. Sed certum est Deum esse diligendum ex charitate: ergo omne illud quod per naturam est supra nos, diligendum est ex charitate.

In oppositum. Primo.

Item Aug. 1. lib. de doctrina christiana. c. 2. & Magister in littera, inter quattuor diligenda ex charitate enumerant illud quod est supra nos.

Secundo.

C O N C L V S I O.

Et Deus, et Angelus tam bonus quam malus, qui omnes per naturam supra nos sunt, ex charitate sunt diligendi, hoc tamen addito, quod malus tantum ratione sua natura, quæ naturaliter bona est, & a Deo, diligi debet.

R E S P O N D E O, quod omne illud quod per naturam est supra nos, est ex charitate diligendum, quia supra nos est per naturam nisi Deus, & Angelus tam bonus, quam malus, sed certum est Deum ex charitate diligendum, & etiam Angelum bonum. Angelus etiam malus quantum ad sui naturam aliquo modo ex charitate diligendus est, vt patebit in solutione argumentorum.

Responsio.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, quod per charitatem est inter Deum, & hominem amicitia: vnde illud verbum Philosophi non est intelligendum de Deo proprie dictum, sed de homine multum impropotionaliter ultra alium in temporalis dignitate sublimato, eo quod tales solent non curare de homine in infimo constituto, & pristinae amicitiae, si fuerat obliuisci. Deus autem quamuis sit summè excelsus

Ad primū.

fus humiliatum, sicut Psa. dicit respicit, & ipsum per charitatem diligentibus humiliter, & amabiliter condescendit.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo diligenda ex charitate, quia ex charitate diligitur non tantum illud ad quod habetur amicitia, sed etiam bonum quod optamus amico, vel quod manere volumus illius gratia secundum quem modum beatitudinem ex charitate diligitur, eam enim nobis, & amicis volumus, & eam manere volumus ad gloriam Dei, ad quem summè charitativam amicitiam habere debemus, & sic diligentem aliquid ex charitate non oportet amicum esse rei dilectæ. Est etiam in argumento defectus alius, quia beatitudo creata non est per naturam supra nos, cum sit accidens, & natura substantiæ sit nobilior, quã natura accidentis, nec est finis noster in quo quiescimus, sed quod quiescimus in ipso Deo quod est supremus finis noster, quãvis aut finis in quo quiescimus super nos sit per naturam, non tamen sequitur quod finis quo formaliter quiescimus, vel qui est ipsa, quies super nos sit per naturam.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod sancti Angeli diligendi sunt ex charitate, cum sint participes beatitudinis æternæ, in qua communicant homines cum Angelis: unde per charitatem diligendi sunt amore amicitia. Et si enim non conuiuiamus cum eis in exteriori cõuersatione, quæ est in nobis secundum sensitivam naturam cõuiuemus tamen cum eis secundum mentem, imperfecte tamen in via, sed perfecte cum eis conuiuemus in patria.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod quia diabolus est nomen naturæ malitiæ obstinatæ, ideo concedi non debet, quod diabolus sit ex charitate diligendus, nisi cum hac determinatione, scilicet ratione suæ naturæ, quæ naturaliter bona est, & a Deo est, non est tamen eius natura diligenda ex charitate amore amicitia, quo rei dilectæ optamus vitam æternam, immo ex charitate in eius æterna punitione, debemus diligere Dei iustitiam, iuxta illud Psa. Letabitur iustus cum viderit vindictam, sed illam naturam debemus ex charitate diligere, volendo eam conseruari ad Dei gloriam.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis concedenda sunt, tamen ille auctoritates, quæ concludere videntur nihil esse super nos per naturam nisi Deum intelligendæ sunt quãtum ad collationem gratiæ & gloriæ, quia anima rationalis recipit gratiam, & gloriam a Deo immediatè tantum.

Q V A E S T I O II.

Utrum ex charitate diligendum sit illud quod sumus nos.

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. D. Th. ubi supra & ar. 4.

VIDETUR quod non. Grego. in quadam homilia super illud Luc. 10. Designauit dominus alios. 70. duos, diem minus quã inter duos charitas haberi non potest. Nemo enim propriè

ad seipsum charitatem habere dicitur: ergo non possumus nos diligere ex charitate.

Item secundum Philosophum 8. Ethic. c. 2. redamatio est de amore amicitia: sed amatio & readamatio non potest esse eiusdem ad se ipsum: ergo homo non potest habere charitativam amicitiam ad se ipsum.

Item homo per naturam diligit seipsum, sed ad ea, quæ nobis conueniunt per naturam non indigemus superaddito habitu: ergo non indigemus charitate ad nos diligendos.

CONTRA, Matth. 22. Diliges proximum tuum sicut te ipsum: sed ex charitate debet homo diligere proximum: ergo & seipsum.

Item secundum Philosophum. 9. Ethic. ca. 4. Amabilia, quæ ad amicos, ut quibus amicitia determinatur videntur ex his, quæ ad seipsum venisse: ergo magis debet quilibet diligere se quã alium: ergo si alium debet diligere ex charitate, multo fortius & seipsum.

CONCLUSIO.

Cum omne beatitudinis particeps ex charitate sit diligendum, cur id quod nos sumus eadem charitate diligendum non erit?

RESPONDEO, quod illud quod sumus nos, id est nos ipsos debeamus ex charitate diligere: unde inter quatuor, quæ diligenda sunt ex charitate. Aug. 1. de doctrina christiana. c. 7. & Magister in littera enumerant illud quod nos sumus, & hoc est rationabile, quia diligere aliquid est velle illi bonum vel optare illud sibi, & solum dici primus amor amicitia, & secundus amor concupiscentia, si est respectu rei habendæ vel complacentia, si est respectu rei iam habitæ. Quilibet autem nostrum debet velle vel optare sibi bonum: ergo quilibet debet ex charitate diligere seipsum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod ibi Grego. loquitur de charitate secundum communem amicitia rationem, quæ amicitia propriè loquendo, non est hominis ad seipsum, sed quædam specialis amicitia maior. Prima enim consistit in quadam vnione amati cum amante, hoc autem in vnitate, vnitas autè fortior est vnione: & ideo sicut vnitas est principiu vnionis, sic amicitia quã homo habet ad seipsum, radix est amicitia ipsius ad proximum.

Ad secundum dicendum, quod amicitia tripliciter potest accipi, vno modo pro relatione, quæ est inter amicos: alio modo pro illis duobus mutuis amoribus, quæ sunt in amicis super quibus fundatur relatio amicitia: tertio modo pro vno amore firmato & habituato, respectu illius qui readamare potest, & si etiam non readamet. Secundo modo loquendo de amicitia intelligi debet, quod readamatio est de ratione amoris amicitia. Talis autem amicitia non est hominis ad seipsum, sed fortior quæ radix est alterius, ut dictum est in solutione argumenti primi.

Ad

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod præter illam dilectionem qua homo se diligit per naturam, necessaria est dilectio qua se diligit per dilectionem in ordinem ad Deum, ut est beatitudinis obiectum, quæ dilectio non est perfecta, neque sufficiens nisi eliciatur per charitatem.

Q V A E S T I O III.

Utrum ex charitate diligendum sit omne illud, quod est iuxta nos quo ad naturam.

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. D. Th. 2. 2. q. 25 p. 108. Scot. lib. 3. dist. 28. q. unica.

VIDETUR quod non, quia homo impius iuxta nos est quo ad naturam. Sed talis non est ex charitate diligendus, cum Deus eum odiat. Secundum illud Sapientia 13. Similiter odio sunt Deo impius, & impietas eius: ergo non omne quod est iuxta nos, quo ad naturam, est ex charitate diligendum.

Secundo.

Item Antichristus non erit iustus, nec poterit esse iustus, quia erit obstinatus in malitia, sed secundum Aug. 8. de trini. c. 6. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint amare debet, sed Antichristus erit homo: ergo non omne quod est iuxta nos quo ad naturam est ex charitate diligendum.

Tertio.

Item Philosophus 2. Topi. c. 2. dicit, quod eligendum est facere inimicis malæ, & spernendum est facere inimicis bene, sed homines inimici sunt iuxta nos quo ad naturam: ergo non omne quod iuxta nos quo ad naturam est diligendum ex charitate.

In oppositum.

CONTRA, Aug. 1. lib. de doctrina christiana. c. 9. Omnis homo in quantum homo est diligendus propter Deum, sed omne quod est iuxta nos quo ad naturam, est diligendum propter Deum, & ita ex charitate.

Secundo.

Item Saluator Matth. 5. Diligite inimicos vestros: Amicos autem esse diligendum non est dubium, cum ergo omne illud quod est iuxta nos quo ad naturam sit nobis amicum, aut inimicum omne illud quod iuxta nos est, quo ad naturam, est ex charitate diligendum.

CONCLUSIO.

Quicumque iuxta nos sunt (seiusdem sint speciei in ea): existant perfecte, ex charitate sunt diligendi.

Responsio.

RESPONDEO, quod aliqui esse iuxta nos quo ad naturam dupliciter potest intelligi, vno modo pro omni eo quod habet naturam, quæ creata fuit apta nata ad participationem beatitudinis æternæ per cognitionem, & amorem, & sic iuxta nos sunt Angeli boni. De quibus ostensum est questione prima huius dist. quod sunt diligibiles ex charitate. Et etiam Angeli mali, de quibus in eadem questione quomodo sunt diligibiles ex charitate, & quomodo

non. Et animæ damnatæ, de quibus potest videri pro ea, quæ dicta sunt de Angelis malis, quomodo sunt diligibiles ex charitate, & quomodo non.

Alio modo dicitur, aliquid esse iuxta nos, quia est eiusdem speciei nobiscum completæ existens in specie, & sic omnis homo est iuxta nos, & nihil aliud: & sic loquendo de eo quod est iuxta nos, dicendum, quod omne illud quod iuxta nos est, est ex charitate diligendum, quia omnis homo siue sit amicus, siue inimicus ex charitate diligendus est, in quantum homo est, dilectione amicitia optando sibi beatitudinem æternam, nisi sit in malitia obstinatus, quod dico propter Antichristum, qui hoc modo non erit diligendus.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod homo impius in quantum homo non oditur a Deo, sed sua impietas per se, & ipsemet per accidens rationem suæ impietatis.

Ad secundum potest videri quid dicendum est per illud quod dictum est in corpore questionis, & per hoc quod ostensum est, quomodo angeli mali aliquo modo diligibiles sunt ex charitate, & quomodo non.

Ad tertium dicendum, quod homines inimici nostri in quantum sunt nobis inimici non sunt ex charitate diligendi, quia in quantum inimici sunt mali. Malus autem in quantum malus non ex est charitate diligendus. Et sic intelligendum est verbu Philosophi, scilicet quod spernendum est inimicis bene facere. Sed quia homines nobis inimici quantum sunt homines facti sunt apti nati ad participandum nobiscum æternam beatitudinem, ideo in quantum homines ex charitate diligendi sunt dilectione amicitia, optando eis participationem beatitudinis æternæ, & ea quæ ad illam perducunt, & disponunt.

Ad quartum dicendum, quod homines nobis inimici, quãvis in quantum inimici sint nobis contrarij, tamen non in quantum homines, & ideo in quantum homines ex charitate diligendi sunt, ita quod eorum iniquitas est odienda.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum ex charitate sit diligendum omne illud, quod est infra nos quo ad naturam.

VIDETUR quod non, quia infra nos quo ad naturam est creatura irrationalis, sed ipsa non est diligibilis ex charitate, cum ad ipsam propriè loquendo, amicitia haberi non possit: ergo non est illud, quod est infra nos, quo ad naturam est diligendum ex charitate.

Item non est diligendum ex charitate, quod non est beatitudinis capax, quia amicitia charitativa fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, sed corpus nostrum est huiusmodi, sicut em dicit Augu. in epistola ad discipulorum parum ante medium beatitudinis, &

Antichristus non erit diligendus.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Arg. 13. D. Bon. ubi supra. D. Th. ubi supra ar. 5.

Secundo.

tis & intelligentis est propria: ergo cum corpus nostrum sit infra nos, non omne quod est infra nos, quo ad naturam est diligibile ex charitate.

Tertio.

Item qua ratione corpus nostrum esset diligibile ex charitate, eadem ratione corpus proximi, cum ergo corpus proximi non enumeretur inter diligibilia ex charitate, videtur quod nec corpus nostrum diligibile sit ex charitate.

In oppositum Primo.

CONTRA Aug. 1. li. de doctrina christiana. c. 7. inter diligibilia ex charitate enumerat illud quod infra nos est, scilicet corpus nostrum: sed si corpus nostrum est diligibile ex charitate, quod seruit animam cum omnia creatura animam seruiant, in quantum per ea potest in cognitionem Dei reduci, secundum Apostolum dicentem ad Ro. 1. Inuisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur omnes aliae creaturae, quae sunt infra nos, diligibiles sunt ex charitate.

Secundo.

Item omne quod infra nos est ex quo aliquid est, bonum est, & a Deo est: sed omne tale debemus velle ex charitate, factum esse ad gloriam Dei, quod est illud ex charitate diligere: ergo omne illud quod infra nos est, est diligibile ex charitate.

CONCLUSIO.

Corpus nostrum, & proximi, ac quacunq; rationis expertia infra nos sunt quod ad naturam, ex charitate sunt diligenda, corpus (inquam) prout ei volumus beatitudinis redundantiā, ceterum quatenus ad Dei honorem, & nostri utilitatem ea volumus conseruari.

Responsio.

RESPONDEO, illud quod infra nos est dupliciter potest intelligi. Vno modo pro corpore nostro, quod infra nos dicitur, non tanquam creatura nobis inferior ad nostram essentiam non pertinens: sed quia est inferior pars essentiae nostrae, quae est ex anima & corpore constituta.

Alio modo pro omnibus creaturis intellectu carentibus ad nostram essentiam, non pertinentibus.

Primo modo illo quod est infra nos est ex charitate diligendum. Corpori enim nostro debemus velle ex charitate non beatitudinem quae fruentis, & intelligentis est propria: sed illius redundantiā per quam secundum Aug. in epistola ad Dioscorum. Parum ante medium, erit in ipso sanitatis, & incorruptionis vigor.

Secundo modo loquendo de eo, quod est infra nos, sic non concedunt aliqui omne quod est infra nos esse diligendum ex charitate elicitivae, quia tale quid non est diligibile amore amicitiae, nec etiam proprie amore concupiscentiae quam respicit charitas, quae est in concupiscendo sibi, vel amico suo eternam beatitudinem, & ea quae ad ipsam perducunt, & disponunt. Dicunt ergo quod illud quod praedicto modo est infra nos imperatur diligere a charitate,

re, & eius dilectio elicitur a naturali voluntate. Sed hoc multis non placet. Ad hoc enim ut naturalis voluntas exeat in motum naturalis amoris non videtur indigere imperio nisi Dei, qui talem eius instituit naturam. Vnde videtur dicendum, quod illud quod est infra nos modo supra dicto diligendum est ex charitate elicitivae non dilectione amicitiae, proprie loquendo, sed in quantum ex charitate volumus illud conseruare ad honorem Dei & utilitatem hominum, quos ex charitate diligimus dilectione amicitiae, & sic etiam Deus ex charitatem praedictas creaturas diligit iuxta illud quod dicit sapiens ad Deum, Sap. 9. Diligis omnia quae sunt.

AD PRIMUM in oppositum, & secundum patet solutio ex iam dictis.

Ad tertium dicendum, quod corpus proximi diligibile est ex charitate: & secundum quosdam comprehenditur sub illo diligibili ex charitate, quod est iuxta nos: quia homo diligit proximum secundum animam: & secundum corpus ratione, cuiusdam consociationis in beatitudine, ideo ex parte proximi, vna est tantum ratio diligibilitatis, & ideo corpus proximi non ponitur speciale diligibile. Secundum autem alios comprehenditur sub diligibili, quod est infra nos, eo quod videtur similis, ratio vel similis modus diligendi corpus proprium, & corpus proximi quavis plus sit diligendum proprium. Argumenta ad partem aliam quamuis ratione principalis conclusionis possent concedi.

Primum tamen argumentum non multum cogit: quia non sic creaturam intellectu carentes, & ad nostram essentiam non pertinentes seruiunt animae, sicut corpus proprium, nec sic sunt capaces redūdantię beatitudinis, quapropter nec inter diligibilia ex charitate enumerantur, sicut corpus proprium: quia non fuit intentio Aug. enumerare inter diligibilia ex charitate nisi illud quod est beatum per essentiam, quod est Deus: vel beatitudinem directe quod participans, quod est homo & Angelus, vel propter redundantiā, quod est humanum corpus.

ARTICVLVS II. CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quærantur quatuor. Primo vtrum summa bonitas sit ratio prima diligendi omne illud quod diligitur ex charitate.

Secundo vtrum summa bonitas sit charitatis obiectum secundum esse quod habet in re, vel secundum quod habet esse in mente.

Tertio vtrum ratio summe bonitatis differat a summa bonitate.

Quarto vtrum ex deliberatione diligere aliquid non propter summam bonitatem, semper sit peccatum mortale.

QVAESTIO I.

Vtrum summa bonitas sit prima ratio diligendi ex charitate.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 27. ar. 1. q. 1. Scot. lib. 3. dist. 27. q. vnica.

Secundo.

Tertio. 1. Phys. 2. c. 2.

In oppositum Primo.

Secundo.

Responsio.

Ad primū.

VIDETUR quod non, quia sicut se habet ens ad cognitionem, ita bonum ad dilectionem, sed prima ratio cognoscendi non est summum ens, sed ens commune creatori, & creaturae communitate analogae: ergo similiter prima ratio diligendi non est summa bonitas, sed bonitas communis creatori, & creaturae cōitate analogae.

Item non diligitur bonum nisi cognitum: sed primo ordine naturę seu secundum rationem intelligendi occurrit intellectui bonum communissime dictum, quā summum bonum: ergo prius diligit voluntas bonum communissime dictum, quā summum bonum, sed primum dilectum est prima ratio diligendi.

Item secundum sententiam Philosophi innata est nobis via a magis communibus ad minus communia, & a confusis ad distincta: ergo prius mouetur voluntas nostra a bonitate communissime dicta, quā a bonitate increata. Sed illud quo primo mouetur voluntas nostra ad diligendum est prima ratio diligendi: ergo prima ratio diligendi est bonitas communissime dicta.

CONTRA, sicut se habet prima veritas ad actum credendi, ita summa bonitas ad actum charitatiue diligendi, sed prima veritas est prima ratio credēdi: ergo summa bonitas est prima ratio ex charitate diligendi.

Item illud propter quod diligendum est ex charitate, quicquid ex charitate diligitur est prima ratio diligēdi ex charitate, sed propter summam bonitatem diligendum est quicquid ex charitate diligitur. Dicit enim Ansel. monol. 68. c. quod rationalis creatura nihil debet diligere nisi summam essentiam, aut propter illam: ergo summa bonitas est prima ratio diligendi ex charitate.

CONCLUSIO.

Prima ratio diligendi ex charitate summa bonitas est, cum quicquid diligitur illius amore diligitur qui est summa bonitas.

RESPONDEO, quod prima ratio diligendi ex charitate est summa bonitas, sicut enim prima ratio vidēdi est illud ratione cuius mouet visum quicquid mouet visum, ut lumē vel color. Et prima ratio intelligendi est illud ratione cuius intelligitur quicquid intelligitur, sicut est ens vel verum, ita concedendum est illud esse primam rationem diligendi ex charitate ratione cuius diligitur quicquid diligitur ex charitate: hoc autē est summa bonitas.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod non est simile de prima ratione diligendi ex charitate, & de prima ratione diligendi cōmuniter dicti, sicut enim diligere communius est quā diligere ex charitate, ita prima ratio

diligendi cōmunior est quā prima ratio diligendi ex charitate: vnde si detur, quod prima diligendi communiter dicti nō sit summa bonitas, sed bonitas communis creatori, & creaturae communitate analogae, sicut videtur concludere argumentum, non propter hoc sequitur, quod summa bonitas non sit prima ratio diligendi ex charitate.

Ad secundum, quod quamuis ex charitate non diligitur aliquid nisi aliquo modo sit cognitum, non tamen ex hoc sequitur, quod bonum primo cognitum primo sit ex charitate dilectū, & ideo non oportet, quod si communissima ratio boni primo occurrat intellectui, quā bonitas summa, quod propter hoc primo diligitur ex charitate, quā bonitas summa.

Ad tertium patet solutio per illud quod dictum est ad primum.

QVAESTIO II.

Vtrum summa bonitas sit formale charitatis obiectum secundum esse quod habet in re, vel secundum esse quod habet in anima.

VIDETUR quod secundum esse quod habet in anima, quia non est obiectum charitatis nisi in quantum est cognita, quia per charitatem voluntas non potest moueri in ipsam nisi cognitam.

Sed esse cognitum est esse in anima: ergo non est obiectum charitatis nisi secundum quod habet esse in anima.

Item sicut se habet verum ad intellectum, ita bonum ad voluntatem. Sed verum non est obiectum intellectus nisi secundum quod habet esse in anima. Vnde secundum Auicē. 1. Metaph. c. 5. Enunciantes re vera nō sunt nisi per illud quod habet esse in anima: ergo a simili bonum non obiectum voluntatis nisi secundum esse quod habet in voluntate, sed esse in voluntate est esse in anima: ergo non potest esse charitatis obiectum nisi secundum esse quod habet in anima.

Item bonum quod non est in re nec esse potest, dum tamen sit in mente potest esse voluntatis obiectum: vnde secundum Philosophum 3. Ethic. c. 5. Voluntas est impossibile. Sed bonum quod potest esse voluntatis obiectum potest esse charitatis obiectum: ergo bonum non secundum aliquod esse reale, sed secundum solum esse quod habet in mente potest esse charitatis obiectum.

CONTRA, si summa bonitas esset charitatis obiectum secundum esse quod habet in mente non plus diligeretur, quā cognosceretur, nec alio modo, sed hoc est falsum, ut eū habetur in commento super illud septimi capituli angelicę hierar. Calidum acutum & super feruidū plus diligitur, quā intelligatur, & ut declaratum est lib. 1. dist. 17. quavis Deus in via immediatē a nobis non cognoscitur, tamen

men immediatè diligitur : ergo summa bonitas nō est charitatis obiectum secundum esse, quod habet immediatè, sed secundū esse quod habet in re.

Secundo. T. c. 8. Item secundum Philosophum 6. Metaphy. Verum & falsum non sunt in rebus, sed in mente : bonum & malum econuerso : ergo nullum bonum potest esse obiectum charitatis secundum esse in mente, cum ibi non habeat esse.

CONCLUSIO.

Secundū esse quod habet in re primò, secundum esse quod habet in anima secundariò.

Responsio. RESPONDEO, q̄ summa bonitas est formale charitatis obiectum, secundum esse quod habet in re, & ex consequenti est eius obiectū secundū esse quod habet in nostra mente, esse enim reale summè bonitatis realiter idem est cum ipsa bonitate, suum autem esse quod habet in nostra mente in ratione cognoscibilis est ipsam nostræ menti repræsentari, vel ab ea aliquo modo cognosci, voluntas autem nostra per charitatē primo, & principaliter tendit per dilectionem in ipsam summam bonitatem in suo reali esse, quod est idem cum ea, & ex consequenti diligit eam nostræ menti repræsentari, & a nostra mente cognosci.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ non est idem dicere ipsam summam bonitatem a nostra mente cognitā esse formale obiectum charitatis, & dicere ipsam secundum esse cognitum esse formale charitatis obiectum, quia secundum primum modum dicendi non aliud dicitur nisi, q̄ cognitio illius bonitatis est necessaria ad hoc, vt voluntas per charitatem diligendo tendat in ipsam existentem in suo esse reali. Sed secundum alium modum dicendi includitur, q̄ volūtas per charitatem primo & principaliter tendat in ipsam ratione illius esse, quod est causa nostræ menti repræsentari, vel a mente nostra cognosci, quāuis autem ipsam esse in mente nostra sit necessarium ad hoc, vt voluntas per charitatem tendat in eam existentem in suo reali esse, in quantum ipsam esse in mente est suæ essentiæ realis ostensuum: non tamen ex hoc sequitur, q̄ ratione sui esse, quod habet in mente sit formale charitatis obiectum, & potest aliquo modo poni exemplum, quamuis enim similitudo lapidis in mente sit necessaria ad cognoscendum lapidem in suo esse reali secundum opinionem ponentium intellectum nostrum non posse intellegere etiam dum est actu corporis corruptibilis forma nisi per aliquam speciem intelligibilem qua informatur, nō tamen est primum, & directum cognitionis obiectum.

Ad secundum. Ad secundum dicunt quidam, q̄ non est simile de obiectum intellectus, & voluntatis, quia operatio intellectus completur secundū quod intellectum est in intelligente. Operatio autem volūtatis perficitur in inclinatione vo-

lētis, perficitur ad rem sicut ad terminum, sed aliquibus non placet hæc responsio, quia sicut ipsa res est amata per voluntatē, ita ipsa res in telligitur per intellectum per eius similitudinem. Vnde Auicem. in auctoritate præallegata, vocat rem esse in intellectu ipsam esse intellectam, vel ipsam esse intellectui representatā. Dicendum ergo ad minorem argumēti, q̄ res secundum suum esse reale intelligitur ab intellectu per suum esse, quod habet in intellectu p suam essentiam vel per suā similitudinem, vel per esse quod habet in imaginatione per suum fantasma.

Ad tertium dicendum, q̄ non plus concludit nisi, q̄ aliquod bonum, quod nō habet esse nisi in mente potest esse charitatis obiectum, sed ex hoc non sequitur, q̄ possit esse primum, & formale charitatis obiectum, tamen argumentum peccat in materia. Non enim omne illud bonum, quod potest esse obiectum voluntatis, potest esse obiectum charitatis: bonum enim, quod ab homine impossibile est haberi ex charitate, non potest concupisci, quāuis illud bonum homo possit ex charitate vel le illi a quo possibile est, & conueniens homo haberi.

PRIMUM argumentum, ad partem aliam non plus concludit, nisi q̄ summa bonitas non est charitatis obiectum secundum illud esse, quod habet in mente tantum, nec etiā secundum illud esse est primum, & formale charitatis obiectum, & est verum.

Ad secundum dicendū, q̄ ibi loquitur Philosophus de vero, & falso, quæ sunt circa compositionem, & diuisionem, quæ tantummodo sunt in intellectu, nō de vero, quod est in re ex hoc, q̄ conformatur ad suum exemplar a quo dependet, & de falso opposito isti vero, quod consistit in apparentia conformitatis, quæ nō est in re: bonum autem dixit esse in re, quia nō sic causatur bonitas in re a nostra voluntate sicut in nostra voluntate ab ipsa re, non enim quia diligo rem, ideo bona est: sed quia bona est, ideo dilectio qua diligo eam bona est, si ordinate diligo: non fuit ergo intentio Philosophi negare bonum esse in nostra mente, eo modo quo cognitum est in cognoscente.

QVAESTIO III.

Utrum ratio summa bonitatis differat a summa bonitate.

VIDETUR q̄ non, quia secundū Aug. 6. de trini. c. vlt. Omnes rationes viuentes, & incommutabiles in arte omnipotentis, & sapientis Dei vnum sunt, sed ratio summè bonitatis est summè viuens, & incommutabilis existens in arte omnipotentis Dei: ergo vnum est cum alijs rationibus, quæ sunt in arte illa: sed ratio summè bonitatis magis videtur conuenire cum summa bonitate, quā q̄ veritatis ratione: ergo videtur

Ad tertium.

Ad primū. In oppositum.

Ad secundum.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra. Scot. vbi supra.

videtur q̄ non differat a summa bonitate.

Secundo. T. c. 28. Item Philosophus 4. Metaph. Dicit q̄ ratio quam significat nomen est diffinitio, sed diffinitio idem est cum diffinitio: ergo ratio summè bonitatis non differt ab ea.

Tertio. Itē ratio summè bonitatis est increata, quia fuit ab æterno, sed nulla res increata differt a summa bonitate, quia nihil est increatum nisi Deus, qui a sua bonitate non differt: ergo ratio summè bonitatis non differt ab ea.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, si ratio summè bonitatis non differt ab ea pari ratione, nec ratio veritatis ab ea differt, sed summa bonitas idem est cum summa veritate: ergo ratio summè bonitatis, & summè veritatis idem essent, & sic bonitas, & veritas Dei non differunt ratione, quod falsum est. Attributa enim Dei secundū rationē differunt, vt in primo lib. dist. 22. ostensum est.

Secundo. Item quamuis diffinitio, & diffinitum realiter idem sint, tamen secundum rationē differunt, quia quod dicit diffinitū modo indistincto, dicit diffinitio in partes secundum rationē distinctū. Vnde Philosophus. 1. Physi. Totū quoddā & diffinitū significat, vt circulus, diffinitio autem ipsius diuidit in singula: sed ratio summè bonitatis aliquo modo se habet ad summam bonitatem, sicut diffinitio ad diffinitū, quamuis non propriè sit diffinitio: ergo secundum rationem differt a summa bonitate.

CONCLUSIO.

Ratio summè bonitatis, quæ in Deo est nō videtur per modum rei intellectæ, sed per modū rei intrinsecæ, a summa bonitate nō videtur differre, si verò hæc ratio concipiatur non vt intrinsecæ, sed vt obiectiua tantum, sic a summa bonitate vtique differt.

Responsio. AD ISTAM quæstionem dicunt aliqui, q̄ non est inconueniens in vna re simplicissima inuenire differentiam secundum suum esse intellectum. Vnde quāuis veritas Dei, & eius bonitas sit vna res simplicissima, non est tamē inconueniens, q̄ differat secundum suum esse intellectum inter se, & a suis rationibus, & suæ rationes inter se nec dicunt istam differentiam inter prædicta reperiri tantum secundum suū esse intellectum in comparatione ad intellectum creatum, sed etiam in comparatione ad intellectum diuinum.

Contra oppositum. Sed hic modus respondendi obscurus est, & male intelligibilis, nec video quomodo possit sustineri nisi verba multum distorqueantur. Inter ea enim quæ in Deo sunt per modum rei intrinsecæ, quantumcunq; considerentur, vt a diuino intellectu intellecta, nō video quomodo sit differentia, nisi eorum differentia per comparationē ad aliquod extrinsecæ attenditur.

Videtur ergo mihi dicendum aliter ad quæstionem, scilicet, q̄ ratio summæ bonitatis dupliciter potest accipi. Vno modo pro illa quæ format diuinus intellectus de sua bonitate, & hoc in Deo est, non tantū per modū rei intellectæ, sed etiam per modū rei intrinsecæ, & sic lo-

quendo de ratione summæ bonitatis, non video quomodo differat a summa bonitate nisi forte illa differentia attendatur per comparationem ad creatum intellectum, qui aliam conceptionem format de summa bonitate, & aliā de illius intrinsecæ ratione.

Alio modo potest accipi ratio summè bonitatis p illa, quæ est cōcepta ab intellectu creato, vel conceptibilis, & ab ipso Deo intellecta, quæ in Deo nō est per modum rei intrinsecæ, sed est in diuino intellectu obiectiue tantum, sicut obiectum secundarium: quia obiectum primum intellectus diuini in eo est p modum rei intrinsecæ, non tantum obiectiue. Et sic loquendo de ratione summè bonitatis, dico, q̄ differt a summa bonitate, quia talis ratio creatura est, & summa bonitas est ipse creator.

AD PRIMVM dicendū, q̄ illa auctoritas intelligenda est de rationibus existentibus in Deo per modū rei intrinsecæ nō obiectiue tm.

Ad secundum dicendū, q̄ ratio summæ bonitatis concepta vel conceptibilis a creato intellectu non se habet ad summam bonitatē, vt diffinitio ad diffinitū: quia diffinitio totā essentiam diffiniti comprehendit, & terminat. Vnde quādoq; a Philosopho vocatur terminus, sed nulla ratio concepta, vel conceptibilis a creato intellectu summam bonitatem comprehendit, quia talis cōceptio finita est, Deus autem infinitus, quapropter bene dicit Auicem. 8. Metaph. c. 2. Quod primus nō habet diffinitionē.

Ad tertium dicendum, q̄ rationem summæ bonitatis fuisse ab æterno, dupliciter potest intelligi: vno modo ita, quod fuerit ab æterno in Deo per modū rei intrinsecæ. Et sic verum est, q̄ illa non differt a summa bonitate. Alio modo ita, q̄ fuerit ab æterno in diuino intellectu non per modum rei intrinsecæ, sed obiectiue tantum, sicut color est in visu, & lapis qui intelligitur in intellectu, & sic non oportet, q̄ sit res increata. Tali enim modo fuit ab æterno quælibet creatura in diuino intellectu.

Argumenta ad partem aliam procedunt de ratione summæ bonitatis. Secundo modo dicta, quamuis secundum argumentum concedendum esset, & de ratione summæ bonitatis primo modo dicta secundum illam opinionē, quæ in principio corporis quæstionis fuit recitata, secundum illam enim non est inconueniens dicere, q̄ illa ratio, & summa bonitas in quantum intellectæ sunt differant ratione.

QVAESTIO IIII.

Utrum ex deliberatione diligere aliquid non propter summam bonitatem semper sit peccatum mortale.

VERITAS huius quæstionis clare videri potest per illam quæstionem quæ determinata est superius lib. 2. dist. 47. quæ est, utrum propter omnem peccatum ex deliberatione commissum obligetur

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad argumēta in oppositū primū.

getur peccans ad penam aeternam. Ideo ad praesens superfedeo de ista quaestione.

CIRCA litteram. (Quatuor enim diligenda ex charitate, quibus non conuenit beatitudo per essentiam nec per participationem directam, nec per redundantiam, & ideo hic non enumerantur creaturae intellectu carentes ad essentiam hominis non pertinentes, quae tamen diligendae sunt ex charitate aliquo modo, quod dictus est in quaestionibus. (Vnum quod supra nos est, scilicet Deus.) Nota hic quod Angeli aliquo modo super nos sunt, quo ad naturam, in quantum sunt nobilioris speciei: Alio modo iuxta nos dicuntur quo ad naturam, in quantum sunt beati sunt per participationem sicut & homines: unde comprehenduntur sub dilectione proximi, ut autem quisque se diligit praecipito opus non est, non scilicet, ut se diligit naturali affectione, sed praecipito opus fuit, ut se diligeret modo ordinato, & ex charitate.

Vel potest dici sicut dicit Magister in littera, quod non erat opus id tradi speciali praecipito ut quisque se, vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo praecipito continetur, Diliges proximum sicut te ipsum. (Nemo carnem suam unquam odio habuit) non sibi per se: per accidens autem aliqui odiunt carnem suam, sicut illi qui se interimunt, eo quod in vita ista detinentur in aliquo statu odibili.

Quem etiam secundum hominem magis quam nos, sed non quantum Deum debemus diligere.

Contra ipse Christus in quantum homo continentur sub dilectione proximi, sed magis debemus diligere nos metipsum quam proximos.

Respondeo, quod sicut humanitati Christi non debetur cultus patriae nisi in quantum exhibetur sibi per verbum cum quo una adoratione adoratur, sic dico, quod humanitati Christi non debemus principalitatem dilectionis super nos nisi in quantum diligimus illum hominem qui est noster creator & redemptor, qui cum sua humanitate una dilectione diligitur.

De ordine diligendi quid prius, quid posterius.

DISTINCTIO XXIX.



OST prae dicta de ordine charitatis agendum est: quia dicit sponsa, Introduxit me rex in cellam vinariam, & ordinavit in me charitatem. Videamus ergo ordine, quid prius, quid posterius esse debeat: peccat enim qui praeposterè agit.

Nam scire quid facias, & nescire ordinem faciendi non est perfecta cognitio. Ordinis namque ignorantia conturbat meritum formam. Ordinem autem diligendi Augustinus inuenit, dicens, Ipse est qui ordinem natam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est

diligendum, aut non diligit quod diligendum est, aut aequè diligit quod minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus: & omnis homo, in quantum est homo diligendus est propter Deum: Deus verò propter seipsum: et Deus propter se omni homine amplius diligendus est: & amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum: quia propter Deum omnia ista diligenda sunt: & potest nobiscum Deo homo perfrui: quod non potest corpus: quia corpus per animam uiuit, qua fruimur Deo. Audisti aliqua de ordine charitatis: ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum quam oes homines vel nosipsum, & amplius animam alicuius hominis quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita, prius ponitur quod supra nos est: secundò, quod nos sumus: tertio, quod iuxta nos est: quarto, quod infra nos est: ubi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum, utrum omnes homines pariter diligere debeamus, & tantum quantum nos, vel minus.

An omnes homines pariter diligendi sunt. Unde etiam super hoc saepe mouetur quaestio, quae perplexa faciunt sanctorum uerba uariè prolata. Quidam enim tradere videntur, quod pari affectu oes diligendi sint, sed in effectu, id est in exhibitione obsequij, distinctio obseruanda sit. Unde Augustinus. Omnes homines aequè diligendi sunt: sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum oportunitatibus, constrictius tibi, quasi quaedam sorte iunguntur. Pro sorte enim habendum est, quo quisque tibi temporaliter colligatus adharet, ex quo eligis potius illi dandum esse. Idem super epistolam ad Galatas. Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei, id est ad Christianos. Omnibus enim pari dilectione uita aeterna optanda est: etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia: quae fratribus maxime sunt exhibenda: quia sunt inuicem membra, qui habent eundem patrem. His alijsque testimonijs innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differentiam esse.

Quae his repugnare videntur. Quibus obuiat illud praecipitum legis de diligendis parentibus, Honora patrem tuum & matrem, ut sis longaeuus super terram. Ut quid enim specialiter illud praecipitur de parentibus, nisi maiori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorè exhibitionem, in qua praeposendi sunt parentes. Unde honora dixit, non dilige. Obuiat etiam illis quod Hieronimus super Ezechiel ait, ut ordine charitatis, sicut scriptum est, Ordinavit in me charitatem, post omnium patrem Deum carnis quoque pater diligatur & mater, filius & filia, frater & soror. Ambrosius quoque dicit diligendi exprimens ordinem, super illud Cantico 2. capitulo 2. Ordinavit in me charitatem, ait, Multorum charitatis inordinata est: quod in primo est, ponunt tertium, vel quartum. Primum Deus diligendus est, secundò

Diff. praecepti, lit. A. Nota ordinem charitatis.

Li. de doct. Chr. 1. c. 128

Ibid. paulo post. Galat. 6. c. In expost. ca. circa finem. tome. 4.

Deut. 5. b

Lib. 13. circa illud ca. 44. Ee sabbata mea sabbatum. In glos. ordinata. in 2. ca. Cant.

Mat. 22. d

ad parentes, inde filij, post domestici: qui si boni sunt, malis filijs praeposendi sunt. Secundum hoc in Euangelio ad cuiusque dilectionem proprium ponit, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex omnibus uiribus tuis, & proximum tuum sicut te ipsum: Inimicos non ex tota uirtute, nec sicut te ipsum, sed simpliciter: sufficit enim quod diligimus, & non odio habemus. Ecce ex praemisissis aperte insinuat, quod in affectu charitatis distinctio sit habenda, ut differentiè affectu, non pari, homines diligamus: & ante omnia Deum, secundo nos ipsos, tertio parentes, inde filios, & fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed inquit illi, quae de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quae differenter proximos exhibenda sunt: primò parentibus, inde filijs, post domesticis, demum inimicis: Deum verò tam affectu, quam obsequij exhibitione ante omnia diligendum.

Ordo dilectionis.

In 8. lib. de Tri. c. 8. in fine.

Quod aliqui eorundem tantum proximos, quantum nos, debere diligere tradunt.

Quorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nos ipsos diligimus: quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait, Nec illa iam quaestio moueat, quantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo, quam nobis, fratri verò, quantum nobis. Nos autem tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. Ex hoc, & praemisissis testimonijs Augustini asserunt omnes homines pariter esse diligendos a nobis, & tantum quantum nos, Deum autem plusquam nos, corpus verò nostrum, minus quam nos, vel proximos. Nec in enumeratione praemissa quatuor diligendorum, ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum, quae sunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

Verum, quia praemissa uerba Ambrosii ordinem diligendi secundum affectum magis, quam secundum effectum, diligenter intuentibus explicare videntur, non indolè alij dicunt non modo in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum: ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios, vel fratres, & huiusmodi, postea domesticos, demum inimicos. Quod verò Augustinus dicit pariter omnes esse diligendos, & pari dilectione omnibus uitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum refertur, sed ad bonum, quod eis optatur: quia charitatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur. Sicut Apostolus dicit, Volo omnes homines esse sicut me. Optanda est enim minoribus perfectio maiorum, ut ipsi fiant perfecti, & sic parum mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait, ut tantum diligamus fratres, quantum nos, ita intelligi potest, id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos: ut tantum bonum eis optemus in aeternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu, vel ibi quantum, similitudinis est, non quantitatis.

Quaestio de paribus bonis, & malis, quomodo diligendi sunt.

Solet etiam quaeri, si parentes nostri mali sunt, vel filij, vel fratres, an magis, vel minus diligendi sint alijs bonis hac ratione nobis non copulatis. Videtur, quod magis sint diligendi boni, qui nobis carne non sunt coniuncti, quam mali carne coniuncti: quia nobis sunt coniuncti corde, glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium, quam corporum. Unde Beda de illis uerbis Domini, Mater mea, & fratres mei hi sunt, qui uerbum Dei faciunt, ait, Non iniuriosè negligit matrem, nec mater negatur, quae etiam de cruce agnoscitur, sed religiosiores monstrantur copula meritum, quam corporum. Veruntamen latebrosa quaestio est hac, nec a nobis plene absoluenda, properantibus ad alia. Mouemur enim super uerbis illis Ambrosii, quibus inimicos non ex tota uirtute, non sicut te ipsum iubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligimus, & non odio habemus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum, & non sicut te ipsum: quia omnes, & amicos, & inimicos, sicut te ipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum, & proximum, & inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit, cum ait, Diliges Deum ex tota uirtute tua, & proximum sicut te ipsum: non ait, ex tota uirtute: ut ostendat proximum diligendum minus, quam Deum. Dicit etiam, Diligite inimicos, nec addit ex tota uirtute, nec sicut te ipsum, sed simpliciter. Sufficit enim, quod diligimus, et non odio habemus, id est, sufficit dicere, ut diligamus, & non odio habeamus: non quin eos diligere debeamus sicut nos: quia proximi sunt: sed sufficit si eos minus diligimus, quam alios proximos: quod dilectionis genus innuit.

Quaestio Augustini in libro Retractionum.

Quaeri etiam solet, cur Dominus praeposuit diligere inimicos, cum alibi praecipiat odio habere parentes, & filios. Ad quod dicendum est, duo esse diligenda in homine, naturam, & uirtutem: uirtutem uero, & peccatum odiendum. Et parentes ergo, in quantum mali sunt, odiendi sunt, & inimici diligendi, in quantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, & odiamus in propinquis, si impediunt nos a regno Dei: & in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis.

Sciendum quoque est diuersos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectissima. Unde Augustinus. Perfecta charitas haec est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed nunquid mox, ut nascitur, iam prorsus perfecta est? imò ut perficiatur, nascitur, à cum fuerit nata, nutritur: cum fuerit nutrita, roboratur, cum fuerit roborata, perficitur: cum ad perfectionem uenerit, dicit, Cupio dissolui, & esse cum Christo. Hic aperte progressus, & perfectio charitatis insinuat: quam perfectionem etiam ueritas commendat, dicens, Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amico.

Rich. super 3. Sent Y cis

Mat. 12. d Lucæ 8. d Marc. 3. d Ioan. 19. c

Mat. 22. d Lucæ 6. c

Lucæ 14. f Aug. li. Retract. 1. ca. 19. in medio.

Aug. super Ioan. canonicam. tra. 5. paulo ante medium. tome 9. Philip. 1. c

Ioan. 15. b

Beati com- prehendum est sub dilectione proximi.

Dubium.

Responsio.

Cant. 2. a

Li. de doct. Christ. c. 27.

cis suis. Quod utiq; dictum est de opere dilectionis : quia maior dilectionis effectus non est , quam ponere animam pro alijs. Nec te moueat, quod ait, pro amicis: qui enim ponit animam pro amicis, ponit, & pro inimicis, ad hoc, ut ipsi fiant amici.

DISTINCTIO XXIX.

OST prædicta de ordine charitatis &c. Superius determinavit Magister de his, quæ diligenda sunt ex charitate, hic determinat de ordine diligendi ex charitate, & diuiditur in partes duas.

Primo determinat de charitate, quantum ad ordinem diligendi.

Secundo, quantum ad perfectionem meriti, distinctione sequenti ibi. (Hic solet quæri.)

Prima in tres. Primo determinat de ordine diligendi ex charitate in comparatione ad ea, quæ per charitatem diliguntur.

Secundo in comparatione ad ea beneficia, quæ per charitatem impenduntur. ibi. (Vnde etiam sæpe.

Tertio per comparationem ad gradus, qui in charitate inueniuntur. ibi. (Sciendum quoque.)

Prima indiuisa. Secunda diuiditur in duas. Primo ponit magister circa hanc materiã diuersorum opiniones.

Secundo soluit incidetes dubitationes ibi. (Solet etiam quæri si parentes, Prima in quatuor.

Primo ponit magister opinionem dicentium, quod omnes proximi æqualiter diligendi sunt affectu non effectu.

Secundo responsiones eorum ad auctoritates, quæ videntur dicere. Non omnes proximos æqualiter diligendos affectu ibi. (Quibus obuiat.)

Tertio ponit opinionem dicentium, quod omnes homines æqualiter diligere debemus sicut nos affectu ibi. (Quorum nonnulli.)

Quarto Magister ponit opinionem cui consentire videtur. s. q. nō omnes homines æqualiter diligendi sunt, neq; affectu, neq; effectu ibi. (Verum, quia præmissa verba.

Illa pars in qua soluit incidentes dubitationes, quæ ibi incipit. (Solet etiam quæri) diuiditur in tres secundum tres dubitationes, quas dissoluit. Quarum vna oritur ex alia: secunda ibi. (Verum tamen latebrōsa.) tertia ibi. (Quæri etiam solet.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc dist. quærentur 10. Primo vtrum ordo sit in charitate respectu diligibilium.

Secundo vtrum Deus sit propter se, & super omnia diligendus.

Tertio vtrum homo plus debeat diligere seipsum, quam proximum.

Quarto vtrum plus corpus proprium, quã proximum.

Quinto vtrum plus vnum proximum, quã alium.

Sexto vtrum plus extraneum meliorem, quã sibi magis coniunctum minus bonum.

Septimo vtrum magis patrem, quã filium.

Octauo vtrum magis patrem, quam matrẽ.

Nono vtrum magis patrem spiritualem, quã carnalem.

Decimo vtrum magis vxorem, quã patrem, vel matrẽ.

QVÆSTIO I.

Vtrum sit ordo in charitate respectu diligibilium.

RESPONDEO, quod non: quia non est vna ratio credendi omnia credibilia. s. prima veritas, ideo nō est ordo in fide respectu credibilium: ergo a simili cum vna sit ratio diligendi ex charitate omnia diligibilia. s. summa bonitas nō est ordo in charitate respectu diligibilium.

Item rationis est ordinare non voluntatis, sed charitas non est in ratione sicut in subiecto, sed in voluntate: ergo per eam non ordinatur actus suus respectu diligibilium.

Item si ordo est in charitate respectu diligibilium, aut ille ordo attenditur, quantum ad habitum, aut quantum ad actum: non quantum ad habitum, quia vnus est habitus respectu omnium diligibilium, nec quantum ad actum: quia tunc esset inordinata charitas dormientis, nec haberet dormiens, quod charitati deberetur, quod falsum est.

CONTRA, Cant. 2. Introducit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.

Item Aug. primo lib. de doctrina Christiana. c. 7. Inter diligibilia primo ordinat illud, quod est supra nos: deinde illud, quod nos sumus: tertio illud, quod est iuxta nos: quarto illud, quod est infra nos: ergo ordo est in charitate respectu diligibilium.

CONCLUSIO.

Quia charitas plura respicit, quæ inæqualis sunt bonitatis, & ordo maximè congruit.

RESPONDEO, quod ordo est in charitate respectu diligibilium scdm. n. Aug. vndecimo de ci. c. 27. & 13. Confes. nō multū longe post principium. Amor est pondus animæ: vnde sicut corpora per sua pondera ordinate mouentur ad sua loca, & ordinate in eis quiescunt, sic omnia per charitatum amorē mouentur ad diligibilia, ita quod hic ordo est propter ipsam charitatem inclinatiue. Inclinat. n. voluntatē ad diligendū diligibilia scdm plus, & minus, scdm quod plus, & minus hnt de bonitate ceteris paribus. Cū. n. nō sit diligibile, nisi bonum scdm quod res plus hnt de bonitate plus hnt de diligibilitate.

In oppositum. Primo. Secundo.

Arg. 1. D. Bon. ubi sup. q. 2. D. Tho. ibi dem. ar. 2. Scot. ubi supra. T. c. 5.

Arg. 2. D. Bon. ubi sup. q. 2. D. Tho. ibi dem. ar. 2. Scot. ubi supra. T. c. 5.

Arg. 3. D. Bon. ubi sup. q. 2. D. Tho. ibi dem. ar. 2. Scot. ubi supra. T. c. 5.

Arg. 4. D. Bon. ubi sup. q. 2. D. Tho. ibi dem. ar. 2. Scot. ubi supra. T. c. 5.

Arg. 5. D. Bon. ubi sup. q. 2. D. Tho. ibi dem. ar. 2. Scot. ubi supra. T. c. 5.

In actibus autē charitatis est ille ordo formaliter. Ipsi enim actus charitatis respectu diligibilium ordinati sunt.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod quamuis vna sit ratio credēdi sicut vna ratio diligendi, non tamen sic vniformiter comparatur prima ratio diligendi ad diligibilia: vel vt melius loquar, non sic vniformiter comparantur ad eam, sicut omnia credibilia ad veritatem primam. Vnde nec sic potest dici vnū credibile verius alio, sicut vnū diligibile melius alio: quia veritas in quadam æqualitate consistit a qua cum receditur, quantumcumque parum est casus in falsitate, quod de veritate complexa est intelligendum.

Ad secundum dicendum, quod quamuis ratio nis sit ordinare per modum dictantis voluntatis, tamen est ordinare per modum volentis, seu exequentis dictamen rationis.

Ad tertium dicendum, quod ille ordo attenditur, & secundum habitum, & secundum actus, alio tamen modo, & alio secundum, quod dictum est in corpore quæstionis: vnde in charitate dormientis manet ordo, qui competit habitui, quia talis manet, per quam voluntas potest ordinata moueri cum est in suo vsu.

QVÆSTIO II.

Vtrum Deus sit propter se, & super omnia diligendus.

RESPONDEO, quod non: quia illud, quod est diligendum propter mercedem non est propter se, & super omnia diligendum, quia secundum philosophum primo posteriorum. Illud propter, quod amamus aliquid illud magis est amatum: sed Deus est diligendus, & sibi seruiendum est propter mercedem: vnde dicebat psalmus in suam commendationem. Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem: ergo Deus non est propter se, & super omnia diligendus.

Item facilius est nos diligere proximum, quem videmus, quã Deum, quem non videmus, aliter non valeret illud argumentum, quod facit Ioan. in 1. cano. sua. c. 10. Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum quem non videt, quomodo diligere potest? Sed ad illud, quod facilius possumus magis inclinamur: ergo per charitatem magis inclinamur ad dilectionem proximi, quã Dei, quod non esset verum, si Deus esset propter se, & super omnia diligendus.

Item secundum Diony. 10. c. de di. no. Quilibet amor est vis vnitiua: sed nullus potest magis vniri alij, quã sibi: ergo Deus cum sit alius a nobis non potest super omnia diligi.

CONTRA, Luc. 9. Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrẽ, & vxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem, & animam suam, nō potest meus esse discipulus:

sed omnia, quæ in quantum elongant a Deo odienda sunt propter Deum, minus diligenda sunt, quã Deus: ergo Deus est plus, quã omnia prædicta, & plus, quã omnia alia ex consequenti diligendus.

Item Aug. 1. lib. de doctrina Christiana. c. 9. Deus propter seipsum, & amplius omni homine diligendus est. In quo satis datur intelligi, quod sit super omnia diligendus.

CONCLUSIO.

Deus cum sit summa, & infinita bonitas cuius gratia diligitur quicquid ex charitate diligitur, est propter se, & super omnia diligendus.

RESPONDEO, quod Deus propter se, & super omnia ex charitate diligendus est. Est enim illud in quo est principaliter illud bonū super cuius communicatione fundatur amicitia charitatis. Fundatur enim super æternam beatitudinem, quæ in Deo est per essentiam. In nullo autem alio est, nisi per participationem. Quælibet autem amicitia principaliter respicit illud in quo est principaliter illud bonum super cuius communicatione fundatur, eo, quod ab ipso principaliter dependet illa communicatio: cum ergo Deus sit commune, & formale bonum a quo dependet communicatio æternæ beatitudinis, super quam amicitia fundatur est principaliter ex charitate diligendus, ad quod sequitur, quod sit diligendus propter se, & super omnia. Vel potest dici clarius, quod quantum res habet de bonitate tātum habet de diligibilitate: sed bonitas Dei transcendit bonitatem totius creaturæ, in infinitum: ergo est plus tota creatura diligendus, nec est aliqua bonitas maior eo, ad quam sua bonitas possit referri: ergo est propter se diligendus.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod Deum diligi propter mercedem tripliciter potest accipi. Vno modo propter mercedē increatam, quæ est ipsemet, de qua mercede dixit Dominus ad Abraam. Gen. 3. Noli timere Abraam ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis. Et tales sunt boni mercennarij, de quibus dicitur Luc. 15. Quanti mercennarij in domo patris mei abundant panibus? Vbi dicit glo. Qui futuræ mercedis intuitu dignæ operari satagunt, quotidianis supernæ gratiæ reficiuntur alimentis.

Alio modo propter mercedem creatã, quæ tamē nobilior est, quã motus charitatis via cuiusmodi merces est clara Dei visio, & perfectio eius fructio, & sic etiam Deus ex charitate potest diligi propter mercedem sicut propter finem non in quo quiescitur, qui proprie finis vltimus est, & bonum increatum. Sed qui est ipsa quies, quæ vltimus finis non est, quamuis sit in fine vltimo.

Alio modo propter mercedem temporale, & sic Deus nō est diligendus propter mercedē Rich. super 3. Sent. Y 2 sicut

sicut propter finem: quia omnis res temporalis est minus digna, quam charitatis motus: potest tamen diligere propter talem mercedem, sicut propter aliquid coadiuuans ad motum dilectionis, sicut distributio quotidiana potest esse coadiuuans ad hoc, ut canonicus vadat ad ecclesiam, non tamen debet esse ratio principalis. De primo autem retributionis aeternae intelligitur auctoritas psalmistae secundum gl.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod facilius est diligere proximum &c. potest dici, quod naturali dilectione, quae multum a cognitione sensibili excitatur facilius est diligere proximum, quam habere charitativam dilectionem ad Deum. Ex charitate autem facilius est diligere Deum, quam proximum: quia magis inclinatur voluntas per eam ad diligendum Deum, quam proximum.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod nullus potest magis alij vniri, quam sibi &c. Dico, quod hoc verum est de vnione, quantum ad naturalem conuenientiam, non quantum ad amoris inhaerentiam, seu conatum, hac enim vnione anima per charitatem magis vnitur Deo, quam sibi: quia est commune bonum a quo dependet proprium bonum, & cuiuscumque alterius rei: unde sicut in corpore naturali per quandam similitudinem videmus partem magis naturaliter diligere bonum totius, quam proprium: quod patet in hoc, quod se exponit pro salute totius, sic in corpore mystico ipsius Dei quilibet pars per charitatem magis diligit bonum diuinum a quo dependet commune bonum totius, quam bonum proprium.

QVAESTIO III.

Utrum homo plus debeat diligere seipsum, quam proximum.

VIDETUR, quod non: I. Cor. 13. Dicitur, quod charitas non querit, quae sua sunt: ergo homo per charitatem non magis, querit bonum suum ipsius, quam alterius.

Arg. 1. D. Bon. ubi supra 9. 3. D. Tho. ibi. ar. 4. Scot. lib. 4. dist. 27. q. unica. Secundo.

Item secundum Aug. 8. de Trinita. cap. 8. Tantum charitatis debemus fratri impendere, quantum nobis ipsis: ergo non plus debemus diligere nosmetipsos, quam proximos.

Tertio.

Item Bernar. in lib. de diligendo Deo c. 31. Illa vera, & sincera est charitas, qua proximi bonum aequae, ut nostrum diligimus: nam qui magis, aut solum diligit suum conuincitur non caste diligere bonum: sed quilibet debet caste diligere bonum: ergo nullus debet magis diligere bonum suum, quam proximi.

In oppositum. Primo.

CONTRA, philosophus 9. Ethic. cap. 4. dicit, quod studiosus condolet, & condelectatur maxime sibi ipsi. Sed illud cui maxime condolemus in malis, & condelectamur in bonis maxime diligimus: ergo bonus homo maxime diligit seipsum, quod non esset verum si talis delectatio non esset secundum ordinem charitatis.

Item Aug. in Ench. 42. c. Tractans illud verbum. Date elemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis. Dicit, quod qui vult ordinate elemosynam dare a seipso debet incipere, & eam sibi primum dare: sed illum cui plus debemus subuenire, plus debemus diligere: ergo plus debet quilibet diligere seipsum, quam proximum.

Secundo.

CONCLUSIO.

Ipsamet natura dicitur hominem debere ex charitate magis seipsum diligere, quam proximum.

Responsio.

RESPONDEO, quod homo magis debet diligere seipsum, quam proximum, quod sic aliqui declarant: quia Deus diligitur, ut beatitudinis principium, super qua fundatur amicitia charitatis. Homo autem ex charitate se diligit, in quantum est, vel esse potest particeps illius boni: proximum autem, in quantum est, vel esse potest socius participationis istius boni. Fortior autem ratio diligendi est ius boni participatio, quam associatio alterius in ista participatione: & ideo secundum rectum iudicium rationis, quilibet homo magis debet seipsum diligere, quam proximum.

Vel potest dici secundum alios, quod magnitudo actus diligendi ex charitate non tantum pensatur secundum magnitudinem boni diligibilis, sed cum hoc etiam secundum proximitatem diligibilis ad diligentem: quia actus charitatis, non tantum est ab habitu charitatis, sed etiam a virtute diligentis, quae est voluntas. Ille enim actus elicitor a voluntate per charitatem, sicut autem virtus naturalis, utpote virtus ignis fortius agit, ceteris paribus, respectu obiecti proximi, quam remoti. Sic voluntas fortius mouet se ad diligendum ceteris paribus rem diligenti proximiorem. Facienda: ergo est comparatio bonitatis diligibilis approximationi ad diligentem, & si bonitas vnus diligibilis plus excedit bonitatem alterius diligibilis, quam approximatior diligibilis vnus boni ad diligentem excedat approximationem diligibilis magis boni ad eundem diligentem, tunc ille diligens magis debet diligere magis boni. Si autem est e contrario magis debet diligere minus bonum, & quia melius proximi bonitas tantum excedit bonitatem diligentis ex charitate, quam proximitas diligentis ad seipsum excedit approximationem sui proximi ad Deum: quia impropotionaliter excedit. Ideo quilibet homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quam proximum magis bonum, & multo fortius, quam quantumcunque alium proximum. Sed, quia diuina bonitas propter sui infinitatem plus excedit bonitatem hominis diligentis ex charitate, quam approximatior hominis ad seipsum approximatione Dei ad eum, ideo magis debet homo diligere Deum, quam seipsum.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod pro tanto dicitur charitas non querere quae sua

sua sunt, quia bonum commune, quod Deus est praeponeat proprio bono, non quin magis diligit illud bonum sibi, quam proximo.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod ibi ly tantum debet accipi pro nota similitudinis non aequalitatis.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Ber. quod aequae per charitatem diligemus bonum proximi, ut nostrum, quia aequale bonum hoc est summum bonum proximo debemus velle ut nobis, quamuis non ex pari affectu. Et cum dicit illum non caste diligere bonum, qui plus diligit bonum suum, quam proximi, intelligendum est de illo, qui plus diligit suum bonum temporale, quam proximi bonum spirituale.

QVAESTIO III.

Utrum homo plus debeat diligere proximum quam corpus proprium.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 28. ar. 1. q. 6. D. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 5.

VIDETUR, quod non: quia magis debet homo diligere illud, sine quo non potest esse perfecte beatus, quam illud sine quo potest esse, sed anima non potest esse perfecte beata, etiam beatitudine essentiali, sine proprio corpore, quia sicut dicit Aug. 12. super Gene. versus finem. Inest animae naturalis appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus cuius administratione appetitus ille quiescat: ergo cum possit esse perfecte beata sine proximo magis debet diligere corpus proprium, quam proximum.

Secundo.

Item quanto diligibilis est, propinquius rei magis dilectae, tanto magis est diligendum. Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae, quam proximi: ergo cum magis animam nostram debemus diligere, quam proximum, magis debemus diligere corpus nostrum, quam proximum.

Tertio.

Item illud sine quo non potest haberi res magis diligibilis, magis est diligendum, quam illud sine quo haberi potest: sed non magis debet diligere essentiam propriam, quam essentiam proximi: cum ergo homo non possit habere essentiam propriam sine corpore proprio, quia est ex anima, & corpore constituta, & eam potest habere sine proximo, magis debet diligere corpus proprium, quam proximum.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Aug. li. de doctrina Christiana. c. 7. Inter diligibilia ex charitate, praeponeat nostrum proximum corpori nostro.

Secundo.

Item magis est diligibile ex charitate, quod directe potest participare beatitudinem, per cognitionem, & amorem, quam illud, quod participare non potest, nisi per redundantiam: quia prima participatio nobilior est, quam secunda, sed proximus potest eam participare primo modo, corpus nostrum non, nisi modo secundo: ergo plus debet homo diligere proximum, quam corpus suum.

CONCLUSIO.

Utrumque magis proximum, quam corpus proprium; cum bonitas illius istius bonitatem longe excedat.

Responsio.

RESPONDEO, quod homo plus debet diligere proximum, quam corpus proprium, quia bonitas proximi plus excedit bonitatem corporis nostri propter hoc, quod directe est capax Dei per cognitionem, & amorem, quod corpori nostro non conuenit, quam proximitas corporis nostri ad animam nostram excedat approximationem proximi ad eam, maxime cum proximus noster sit conformis animae nostrae in ratione, & voluntate: quae conformitas corpori respectu animae non conuenit, ex quo patet secundum dicta in quaestione praecedenti, quod proximus plus debet diligere.

Ad primum.

AD PRIMAM in oppositum dicunt aliqui, quod quamuis debeat homo diligere proximum magis, quam corpus proprium, pro isto statu corruptibili, quo animam arggrauat secundum quod habetur Sap. 9. non tamen pro statu incorruptibili, quo erit necessarium anime ad complementum suae beatitudinis. Unde, & si ex charitate debeat homo magis perdere velle proprium corpus usque ad iudicium, quam anima proximi patiatur salutis detrimentum, plus tamen deberet velle praedictum proximi incommodum, quam carere corpore proprio in perpetuum propter rationem in argumento dictam.

Aliter tamen videtur dicendum, quod magis debet homo ex charitate velle proximo suam beatitudinem, quam animae suae illud beatitudinis, quod sibi accresceret in corporis resurrectione, quia aut nihil sibi accrescet de beatitudine essentiali, aut ita parum, & tali modo, quod plene beatitudini proximi non debeat anteponi.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod quauis corpus nostrum propinquius sit animae nostrae, quam proximus, quantum ad constitutionem propriae naturae, non tamen, quantum ad modum participationis gloriae, quam nos, & proximi nostri participamus directe, corpora autem nostra per redundantiam tantum. Et praeterea ex alia parte plus ponderat bonitas proximi, quam propinquitas nostri corporis ad animam, ut in corpore quaestiois dictum est.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod quamuis esse hominis non possit esse sine corpore, tamen corpus est infima pars essentiae nostrae, quod magis debet homo velle salutem proximi sui, quam salutem corporis proprii. Unde cum dicitur in maiori, quod illud magis debet diligere, sine quo non potest haberi res magis diligibilis, quam illud sine quo potest, verum est si sine illo haberi non possit secundum se totum, nec secundum principalem partem sui. Quod aliqui tamen nolunt concedere, nisi de corpore nostro pro statu corporali tantum.

Q V A E S T I O V.

Vtrum homo plus debeat diligere vnum proximum, quam alium.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 29. ar. 1. q. 5. D. Th. ubi supra ar. 6. Secundo.

VIDETVR q non, quia Aug. 1. lib. de doctrina Christiana post medium, & recitat Magister in littera, omnes homines æque diligendi sunt. Item amare est velle bonum: sed omnibus proximus nostris debemus velle idem bonum, scilicet Deum: ergo debemus omnes æqualiter diligere.

Tertio.

Item iustitia habita non tantum est ratio diligibilitatis, sed etiam possibilis haberi. Vnde August. 8. lib. de trini. c. 6. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut iusti sint amare debet. Sed quamuis omnes homines non sint æque iusti, tamen æqualiter sunt capaces impius iustitiæ, si Deus infundere vellet: ergo ratione istius iustitiæ possibilis haberi, debent æqualiter diligi.

In oppositum. Primo. Secundo.

CONTRARIUM tenet Magister in littera. Item specialius præcipit Deus diligi aliquos, quam alios. Communi enim præcepto præcipit omnes diligi speciali præcepto patrem, & matrem in hoc, q eos specialiter præcipit honorari: ergo nõ omnes homines æqualiter sunt diligendi.

CONCLUSIO.

Proximus maiori prædictus bonitate ceteris paribus diligibilior, & secundum affectum, & secundum effectum, neque iniuria altero iudicatur.

Opinio aliam primam.

AD ISTAM quæstionem dicunt quidam, q homo nõ plus debet diligere vnum proximum, quam alium, quantum ad affectum, sed quantum ad effectum, quod superficialiter videtur sonare littera Aug. 1. lib. de doctrina Christiana ultra medium, quam Magister recitat in littera pro opinione prædicta.

Contra oppositum.

Sed hæc opinio est irrationabilis: nõ enim minus proportionatur affectus charitatis interior, qui quidem est quædam inclinatio gratiæ suo actui exteriori, quam naturalis appetitus, qui est inclinatio naturæ motui exteriori ex illo naturali appetitu procedenti. Vtraque enim ordinatio a diuina sapientia procedit: sed in naturalibus ita est, q naturalis appetitus proportionatur motui exteriori. Vnde quia terra maiorem inclinationem habet ad inferius, quam aqua, ideo fortius descendit, & est aqua inferior: ergo similiter oportet, q interior motus charitatis, ita proportionetur actui exteriori, q illius quibus debemus maiorem effectum cæteris paribus debeamus, & maiorem affectum.

Opinio D. G.

DICENDVM ergo ad quæstionem, quod homo magis debet diligere vnum proximum quam alium, non tantum secundum effectum: sed etiam secundum affectum, cuius ratio est: quia cum Deus sicut formale obiectum charitativæ dilectionis, & ipse diligens sicut effi-

ciens per ipsam charitatem, sint principium charitativæ dilectionis, oportet quod secundum maiorem approximationem rei dilectæ ad alterum maior sit dilectionis affectus: vnde quia quanto diligibile est melius, tanto magis cæteris paribus est diligendum. Sequitur quanto diligibile est melius, tanto magis cæteris paribus est diligendum, & dicitur cæteris paribus, quia duorum diligibilium vnum posset ita parum excedere aliud in propinquitate ad Deum, & ita excessivè excedi ab alio in propinquitate ad diligentem, q diligens magis deberet diligere minus bonum, quamuis minor excessus in bonitate plus reddat rem diligibilem, quam aliquando maior excessus in propinquitate ad diligentem.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q Aug. dicit, omnes homines æque diligendos, ad excludendum inæqualitatem dilectionis, non qua aliqui magis diliguntur, quam alij, sed qua aliqui diliguntur, & nõ alij: quia omnes diligendi sunt, quod observare possumus in affectu non in effectu. Non enim omnibus possumus impendere dilectionis effectum. Vel forte intelligit oēs homines æque diligendos, quia omnibus optandum est æque bonum idē genere, scilicet beatitudo æterna non tamen ex æque intenso affectu.

Ad secundam.

Vel potest dici, quod ibi loquitur de equalitate proportionis.

Ad secundum dicendum, quod non plus concludit, nisi q omnibus proximis debemus velle participationem eiusdem boni. Sed ex hoc non sequitur, q illa participationem debeamus is velle impari gradu & pari affectu.

Ad tertiam.

Ad tertium dicendum, q homo ratione iustitiæ iam habitæ magis est diligibilis, quam ratione capacitatis iustitiæ possibilis haberi. Plus enim movet res, dum est actu, quam dum est potentia.

Potest etiam dici, q non omnes homines sunt æqualiter capaces iustitiæ, cum non omnes animæ sint in naturalibus æquales.

Q V A E S T I O VI.

Vtrum homo debeat plus diligere extraneum melius, quam sibi magis coniunctum minus bonum.

VIDETVR q sic. Magis debet homo diligere illum, qui secundum perfectam iustitiam magis est diligendus, sed secundum perfectam iustitiam melior semper est magis diligendus. Vnde Aug. de vera religione longe ante finē, hæc est perfecta iustitia, qua potius portiora, & minus minora diligimus: ergo homo debet magis diligere extraneum meliore, quam sibi coniunctum magis minus bonum.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 29. ar. 1. q. 5. D. Th. ubi supra ar. 7.

Item secundum Ansel. 2. lib. cur Deus homo. c. 14. Res tantum est amabilis quantum est bona:

Secundo.

bona: ergo si extraneus est melior, q magis cõiunctus, magis est diligendus.

Item homo in diligendo debet se magis cõformare voluntati diuinæ. Sed Deus semper magis diligit meliorem: ergo per charitatem debet homo magis diligere meliorem, quam sibi coniunctiorem.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Aug. 1. lib. de doctrina Christiana ultra medium, cum omnibus prodesse non possis his potissimum consulendum est, qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus cõstrictius tibi, quasi quadam sorte iunguntur, sed vt in præcedenti quæstione habitum est, effectus exterior charitatis proportionari debet affectui interiori: ergo semper proximi magis sunt, quam extranei ex charitate diligendi.

Secundo.

Item Apost. 1. Thi. 5. Siquis suorum maxime domesticorum curam non habet, fidē negavit, & est infideli deterior, ex hac auctoritate potes argue re, vt prius.

Tertio.

Item amicitia naturaliter recta magis diligimus eos, qui sunt nobis magis coniuncti secundum naturam, vt filios magis, q fratres: & consanguineos magis, q extraneos. Sed charitas ordinem naturæ recte non destruit, sed pficit: ergo per charitatem magis debemus diligere nobis magis coniunctiores, quam extraneos meliores.

CONCLUSIO.

Hi excessus bonitatis extranei sic coniuncti bonitatem præcellat, vt affectum magis moveat, quam coniunctio cum diligente, coniunctus extraneo semper est preferendus.

Responsio.

RESPONDEO, q nos aliquem diligere magis, quam alium dupliciter potest intelligi, aut sibi optando maius bonum, aut ex affectu maiori.

Primo modo debet homo magis diligere extraneum meliorem, q sibi magis coniunctum minus bonum pro statu illo, pro quo sunt in tali gradu bonitatis, quia hoc requirit iustitia Dei, vt maiori merito respondeat maius præmium, quamdiu tamen sumus in statu viæ in quo potest esse perfectus in merito, debet homo velle, q magis sibi cõiunctus perueniat ad maius meritum, quam extraneus, & ex cõsequenti ad maius præmium.

Loquendo autem de magis diligendo secundo modo dico, q cum in ordine diligendi ex charitate debeat haberi respectus ad propinquitatem diligibilium ad Deum, & ad diligentem. Ita tamen, q multo magis ponderet homo excessum in vno gradu propinquitatis ad Deum, quam excessum in vno gradu propinquitatis ad diligentem, tanta potest esse bonitas extranei, & tam parua bonitas, & propinquitas mihi magis coniuncti, vt pote, quia non attinet mihi, nisi in tertio gradu, vel in quarto, q ex maiori affectu debeo diligere extra-

neum magis bonum, quam mihi magis cõiunctum minus bonum.

Potest etiam esse, q ille, qui mihi coniunctus est, ita de propinquo mihi est cõiunctus, & excessus bonitatis extranei ultra bonitatem istius ita paruus, q plus debeo diligere istum minus bonum magis mihi cõiunctum, quam illum extraneum magis bonum, quia tamē habeo a parentibus meis esse meum, credo, q ficut non debeo aliquem proximum ex maiori affectu diligere, quam me ipsum, quantumcunque excedat me in bonitate, sic non debeo aliquem proximum ex maiori affectu diligere, quam patrem meum, quam tuncunq; excedat patrem meum in bonitate, non priuilegiata, quod dico propter bonitatem humanæ naturæ Christi, & beatæ Virginis, quos ex maiori affectu diligere debeo, quam patrem, vel matrem, quia per eorum bonitatem nobis prouenit magis bonum, quam per parentes.

Magis diligere debemus Christum, & Virginem, quam patrem, & matrem.

Ad primam. Ad secundam. Ad tertiam.

AD duo prima dicendum, quod ille auctoritates intelligendæ sunt cæteris paribus.

Ad tertium cum dicitur, quod homo in diligendo, debet se conformare diuinæ voluntati, dico, quod verum est, non semper volendo, quod ipse vult, sed quod ille vult hominē velle: & ideo, quamuis Deus magis diligit magis bonum, quia nulla est propinquitas ad Deum, nisi per bonitatem, non tamen vult me ex maiori affectu diligere extraneum meliorem, quam meum patrem, quia vult, q in diligendo ego seruem rectam inclinationem naturæ, quamuis non vult, quod seruem inclinationem corruptam.

Ex dictis in corpore quæstionis satis patet, quid dicendum sit ad argumenta ad aliā partem. Procedunt enim de extraneo non habente tantum excessum in bonitate, quod plus pōderet in mouendo affectum, quam coniunctio cum diligente.

Q V A E S T I O VII.

Vtrum homo debeat magis diligere patrem, quam filium.

VIDETVR, quod non: quia homo cæteris paribus, magis debet diligere illum, qui est proximior sibi. Sed secundum philosophū. 8. Ethic. c. 17. Filius est proximior patri, quam pater filio: ergo magis debet diligere suum filium, quam suum patrem.

Arg. 1. D. Bon. ubi supra. q. 4. D. Th. ibidem. ar. 9.

Itē tanto homo, cæteris paribus, magis debet diligere sibi coniunctum, quanto certius cognoscit illam coniunctionē. Sed patres magis cognoscunt suos filios esse suos, q filii parentes scdm philo. eodem li. & eod. c. ergo magis debet diligere suum filium, q suum patrem.

Secundo.

Itē magis debet homo diligere cæteris paribus illud, q est aliquid sui, q illud, q nõ. Sed secundum philo. eodem li. & eodem. ca. filius est aliquid patris non econuerso: ergo magis debet homo diligere filium, quam patrem.

Tertio.

Rich. super 3. Sent. Y 4 Item

Quarto.

Item quanto homo dilexerit aliquem longiori tempore, tanto ceteris paribus magis debet illum diligere, quia diuturnitas diligendi firmat, & fortificat dilectionem, sed pater longiori tempore amavit filium, quam econuerso, secundum philosophum eodem lib. & eodem ca. ergo homo ceteris paribus, magis debet diligere filium, quam patrem.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Amb. in gl. super illud Canti. Ordinavit in me charitatem, & recitat magister in litera. Primo Deus diligendus est, Secundo parentes, inde filij.

Secundo.

Item magis filius a patre dependet, quam econuerso, sed maior est inclinatio rei ad illud a quo dependet, quam ad illud a quo non dependet: ergo maior est inclinatio filij ad patrem, quam econuerso. Sed illud ad quod est maior inclinatio fortius est diligendum: ergo fortius debet homo diligere patrem, quam econuerso.

CONCLUSIO.

Quia filio pater plura contulit beneficia eumque prius est amore complexus, quam ipsummet suus filius utique pater magis est diligendus.

Responsio. Opinio. D. Thomae.

AD ISTMAM quaestionem dicunt aliqui, quod computando gradus dilectionis secundum rationem eminentioris boni, & Deo similioris magis debet homo diligere patrem, quam filium, quia diligitur pater sub ratione principij, computando autem gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis: sic homo debet magis diligere filium, quam patrem secundum, quod dicit philo. 8. Ethic. c. 12. & hoc propter rationes in arguendo adductas ad illam partem. Sed haec solutio non satisfacit quaestioni, quia per hoc non clare ostenditur, quem homo magis debeat diligere omnibus computatis.

Contra oppositum.

Op. Docto.

VIDETUR ergo sic mihi dicendum, quod ad videndum, quem duorum hominum homo magis debeat diligere. Respicere debemus non tantum eorum bonitatem, & eorum ad diligendum propinquitatem, sed etiam eorum ad diligendam dilectionem, & ad beneficia, quae recipit diligens, per eorum procreationem, seu operationem. Cum ergo filius plura beneficia receperit a patre, quam a filio, ut prius dilectus sit a suo patre, quam dilectus sit a suo filio, magis debet, ceteris paribus, diligere suum patrem, quam suum filium. Plus enim possunt ista duo secundum rectum iudicium rationis ad augendum in diligente dilectionem, quam propinquitas, quae maior est filij ad patrem, quam econuerso: & quam omnia illa, quae adducta fuerunt in opponendo pro parte alia. Sicut enim dicit Augustinus in lib. de cathetizandis rudibus non multum longe post principium. Nulla est maior ad amorem inuitatio, quam praeveneri amando, & nimis durus est animus, qui dilectionem, si nolo impendere nolit rependere. Unde non oportet ad illa ponere aliam solutionem.

QVAESTIO VIII.

Utrum nemo plus debeat diligere patrem, quam matrem.

VIDETUR, quod non: quia plus debet diligere personam a qua habet corpus, quam illam a qua non habet, neque corpus, neque animam: sed filius a matre habet corpus, dicit enim philosophus. 15. de animalibus, quod foemina dat corpus, a patre autem non habet animam, sed a Deo immediate tantum: ergo plus debet diligere matrem, quam patrem.

Arg. 1. D. Tho. ubi sup. ar. 10.

Secundo.

Item homo plus debet diligere magis diligentem se, sed secundum philosophum. 9. Ethic. c. 8. Matres sunt magis amatrices, quam patres: ergo magis debet filius diligere matrem, quam patrem.

Tertio.

Item secundum philosophum, ubi prius mater magis laborat in generatione filij, quam pater. Sed qui plus laborat ad bonum hominis magis debet ab eo diligi: ergo multo magis debet a filio diligi mater, quam pater.

In oppositum. Primo.

CONTRA, EXO. 20. Vbi datur praecipuum de honoratione patris, & matris, prius nominatur pater, quam mater, quod non esset verum, nisi si plus esset honorandus, & ex consequenti diligendus.

Secundo.

Item Hiero. in glo. super illud Ezech. 44. Ne polluatur vir super patrem, & matrem, & recitat magister in litera. Post omnium patrem Deum carnis quoque pater diligatur, & postea addit de matre.

CONCLUSIO.

Ob excellentiorem principij rationem ceteris paribus, magis diligendus est pater, quam mater.

Responsio.

RESPONDEO, quod ceteris paribus filius debet magis diligere patrem, quam matrem: pater enim, & mater debent diligi, ut quaedam principia nostrae naturalis originis, respectu cuius excellentiorem rationem principij habet pater, quam mater. Sicut enim dicit philosophus. 15. de animalibus. In generatione vir est sicut mouens, & comparans: & foemina sicut patiens, excellentior autem ratio est ratio principij actiui, quam passivi.

Ad primu.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod virtus formativa corporis est in semine patris, per quam corpus format, & disponit ad susceptionem animae rationalis, quod principaliter est in generatione nostra, quam in formam materiam ministrare.

Praeterea secundum Auic. lib. 9. de animalibus. c. 1. spiritus in nobis radicales sunt: de semine patris dicit. n. sic. Putat enim homines, quod Aristoteles putauerit, quod semen viri non esset pars pueri, neque immixtum cum materia pueri, sed hoc non fuit eius consilium, sed eius consilium fuit quod inuoluatur cum matrice, & profundatur in materia, ut sit operator membrorum, & ducat idoneam materiam ad membra, & erit illud sperma

Ad secundum.

sperma materia spiritus in creatura, quia efficitur multum subtile, & habile, ut transeat in spiritum.

Ad tertiu.

Ad secundum dicendum, quod filius ita parum posset diligi a patre, & intantum posset diligi a matre, & mater tantum excellere patre in bonitate, quod filius magis deberet diligere matrem, quam patrem. Sed illa communis dilectio, qua matres tenerius amant filios, quam patres, quia magis laborauerunt in eorum generatione, & certius sciunt eos esse filios suos: non tantum ponderat ad ita intendendum motum charitativae dilectionis respectu matris, quantum excellentior ratio principiandi nos, quae patri conuenit, ponderat ad intendendum motum dilectionis charitativae respectu patris.

Ad tertium dicendum, quod minor non est vera, nisi intelligatur ceteris paribus, & de labore voluntario, maximus autem labor, quem mater sustinet in pariendo filium, sibi inuoluntarius est, nec etiam sunt cetera paria, ut ex praedictis satis patet.

QVAESTIO IX.

Utrum homo magis debeat diligere patrem spiritualem, quam carnalem.

Arg. 1.

VIDETUR, quod sic. Beda in glo. super illud Luc. 8. mater mea, & fratres mei hij sunt, & recitat magister in litera. Religiosiores monstratur copule mentium, quam corporum, & corporali necessitudini praescriptorum celestium forma praefertur: ergo magis sunt diligende copule mentium, quod includit magis esse diligendum patrem spiritualem, quam carnalem.

Secundo.

Item magis est ille diligendus ceteris paribus a quo maiora beneficia recipimus, sed maiora beneficia recipimus a patre spirituali, quam carnali: quia maius est nostrum esse gratiae, cuius principium est noster pater spiritualis, quam nostrum esse naturae, cuius principium est pater noster carnalis: ergo magis debemus diligere patrem spiritualem, quam carnalem.

Tertio.

Item, quod est similius meliori, magis est diligendum, sicut, quod est similius meliori secundum philosophum. 3. Topi. magis est eligendum: sed pater spiritualis, in quantum talis similius est summo spiritui, qui est optimus, quam pater carnalis, in quantum talis: ergo magis est diligendus pater spiritualis, quam carnalis.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Quem plus debeo honorare plus debeo diligere, quia sicut dicit philosophus. 3. Ethic. c. 8. Amari prope esse videtur ei, quod est honorari. Sed magis debeo honorare patrem carnalem, quam spiritualem, quia sicut dicit philosophus. 9. Ethic. c. 2. Filij debent parentibus honorem quemadmodum Deo: & constat, quod tantam non debent patri spirituali, quantum Deo: ergo magis debent filij

diligere patrem spiritualem, quam carnalem.

Secundo.

Item illum cui magis teneor subuenire, magis debeo diligere: sed magis debeo subuenire patri carnali, quam spirituali, quia secundum philosophum, ubi prius, filij debent paribus sufficere nutrimento melius, quam sibi ipsis: & constat, quod non tenentur patri spirituali, quantum sibi ipsis: ergo magis debent diligere patrem carnalem, quam spiritualem.

CONCLUSIO.

Quamuis reuerentiae maior debeat exhiberi patri spirituali, quam carnali, hunc tamen quis plus debet diligere omnibus consideratis, quam illum.

Responsio.

RESPONDEO, quod omnibus pensatis homo magis debet diligere patrem carnalem, quam spiritualem, & sibi oprando maius bonum ex maiori affectu, quamuis enim maius beneficium receperit filius a patre spirituali, quam carnali, tamen pater spiritualis non est ita vere causa beneficij, quod impendit filio, sicut pater carnalis beneficij, quod impendit: cum pater spiritualis non dederit filio, nisi ministerialiter, pater autem carnalis filio dederit esse naturam, sicut efficiens causa: unde ratio causa in patre carnali plus excedit rationem causa in patre spirituali, quam beneficium collatum a patre carnali, quod secundum philo. 8. Ethic. c. 1. est esse nutrimentum, & disciplina.

Vel potest dici secundum alios, quod cum a patre carnali filius habeat corpus, & dispositionem ad animam intellectualem susceptionem, quae non infunditur, nisi praesupposita praedicta dispositio, & essentia hominis omnibus pensatis sit nobilior, quam gratia, cum gratia sit accidens, maius est omnibus pensatis beneficium, quod recipit filius a patre carnali, quam illud, quod recipit a patre spirituali. In actu tamen exteriori debet filius aliquam reuerentiam patri spirituali, quam non debet patri carnali, quia sicut dicit philo. 9. Ethic. c. 2. Non eadem omnibus redde, neque patri omnia.

Ad primu.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod copule mentium pro tanto sanctiores dicuntur, quam corporum, quia amores quibus amantur homines propter bonitatem eorum sanctiores sunt, quam illi quibus amantur propter carnalem propinquitatem tantum. Filius autem ex charitate non diligit patrem carnalem propter carnis propinquitatem tantum, nec tantum ad bonum carnis, sed propter magna beneficia, quae ab eo recipit, propter, quae obligatus est ad eum diligendum magis, quam alium, non tantum ad bonum carnalem, sed etiam ad bonum spiritualem.

Ad secundum.

Ad secundum solutum est ex dictis in corpore quaestionis, cui etiam solutioni potest superaddi, quod pater spiritualis non ita est necessarius filio ad hoc, ut habeat esse gratiae, sicut pater carnalis ad hoc, ut habeat esse naturam, quia

ra, quia si non possit pater spiritualis haberi, dat Deus homini esse gratiae propter bonum motum liberi arbitrii. Sed si non habeatur pater carnalis, non dat Deus homini esse naturam quam quis dare posset si vellet, sicut, & dedit parentibus primis, & humanae naturae Christi esse essentiam.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod quavis pater spiritualis sit Deo similior, quam pater carnalis ratione beneficii, quod impendunt, e contrario tamen est ratione modi impendendi: quia Deus causa est efficiens beneficii, quod impendit, & pater carnalis est causa efficiens esse naturae filii. Pater autem spiritualis non confert gratiam filio, nisi ministerialiter tantum.

Argumenta ad partem aliam, quibus ratione principalis conclusionis possunt concedi, processus tamen non multum valet specialiter argumenti primi. Plane est, non debet filius tantum honorem patri carnali, quantum Deo. Unde illud verbum philosophi est hyperbolice dictum, & scias, quod in detestatione suae haereticae opinionis de pluralitate, & ordine Deorum, ubi dicit diis, ego dico Deo.

QVAESTIO X.

Utrum homo magis debeat uxorem diligere quam patrem, vel matrem.

Arg. I. D. Tho. ibi. **V**IDEATUR, quod sic. Illud propter quod aliud est relinquendum, quod sibi adhaereat magis est diligendum, sed ut dicitur Gen. Propter mulierem relinquet homo patrem, & matrem, & adhaerebit uxori suae: ergo plus debet uxorem diligere, quam patrem, aut matrem.

Secundo. Item secundum philo. 9. Ethico. c. 8. benefactores magis amant beneficiatos, quam illos a quibus sunt beneficiati, sed filius beneficiatus est a patre, & matre, beneficiat autem uxorem, quam regit, & cui providet, & solacium societatis confert: ergo plus debet diligere uxorem, quam patrem, vel matrem.

Tertia. Item quanto fortior est coniunctio inter aliquos, tanto est ibi maior ratio dilectionis, sed fortior est coniunctio inter virum, & uxorem, quam inter ipsum, & patrem, vel matrem: quia prima fundatur supra vinculum legis divinae: secunda super vinculum actionis naturae, fortior autem est Deus, quam natura: ergo maior est ratio dilectionis viri ad uxorem, quam ad patrem, vel matrem.

In oppositum. Prima. Contra, Apost. ad Ephe. 5. viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua, sed minus debent diligere corpora sua, quam patrem & matrem: ergo minus debent diligere uxores suas, quam patrem, & matrem.

Secundo. Item vir magis debet illum diligere a quo diligitur stabilius, & amore minus reflexo, & magis propter se, sed istae conditiones magis sunt in dilectione matris ad filium, quam uxoris ad virum: quod patet, quia ut in pluribus facilius soluitur amicitia uxoris ad virum, quam

matris ad filium: uxores etiam raro amat, nisi ut readamentur, secundum autem philo. 8. Ethico. c. 8. matres gaudent in amare, redamari autem non quaerunt. Si utraque non contingat, uxores etiam, ut in pluribus non fortiter amore diligunt maritos, nisi propter utile, vel delectabile: matres autem fortiter diligunt, & si nihil eis debeant prodesse: ergo plus debet homo diligere matrem, quam uxorem.

CONCLUSIO.

Omnibus pensatis maiori dilectione parentes, quam uxorem debet vir prosequi.

AD ISTAM quaestionem dicunt aliqui, quod secundum rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxor, quia diligitur sub ratione principij, secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia coniungitur viro, ut una caro.

Sed haec responsio non satisfacit quaestioni, quia per hoc non patet ad quam istarum duorum dilectionum magis inclinatur charitas, nec cui magis deberet homo subvenire in casu extremae necessitatis, si utrisque non posset, nec cuius salutem debet desiderare ex maiori affectu.

VIDEATUR ergo mihi dicendum, quod ad omnibus pensatis ex maiori affectu debet vir diligere patrem, vel matrem, quam uxorem, & ratione fortioris coniunctionis, & maioris boni a diligente recepti. Fortior enim est coniunctio fundata super propinquissimum naturae gradum qualis est viri ad patrem, & matrem, quam fundata super mutuum consensum per verba, vel signa expressum, qualis est inter virum, & uxorem. Esse autem nutriti, & disciplinati, quae recipit filius a parentibus maius bonum sunt, quam carnale remedium contra estum concupiscentiae, & solacium societatis, & adiutorium ad procreationem prolis, quae vir recipit ab uxore. Ad hoc etiam valet ratio secundo adducta in opponendo pro ista parte.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illa adhaesio non est intelligenda de adhaesione, quae est per amorem, sed de illa, quae est per cohabitationem, & illa derelictio intelligenda est de derelictione opposita huic adhaesioni.

Ad secundum dicendum, quod philosophus non dixit, quod magis debeant amare, sed quod magis videntur amare: quia ut in pluribus homines in amando sequuntur inclinationem sensualitatis, quae propter incorruptionem magis inclinatur ad beneficiatum, quam ad illum, qui beneficiavit.

Vel potest dici, quod magis debent diligere beneficiatos per accidens, quia magis est diligendum bene agere, quam bene pati. In bene agere magis manifestantur hominis esse, & vivere, & magis relucet in eum suum esse morale,

Responsio. Opinio. D. Thome.

Contra op. positum.

Opi. Docto.

Ad primu.

Ad secundu.

morale, & magis est etiam de ratione amicitiae, quae secundum philo. 8. Ethico. c. 8. Magis videtur esse in amare, quam in amari. Magis etiam est laboriosum bene agere, quam bene pati: & secundum quod dicit philo. 9. Ethico. c. 8. Quae laetioris sunt omnes magis diligunt. Per se tamen homo magis debet diligere benefactorem, quia benefactor, in quantum benefactor importat rationem maioris boni, quam beneficiatus, in quantum beneficiatus: & ideo, quamvis beneficiatus sit magis benefactori coniunctus, quam econverso, quia in beneficiato est effectus benefactoris, tamen illa maior coniunctio non tantum debet inclinare voluntatem diligētis, quantum maior bonitas, quae est in benefactore, & nisi altero praedictorum duorum modorum intelligatur verbum philosophi, non video, quomodo habeat veritatem.

Potest etiam aliter dici ad argumentum, quod beneficia, quae vir impendit mulieri non sunt aequalia his, quae a parentibus recepit. Verbum autem philosophi intelligendum est ceteris paribus.

Ad tertium dicendum, quod illud argumentum bene procederet, si lex naturae non ita bene esset a Deo sicut lex divina, sed hoc est falsum. Lex enim naturae in mente nostra est, quaedam impressio legis aeternae, cuius determinatio, & explanatio facta est per divinam revelationem dicitur lex divina.

Primum argumentum ad partem aliam sic debet intelligi, quod vir debet diligere uxorem, quia unum corpus legale fuit ordinatum ad procreationem prolis.

CIRCA litteram. (Multorum charitas inordinata est,) hic non accipitur charitas pro charitate, quae virtus est, sed pro dilectione quacunque, quae aliquis habet rem aliquam multum charam. A charitate enim quae virtus est nunquam elicitur inordinatus dilectionis actus. (Primo Deus diligendus est, secundo parentes) hic loquitur de dilectione aliorum a diligente. Diligens enim plus debet se ipsum diligere, quam parentes. (Domestici si boni sunt, mali filijs praeposendi sunt,) hoc exponunt aliqui, non quantum ad affectum, sed quantum ad effectum, non qualemcumque, sed illum, qui est collatio beneficiorum ecclesiasticorum, vel eleuatio ad regimen aliorum, siue temporale, siue ecclesiasticum.

Potest etiam exponi, quantum ad affectum, quia bonis domesticis est optanda vita aeterna, quae non est malis filijs optanda pro statu in quo sunt, quamdiu mali sunt. Potest etiam tanta superabundantia malitiae esse in filijs, & tanta bonitatis abundantia in domesticis, quod simpliciter ex maiori affectu praefectus domesticorum debet diligere, quam praefectus filiorum. (Cupio dissolui) non affectu naturali, quae naturali appetitu anima refugit separationem a corpore. Illud ergo verbum intelligendum est de deliberatione voluntatis motu.

Ad tertiu.

Si melius est diligere amicos quam inimicos, vel econverso.

DISTINCTIO XXX.

Hic solet quaeri, quid potius sit plura diligere amicos, an diuinae, quam diligere inimicos. Sed haec comparatio implicita est: sic enim confertur dilectio amicorum tantum, dilectioni amicorum, & etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine, qui diligit simul amicum, & inimicum, quid horum potius sit quaeratur, obscura est responsio: quia de motu mentis agitur: de quo non est nobis facile iudicium, an vnus, & idem motus sit erga amicum, & inimicum, sed erga amicum intensior: an duo, vnus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur feruentior, nec incongrue putatur melior qui est feruentior. Velit vnus idemque est, inde potior ubi est ardentior, non improbe existimatur.

Aug. tamen sentire videtur, maius esse diligere inimicum, quam amicum: quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, & benefacere eis: neque hoc a tanta multitudine impleri, quanta exauditur in oratione dominica, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Illa enim sponsionem dicit a multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. At enim sic, Magnum est erga eum qui tibi nihil mali fecerit, esse beneuolum, & beneficium. Illud multo grandius, & magnificentissime bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, & ei qui tibi malum vult, & si potest facit, tu semper bonum velis, faciasque, quod possis, audiens dicentem Iesum, Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos, & orate pro persecutoribus, & calumniantibus vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quod quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque agendo luendoque perducere: tamen quia hoc tam magnum bonum tantae multitudinis non est, quantum credimus exaudiri, cum dicitur in oratione, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris: proculdubio verba sponsionis huius implentur, si homo qui nondum ita profecit, ut etiam diligit inimicum, tamen quando rogatur ab homine, qui peccauit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde: qui etiam sibi roganti vult dimitti, cum orat, & dicit, Sicut & nos dimittimus debitoribus nostris. Quicumque vero rogat hominem in quem peccauit, si peccato suo mouetur, ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut cum diligere sit difficile, sicut erat, quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti, & penitenti non dimittit, non existimet a Domino sua peccata dimitti: quia mentiri Veritas non potest, quae cum docuisset orationem, hanc in ea positam sententiam commendauit, dicens, Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet, & vobis pater vester. Si vero non dimiseritis, nec pater

De charitate, quam diligere amicos, an diuinae, quam diligere inimicos. Sed haec comparatio implicita est: sic enim confertur dilectio amicorum tantum, dilectioni amicorum, & etiam inimicorum, perspicua est absolutio.

Matth. 6 b

In Ench. ca. pte 73.

Matth. 5. g. Luc. 6. c.

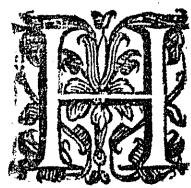
Matth. 6.

Matth. 6. b

vester

vester dimittet vobis peccata vestra. Ecce hinc haberi videtur, quod, & prætaxauimus, scilicet, maioris virtutis esse diligere inimicum, & benefacere ei, quam illum, qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si, quis concedere simpliciter noluerit, dicens, Intensus diligitur amicus, quam inimicus, & ideo illud potius isto: determinet ista secundum præmissam intelligentiam, dicens ibi comparationem factam inter dilectionem, qua diligitur tantum amicus, & illam qua amicus, & inimicus diligitur. Illud vero quod sequitur magis nos mouet, quod, scilicet, dicit non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra sicut & nos. & c. Vbi dat intelligi, quod alicui à Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamē fratri roganti, qui in se peccauit, dimittit. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur vt charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato, Diliges proximum tuum sicut teipsum? Si enim omnis homo proximus est, tunc, & inimicus: præcipimur, ergo & inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est omnibus, præcipitur omnes diligere, etiam inimicos. Quidam, quod hic dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum, minoribus vero in consilium. In præceptum vero, eos diligere, qui nihil mali fecerunt eis, & inimicos non odire. Sed melius est, vt intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos: cui sensui attestantur superius posita auctoritates, & alia multa. Illud vero Aug. nouissime positum, de perfecta charitate dictum intelligitur, quæ tantum est perfectorum: qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfecte diligunt, eisq; benefaciunt. Quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione dominica, & hoc reuera grande est, & eximie bonitatis, scilicet, perfecte diligere inimicum: Ita &, cum dicit impleri verba illius sponsonis ab homine qui non ita profecit, vt diligat inimicum, de dilectione perfecta accipiendum est.

DISTINCTIO XXX.



Ic solet quæri. Superius determinauit magister de charitate, quantum ad ordinem diligendi, hic determinat de ea, quantum ad perfectionem meriti, & diuiditur in partes duas.

Primo mouet quæstionem. Vtrum magis sit meritorium diligere inimicos, vel amicos, & responderet ad quæstionem.

Secundo opponit ad contrarium per Aug. auctoritatem, ibi. (Aug. tamen.) Et ista in tres.

Primo arguit per Aug. auctoritatem.

Secundo ponit auctoritates determinatio-

nem. ibi. (quod si quis concedere. Tertio ex dictis mouet incidentem dubitationem, & determinat eam. ibi. (Illud vero.) Et ista in duas.

Primo mouet incidentem dubitationem. Secundo ponit dubitationis determinationem. ibi. (Quidam, quod hic dicitur.

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc dist. quærentur quatuor. Primo vtrum omnes teneantur diligere inimicos, quantum ad effectum. De dilectione. n. quantum ad affectum sufficienter habitum est dist. 28. in illa quæstione vtrum debeat diligere omne illud, quod est iuxta nos.

Secundo vtrum inimico petenti veniam teneamur remittere non tantum rancorem, sed etiam emendam.

Tertio, vtrum sit maioris meriti diligere inimicum, quam amicum.

Quarto vtrum in dilectione consistat omnem meritum.

QVÆSTIO I.

Vtrum omnes tenentur diligere inimicos, quantum ad effectum.

VIDETVR, & sic: quia omnes tenentur inimicos diligere vera dilectione, sed non est vera dilectio, nisi sequatur effectus, quod videtur dicere Ioan. prima Can. c. 3. dicens. Filioli nō diligamus verbo, neq; lingua, sed opere, & veritate: ergo omnes tenentur inimicos diligere quo ad effectum.

Item Saluator Matth. 5. Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos: ergo non tantum tenemur ad diligendum in affectu, sed etiam in effectu.

Itē Greg. in hom. pent. Nunquam amor Dei est ociosus, operatur. n. magna si est. Si autem operari renuit, amor non est, sed illa dilectione, qua diligitur Deus, diligitur inimicus cum sit proximus: ergo si diligimus inimicū, oportet, quod diligamus, quantum ad effectum.

CONTRA, glo. super illud verbum prælegatum Matth. 5. dicit, quod hic est latitudo consummate charitatis. Sed non omnes tenentur ad latitudinem charitatis: ergo non omnes tenentur inimicos diligere, quantum ad effectum.

Item Aug. Enchi. 41. c. Dicit, quod benefacere his, qui oderunt nos, & orare pro perfectibus nos, sunt perfectorum filiorum Dei, sed non omnes tenentur esse perfecti: ergo nō omnes tenentur benefacere inimicis.

CONCLUSIO.

Quo ad communes effectus omnes, quo ad speciales vero non omnes, nisi in casu necessitatis extra quem consilium est, non præceptum.

RESPON-

RESPONDEO, quod diligere inimicos, quantum ad effectum, dupliciter potest intelligi, aut quantum ad effectus, qui communiter alijs impenduntur, aut quantum ad speciales effectus.

Primo modo tenentur omnes diligere inimicos, quantum ad effectum. Vnde cum orant pro populo in generali, vel prædicant populo in cōi tenentur eos non excludere. Ad effectū etiam salutationis tenentur, quæ communiter impenditur, nisi in casu, quando timerent illos ex hoc prouocari, vel semetipsos, vel aliud quod aliud malum oriri.

Loquendo autem secundo modo dico, quod non omnes tenentur inimicos diligere, quantum ad effectū, nisi in casu necessitatis, in quo ad specialem effectum quilibet teneretur. Vnde Ioan. in 1. can. c. 3. Qui habuerit substantiā huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clausit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo? Sic etiam intelligitur illud verbum Prou. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit, potum da illi. Ad non faciendum tamen inimicis malum, effectum tenentur omnes, quamuis licitum sit, quandoq; eis inferre temporalia grauamina, siue in corpore, siue in possessione, ordinata ad animarum eorum, vel reip. vtilitatem, sed hoc non est licitū cuiuslibet facere, sed tantummodo illi, qui hoc facit, vt minister legis, quē nullo modo debet facere ex liuore vindictæ, sed zelo iustitiæ, & amore publice vtilitatis, & sic faciens non facit, sicut inimicus.

Argumenta ad partem primam procedunt de diligendo, quantum ad cōmunes effectus, vel quantum ad speciales in casu necessitatis.

Argumenta ad partem aliam procedunt de diligendo, quantum ad speciales effectus extra casum necessitatis.

QVÆSTIO II.

Vtrum inimico petenti veniam teneamur remittere non tantum rancorem, sed etiam emendam.

VIDETVR & sic: emenda est, quædam vindicta. Sed ad solum Deum, spectat expetere vindictā pro iniurijs nobis illatis. Vnde in persona eius dicitur Deutero. 32. Mea est vltio, & ego retribuam eis in tempore: ergo inimico petenti veniam, omnes tenentur remittere emendā.

Item Leuit. 19. Non quæras vltionem, nec memor eris iniuriæ ciuium tuorum.

Item maius est se non defendere, quam petenti veniam emendam remittere, sed homines tenentur se non defendere. Vnde Apo. ad Ro. 17. Non vosmetipsos defendentes charissimi, sed date locum ire. Et Matth. 5. Siquis te percusserit in dexteram maxillam, præbe illi & alteram: ergo inimico petenti veniam, tene-

mur, multo fortius remittere emendam.

Item Matth. 5. Audistis, quia dictū est, oculum pro oculo, dentem pro dente, ego autem dico vobis non resistere malo: ergo videtur, quod in nouo testamento non sit licitum expetere pro iniuria emendam.

CONTRA, pro iniuria illata debetur ab iniuriante emenda iniuriam passo, sed nullus tenetur euitare illud, quod sibi de iure debetur: ergo nullus tenetur remittere emendam inimico petenti veniam.

Item non tenemur inimicis nostris remittere illud, quod tribuit incentiuum delinquenti: sed si tenemur ad remittendum emendam inimico petenti veniam, hoc eis tribueret incentiuum delinquenti: ergo videtur, quod ad hoc non tenemur.

CONCLUSIO.

Haud quidem tenemur ad hoc ex zelo iustitiæ, sed ex appetitu vindictæ.

RESPONDEO, quod inimico petenti veniam, & si homo teneatur remittere signum rancoris: quia & rancorem tenetur dimittere, etiam non petenti, non tamen remittere satisfactionem, seu emendam pro iniuria: sed pro illa cōpetit sibi de iure actio in iudicio contra iniuriantem, nisi forte sit homo talis status, seu ligatus tali obligatione ratione cuius sibi non conuenit in iudicio experiri, tamē tenetur nō excludere eum ab orationibus suis, & in casu necessitatis tenetur etiam temporaliter subuenire, si potest, sine alterius præiudicio, cui magis tenetur.

AD argumenta in oppositum dicendum, quod aut per illa interdicitur actio contra iniuriantem zelo vindictæ, non zelo iustitiæ, aut non sunt præcepta, sed sunt consilia mouentia ad illud, quod est supererogationis, non necessitatis.

Argumenta ad partem aliam procedunt de beneficentia, quæ est in remittendo satisfactionem, sine emenda pro iniuria illata.

QVÆSTIO III.

Vtrum sit maioris meriti diligere inimicum, quam amicum.

VIDETVR & sic: philosophus 8. Ethic. c. 10. Pessimus contrarium est optimo: sed maioris demeriti est odire amicum, quam inimicum: ergo maioris meriti est diligere amicum, quam inimicum.

Item, quanto dilectio est respectu cōuenientioris obiecti tanto est melior, & ex consequenti magis meritoria. Sed conuenientius obiectum dilectionis est amicus, quod inimicus: quia amicus est diligendus, in quantum homo & in quantum amicus: inimicus autem si sit diligendus, in quantum homo, non tamē, vt inimicus, vt superius habitum est: ergo magis est, meri-

Responso.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responso.

Ad argu.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 30. ar. 1. q. 5. D. Tho. 2. 2. q. 25. ar. 8. Scot. lib. 3. dist. 30. q. vnic. Alex. p. 3. q. 59. m. 5. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Tertio.

Alex. p. 3. q. 59. m. 5. ar. 3.

Secundo.

Tertio.

meritoria dilectio amici, quam inimici.

Tertio. Item dilectioni magis meritoria principalis est intendendum: sed non est principalis intendendum dilectioni inimici, quam amici: sed e conuerso: quia amici inimicis proponendi sunt: ergo magis meritoria est dilectio amici, quam inimici.

Quarto. Item omnis amicus est diligendus ita, quod eius dilectio est meritoria: ergo magis amicus, magis diligendus, ita quod eius dilectio est magis meritoria per illam regulam philosophi. 2. Topic. Si simpliciter ad simpliciter, & magis ad magis. Sed quilibet amicus magis est amicus, quam inimicus: ergo quilibet amicus magis est diligendus, quam inimicus, & dilectio eius magis meritoria.

Quinto. Item, quanto charitatiua dilectio est feruentior, tato est magis meritoria: sed dilectio charitatiua respectu amici est feruentior, qua respectu inimici: ergo est magis meritoria.

In oppositum. Primo. CONTRA, Matth. 5. Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, q. d. modicam, vel nullam, sed dilectioni inimici debetur magis merces: ergo magis est meritoria, quam dilectio amici.

Secundo. Item Augu. Ench. 40. c. Nimis magnum est, erga eum esse beniuolum, siue etiam beneficium, qui tibi nihil mali fecerit, illud multo grauius, & magnificentissime bonitatis est, vt tuum quoq; inimicum diligas.

Tertio. Item prima Cor. 3. Vnusquisq; mercedem propriam accipiet secundum suum laborem: sed maior labor requiritur ad hoc, vt homo diligat inimicum, quam amicum: ergo magis est meritoria dilectio inimici, quam amici.

Quarto. Item, quanto motus voluntatis tendentis in bonum minus est ex passione, tanto est magis meritorius: sed ad diligendum inimicum non ita iuuatur homo a passione, sicut ad diligendum amicum: ergo minus meritoria est dilectio amici, quam inimici.

CONCLUSIO.

Hi duo dilectionis actus diuerso respectu sese in merito mutuo excedere queunt.

Responsio. RESPONDEO, quod ad videndum, quis duorum actuum diligendi ex charitate sit magis meritorius, respiciendum est, ad quatuor. scilicet ad formam, que est charitas, & ad conatum voluntatis ipsius diligentis, & ad conuenientiam obiecti, & ad relationem in fine. Si enim vnus actus excedit alium in aliquo istorum, & sint pares in alijs tribus, ille qui excedit est magis meritorius: vnde si duo actus sunt ex equali charitate, & ex equali voluntatis conatu respectu obiectorum aequae conuenientium, & vnus referatur nobiliori modo in vltimum finem, quam alius, vt pote: quia vnus refertur in actu, alius in habitu, vel si vterque refertur in actu, vnus refertur magis immediate, quam alius, ille, qui nobiliori modo in fine refertur est ma-

gis meritorius, & simili modo potest dici, de de qualibet aliarum conditionum alijs manentibus paribus. Dico ergo, quod si actus diligendi ex charitate inimicum, & actus diligendi ex charitate amicum, fuit ex eodem habitu charitatis, & ex equali conatu voluntatis, & aequae nobili modo referantur in finem vltimum, quod magis meritorius est ille, qui est respectu amici, quam ille, qui est respectu inimici: quia excedit, quantum ad conuenientiam obiecti: quia sicut declaratum fuit in arguendo per secundam rationem ad partem primam amicum est conuenientius dilectionis obiectum, quam inimicum. Sciendum etiam est, quod ille, qui est respectu amici ex quo est ex equali conatu voluntatis, sicut ille, qui est respectu inimici intensior est, quam ille, qui est respectu inimici: quia ad diligendum inimicum non sic iuuatur diligens a naturali inclinatione, nec a passione, sicut iuuatur ad diligendum amicum. Si autem actus diligendi inimicum fit ex maiori conatu voluntatis, quam actus diligendi amicum, quod semper verum est, quando actus diligendi amicum non est eo intensior, sicut potest haberi ex eo, quod ante dictum est immediate, tunc actus diligendi inimicum magis est meritorius, quam actus diligendi amicum. Si conatus actus voluntatis in isto actu, tantum excedat conatum voluntatis deliberatiue in alio actu, quod plus faciat ad bonitatem actus, quam maior conuenientia obiecti respectu dilectionis amici.

AD PRIMVM dicendum, quod illud argumentum procedit supposita equali charitate, & equali voluntatis deliberatiue conatu, & equali relatione vltimum finem, & istis suppositis concessum est, quod magis meritoria est dilectio amici, quam inimici. Intelligitur. n. auctoritas philosophi de bonitate, & malitia, que sunt in actibus ex conuenientia, vel disconuenientia obiecti, simili modo potest solui ad secundum.

Ad tertium cum dicitur, quod non principalis intendendum est dilectioni inimici, quam amici &c. Dico, quod verum est alijs tribus conditionibus existentibus paribus, magis tamen intendendum est dilectioni inimici ex magno voluntatis deliberatiue conatu, quam dilectioni amici ex paruo voluntatis deliberatiue conatu.

Ad quartum dicendum, quod dilectio magis amici non est magis meritoria, nisi supposita equalitate aliarum trium conditionum in vtroque actu.

Potest etiam dici ad formam argumenti, quod non procedit secundum regulam philosophi: quia secundum illam esset processus talis diligere amicum ex charitate est meritorium: ergo magis diligere amicum ex charitate est magis meritorium, & sic argumentum nihil faceret ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod si in actu diligendi

gendi amicum, maior feruor procedat ex maiori voluntatis deliberatiue conatu, tunc bene concludit argumentum. Si autem procedat ex inclinatione passionis, ex hoc non sequitur, quod dilectio amici, quis sit feruentior sit magis meritoria, nisi ceteris conditionibus paribus in vtroque actu. Actus. n. non remuneratur secundum quantitatem feruoris ex passionis procedentis voluntate praeinclinante, sicut secundum quantitatem feruoris ex passione procedentis ex forti conatu voluntatis deliberatiue.

Ad primum. In oppositum. AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de naturali dilectione: vnde glo. interl. Amare amantem natura est, inimicum charitatis. In quo satis patet, quod ibi comparatur dilectio, qua diligitur inimicus ex charitate, ad dilectionem, qua diligitur amicus naturaliter. scilicet quia amat diligetem, vel quia benefecit ei, & sic predicta auctoritas non est contra hoc, quod dictum est de eminentia dilectionis amici in bonitate ultra bonitatem dilectionis inimici.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas Aug. sic intelligenda est, vt comparetur dilectio amici, & inimici, ex vna parte ad dilectionem amici tantum. Et hoc patet per hoc, quod dicit, vt tuum quoq; inimicum diliges. Nullus autem negat, quin sit maioris meriti diligere amicum, & inimicum, quam amicum tantum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas apostoli, sub labore comprehendit omnem bonam operationem: quia omnis bona operatio difficilis est, quantum est ex parte sua, quauis quandoque sit solatiofa, & facilis operati, propter magnum habitum, & feruorem charitatis ipsius, non fuit ergo intentio apostoli dicere, quod quanto operatio est laboriosior sit magis meritoria simpliciter: quia hoc non est verum, nisi ceteris paribus. Plus. n. ponderatur ad meritum bonitas actionis, quam eius laboriositas.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod maior vera est ceteris paribus, aliter non oportet. Motus enim voluntatis adiutus ex passione intantum potest excedere in intensione, & inconuenientia obiecti, motum voluntatis non adiutum ex passione, quod est melior eo.

QUESTIO IIII.

Utrum in charitatiua dilectione consistat omnne meritum.

Arg. 1a. D. Tho. 3. sent. dist. 30. 25. RESPONDETUR quod sic. In eo sine quo nihil aliud est meritorium consistit esse meritum: sed sine charitatiua dilectione nihil est meritorium, secundum quod satis dat intelligere apost. I. Cor. 13. Ergo in charitatiua dilectione consistit omnne meritum.

Secundo. Item in illo consistit omnne meritum, ad cuius mensuram dabitur premium. Premium. n. respondet merito: sed secundum mensuram charitatiue dilectionis per comparisonem ad habitum, dabitur premium secundum. n. quod homi-

nes inuenientur plus, vel minus in charitatiua dilectione, habebunt plus, vel minus de premio absque omni exceptione: ergo meritum omnne consistit in charitatiua dilectione.

Tertio. Item omnne meritum consistit in legis impletione, quia lex dat precepta de omnibus meritorijs operibus. Sed secundum apost. ad Ro. 13. charitatiua dilectio implet legem: ergo omnne meritum in ea consistit.

In oppositum. Primo. CONTRA, in odio mali consistit aliquod meritum: sed odium mali est motus alius a charitatiua dilectione: ergo non omnne meritum in charitatiua dilectione consistit.

Secundo. Item difficultas in operando auget meritum: sed dilectio charitatiua diminuit difficultatem in operando: quia secundum Ber. in prima epistola ad Clareual. versus finem. Amor charitatus labores non sentit: ergo diminuit meritum: sed in eo, quod diminuit meritum non consistit omnne meritum.

Tertio. Item actus cuiuslibet formatae virtutis est meritorius: sed actus cuiuslibet virtutis non est diligere: ergo non omnne meritum consistit in charitatiua dilectione.

CONCLUSIO.

Affirmatiue concludendum esse propositum problema, nemo, nisi sane mentis imposit, ibit inficias.

Responsio. RESPONDEO, quod proprie loquendo de merito, secundum quod consistit in actu recto remunerabili de condigno in vita eterna, sic omnne meritum, aut est charitatiua Dei dilectio, aut tantum, quantum ad illud, quod in ipso formale est per charitatiua Dei dilectionem. Per hoc. n. quod voluntas per charitatem diligit Deum, propter se, & super omnia, vult actus alios rectos esse propter illum cui propter se, & super omnia adharet, quod est ipsos referri in fine vltimum modo debito, & sicut rectitudo est in actu ex sui conformitate ad suam regulam, quae in naturalibus est natura, in artificialibus ars, in moralibus recta ratio, vel lex diuina, ita illud, quod est formale in merito. scilicet ipsa remunerabilitas est in ipso, & sui debita relatione in vltimum finem, & ex consequenti ipsa ratio remunerabilitatis, quae in merito est formalis ex charitatiua Dei dilectione causata.

Ad argu. Argumenta ad partem primam non plus concludunt, nisi quod proprie loquendo de merito, in quantum est actus rectus remunerabilis de condigno in vita eterna, omnne meritum, quantum ad illud, quod est in merito formale in charitatiua Dei dilectione consistit essentialiter, vel causaliter, & hoc est verum.

Ad primum. AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quod in odio mali non consistit meritum, nisi in quantum per charitatiua Dei dilectionem refertur in vltimum finem, & ita patet, quod charitatiua Dei dilectio causa est meriti, quod consistit in odio mali.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod difficultas in operando proueniens ex habitudine mala, quam sibi

sibi peccator per malos actus acquisiuit non auget meritum, nec facilitas, quæ est in operante per virtutem minuit meritum.

Ad tertium cum dicitur, quod actus cuiuslibet formata virtutis est meritorius &c. Dico, quod verum est, cum elicitur ex virtute sub ratione, qua formata est. Ad hoc autem requiritur eius debita relatio in finem vltimum, implicite, vel explicitè, quæ relatio, vt superius dictum est, non est, nisi per charitativam Dei dilectionem, tanquam per primum, & principalem animæ motum. Et sic patet, quod actus aliarum virtutum, quantum ad formalem rationem meriti, quæ in eis consistit, causati sunt mediate, vel immediate per charitativam dilectionem Dei.

CIRCA litteram perspicua est absolutio. (Planum est. n. quod maioris meriti) est diligere amicos, & inimicos, quam amicos tantum. (An vnus, & idem motus sit erga amicum, & inimicum,) contra non videtur hoc debere poni sub dubio: quia cum secundum philo. 2. Topic. Non possumus simul plura, vt plura intelligere. Videtur, quod non possumus simul plura diligere.

Dubium. Cap. 25.

Responsio.

Respondeo, quod simul possumus intelligere plura ordinata inter se, vel sub vna ratione, vel percipiendo conatum intellectus, intelligendo quodlibet eorum diminue, & confuse, ideo potuit poni sub dubio an vnus, & idem motus sit erga amicum, & inimicum, vel duo. (Inde potior vbi est ardentior,) quod non est intelligendum de ardore proueniente ex aliqua naturali, vel acquisita dispositione subiecti: sed proueniente ex magnitudine habitus charitatis. (Maioris esse virtutis diligere inimicum &c.) hoc intelligas, vt in quaestione expositum est. (Verba illius sponsonis.)

Dubium.

Contra ergo ille, qui est in odio dicens: dimitte nobis debita nostra: sicut, & nos dimitti mus debitoribus nostris, peccat: quia spondet, quod non facit.

Responsio.

Respondeo non peccat dicendo hoc in generali in persona ecclesiæ, vel dicendo in persona propria, secundum aliquos, ferendo intentionem suam ad debitum hoc faciendi sub hoc sensu: sicut, & n. d. n. id est sicut nos debemus dimittere debitoribus nostris.

Si charitas semel habita amittatur:

DISTINCTIO XXXI.

Habetur tota hæc distinctio de penitentia diff. 2. 1. Cor. 13 c. Aug. 3 epist. ad Iulianum comit. que



Llud quoque non est praterendum, quod quidam asserunt charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullumque dammandum hanc aliquando habere: qui hanc traditionem subditis muniunt testimonij. Apost. ait, Charitas nunquam excidit: Aug. etiam

inquit, Charitas, quæ deserit potest, nunquam vera fuit. Item, Charitas est fons proprius, & singularis bonorum, cui non cõicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt, Non noui vos. De hoc fonte scriptura ait. Fons aquæ viuæ sit tibi proprius, & nemo alienus cõmunicet tibi. Si autem alieni sunt, qui audituri sunt illa vocem, non ergo huic fonti cõicant damnandi. Item Aug. super epist. Ioan. Radicata est charitas? securus esto: nihil mali procedere potest. Itè Greg. in Moral. Valida est, vt mors dilectio: virtuti. n. mortis, dilectio cõparatur: quia nimirum mentem, quam semel cõperit, à dilectione mundi funditur occidit. Item Aug. super epist. Ioan. Vnctio inuisibilis charitas est: quæ in quocunq; fuerit, radix illi erit: quæ ardente sole arescere non potest: nutritur calore solis, non arefcit. Itè Beda super Ioan. Quærendum est quomodo speciale filij Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit, & manserit spiritus. Quid magni est filio Dei quod in ipso manere spiritus astruatur? Notandum, quod semper in Domino manserit spiritus: in sanctis vero, quoadiu mortale corpus gestauerint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, vt bonis insistant actibus: recedit vero ad repositum, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, demones eijcendi, vel etiam prophetandi habeant facultatem. Manet ergo semper, vt possint habere virtutes, vt mirabiliter ipsi viuunt. Venit ad tempus, vt etiam alij per miraculorum signa quales sint intus, effulgeant. Item Grego. In sanctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper manet spiritus, secundum quasdam recessurus venit, & reuertitur recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non peruenitur in electorum suorum cordibus permanet: in his vero per quas sanctitatis virtus ostenditur, vt in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. Item Amb. Ficta charitas est, quæ in aduersitate deserit. Hæc innuere videtur, quod charitas semel habita non amittatur. Ideo quidam in pretaxatam prosilierunt audaciam, dicentes charitatem à damnandis non haberi, nec à quoquam habitam posse amitti: quos ratio vincit, & autoritas. Quidam. n. ad tempus sunt boni, qui postea sunt mali, & econuerso. Vnde quorundam nomina Christus dicit scriptura in libro vitæ, qui tamen postea abierunt retro. Sed scripta dicit non secundum prescientiam, sed secundum presentem iustitiam, cui deseruiebant, quia digni erant tunc illo bono, quod habituri sunt prescripti secundum prescientiam. Vnde Amb. Quibusdam gratia data est in usum, vt Sauli, Iudæ, & illis discipulis quibus Dominus dixit, Ecce nomina vestra scripta sunt in cælis, & post abierunt retrò. Sed hoc dixit propter iustitiam cui deseruiebant: quia tunc boni erant. Frequenter. n. ante sunt mali, qui futuri sunt boni: & aliquoties prius sunt boni, qui futuri sunt, & permansuri mali, secundum quod dicuntur scribi in libro vitæ, & deleri.

erat in antiq. ex eplari bus paulo post principium. Aug. cõc. 1. ad illud ps. 103. Qui te gis aquis. Math. 7. d. Prou. 5. d. Trac. 8. post medium. Li. 10. c. 22. Cant. 8. b. Tract. 3. in fine.

Lib. 1. hom. 5. sup. Exe. circa mediũ. Idemora. li. 2. c. 41. & 42. Sup. c. 6. Epist. 2. Cor.

Lib. 1. hom. 5. sup. Exe. circa mediũ. Idemora. li. 2. c. 41. & 42. Sup. c. 6. Epist. 2. Cor.

Luc. 10. e. Ioan. 6. g. Amb. scdm. re, in illud ad Rom. 9. Quia maior serui, & m. noui. 10. 4.

I. Re. 11. b. Luce 10. c

Determinatio auctoritatum prædictarum. Quod vero Apostolus ait, Charitas nunquam excidit, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hic, et in futuro erit: sed fides, & spes euacuabuntur, & scientia. Item, quod dicitur charitas nunquam fuisse vera, quæ deserit

Beda in c. 1. lo. circa illud, Super que videris.

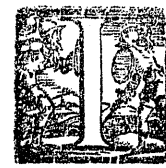
Lib. 1. hom. 5. sup. Exe. circa mediũ. Idemora. li. 2. c. 41. & 42. Sup. c. 6. Epist. 2. Cor.

Luc. 10. e. Ioan. 6. g. Amb. scdm. re, in illud ad Rom. 9. Quia maior serui, & m. noui. 10. 4.

I. Re. 11. b. Luce 10. c

1. Cor. 13. c

DISTINCTIO XXXI.



LLVD quoque praterendum non est &c. Superius determinauit Magister, de charitate qua diligimus Deum, quantum ad eius essentiam, & de numero diligendorum, ex charitate, & de charitate quantum ad ordinem diligendi, & quantum ad perfectionem meriti, hic determinat de eius duratione, & diuiditur in partes duas. (in via.

Primo determinat de duratione charitatis Secundo de eius duratione in patria ibi. (Aduertendum est etiam.) Prima in tres.

Primo circa durationem charitatis, in via tangit quorundam errorem. Secundo ponit illius erroris reprobationem. ibi. (Quos ratio vincit.) Tertio auctoritatum quibus innitebatur determinationem. ibi. (Quod vero Apostolus.) Illa pars quæ incipit. ibi. (Aduertendum est.) diuiditur in partes duas.

Primo inquirat. Vtrum charitas remaneat in comprehensoribus.

Secundo vtrum in Christo fuerit ordo charitatis superius dictus. ibi. (Nunc autem superest inuestigare.)

CIRCA hanc distinctio. quærendum est principiter de tribus.

Primo de duratione, & efficacia charitatis in via.

Secundo de libro vitæ.

Tertio de duratione charitatis in patria.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur tria.

Primo vtrum charitas semel habita possit amitti.

Secundo vtrum homo qui cecidit a charitate, possit resurgere in charitate æquali.

Tertio vtrum homo per quantumcumque charitatem, possit resistere quantumcumque tentationi.

QVAESTIO I.

Vtrum charitas semel habita possit amitti.

¶ T V I D E T V R, quod non: quia habens charitatem non possit eam amittere, nisi præponeret creaturam creatori: sed hoc facere non potest, quia per charitatem Deum pro se, & super omnia diligit: ergo charitas semel habita, non potest amitti.

¶ E R E, nisi præponeret creaturam creatori: sed hoc facere non potest, quia per charitatem Deum pro se, & super omnia diligit: ergo charitas semel habita, non potest amitti.

¶ S E C U N D O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ T E R T I O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ Q U A R T O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ Q U I N T O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ S E X T O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ S E P T I M O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ O C T A V O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

¶ N O N I S I M O, Item si habes charitatem possit eam amittere, hoc non possit esse, nisi per peccatum: sed peccatum non potest corrumpere charitatem: quia cum charitatem, nec ad momentum simul esse potest, & si ipsam non attingit, eam non corrumpit: quare secundum Philosophum. 16. de animalibus. Quod non tangit non agit, nec sequitur alteratio: ergo charitas semel habita non potest amitti.

deseri potest, non ad essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam: quia non efficit charitas quæ deseritur, hominem verè beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, id est damnandi, non communicant, scilicet in fine: quia non perseverant. Potest tamen hoc, & cætera quæ de charitate dicta sunt, de perfectâ intelligi, quam soli perfecti habent: quæ semel habita non amittitur. Exordia verò charitatis aliquando crescunt, aliquando desiciunt. Sunt enim virtutis exordia, & profectus, & perfectio: quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit. Sic est regnum Dei, quemadmodum si iacet homo semen in terra, & dormiat, & exurgat semen, & germinet, & crescat, &c. Etsi ergo perfecta charitas sic radicata est, vt amitti nequeat, incipiens tamen, & proeecta amitti potest, & saepe amittitur, sed dum habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Aug. ostendit, inquit, Quia radix omnium malorum est cupiditas, & radix omnium bonorum est charitas, simul ambæ esse non possunt, nisi vna radicitus euulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causa conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit euellere.

De pena dist. 2. cap. 2. Hæc quæ de charitate. Greg. hom. 15. sup. Exe. Marc. 4. c.

Lib. 50. hom. miliarũ, hom. 3. i. prin. cipio. 1. Tim. 6. c.

1. Cor. 13. Lib. 1. cap.

Quare fides, & spes, & scientia dicuntur euacuari, & non charitas, cum & ea ex parte sit. Aduertendum etiam est, quomodo fides, spes, & scientia dicantur euacuari quia ex parte sunt, & non charitas, cum et ipsa ex parte sit. Ex parte enim. i. imperfectè, diligimus, sicut ex parte scimus: vt ait Hesy-chius super Leuiticum. Cum ergo omne quod ex parte est, euacuetur, cur charitas excipitur, quæ dicitur nunquam excidere? Charitas quidem etiam ex parte est, vt saepe sancti docent: quia ex parte diligimus nunc: & ideo ipsa euacuabitur in quantum ex parte est: quia tollitur imperfectio, & addetur perfectio: remanebitque ipsa aucta, & actus eius, & modus diligendi: vt diligas Deum propter se ex toto corde, & proximum tuum sicut teipsum, sed imperfectiois modus eliminabitur. Fides verò & spes perfectus euacuabuntur. Scientia verò secundum actum, & modum suum qui nunc est, non secundum sui essentiam tollitur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit usum, & modum.

Si Christus ordinem charitatis præscriptum habuerit.

Nunc iam superest inuestigare, si Christus secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum seruauerit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optauit, omnesque saluos fieri voluit: sed non omnes salui sunt: & ita non est factum quod optauit. Sed non est ignorandum in eò fuisse charitatem iuxta modum patriæ, non viæ: eumque ordinem diligendi implese qui seruatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, id est, iam beatificati sunt, ad eò iustitiæ Dei addicti sunt, vt nihil eis placeat, nisi quod Deo placet: ac per hoc illorum tantum salutem diligunt & volunt, quos Deus saluari vult, eosque solos sicut se diligunt: ita & Christus electos tantum sicut se dilexit, eorumque salutem optauit.

1. Tim. 2. b

Arg. 1. D. Bon lib. 3. di. 3. 1. ar. 1. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 24. 4. 11. Secundo.

Tertio.

destruitur: ergo multo fortius charitas iam existens resistit omni peccato aduenienti.

Quarto. T. C. 26.

Item secundū Philosophū 10. metaph. corruptibile, & incorruptibile plus differunt, quā secundū genus, nec tū: ergo cū charitas patriæ nō potest amitti, charitas viæ non potest amitti.

In oppositum.

CONTRA, Apoc. 2. Habeo aduersum te pauca, quōd charitatē tuā primam reliquisti.

Primo. Secundo.

Item Magister in littera reprobatur opinione illorū, q̄ dicebāt charitatē nō posse amitti.

Tertio.

Itē quādiu homo est in via potest mortaliter peccare: sed p̄ peccatū mortale hō est inimicus Dei, hō vero quādiu habet charitatē est amicus Dei. Sed vnus homo non potest simul esse amicus Dei, & inimicus: ergo quādiu homo est in via, potest suam charitatē amittere.

CONCLUSIO.

Cum voluntas nostra in via obliquabilis sit, charitatem semel habitam nos posse amittere certum est.

Responsio.

RESPONDEO, q̄ obiecto pernicioso errore illorū, q̄ dicebant charitatē semel habitam non posse amitti, quem errorem Magister in littera recitat, & reprobatur. Dicendū charitatē semel habitam posse amitti quādiu homo est in via, si nō fuerit confirmatus. Nō .n. dubitandū est: quin in paruulis in baptisate infundatur charitatis habitus, quorum multi postea mortaliter peccant, & sic amittunt charitatem, quam in baptisate receperant.

D. Thomae opinio.

Ad vidēdū autē, p̄ quē modū possit amitti, dicunt qdā q̄ de natura formę est, q̄ si nō replet totā capacitātē suę materię, vt possit corrūpi, sed forma replēs totā capacitātē suę materię corrumpi non potest: vnde quia formę elementorū, non replent totā capacitātē suę materię, ideo corrūpi possunt: quia earū materia est in potētia ad aliam formā. Forma autē cęli: quia totā capacitātē suę materię replet: ideo corrūpi nō potest, nec materia eius est in potentia ad aliā formā: quia ergo charitas viæ, non replet totā capacitātē voluntatis: quia per illā voluntas, ex toto conatu suo nō fertur continuē in Deum, charitas autē patrię replet totā capacitātē voluntatis, ideo corruptibilis est charitas vię, nō patrię: sed quamuis hic modus dicendi sit pulcher, & subtilis, nō videtur tñ aliquibus multū cogere: quia patria aliq̄ animę, quę nobiliorem habent naturā, minorem habent charitatē, & gloriā: aliquibus alijs habentibus minus nobilē naturā, eo q̄ alię nō tñ meruerūt quantum istę, nec sic se disposuerunt: ergo in patria sunt aliq̄ animę, quarū naturalis capacitas voluntatis non est absolute, & simpliciter repleta: sed secundū exigētia suę dispositionis, & tamē nullius animę beatę charitas corrūpi potest. Ideo videtur alijs dicendū, q̄ accidens quinq; modis potest corrūpi, .s. aut p̄ subtractionē pręsentis influentis seu conseruantis, & sic destruitur lumen in aerę: aut per corruptionē subiecti, & sic, sicut dicit Philosophus in lib. de morte, & vita, corruptis

Accidens multipliciter corrumpitur.

animalibus, corrūpitur sanitas quę in eis est. Aut per actionē contrarij, & sic corrūpitur frigidū a calido, aut per subtractionem termini, seu obiecti, qñ est tale accidēs, quod depēdet ex subiecto, & termino seu obiecto, & sic corrūpitur paternitas in patre, p̄ corruptionē filij: & audire in aure, per corruptionē soni: aut p̄ corruptionē dispositionis subiecti necessarię ad existentia illius accidētis in illo subiecto, & sic imago solis in speculo refulgētis quamdiu facies eius est ad ipsum cōuersa corrūpit, qñ facies speculi ad partē oppositā conuertit.

Primo modo charitas nunquā corrūpitur: quia Deus est indeficiens causa q̄ semp̄ quantum est ex parte sua ex sui liberalitate charitatē paratus est influere, & influentiā conseruare: nec ēt secūdo modo. Subiectū .n. charitatis est incorruptibile: nec etiā tertio modo: quia peccatū ratione suę deformitatis, ratione cuius charitati opponitur priuatio est, priuatio autē nō agit in habitū: nec etiā quarto modo: quia bonū æternū quod est eius obiectum corrūpi non potest, & vbiq; est. Sed ad similitudinem quinti modi charitas corrūpitur. Voluntas .n. nō est charitatis subiectū, nisi sub ratione qua voluntas disposita, dispositione in ea facta per sui cōuersionē ad creatorē, in habētibus vsum liberi arbitrij, vel per baptisam aquę, vel sanguinis susceptionem in non habentibus vsum liberi arbitrij, & quia hanc dispositionem voluntas in se corrumpit, cum se auertit a creatore: ideo ex consequenti charitatē corrūpit.

Alij dicunt: q̄ ad hoc vt voluntas sit charitatis subiectū nō requirit dispositio aliqua habitualis in ea: sed sufficit carētia repugnantis dispositionis, quā dispositionē voluntas in se causat per hoc, q̄ se auertit quā dispositionē ipsa voluntas, corrumpere non potest: sed ab illa purgari potest per solius Dei virtutem.

Alij autem modo grosso: sed potētiori modo amissibilitatis assignant dicētes, q̄ Deus decreuit non conseruare charitatem, in voluntate se auertente ab eo, per transgressionē alii cuius sui pręcepti: & quia charitas manere non potest, nisi quamdiu a Deo conseruatur, ideo quando voluntas per transgressionem alicuius diuini pręcepti à Deo auertitur, charitas in ea corrumpitur.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ si homo habens charitatē, semp̄ esset in actu charitatis, bene procederet argumentū, quādiu .n. voluntas actu diligit Deū propter se, & super oīa, ab ipso auerti non potest: sed homo in via habēs charitatē, nō semper est in actu charitatis, & ideo potest moueri ex libertate sua defectibili motu, qui charitati repugnat.

Ad secundum dicendum, q̄ illud argumentum procedit: ac si peccatū corrūperet charitatē, eo modo, quo frigidū corrūpit a calido, quod non est verum: sed ipsamet voluntas per hoc, q̄ se à Deo auertit peccando eam corrumpit:

rumpit: quia propter hoc Deus eam definit conseruare, vel quia per hoc est in ea dispositio contraria charitati, ita q̄ in eodem instanti est charitatis corruptio, & complementum illius conuersionis.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod ipsa charitas quantum est de se resistere potest: sed subiectū cū sit voluntariū, se potest subtrahere charitati, & se supponere peccato superuenienti.

Ad quartum.

Ad quartum cum dicitur, q̄ corruptibile, & incorruptibile plus differunt, quam secundum genus &c. Dico q̄ verum est de corruptibili, & incorruptibili per naturam, non autem de corruptibili per naturam, & incorruptibili per gloriam. Charitas autem patrię incorruptibilis est propter gloriā sui subiecti: quia .n. voluntas nihil potest respuere, nisi sub ratione mali, & beati Deum videntes in ipso nihil possunt apprehendere sub ratione mali, & quicquid in creatura posset desiderari in eo excellentius, & perfectius conspiciunt, quamuis non secundum rationem eandem vniocam. Ideo nihil possunt diligere, nisi ipsum, vel propter ipsum.

QVAESTIO II.

Vtrum homo, qui cecidit à charitate possit resurgere in charitate equali.

Arg. II. D. Bon. vbi supra q. 2. D. Thom. script. 3. d. 31. art. 4.

RESPONDEO, q̄ non: glo. super illud Amos. 5. Non adiciet, vt resurgat virgo Israel, non negat quin possit resurgere: sed ne possit resurgere virgo: quia ouis aberrans, & si reportetur humeris pij pastoris, non habet tantam gloriam, quantam quę nūquam errauit: ergo nec tantam charitatem.

Secundo.

Item charitas quę amittitur, aut fuit proficiens, aut perfecta: quia in statu inceptions suę corrumpi non potuit, charitas autem resurgens incipiens est. Cum ergo charitas incipiens non possit esse tanta, sicut proficiens, vel perfecta, resurgens non potest resurgere de charitate equali illi quam amisit.

Tertio.

Item non potest tantum disponi voluntas ad charitatis susceptionem per gratiam gratis datā, sicut per gratiā gratū facientē. Sed homini habenti gratiam gratū facientem, per bonum motum ex illa elicitem, non superadditur charitas equalis in existenti charitati: ergo multo minus disponenti, se per gratiam gratis datam tantum datur charitas equalis illi charitati a qua cecidit.

In oppositum.

Primo.

CONTRA, Malachię. 3. Placebit domino sacrificium Iuda, ibi dicit glo. quomodo a principio placuerunt: ergo ita potest homo resurgere placens Deo, sicut erat antequam caderet, quod non esset verum, nisi resurgere posset in charitate equali.

Secundo.

Item glo. super illud ad Rom. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonū, dicit vt si qui eorū deuiant & exorbitant, hoc ipsum eis faciat proficere in bonum: quia humilio-

res redeunt atque doctiores, quod verum nō esset, nisi possēt resurgere in charitate equali.

CONCLUSIO.

Profecto potest, si ad equalē reperietur dispositus.

RESPONDEO, q̄ cum Deus de lege cōmuni det charitatē hominibus, secundū plus, vel minus, secundum q̄ magis, vel minus se disponunt, & homo qui cecidit a charitate possit cū adiutorio Dei se equaliter disponere, sicut erat dispositus in receptione charitatis amissę: vel magis vel minus, potest resurgere quandoq; in charitate equali, quandoq; in minori, & quandoq; in maiori.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ illa glo. nō loquitur de gloria essentiali: sed accidentalī, seu aureolę, quę debetur virgini, siue cuiusdam delectationis quę debetur animę innocēti, eo q̄ Deū grauitē nō offendit.

Ad secundum cum dicitur, q̄ charitas incipiens, non potest esse tanta sicut proficiens &c. dico q̄ verū est de eadem charitate in numero: sed in diuersis charitatibus numero, nō oportet q̄ sit verum.

Ad tertium dicendū, q̄ homini existenti in gratia per bonū motū, ex illa licitū, quandoq; superadditur maior portio charitatis, quā fuerit prima, quandoq; equalis, quandoq; minor secundum efficaciam illius motus maiorem, vel minorem, quantumcunque tamen parum superaddatur ex illo quod inerat, & superaddito, efficitur aliquid maius quam ante.

QVAESTIO III.

Vtrum homo per quantulumcunq; charitatem, possit resistere quantumcunque tentationi.

RESPONDEO, quod non. Quantum lacunę charitas nō potest operari, quantumcunq; bonum: ergo a simili nec resistere quantumcunq; malo.

Item quantumcunq; charitas non potest resistere quantumcunq; tentationi venialiū: quia de lege cōmuni nō possumus sine venialibus ducere hanc vitā, sed maior est tentatio peccati mortalis, quā venialis: ergo multo minus potest quantumcunq; charitas resistere quantumcunq; tentationi peccatorum mortalium.

Item ex quantumcunq; charitate, non potest homo sustinere martyrium: quia est opus charitatis perfectę, dicente saluatore Ioa. 15. Maiorē hac dilectionē nemo habet, quam vt animā suam ponat quis, pro amicis suis: ergo ex quantumcunq; charitate non potest homo resistere tentationi violente mortis.

CONTRA, maius est expellere quantumcunq; peccatū, quā resistere quantumcunq; tentationi inclinanti ad ipsum. Sed per quantulumcunq; charitatē expellitur quantumcunq; peccatū, ergo p̄ quantulumcunq; charitatem potest homo resistere quantumcunq; tentationi.

Item potentior est quantumcunq; charitas ad resistendum tentationi, quam natura etiam integra. Sed homo in statu naturę Rich. super 3. Sent. Z 2 inte-

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Arg. I.

D. Bon lib. 3. di. 30 ar. 1. q. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositum.

Primo.

Secundo.

integre, per sola naturalia potuisset resistere tentationi quatecunq; secundum Magistrum lib. 2. dist. 24. ibi expressse dicit, qd per sua naturalia poterat manere si vellet: ergo multo fortius hoc potest homo per quantulamcunque charitatem.

CONCLUSIO.

Sicut voluntas cum sit arbitrij libera potest per quantulamcunq; charitatem expellere quantumcumq; peccatum; ita per eandem quid resistere quantumcumq; tentationi.

RESPONDEO qd homo per quantulamcunq; charitatem resistere quantumcumq; tentationi, dupliciter potest intelligi. scilicet aut de resistentia necessaria ad vitandum mortale peccatum, ad quod illa tentatio quantum erat ex parte sua impellebat, vel ut proprius loquar, inclinabat, aut de resistentia perfecta, per quam homo tentatus, non solum non inducitur in consensum peccati: sed etiam non emollitur, sed robustior efficitur, quam esset ante tentationem. Primo modo per libertate arbitrij ad vitam per quantulamcunq; charitatem potest resistere quatecunq; tentationi: quia per quantulamcunq; charitatem Deum omni bono creato preponit, sicut enim dicit Aug. in quadam glo. super illud Psalmus. Bonum mihi lex oris tui. Amplius diligit charitas legem Dei, quam cupiditas mala auri, & argenti: hac de qualibet charitate sine distinctione dictum est. Sed tentatio quolibet ad peccatum, quantum est ex parte sua ad hoc ordinatur, ut creator propter creaturam deserat. Secundo modo non potest homo ex quantulamcunq; charitate resistere quatecunq; tentationi, nisi in sustinendo illam tentationem, illa charitas crescat, ita quod quae erat in principio tentationis parva, ante finem tentationis efficiatur magna.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd operari quantumcumq; bonum, quantum est ex parte operis difficilius est, quam resistere quatecunq; tentationi. Et ideo non oportet, quod si per quantulamcunq; charitatem homo non possit, vnum quod non possit aliud.

AD SECUNDVM dicendum, qd homo per quantulamcunq; charitatem potest resistere tentationi inclinanti ad veniale peccatum, loquendo in singulari de quolibet per se: sed non potest omnibus in communi, quantumvis utroque modo possit resistere per quantulamcunq; charitatem, quatecunq; tentationi respectu peccati mortalis, quod non contingit propter maiorem tentationis venialium grauitate: sed propter eorum maiorem numerositatem, & imprauisionem. Et quia ad committendum peccatum veniale, non requiritur ita plenius consensus sicut ad committendum peccatum mortale.

AD TERTIVM dicendum, qd sufficientia martyrij in aliquo casu cadit sub consilio tantum, scilicet quando imminet necessitas, sed homo vltro offert se propter motionem diuinæ legis. Alio

modo cadit sub precepto. scilicet quando imminet necessitas, aut Deum deferendi, aut mortem subeundi. Primo modo non potest homo ex quantulamcunq; charitate subire martyrium, quia hoc est opus charitatis perfectæ. Et sic intelligitur illud verbum saluatoris in argumento allegatum. Secundo modo potest homo ex quantulamcunq; charitate sustinere martyrium etiam si non augetur, semper tamen in sustinentia martyrij augetur charitas, quia per hoc quod homo ex charitate in actu difficillimo facit totum posse suum, pro Dei honore, & amore, meretur, ut sibi charitas augeatur.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrum liber vite sit aliquid increatum.

Secundo vtrum in illo scripta sint bona tantum.

Tertio vtrum aliquis possit deleri de libro vite.

QVAESTIO I.

Vtrum liber vite sit aliquid increatum.

RESPONDEO T VIDE TVR, qd non: quia super illud Ecclesiast. 24. hac omnia liber vite, dicit glo. 1. nouum, & vetus testamentum: ergo cum vetus & nouum testamentum non sit aliquid increatum, & liber vite non enim est aliquid increatum.

Item glo. super illud Apoc. 2. Alius liber apertus est, qui est liber vite, dicit, qd est Christus qui tunc apparebit omnibus patens: sed non erit omnibus patens, nisi in quantum homo: ergo cum in quantum homo non sit aliquid increatum, liber vite non est aliquid increatum.

Item Aug. 2. de ciu. Dei. c. 14. Liber vite quædam vis diuina intelligenda est, qua fiet vtrique opera sua bona, vel mala, cuncta in memoria reuocentur. Sed memoria hominis respectu bonorum vel malorum suorum non est aliquid increatum: ergo liber vite non est aliquid increatum.

CONTRA, Aug. de tri. 14. c. 15. Dicit quod regulae immutabiles vbi quid sit iustum etiam iniustus agnoscit, scripte sunt in lucis illius libro quæ veritas dicitur: sed liber illius lucis quæ dicitur veritas liber vite est: ergo liber vite quid increatum est. Ipsa. n. lux quæ veritas dicitur, de qua ibi loquitur Aug. increata est.

Item Aug. 20. de ci. c. 15. dicit, qd liber vite est prescientia Dei, quæ falli non potest. Sed prescientia Dei quid increatum est: ergo liber vite est quid increatum.

CONCLUSIO.

Liber vite ut est notitia predestinationis Dei in se, & approbationis diuinæ, est quid increatum.

Respon.

Respon. Liber vite comparatur libro militie.

RESPONDEO, qd sicut liber militiae tripliciter potest dici. scilicet in quo traditur ars militaris, vel in quo scripta sunt valentium militum facta, vel in quo scribuntur ad militiam electi, sicut liber vite tripliciter potest accipi: vno modo pro libro in quo scripta sunt ea, quæ ducunt ad vitam æternam, & sic liber vite, est vetus & nouum testamentum. Alio modo pro libro in quo scripta sunt facta electorum ad vitam æternam, & sic liber vite erit cuiuslibet conscientia in iudicio, & sic erunt multi libri, & de hoc intelligitur illud verbum Apoc. 2. Vidi mortuos magnos, & pusillos stantes in conspectu Throni, & libri aperti sunt, id est patefacte sunt conscientiarum singulorum.

Alio modo pro libro in quo scripti sunt electi ad vitam æternam. Et sic secundum Glossam super illud Psal. Deleantur de libro viuentium. Liber vite est notitia Dei, qua predestinavit ad vitam, quos presciuit conformes fieri virgini filij sui. Et sic cum notitia Dei sit quid increatum, liber vite aliquid increatum est, quæ notitia liber dicitur per quandam similitudinem: quia sicut scriptura libri materialis est signum firmiter impressum eorum, quæ fienda sunt, ita notitia Dei est apud ipsum indelebile signum, respectu eorum qui sunt ad vitam æternam producendi, & de illo libro, intelligitur illud quod dicitur Apoc. 21. de ciuitate superna, qd non intrabit in ea aliquid coinquinatum aut abominationem faciens, & mendacium: nisi qui scripti sunt in libro vite.

ARGVMENTA, ad partem secundam procedunt de libro vite tertio modo dicto.

AD PRIMVM. Primum argumentum ad partem primam procedit de libro vite, primo modo dicto.

AD SECUNDVM dicendum, qd Christus dicitur liber vite, in quantum homo, ut exemplar viuendi, vita gratiæ, non ut exemplar representans scriptos ad vitam gloriæ.

AD TERTIVM dicendum, qd illa vis diuina, si accipiatur pro ipsa vi, quæ est in Deo, quid increatum est. Si autem pro vi ab illa effecta in conscientia singulorum, quid creatum est, & accipi debet pro libro secundo modo dicto.

QVAESTIO II.

Vtrum in libro vite scripta sint bona tantum.

RESPONDEO T VIDE TVR, qd non: quia prescientia Dei, non tantummodo est respectu bonorum, sed etiam respectu malorum: sed ut in precedenti questione habitum est: est liber vite prescientia Dei: ergo in li. vite non tantummodo scripta sunt bona, sed etiam mala.

Item secundum scripturam, li. vite dabitur sententia in iudicio, aliter enim non diceretur. Apoc. 20. sedente iudicio. Alius liber apertus esse, qui est liber vite: sed sicut in iudicio dabitur sententia pro bonis, propter eorum merita, ita contra malos, propter eorum demerita: ergo in li. illo scripta sunt bona, & mala.

Item Glo. super illud Lucæ 10. Nomina vestra scripta sunt in caelis, dicit qd si quis celestia, siue terrestria opera gesserit, per hæc, quasi in litteris annotatis apud Dei memoriam æternaliter est affixus.

CONTRA, Illa sola a Deo fiunt, sunt in illo vita, secundum illud Io. 1. qd factum est in ipso vita erat: sed mala non fiunt a Deo: ergo non sunt in Deo vita, & ex consequenti, nec in li. vite scripta.

Item si ibi essent scripta mala datorum, sicut bona saluandorum, non tantum posset dici liber vite: sed liber mortis. Cum ergo notitia Dei, ita dicatur li. vite, qd non liber mortis, ibi non sunt scripta nisi bona.

CONCLUSIO.

In libro hoc, proprie loquendo, non sunt scripta nisi bona, at quia mala pena ut iusta sunt, bona sunt in quantum talia ibi conscripta sunt.

RESPONDEO, qd proprie loquendo in libro vite, non sunt scripta, nisi bona sub bonis comprehendendo mala pena, in quantum iusta sunt: mala enim culpæ cum nulli boni habeant rationem in illo scripta non sunt. Nec. n. dicit scribi in libro, nisi ea, quæ per figuras proprias representantur, ad similitudinem aut figurarum in materiali libro sunt ideæ in li. vite. Cum ergo mala culpæ ideas proprias in Deo non habeant: sed cognoscantur per ideas bonorum oppositorum: proprie non possunt dici in li. vite esse scripta, quamuis notitia Dei, non tantummodo sit respectu bonorum: sed et malorum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd liber vite non est prescientia Dei generaliter dicta, sed respectu eorum, qui scripti sunt in li. Vnde postq dicit Aug. qd prescientia Dei est liber vite, immediate subiungit: in quo sunt scripti, id est ante præcogniti, qd refertur ad predestinatos, de quibus statim, ante locutus est.

AD SECUNDVM dicendum, qd per scripturam bonorum cognoscuntur mala propria, per quæ sententiabitur contra reprobos.

AD TERTIVM dicendum, qd non est idem esse æternaliter affixum Dei memoriæ, & scribi in libro vite. Concedendum est enim Deum habere malorum primam notitiam: sed non sequitur qd omnia ab eo firmiter cognita sint in eo scripta.

QVAESTIO III.

Vtrum aliquis possit deleri de libro vite.

RESPONDEO T VIDE TVR qd non: quia liber vite est notitia Dei predestinatorum ad vitam: sed illum quem Deus nouit predestinatum ad vitam, non potest non nosce predestinatum: ergo nullus potest deleri de libro vite.

Rich. super 3. Sent. Z 3 Item

Tertio

In oppositum. Primo.

Secundo.

Respo.

Ad primam.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Arg. 1.

D. Bon. li. 4.

3. diff. 31.

dub. 2.

D. Th. p. 1.

q. 14.

Secundo. Item nullus de nouo potest scribi in libro vitæ: ergo a simili nullus potest deleri de li. vitæ. Tercio. Item Glo. super illud ad Phil. 4. Quorū nomina sunt in libro vitæ. Liber vitæ est prædestinatio Dei, in qua omnes saluandi præscripti sunt: sed nullus prædestinatus potest eē nō prædestinatus: ergo nullus potest deleri de libro vitæ.

In oppositū. CONTRA, in Psal. deleantur de libro uentium.

Primo. Item Exodi 32. dicit Moyses ad Dominū, orans pro populo Israel. Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis dele me de libro tuo, quem scripsisti: cui respondit Dominus. Qui peccauerit mihi delebo eum de libro meo.

CONCLUSIO.

Qui in libro vitæ simpliciter scriptus est, deleri nequit, qui uero secundum quid etiam.

Respon. RESPONDEO, Aliqui sunt scripti in libro vitæ simpliciter, ut sunt illi, qui ordinati sunt ad habendum vitam æternam ex prædestinatione diuina.

Aliqui secundum quid, & ut nunc, & sunt illi, qui ordinati sunt ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione diuina: sed ex præfenti iustitia, quæ est per gratiam in præfenti. Qui primo modo scripti sunt in libro vitæ nūquam delentur: quia infallibiliter omnes prædestinati saluabuntur: sed qui scripti sunt in libro vitæ modo secundo tantum deleri possunt de ipso & delentur cum cadunt a gratia pro mortale peccatum, nec est ista deletio per aliquam mutationem factam in illo libro: sed circa re scitam.

Ad arg. ARGUMENTA ad partem primam procedunt de illis qui scripti sunt in libro vitæ, modo primo.

Argumenta ad partem secundam procedunt de illis qui scripti sunt in lib. vitæ, modo secundo.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur de tertio principali. Et circa hoc quæritur tria.

Primo utrum, scientia in patria euacuabitur.

Secundo utrum virtutes theologice euacuabuntur.

Tertio utrum remanebit charitas, quantum ad ordinem diligendi qui est in via.

QVAESTIO I.

Utrum scientia in patria euacuabitur.

VIDETUR quod sic, quia Apost. 1. ad Corinth. 13. dicit, quod scientia destruitur.

Item philo. 10. Ethi. cap. 8. Videtur philosophia mirabiles delectationes habere puritate, & firmitate: ergo si scia hic acquisita in patria remaneret plus haberet vnus magnus clericus in patria de gaudio, quam vnus alius qui sibi fuisset par in merito, quod falsum videtur: quia pares in merito pares erunt in gaudio.

Item frustra remaneret habitus, qui nunquam

esset in aliquo actu. Sed actus acquisita scientia est intueri veritatem conclusionis in collatione ad principia, quia actus in patria non remanebit, ut satis patet ex dictis superius. 14. distinct. 2. art. 4. ergo habitus scientiæ in patria non remanebit.

CONTRA, Auic. 1. Metaphy. ca. 3. Omnes scientiæ in vna utilitate conueniunt, quæ est acquisitio perfectionis humanæ animæ in effectu præparantis eam ad futuram felicitatem: sed res præparans ad felicitatem de sui ratione non habens aliquid impossibile felicitati non euacuabitur in patria. Cum ergo scientia de sui ratione, nihil contineat impossibile felicitati ipsa non euacuabitur in patria.

Item damnati retinent scientiam, quæ hic habuerunt, ut patet per illum diuitem, de quo habetur Lucæ 16. ergo multo fortius scientiæ hic acquisitæ in salutaris remanebunt: cum enim omnis scientia sit lux quædam plus congruit illis qui fruuntur æterna luce, quam illis, qui sunt in æterna damnatione.

CONCLUSIO.

In patria nedum habitus scientiæ, sed etiam actus saluabitur, euacuabitur uero modus, ibi enim anima nostra sine phantasmate, & absque discursu intelliget.

AD istam quæstionem est vnus modus dicendi, secundum aliquos, quod scientia in patria ante corporum resurrectionem non remanebit, quantum ad actum: sed quantum ad habitum. Quod autem non remaneat quantum ad actum declarant sic, in nobis nulla species intelligibilis conseruatur in intellectu nostro, nisi quando actu intelligit: unde Auic. 6. naturalium li. 5. c. 6. loquens de specie intelligibili, dicit, quod impossibile est dici hanc formam esse in anima in effectu perfecte, & non intelligi ab ea in effectu perfecte. Ang. etiam 11. de Tri. c. 4. dicit, quod cum cogitantis acies, id quod in memoria cernebatur, destitit intueri, nihil formæ, quæ impressa erat in eadem acie remanebit, & secundum quosdam illa species realiter idem est, quod ipsa intellectio, nec potest dici, ut videtur, quod ibi loquatur de memoria intelligibili: quia de illa memoria loquitur, de qua parum ante dixit in eodem cap. quod pro illa specie corporis, quæ sentiebatur extrinsecus, succidit in memoria retinens illam speciem, quæ pro corporis sensum combibit anima, proque illa visione, quæ foris erat, cum sensus ex corpore sensibili reformaretur succedit intus similis visio, cum ex eo quod memoria tenet, formatur acies animi & absentia corpora cogitantur: secundum etiam philosoph. 3. de anima. Phantasmata se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum: cum ergo in sensu in absentia sensibili non remaneat species sensibiles, nisi ad modicum tempus, videtur quod nec in intellectu remaneant species intelligibiles, nisi quando ad phantasmata conuersus est, & sic dicunt debere intelligi illud ver-

T. c. 6.

verbum philosophi in eodem libro. scilicet quod intellectus est locus specierum: cum ergo in animabus separatis non remaneant phantasmata: quia cum ea non separantur organa virium sensitiuarum in quibus sunt ipsa phantasmata: videtur quod anima separata nihil possit intelligere de his: quorum scientiam per sensibilia phantasmata acquisiuit.

Hinc quid.

Quod tamen remaneat scientia quantum ad habitum declaratur sic habitus scientiæ: nihil aliud est quam quedam qualitas intellectus illuminatiua ad considerandum prompte faciliter & expedite illa respectu quorum est cum penes se eorum habeat species: unde habitus scientiæ non est ipsa collectio specierum: ut satis haberi potest per ea que supradicta sunt distinct. 14. vltima questione articuli tertij maxime in solutione argumenti secundi: unde ipse habitus scientiæ potest esse acquisitus: neque ab organo corporali: neque a phantasmatis dependet: & ideo cum de sui ratione nihil importet repugnans gloriæ remanebit in patria ad ornatum anime & decorum. Post corporum tamen resurrectionem quia restituentur organa sensitiuarum virium: & phantasmata que necessaria fuerunt ad considerandum habebit scientia actum suum quantum quasi incorporaliter modo nobiliori & sublimiori quam in via. Sed non credo quod hæc opinio comuniter a theologis teneatur, nec enim teneri debet, cum sacra scriptura doceat animas a corporibus exutas que in verbo Dei ea que hic gesserint non considerant, ut sunt anime damnatorum recordari eorum sensibilibus, quorum hic notitiam habuerunt, ut patet in anima illius diuitis, de quo habetur Lucæ 16. quod, verum non esset, nisi species intelligibiles in intellectu in absentia phantasmatum, & actus intelligendi remansissent.

Contra opinionem.

Videtur etiam sentire Aug. 12. super Genesim versus finem. Animam gerere apud inferos similitudinem non corporalem: sed corpori similem.

In libro et de spiritu & anima dicit ille auctor versus finem libri anime que in corporibus uiuentes per dilectionem rerum visibilibus corporalibus imaginibus afficiuntur a corporibus exeutes in eisdem imaginibus tormenta patiuntur, quod verum non esset: nisi secum deferrent intellectuales imagines corporalibus similes. Aug. etiam 10. de tri. c. 5. expresse ponit mentem in rationalem intelligentiam informari similitudinibus rerum factis in semetipsa de semetipsa, & illas anime partes quas cum bestiis nos cõnes habere sentimus corporum similitudinibus informari. Vtrum autem illæ species que remanent in intellectu in absentia actus intelligendi, sint intellectui nostro ratio intelligendi, dum est in via, aut non, sed sint causate in nobis mediante intellectu, tactum est lib. 2. Videtur ergo mihi dicendum ad quæstionem quod in animabus beatis, etiam ante corporum resurrectionem remanebit habitus scientiæ acquisitæ, quia ad

Ad questionem secundam mentis propriam.

fui rationem nihil est beatitudini repugnans, ut ante dictum est. Remanebit etiam quantum ad actum, sub alio tamen modo quam in statu viæ, quia anima existens incorruptibili corpore, per naturam & de lege comuni, nihil potest intelligere sine phantasmate, ut declaratum est li. 2. distinct. 25. in penult. quod nec etiam potest intelligere conclusiones, nisi in quadam collatione ad principia. In patria autem intelligit sine phantasmate, per species intelligibiles, & etiam sine discursu per simplicem intuitum simul in principio intuendo conclusionem in hoc aliquo modo assimilata cognitioni angelicæ. Post corporum autem resurrectionem, credo quod poterunt intelligere scibilia quorum habent scientiam in phantasmate, & etiam sine phantasmate si uoluerint, & etiam sine discursu intelligent, ita quod intelligendo sine phantasmate & sine discursu erunt similes angelis dei.

AD PRIMUM in oppositum dicendum: quod apostolus intellexit de destructione scientiæ quantum ad modum considerandi qui est in via, quia in patria erit actus considerandi nobiliori modo ut visum est.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, quod duorum qui pares fuerunt in merito per comparationem ad gloriam substantialem, vnus in patria quantum ad aliquid maiorem habeat delectationem accidentalem.

Ad tertium patet responsio ex dictis in corpore quæstionis.

QVAESTIO II.

Utrum virtutes theologice euacuabuntur in patria.

VIDETUR quod non. Apostolus, 1. Cor. 13. dicit quod charitas nunquam excidit: glo. etiam super illud ad Romanos. 1. Iustitia Dei in eo reuelatur ex fide in fide. Dicit quod hoc erit ex fide verborum, quibus credimus que non videmus in fide rerum qua credita obtinebimus: ergo in patria remanebit charitas, & etiam fides: ergo a simili & spes que inter predictas videtur media.

Item fides est totius edificij spiritualis fundamentum: spes que erigit quasi paries: sed fundamentum & paries non destruuntur per edificij consumptionem, ergo fides & spes in patria remanebunt, ergo multo fortius & charitas que principalior est qualibet illarum.

Item destructo fundamento destruitur edificium: sed fides formata per charitatem fundamentum est edificij spiritualis: ergo si destruerentur in patria fides vel charitas, destrueretur totum edificium spirituale, quod falsum est, charitas ergo & fides in patria remanebunt, ergo a simili & spes.

Item sicut clara Dei visio non compatitur secum actum credendi, nec secum, & perfecta tentio actum spandi, ita perfecta fruitio non compatitur secum actum imperfecte diligendi, quo ex Ric. super 3. Sent. 24 chari-

Ar. 1. D. Bo li 3. di. 3. ar. 2. q. 3. D. Th p. 1. q. 99. ar. 5. q. 6. Secundo.

Tercio.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Arg. 11

Scot. lib. 3. distinct. 31. q. unica. D. Thom. 1. 2. q. 67.

Secundo.

Tercio.

Quarto.

charitate diligimus in via, sed tamen hoc non obstante habitus charitatis viae in patria remanebit: ergo a simili habitus fidei, & spei.

Quinto. Item magis opponitur fidei & spei, mortalis culpa, quam gloria: quia magis opponitur vitium virtuti, quam terminus eius: sed fides, & spes in viatore simul stant cum mortali culpa: ergo multo fortius simul stabunt cum gloria, sed constat quod charitas remanebit: ergo nulla virtus theologica euacuabitur in patria.

In oppositum. Primo. CONTRA I. Cor. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed cognitio fidei, & tentio spei, & charitas viae sunt ex parte: ergo omnes euacuabuntur in patria.

Secundo. Item charitas est excellentior via ad gloriam, iuxta Apostolum dicentem de charitate I. ad Cor. c. 12. Adhuc excellentiorem viam nobis demonstro, sed cessat via cum peruenitur ad terminum: ergo cum peruenerimus ad patriam euacuabitur charitas: ergo multo fortius fides, & spes.

CONCLUSIO.

Tunc euacuabitur fides, & spes, non tamen charitas, quinimmo ipsa complebitur, & quantum ad habitum, & quantum ad actum.

Responsio. Prima. AD ISTAM quaestionem dicunt aliqui, quod in patria nulla virtus theologica euacuabitur quantum ad habitum, sed perficietur: tamen fides, & spes, quantum ad actus quos habent in via, euacuabuntur: unde sic euacuabuntur, ut scientia: sed quia actus charitatis in patria, non differt ab eius actu in via, nisi quia est perfectior, & ideo dicitur, quod charitas nunquam excedit.

Secundo. Alij dicunt communius, & securius, quod fides & spes in patria euacuabuntur, non tamen charitas.

Quod autem spes euacuetur sufficienter videri potest per ea, quae superius dicta sunt distinct. 26. in illa quaestione, vtrum spes nunquam fuerit in Paradiso: unde hic repetere non oportet.

Quod autem euacuetur fides sic declaratur, enigma essentiale est fidei, quia est de ratione ipsius, sed enigmatica cognitio respectu Dei esse non potest, in illo intellectu, ubi continue est clara visio Dei. Actus ergo fidei in patria non remanebit, sed inconueniens est remanere habitum, ubi nunquam possit exire in actum, cum habitus nihil aliud sit quam quaedam habitus inclinans potentiam, & determinans ad actum, & maxime hoc esset inconueniens in patria, ubi nullius potentiae inclinatio remanebit incompleta, quia autem charitati viae imperfectio sua non est essentialis, quia non est de ratione charitatis, sed est ei accidens, ideo charitas viae remanebit in patria & tolletur imperfectio sua per vltimum ipsius complementum, quod erit per essentialē

augmentum habitus, & per praesentiam summae diligibilis clarissime visi quae vehementer dilectionem auget, ita quod complebitur charitas, & quantum ad habitum, & quantum ad actum.

AD PRIMVM dicendum, quod illa glossa ad Ro. soluitur per litteram sequentem, quia post verba allegata sequitur, quod improprie dicitur fides: quantum autem ad illud quod concludat de charitate concedendum est.

Ad secundum dicendum, quod fides non est fundamentum edificij spiritualis: nec spes paries, nisi pro statu viae.

Ex hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de actu credendi, & sperandi per comparationem ad gloriam, & de actu imperfecte diligendi ex charitate: quia duo primi actus habent imperfectiōnem de sua ratione, & ita est eis essentialis: imperfectio autem quae est in actu diligendi ex charitate est ei accidentalis. sicut propter imperfectiōnem cognitionis rei dilectae, & aggrauationem anime per corruptibile corpus. Quod autem est essentialē rei non potest remoueri ab ea ipsa manente: quod autem accidentale est ea accidentalitate separabili, sicut est accidentalitas imperfectiōnis actus diligendi ex charitate, potest remoueri re remanente, & ideo cum habitus charitatis habebit suum vltimum complementum, & obiectum charitatis erit clare visum, & anima a corpore non aggrauabitur, tunc actus diligendi ex charitate perficietur.

Ad quintum dicendum, quod quamuis mortalis culpa magis opponatur fidei, & spei ratione formae suae, quae charitas est, quam gloria: tamen non est verum de fide & spe, quantum ad essentialitatem habituum: magis enim opponitur eis gloria, & ideo non oportet, quod si essentialitatis fidei, & spei possent stare cum mortali culpa, quod possint stare cum gloria.

AD PRIMVM ad partem aliam cum dicitur, quod cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est &c. Dico quod hoc intelligendum est de hoc quod est ex parte. i. imperfectum essentialiter, & sic sunt ex parte fides & spes, non autem de hoc, quod est ex parte accidentaliter. Et sic est ex parte charitatis viae, & ideo ipsa remanebit eius imperfectiōne sublata, quia non ei inerat: nec quantum ad habitum, nec quantum ad actum, tanquam de ratione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod charitas viae non est via ad patriam, nisi sub ratione, qua charitas imperfecta, vel quantum ad actum, vel quantum ad habitum: & ego bene concedo, quod cum peruenitur ad terminum, qui est gloria, cessat charitas sub ratione qua imperfecta est, quia quamuis remanet charitas, tollitur tamen imperfectio eius.

QVAESTIO III.

Vtrum in patria remanebit charitas, quantum ad ordinem diligendi, qui est in via.

D. Bon. lib. 3. d. 31. ar. 3. q. 3. D. Tho. 3. sent. dist. 31. ar. 3. q. 2. Scot. ubi supra.

Secundo. Item ille plus diligitur cui maius bonum optatur. Sed quilibet in patria maius bonum vult ei, qui maius bonum habet, aliter non esset voluntas bonorum conformis diuinae voluntati: ergo quilibet in patria plus diligit meliorem se, quam se ipsum, hic tamen ordo non est in via.

Tertio. Item Ber. in li. de diligendo Deo. c. 27. dicit, quod in sanctis in patria omnem humanam affectionem, quodam ineffabili modo necesse erit a se ipso liquefcere atque in Dei penitus transfundi voluntatem alioquin, quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quicquam supererit: ex quo patet, quod in patria tota ratio diligendi erit Deus: ergo homo plus diligit alium, quam se ipsum, si est Deo magis coniunctus, hic autem ordo in via non est.

In oppositum. Primo. CONTRA, natura per gloriam non tollitur, sed perficitur: sed in statu naturae etiam integre homo nunquam tantum dilexisset alium, quantum se ipsum, & plus dilexisset propinquos quam extraneos: ergo hic ordo in patria remanebit, & erit perfectus.

Secundo. Item habitus imperfectus ad nihil inclinatur ad quod non inclinatur cum est perfectus, quod si charitas imperfecta inclinatur in via voluntatem hominis ad magis diligendum se ipsum, quam alium, & proximum, quam extraneum, ad hoc idem inclinabit in patria, quamuis modo perfectiori.

Tertio. Item saltem ostendo, quod remaneat, quo ad hoc, quod semper plus diligit se ipsum, quam alium, quia aliter sequeretur hoc inconueniens, quod Petrus plus gauderet de bono Lini, quam Linus de bono proprio. Ex quo. n. Petrus bonum Lini tantum diligeret, quantum diligeret aequalē portionem boni sui, cum maiorem virtutem haberet ad gaudendum, quam Linus necessario sequeretur, quod plus delectaretur in bono Lini, quam ipsemet Linus.

CONCLUSIO.

Charitatis ordo, qui est in via quo ad aliquos suos gradus remanebit in patria, quo ad alios vero gradus cessabit.

Responsio. AD ISTAM quaestionem dicunt aliqui, quod quia ibi tota, & praecisa ratio diligendi erit bonitas, ideo ibi quilibet semper plus diligit meliorem, & si alius est melior eo, plus diligit alium, quam se ipsum, cui videtur consonare, quod homines etiam in via charitatis super excellen-

tis multum conformis charitati patriae habet, ordinem diligendi obseruare videbantur. Dicebat. n. Moyses, ut habetur Exo. 32. oras Deum pro filiis Israel, aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo. Et Apostolus anathema esse cupiebat a Christo pro salute fratrum, ut habetur ad Ro. 9. reputantes maius bonum in communitatis salute, quam sua.

Hoc etiam expressius confirmant per Anselmum dicentem Pro solo. penul. c. In illa perfecta charitate innumerabilium bonorum Angelorum & hominum, ubi nullus minus diligit alium, quam se ipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis alijs, quam pro se ipso. Ad quod sequitur, quod equae bonum sibi equae diligit meliorem plus, & minus bonum minus. Sed contra hanc opinionem est Hug. expresse li. 2. de sacra. parte. 13. c. 10. dicens. Si proximi salutem magis, quis eligit quam suam, Deum minus diligit, quam proximum, a quo separari vult propter proximum.

Præterea hoc videtur esse contra dictam naturam, & perfectionem gloriae, & rectitudinem diuinae iustitiae. Natura. n. etiam integra dictabat hominem plus se debere diligere, quam alium. Gloria etiam intimius, & perfectius respicit illum in hoc est, quam alium. Diuina etiam iustitia hoc exigit, ut homo plus gaudeat de proprijs meritis, quam alienis.

VIDETUR ergo mihi dicendum sine praedudicio, quod cum diligere sit velle bonum, possumus loqui de ordine diligendi per comparationem ad bonum volitum, vel ad intentionem actus volendi. Primo modo remanebit ordo diligendi ex charitate in patria, qui est in via per comparationem hominis ad Deum. In vtroque. n. statu maius bonum vult homo ex charitate Deo, quam sibi, vel cuiquam alij, non remanebit tamen per comparationem hominis ad proximum, quia post corporum resurrectionem nullus erit possibilis ad maius bonum, quam erit illud bonum, quod tunc habebit, & ideo cuiuslibet habenti maius bonum volet maius bonum, unde minus bonus maius bonum volet meliori, quam sibi. In statu autem viae non est sic, quia. n. in via homo minus bonus possibilis est ad maius bonum, quam sit illud bonum, quod habet melior eo, ideo ex charitate potest igitur optare tantum bonum, quantum optat meliori se.

Loquendo autem modo secundo de ordine diligendi, sic dico, quod remanebit idem ordo diligendi in patria, qui in via per comparationem hominis ad Deum. In vtroque. n. statu ex maiori affectu, vult homo ex charitate Deo illud bonum, quod habet, quam sibi ipsi, vel cuiquam alij illud bonum, quod habet, vel habere potest, remanebit etiam per comparationem hominis ad proximum. In vtroque. n. statu debet homo magis diligere Deum, & amore amicitiae, & amore concupiscentiae, extendendo concupiscentiam non tantum respectu habendi, sed etiam respectu habiti: respectu cuius tamen

tamen magis proprie diceretur complacētia quā proximum, sed si homo ex maiori affectu vellet Deū alicui proximo suo, quam sibi ipsi magis diligeret proximo amore amicitie quā Deū amore concupiscētie, quia velle Deū proximo est ipsum proximo amare amore amicitie: Velle Deum sibi metipsum est ipsum Deū amare amore concupiscētie, ergo in vtroque statu homo diligens secundum rectū ordinē charitatis ex maiori affectu vult bonum sibi quam cuiusque proximo, siue meliori se, siue minus bono. Per comparisonem autem proximorum inter se non remanebit ille ordo respectu boni temporalis: quod est bonum secundum quid, tunc enim cessabit prouiso que in presenti vita est necessaria qua necesse est, ut homo magis sibi cōiuncto prouideret teneatur, quam alieno, ratione cuius in hac vita secundū rectū ordinē charitatis, hō ex maiori affectu vult illi rpalē effectum a se exhiberi, cui magis exhibere tenetur non remanebit et ille ordo respectu boni spūalis possibilis haberi, quia in patria quilibet habebit illud bonū, quod habebiturus est, statim post corporū resumptionē, ita quod nullus erit possibilis ad amplius bonū: in via autē non statim habet homo totum bonū quod habiturus est, vel habere potest ratione cuius secundum rectum ordinē charitatis magis debemus esse solliciti procurando, & optādo augmētum boni spiritualis parentum vestrorum, quam extraneorum meliorum: remanebit tamen ille ordo respectu boni spiritualis iam habiti. In vtroque enim statu homo secundum rectum ordinem charitatis ex maiori affectu vult illud extraneo maius bonum spirituale, quod iam habet quam magis cōiuncto illud minus bonum spirituale, quod habet duobus equaliter bonis ex maiori affectu vult magis sibi cōiuncto illud bonum quod habet.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illa auctoritas sic intelligenda est, quod potius bonum magis est ex charitate diligendum, si diligēti est potius bonum simpliciter. Aliter non oportet, vnde Hugo. 2. li. de sac. parte. 13. c. 10. quod maius bonū mihi ē, a me plus diligēdū ē, quia mihi p̄miū ē in situ ut diligā bonū meū: illud maxime quod verū est bonū, & post illud, & scdm̄ illud, diligā bonū proximi mei.

AD SECUNDVM Ad tertiū cū dicitur, quod tota rō diligendi in patria erit Deus &c. Dico quod verū est, in quātū deus ē summū bonū diligēti, & quod in patria sub hac rōne p̄pinq̄ior est Deo, magis diligitur a quolibet bono, sed sub rōne qua Deus ē summū bonū ipsi Lino, Petrus nō est ita p̄pinq̄us Deo sicut Lino quāuis. n. sit p̄pinq̄ior Deo, sub rōne qua est summū bonū absolute: & et sit propinq̄ior Deo, sub rōne qua est summū bonū sibi, quā Lino Deo sit sub rōne qua est summū bonū sibi, non est tñ Petrus ita Deo p̄pinq̄us

sub rōne qua est summū bonū Lini, sicut Lino. Auctoritates autē sacre scripturæ adductas p̄ alia opinioe exponit Hugo li. 2. de sac. parte. 13. c. 10. dicens. Moyses libro scripto delerit petijt, & Paulus a Christo anathema pro fratribus fieri cōcupiuit, nō quia Deū p̄pter hoīem perdere velēt, sed quia Deum si fieri posset, sine proximo quē diligebant possidere nollent. Affectis. n. loquebatur, & quasi de dilectione securus, amato & amāti in dulcedine dilectionis de separatione comminabatur, non quia illius separationem diligebat, sed quia alterius coniunctionem optabat.

CIRCA LITERAM (Charitas est fons). f. proximus, quia fides ē bonorū fōs primus, vel loquitur de fonte operum formarum.

(A dilectione mundi funditus occidit.) hoc intelligendum est de charitate perfectorū, vel potest dici, quod occidit dilectionem mundi, id est qua diligitur mundus supra Deum, & sic quelibet charitas occidit dilectionem mundi.

Ficta charitas ē quā aduersitate deseritur, hic accipitur fictū nō p̄ falso, sed p̄ fragili, a quo dicitur vasa fictilia. (quod simul hita nō amittitur.)

Contra charitas quantumcunque perfecta in via amitti potest.

Respōdeo glosandū ē nō amittitur. i. de difficili amittitur, vel hic nō vocauit charitatem perfectā, nisi illā quā Deus prēiudicet vsq; in finē duraturā. (Radix omnium malorū ē cupiditas.)

Contra eccl. 10. Initiū oīs p̄cī est superbia. Respōdeo superbia est radix omnium malorū in auersione a creatore cupiditas in conuersione ad creaturā. Vel potest dici, quod superbia est quādam cupiditas, cū sit inordinatus amor excellentie.

De charitate Dei.

DISTINCTIO XXXII.

REMISSIS adiciendum est de dilectione Dei, qua ipse diligit nos: que non est alia quam illa qua diligimus eum. Dilectio autē Dei diuina cōsuetudo est, eadēque dilectione pater & filius & spiritus sanctus se diligunt & nos, ut supra differuimus. Cumque eius dilectio sit immutabilis & eterna, alii tamē magis, alium minus diligit. Vnde Aug. Incomprehensibilis est dilectio Dei atque immutabilis qua Deus in vnoquoque nostrū amat quod fecit, sicut & odit quod fecimus. Miro ergo & diuino mō, etiā quādo odit diligit nos. Et hoc quidē in omnibus intelligi potest. Quis ergo digne potest eloqui quātum diligit mēbra vniuersi sui, & quāto amplius vniuersū ipsum? Dei ipso etiā dilectū est nihil odisti eorū que fecisti. Ex his percipitur quod Deus oēs creaturas suas diligit: quia scriptū est, nihil odisti eorū que fecisti. Et item vidit Deus cuncta que fecerat, & erant valde bona. Si oīa que fecit bona sunt, & oīa bona diligit, oīa ergo diligit que fecit, & inter ea magis diligit rationales creaturas, & de illis eas amplius que sūt mēbra vniuersi sui. Et multo magis ipsū vniuersū.

Auctoritates.

Dubium Respondeo.

Superbia & cupiditas radices malorum.

Di. 17. li. 12 Aug. homi. 110. super Ioannem.

Sap. 11. d Gen. i.

Genes. 1. d

EX

Ex qua intelligentiam dicitur magis, vel minus diligere hęc vel illa.

Cum autem dilectio Dei immutabilis sit, & idē non intenditur, vel remittitur, si queritur quare sit ratio dicti, cum dicitur magis, vel minus diligere hoc, quam illud, & cum dicitur Deus omnia diligere, Dicimus dilectionem Dei, sicut pacem exuperare omnem sensum humanum, ut ad tantā altitudinis intelligentiam, vix aliquatenus aspirēt humanus sensus. Potest tamen sanē intelligi, ea ratione dici omnia diligi a Deo, quare fecit, quia omnia placent ei, & omnia approbat, in quantum opera eius sunt, nec tūc amplius placuerunt ei cum facta sunt, quā prius antequam fierent: imō ab eterno omnia placuerunt ei, non minus quā postquam esse cōeperunt. Quod verō rationales creaturas, id est homines, vel angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis eius significat, sed quod alios ad maiora bona, alios ad minora diligit: alios ad meliores vsus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona nostra ex eius dilectione nobis proueniunt. Electorū ergo alios magis, alios minus diligit ab eterno, & diligit etiam nunc: quia alijs maiora, alijs minora ex dilectione sua preparauit bona, alijsque maiora, & alijs minora bona confert in tempore. Vnde magis, vel minus dicitur hos vel illos diligere.

Quod duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

Consideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundum essentiam, & secundum efficientiam. Non recipit magis, vel minus, secundum essentiam, sed tantum secundum efficientiam: ut magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab eterno maius bonum preparauit, & in tempore tribuit, & minus dilecti, quibus non tantum. Inde etiam est quod aliqui quando conuertuntur, & iustificantur, dicuntur tunc incipere diligi a Deo, non quod Deus noua dilectione, quenquam possit diligere: imō sempiterna dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscunque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cum eterne Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam, vel gloriam. Vnde Augustin. Absit ut Deus temporaliter aliquem diligit, quasi noua dilectione, que in ipso ante non erat: apud quem nec preterita transierunt, & futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut predestinauit. Sed cum conuertuntur, & inueniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur & placidus bonis, illi mutantur, & non ipse: ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet licet mutatione, non sua. Ita cum aliquis per iustificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.

Si quis magis, vel minus diligitur a Deo, vno tempore, quam alio.

Si verō queritur de aliquo, vtrum magis diligitur a Deo vno tempore, quam alio: distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur dilectionis effectum, concessibile est, si verō ad dilectionis

essentiam, inficiabile est.

Si Deus ab eterno dilexit reprobos.

De reprobis verō, qui preparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si queritur, vtrum debeat concedi quod Deus ab eterno dilexit eos: dicimus, de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quod Deus ab eterno eos dilexit, quos ad iustitiam & coronam preparauit. De non electis verō simpliciter est concedendum quod odio habuit, id est reprobauit, sicut legitur, Iacob dilexi, Esau odio habui. Sed non est simpliciter dicendum quod dilexit, ne predestinati intelligantur, sed cum adiectione, dilexit eos, in quantum opus eius futuri erant, id est, quos & quales facturus eos erat.

DISTINCTIO XXII.

REMISSIS adiciendum est, & cetera. Superius determinauit magister de charitate, qua diligimus Deum, hic determinat de charitate, qua Deus diligit nos. Et diuiditur in partes tres.

Primo determinat de dilectione Dei, communiter respectu omnium creaturarum.

Secundo specialibus respectu hominum. ibi. (Consideratur enim.)

Tertio agit de dilectione Dei, respectu reproborum. ibi. (De reprobis vero.) Prima in duas.

Primo diuine dilectionis ad diuersos ostendit inæqualitatem.

Secundo assignat æqualitatis rationem. ibi. Cum autem dilectio.)

Secunda pars principalis: quare ibi incipit. (Consideratur) diuiditur in partes duas.

Primo ostendit, qualiter Deus incipit aliquem hominem de nouo diligere.

Secundo inquit vtrum eundem hominem diligit magis in vno tempore, quā in alio. ibi. (Si vero queritur.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distinct. querendum est principaliter de duobus.

Primo de dilectione Dei ad creaturam.

Secundo de gradibus dilectionis illius.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo vtrum, Deus diligit omnem creaturam.

Secundo vtrum ab eterno dilexerit creaturam.

Tertio vtrum prius fuerit secundum rationem intelligendi creaturam esse bonam, quā ipsam a Deo diligi.

Quarto vtrum Deus eadem dilectione diligit se, & creaturam.

Q V A E S T I O P R I M A .

Vtrum Deus diligit omnem creaturam.

T V I D E T V R, q non: quia Deus nō diligit illud quod odit: sed Deus odit reprobos. Dicitur enim Malac. 1. Esau odio habui: ergo non diligit omnem creaturam.

E Item omnis dilectio aut est amicitiae, aut concupiscentiae: sed Deus nullam creaturam diligit amore concupiscentiae. Nullum enim bonū creatum optat, nec etiam creaturas inanimatas diligit amore amicitiae. Sicut enim dicit philosophus 8. Ethic. cap. 2. Inanimatorū amatione non dicitur amicitia: ergo Deus non diligit omnem creaturam.

T Item Deus non diligit creaturā affectu: quia affectiones non cadunt in Deo, nec in effectu: quia dilectio est in diligente. Effectus autē Dei non est in Deo, sed in creatura: ergo nullo modo diligit creaturam.

C O N T R A, Sap. 11. dicit sapiens ad Deū, Diligis omnia quae sunt.

I Item omnis sapiens artifex, diligit suum effectum: sed Deus est artifex sapiens, & bonus, cuius quaelibet creatura est effectus: ergo diligit omnem creaturam.

C O N C L V S I O .

Deus omnem creaturam diligit per communicationem effectuum naturalium, non tamen per communicationem effectuum gratiae.

R E S P O N D E O, omnis creatura habet aliquam bonitatem: sed omni creaturae Deus vult illam bonitatem, quam habet, quandiu eā habet: cum ergo diligere rem sit velle illi bonū, sequitur qd Deus diligit omnem creaturam. Illa tamen speciali dilectione qua vult electis vitam aeternam non diligit omnem creaturā, sic intelligendo qd praedictum bonum nō vult cuiuslibet creaturae.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd in eandem rem Deus secundum aliquid diligit, & secundum aliud odit: vnde in reprobis diligit naturam, & odit culpam.

A D S E C U N D V M dicitur qdā, qd largē accipiēdo amorem concupiscentiae, qd est nō tantum respectu rei, quā amans vult sibi: sed etiam respectu rei, quam vult amico. Potest dici, qd Deus diligit inanimatas creaturas amore concupiscentiae: non quia velit eas sibi: sed quia vult eas habere illam bonitatem, quam habent propter electos.

A lii dicunt, qd pro tanto potest dici, qd diligit eas amore concupiscentiae, in quārum vult eas habere bonitatem, quam habent ad suę potestatis, & sapientiae, & bonitatis manifestationem. Mihi autem videtur dicendum, qd proprie loquendo, ille amor non est concupiscentiae, nec amicitiae.

A D T E R T I V M dicendum, qd secundum quōd affectus nomen est passionis, Deus nihil diligit ex affectu: sed secundum quōd est nōmē effectus actus voluntatis, sic Deus diligit omnem creaturam ex affectu: quia cuiuslibet creaturae vult bonum, quod illa habet. Diligit etiam quamlibet creaturam effectu: quia in qualibet creatura est aliquis effectus dilectionis divinae, quamuis autem dilectio primo dicta sit in diligente: tamen secundo modo dicta est in dilecto, nec ita proprie potest dilectio dici, sicut effectus dilectionis.

igit ex affectu: sed secundum quōd est nōmē effectus actus voluntatis, sic Deus diligit omnem creaturam ex affectu: quia cuiuslibet creaturae vult bonum, quod illa habet. Diligit etiam quamlibet creaturam effectu: quia in qualibet creatura est aliquis effectus dilectionis divinae, quamuis autem dilectio primo dicta sit in diligente: tamen secundo modo dicta est in dilecto, nec ita proprie potest dilectio dici, sicut effectus dilectionis.

Q V A E S T I O I I .

Vtrum ab aeterno dilexerit creaturam.

T V I D E T V R, q non. Dilectionem non est nisi boni: sed creaturae non fuerunt ab aeterno bonae: quia ab aeterno non fuerunt: ergo eas non dilexit ab aeterno.

I Item secundum sententiam Dionysii 10. cap. de divinis nominibus. Omnis amor est vis unitiva amantis, & amati: sed non potest esse unio cum re, quae non est: ergo cum creaturae ab aeterno non fuerunt, non potuerunt a Deo diligi ab aeterno.

I Item amans vult amatum esse: ergo si Deus dilexerit creaturas ab aeterno, voluit esse eas ab aeterno, quod falsum est: quia sicut dicit ps. Omnia quaecumque voluit dominus fecit.

C O N T R A, ad Ephes. 1. Elegit nos ante mundi constitutionem: sed electio includit dilectionem electi: ergo ab aeterno dilexit nos.

I Item Aug. 5. li. de Trin. versus finem, & recitat magister in littera. Absit, ut Deus temporaliter aliquem diligit, quasi noua dilectione quae in ipso ante non erat: ergo omne illud quod diligit ab aeterno dilexit.

C O N C L V S I O .

Ab aeterno creaturam dilexit Deus, quantum ad actum volendi ei bonum, temporaliter vero quo ad effectum collationis.

R E S P O N D E O, qd Deus ab aeterno dilexit creaturam. Ille enim rem diligit, qui vult ei bonum, Deus autem ab aeterno voluit creaturam bonum, secundum rationem, & etiam bonum reale: sed voluit, quod creatura haberet ab aeterno bonum, secundum rationem, sicut habuit, ab aeterno enim habuit esse intellectū, quod est esse secundum rationem. Ab aeterno enim quaelibet creatura fuit ab intellectu divino intellecta: ens autem & bonū, siue in esse intellectu, siue in esse reali conuertuntur: ergo ab aeterno bene fuerunt in esse intellectu, qd est esse secundum rationem: non voluit autem quod haberent bonum reale ab aeterno, quāuis ab aeterno voluerit, quod haberent bonum in esse reali in tempore, non tantum autem diligit ille rem, qui statim eam vult adipisci illud bonum, quod ei vult: sed etiam qui vult illud bonum, quod ei vult adipisci congruo tempore in futuro. Et sic Deus illud bonum reale, quod

C O N C L V S I O .

Creatura in potentia ordinata ad effectum, nec non in esse intellectu prius fuit bona quam a Deo dilecta, in effectu autem, cum eam Deus ab aeterno dilexerit, & ipsa tantum in tempore, quo facta bona fuerit, prius fuit a Deo dilecta quam bona.

R E S P O N D E O, qd creatura fuisse bonam tripliciter potest intelligi, aut in effectu, aut in potentia ordinata ad effectum, aut in esse intellectu. Primo modo planum est, qd prius fuit creatura a Deo dilecta, quam fuerit bona, ut bene concludunt argumenta ad secundam partem: quia enim Deus voluit creaturā fieri bonam, & in sua bonitate conservari, ideo est bona, & in sua bonitate conservatur quamdiu conservatur.

Loquendo etiam secundo modo potest dici, qd prius secundum rationem intelligendi fuit bona, quam a Deo dilecta, non enim quia Deus voluit posse fieri creaturam bonā: ideo potuit a Deo fieri creatura bona quod est ipsam esse bonam in potentia, sed quia a Deo potuit fieri creatura bona: ideo Deus voluit ipsam posse fieri bonam.

Loquendo tertio modo, fuit secundum rationem intelligendi creatura bona quā a Deo dilecta. Prius enim secundum rationem intelligendi intellexit Deus bonitatem creaturae, qd fuit ipsam esse bonā in esse intellectu, quod esse secundum rationem, quā vellet ei bonū reale, vel bonum secundum rationem: quia prius secundum rationem intelligendi bonitatem creaturae intellexit, quā vellet ipsam esse intellectam: quia velle aliquam bonitatem esse intellectam, includit cognitionem illius bonitatis: vnde & prius, & secundum rationem intelligendi Deus, intellexit bonitatem suam quam vellet intelligere eam. Amor enim intelligendi sua bonitate aliquam cognitionem suae bonitatis includit.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd creatura nunquam fuit diligibilis nisi in quantum bona, vel in effectu, vel in potentia, vel in esse intellectu: & quamuis non fuerit prius bona in effectu, quam a Deo dilecta, tamen secundum rationem intelligendi prius fuit bona in potentia diligentis, & in esse intellectu quam a Deo dilecta.

A D S E C U N D V M cum dicitur, qd prius secundum rationem intelligendi est obiectum quā actus &c. Dico qd de obiecto secundo, dilectionis divinae loquendo, & de esse realiter in effectu nō est verū, ut satis patet ex praedictis.

A D T E R T I V M dicendum, qd maior falsa est, nisi esse bonum extendas ad esse bonum in effectu, & in potentia: qui enim rem possibilem fieri bonam diligit ad hoc ut sit bona, non irrationabiliter diligit eam, quod bene dedit intelligere Aug. 8. de tri. cap. 6. dicens. Qui amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint amare debet.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

In oppositum.

Ad secundum.

quod ab aeterno voluit creaturis, voluit eas adipisci in tempore.

A D P R I M V M in oppositum cum dicitur, qd dilectio nō est nisi boni. &c. Dico, qd verum est extendendo bonum non solum ad bonum in actu, sed ad bonum in potentia, & in cognitione diligentis, quamuis autem primo modo creaturae, non fuerit bonae ab aeterno. Fuerunt tamen ab aeterno bonae, tertio modo, & etiam secundo modo: quia ab aeterno fuerunt in potentia Dei eas diligentis.

A D S E C U N D V M cum dicitur, qd non potest esse unio cum re quae non est &c. Dico qd verum est, loquendo de re quae non est, nec in esse reali, nec in esse intellectu, cum re autem quae est in esse intellectu, potest esse unio quae est per affectum, quae est unio quam primo respicit amor, creaturae autem fuerunt ab aeterno in esse intellectu: quia ab aeterno fuerunt a diuino intellectu intellectae.

A D T E R T I V M cum dicitur: qd amans vult amatum esse &c. Dico qd verum est: sed non semper statim, nec quocumque modo.

Argumenta ad partem aliam procedunt de dilectione quantum ad actum volendi bonum, non de illa quae est secundum effectum: quia planum est qd nullum effectum ab aeterno contulit creaturae.

Q V A E S T I O I I I .

Vtrum prius fuerit creatura bona, quam a Deo dilecta.

T V I D E T V R qd sic. Prius fuit secundum rationem intelligendi creatura cognoscibilis, quam a Deo cognita, & factibilis quam facta: ergo, & diligibilis quam dilecta: sed nunquam fuit diligibilis, nisi in quantum bona: ergo prius secundum rationem intelligendi fuit bona, quam a Deo dilecta.

Item obiectum prius est secundum rationem intelligendi quam actus: sed bonum creatum est diuinae dilectionis obiectum, quamuis non primum: ergo prius secundum rationem intelligendi fuit bonum creatum, quā diuina dilectio respectu boni creati.

Item irrationabiliter diligit vel imperfecte, qui non diligit rem, quia bona est, sed Deus non diligit creaturam irrationabiliter nec imperfecte: ergo diligit eam, quia est bona, & si sic prius secundum rationem intelligendi fuit bona quam a Deo dilecta.

C O N T R A ut in praecedenti quaestione habitum est, creatura fuit a Deo electa ab aeterno: sed non fuit bona nisi ex tempore: quia nō fuit ens nisi in tempore: ergo prius fuit a Deo dilecta quam bona.

Item causa prior est effectu. Sed Magister in littera loquens de dilectione Dei ad nos dicit: qd omnia bona nostra, ex dilectione eius nobis proueniunt: ergo prius fuimus a Deo dilecti quam boni.

Responso. Creaturam esse bonam tripliciter.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

nitens: sed plus diligit Deus Petrum, quam Ioanem: quia plus diligitur illum, a quo plus diligitur. Sed sicut dicit glo. super illud Ioan. vlti. Simon Ioannis, diligis me plus his? Petrus ardentius ceteris diligebat: ergo plus diligit Deus penitentem, quam innocentem.

CONTRA secundum, Augu. lib. de vita Christiana ultra medium. Nihil charius est Deo innocentia.

Item melior est dilectio continuata, quam interrupta: sed dilectio innocentis ad Deum est continuata, dilectio penitentis per peccatum fuit interrupta: ergo melior est dilectio innocentis, quam penitentis: sed Deus magis diligit illum, a quo diligitur meliori dilectione.

CONCLUSIO.

Quantum ad premium essentiale hos Deus, equaliter diligit, si eorum meritum sit equale, at quantum ad accidentale innocentem magis diligit, quam penitentem.

RESPONDEO, qd quantum ad bonum volitum, quod premium essentiale Deus equaliter diligit penitentem, & innocentem, si habent equaliter meritum, & illum magis qui habet maius meritum: sed quantum ad premium accidentale plus diligit innocentem, quam penitentem. Aliquod enim gaudium accidentale habebunt innocentes in vita aeterna. De hoc qd nunquam fedus unitum cum Deo violauerint, quod non habebunt peccatores, qui aliquando violauerunt fedus per peccatum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, qd non semper est maius gaudium de bono rei magis dilecti, nisi hoc intelligatur, ceteris paribus, quia aliquando de re minus dilecta maius fit gaudium quando .s. euasit magnum periculum, & aliquod magnum malum, quod nunquam incurrit magis dilectus, quod satis datur intelligi. Luc. 15. Vbi dicit pater maiori filio. Fili tu semper mecum es, & omnia mala tua sunt: apulari autem, & gaudere oportebat, quia frater tuus hic mortuus fuerat, & reuixit, perierat, & inuentus est.

Ad secundum cum dicitur, qd cui minus dimittitur minus diligit &c. dico, qd verum est ceteris paribus: si tamen illi cui minus dimittitur multo plus datur, quam alij cui magis dimittitur, ille cui minus dimittitur habet rationem plus diligendi. Innocenti autem habenti equaliter charitatem cum penitente plus boni datum est, quam penitenti, quia a Deo accipit continuitatem bonitatis suae, quam penitens habuit interruptam. Vnde cum per illam Parabolam dominus declarare voluit, Magdalenam plus diligere: quia plus erat sibi dimissum, non intendebat eam comparare ad seipsam vel ad aliam equaliter bonitates semper seruare sine interruptione: sed ad aliam penitentem, cui non esset facta ita perfecta remissio si

car facta erat Magdalena.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, qd vtrum Christus plus dilexerit Petrum, quam Ioannem, vel e converso, non credo, qd certum sit alicui nisi cui Deus reuelauit. Scio tamen qd illum plus dilexit, qui melior fuit, & adhuc est. Ioanni tamen maiorem ostendebat familiaritatem, tum quia iunior, & magis consolatione indiges, & quia virgo, & propter signum, quia gerebat typum contemplatiuae vitae, & Petrus actiuae, concessum autem est, quod penitentem Deus plus diligit, quod innocentem, si habet maius meritum.

QVAESTIO IIII.

Vtrum Deus magis diligit Christum, quam totum genus humanum.

VIDETUR, qd non. Quilibet homo magis debet diligere totum genus humanum quam seipsum: quia magis diligendum est totum, quam pars. Quilibet autem homo pars est humani generis. Nullus autem homo magis debet diligere Christum in quantum est homo, quam seipsum, cum in quantum homo, sit proximus noster: ergo magis est diligendum genus humanum, quam Christus in quantum homo. Deus autem magis diligit, quod magis est diligendum.

Item secundum Philosophum primo poste. Propter vnumquodque tale, & illud magis: sed vt superius dictum est, Deus assumpsit naturam humanam pro salute humani generis: ergo magis diligit genus humanum, quam illam naturam quam assumpsit: magis ergo diligit genus humanum quam Christum in quantum est homo.

Item nullus sapiens dat rem magis dilectam, pro re minus dilecta. Sed Deus dedit Christum in quantum homo est, pro salute humani generis, secundum illud Ioannis tertio. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, vt omnis qui credit in eum non pereat: ergo magis diligit genus humanum, quam Christum in quantum homo est.

CONTRA August. 1. de tri. ca. 7. Homo Christus Iesus, in forma serui fuit mediator Dei, & hominum. Sed mediator propinquior est vtrique extremorum, quam extrema inter se: ergo Christus in quantum homo propinquior est Deo, quam totum genus humanum, & ex consequenti magis est a Deo dilectus.

Item Magister in littera dicit, qd inter omnia quae fecit Deus, multo magis diligit vnigenitum suum: sed non fecit vnigenitum suum nisi in quantum est homo: ergo Deus magis diligit Christum in quantum est homo, quam omnes alias creaturas.

CON-

CONCLUSIO.

Ex bono magis volito humana natura Christi, quam toti mundo, Deo Christus plus diligit quam totum genus humanum absq; omni calumnia concludi potest.

RESPONDEO, quod Deus magis diligit Christum, in quantum homo, quam totum genus humanum, sic intelligedo, quod magis bonum vult humana natura Christi, quam toti mundo, esse enim perfecte unitam Deo in ratione obiecti, & in ratione suppositi, quae bona habet humana natura Christi per voluntate Dei maius est, quam omnia alia totius mundi, & hoc colligi potest ex verbis Ansel. 7. lib. Cur Deus homo. ca. 14. Vbi ostedit, quod vita illius hominis praeponderabat toti mundo.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod quilibet homo magis debet diligere totum genus humanum, quam seipsum &c. Dico, quod verum est, in quantum includitur in toto genere humano: sed plus debet se diligere, quam totum residuum generis humani. Vnde Hugo 2. li. de sacra. par. 13. c. 10. No dico duos, aut tres, aut quatuor homines: sed nec totum mundum contra animam tuam diligere debes. Si. n. aliquid plus, quam animam tua diligit, idem ipsum profecto plusquam Deum diligere probaris: quia animam tuam non diligit, nisi in eo solo, quo bonum illius, quod Deus est diligit.

Ad secundum dicendum, quod illa propositio philosophi intelligenda est, secundum qd illa praepositio propter, dicit habitudine causae finalis principalis non, prout dicit habitudinem rationis inducentis, vel congruitatis. Minus enim bonum potest inducere ad faciendum maius bonum. Humanum vero genus non fuit principalis finis incarnationis filij Dei, qui cum sit caput nostrum nosq; membra non ordinatur finaliter ad nos: sed nos finaliter ad ipsum.

Ad tertium dicendum, quod sic Deus dedit vitam Christi pro humano genere, vt per hoc ei subderet genus humanum, & nomen, quod est super omne nomen, quod habebat in re haberet in hominum manifestatione, & fide: Ex quo patet, quod magis dilexit, & diligit Christum, quam totum genus humanum.

CIRCA litteram. (Quae non est alia, quam illa, qua diligitur eum,) hoc dicit magister secundum suam opinionem, quae est, quod spiritus sanctus est charitas, qua diligitur Deum, de qua opinione habitum est lib. 1. dist. 17. (Apud quem nec praeterita transierunt, & futura iam facta sunt.)

Huius verbi require expositionem 1. lib. dist. 39. in illa quaestione vtrum futura sint realiter praesentia aeternitati.

De quatuor virtutibus principalibus.

DISTINCTIO XXXIII.

OST praedicta de quatuor virtutibus, quae principales, vel cardinales vocantur, differendum est: quae sunt, Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia. De quibus Aug. ait, Iustitia est in subueniendo miseris, Prudentia in praecauendis insidijs, Fortitudo in praeferen-

dis molestijs. Temperantia in coercendis delectationibus prauis. De his dicitur in lib. Sap. Sobrietate, & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem. Sobrietatem vocat temperantiam, & virtutem. vocat fortitudinem. Haec virtutes cardinales dicuntur, (vt idem ait) quibus in hac mortalitate bene viuatur, & post ad aeternam vitam peruenitur. Quae in Christo plenissime fuerunt, & sunt: de cuius plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt vsus eosdem quos in patria habent, & quosdam etiam viae. Veruntamen an haec virtutes, cum & ipse in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinat esse cum ad aeterna perduxerint, nonnulla, quaestio est. Quibusdam visum est eas esse desituras, & de tribus quidem, prudentia, fortitudine, & temperantia, cu hoc dicitur, non nihil dici videtur. Iustitia. n. immortalis est: & magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beata viuemus contemplatione naturae diuinae, quae creauit omnes, ceterasq; instituit naturas: qua nihil melius, & amabilius est. Cui regem subditum esse, iustitia est: & ideo immortalis est omnino iustitia: nec in illa beatitudine esse desinet, sed talis ac tanta erit, vt perfectior, & maior esse non possit. Fortassis, & aliae tres virtutes, prudentia sine vilo in periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: vt prudentia ibi sit, nullum bonum Deo praepone, vel aequare: fortitudinis, ei firmissime coherere: temperantiae, nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit iustitia in subueniendo miseris, quod prudentia in praecauendis insidijs, qd fortitudo in praeferen-

dis molestijs, quod temperantia in coercendis delectationibus prauis, non erit ibi omnino vbi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitae necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Aug. quod praedictae virtutes in futuro erunt, sed alios vsus tunc habebunt, quam modo. Cui Beda as-

sentit super Exodum dicens, Columnae ante quas expansum est velum, potestates caeli sunt, quatuor eximij virtutibus praeclearae. i. fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia: quae aliter in caelis seruantur ab angelis, & animabus sanctis, quam hic a fidelibus. Et consequenter assignat Beda vsus illarum virtutum secundum praesentem statum, & futurum, imitans Aug. in praemis assignationibus.

Rich. Super 3. Sent. A a D I-

Rich. Super 3. Sent. A a D I-

In oppositum. Primo.

Responsio.

Ad primu.

Ad secundum.

Ad tertiu.

Arg. 1. D. Bon. lib. 4. d. 32. ar. 1. q. 5.

Secundo. T. c. 5.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Lib. de Tri. 14. c. 9.

Sap. 8. Lib. 12. de Tri. c. 14. Hier. Ioan. 1. b Aug. 14. de Trin. c. 9. 116 prin. c.

Ibid. Paulo inferus.

In Gl. ordi. Exod. 26. f

DISTINCTIO XXXIII.

OSTENDITUR quod quatuor virtutes &c. Superius determinavit magister de virtutibus theologis. Hic determinat de virtutibus cardinalibus. Et dividitur in partes duas.

Primo determinat de illis, quantum ad statum viae. Secundo, quantum ad statum patrie. ibi. (Veruntamen an haec virtutes.) Prima in duas.

Primo determinat de eis, quantum ad actus. Secundo, quantum ad nominationem. ibi. (Haec virtutes) illa pars in qua determinat de eis, quantum ad statum patrie, dividitur in partes duas.

Primo de ipsarum evacuatione movet questionem. Secundo ponit questionis solutionem. ibi. (quibusdam visum est.)

Et ista secunda in quatuor. Primo respondet ad propositam questionem, quantum ad iustitiae habitum.

Secundo, quantum ad habitus aliarum trium ostendens secundum quos actus in prima remanebunt. ibi. (Fortassis, & aliae tres.)

Tertio praedicta epilogat. ibi. (Ecce aperte.)

Quarto autoritate confirmat. ibi. (Cui Beda.)

CIRCA hanc distinctionem querendum est principi paliter de quinque.

Primo de virtutibus cardinalibus in generali. Secundo de prudentia in speciali.

Tertio de iustitia, Quarto de fortitudine, Quinto de temperantia.

ARTICULVS I.

CIRCA primum queruntur vij.

Primo utrum omnes virtutes cardinales sint in rationali parte animae, sicut in subiecto, sub rationali comprehendendo intellectum, & voluntatem.

Secundo, utrum virtutes cardinales in nobis acquirantur per actus.

Tertio utrum omnes virtutes morales consistant in medio.

Quarto utrum possint corrumpi per cessationem ab actibus suis.

Quinto utrum actus elicitus a virtute non proportionatus ei secundum intensiorem minuat eam.

Sexto utrum virtutes cardinales remanebunt in patria.

Septimo utrum sole virtutes morales, quae sunt prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia dici debeant cardinales.

Octavo utrum prudentia sit alijs dignior.

QVAESTIO I.

Utrum omnes virtutes cardinales, sint in rationali parte animae sicut in subiecto.

VIDETUR, quod non: quia secundum phil. 2. Totae contrariae natae sunt fieri circa idem, sed vitiis, quod virtuti est contrarium aliquod est in sensualitate, sicut in subiecto, ut habitus est in 2. di. 24. q. 1. arti. 4. Ergo aliquae virtutes

cardinales sunt in sensualitate sicut in subiecto. Item ille habitus, qui non est in sensualitate sicut in subiecto, non modificat passiones eius. Unde, quia continentia est in voluntate, & non in concupiscibili continentem habet concupiscitias pravas secundum philo. 7. Ethic. c. 14. Sed temperantia modificat passiones concupiscibilis. Unde secundum philo sophum ubi prius. Temperatus non habet concupiscitias pravas: ergo temperantia est in concupiscibili, sicut in subiecto.

Item secundum philo. 3. Ethic. c. 9. Moderate timere in periculis mortis, quod repente eveniunt actus est fortitudinis: sed actus praedictus est in irascibili, sicut in subiecto: cum ergo in eodem subiecto sit virtus, & actus ab eo elicitus. Fortitudo est in irascibili, sicut in subiecto.

Item secundum philo. 3. Ethic. c. 5. Virtus est habitus bonus, qui habet perficit, & opus eius bonum reddit. Sed experientia docet in sensualitate esse quosdam habitus per quos facillime obtemperat rationi circa terribilia, & concupiscibilia, quae obtemperatio bonus actus est: ergo illi habitus sunt virtutes illae, quae sunt respectu praedictorum obiectorum. scilicet fortitudo, & temperantia.

CONTRA, philo. 2. Ethic. c. 6. Virtus est habitus electivus: sed nulla pars animae est electiva, nisi rationalis, quae comprehendit intellectum, & voluntatem: ergo nulla virtus est, nisi in rationali parte animae.

Item sensualitas commisit nobis, & brutis, & sicut in nobis sensualitas obtemperat rationi per assuefactionem, sic quaedam bruta per assuefactionem sunt obtemperantia rationali precepto hominis: si ergo aliquae virtutes cardinales possent esse in sensualitate, sicut in subiecto, in quantum est suavisibilis a ratione in brutis, possent esse aliquae virtutes cardinales, quod falsum est.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 33. ar. 1. q. 3. D. 1. hom. 3. sent. di. 34. ar. 2. q. 3.

Scot. lib. dist. 34. Secunda.

Tertia.

Quarta.

In oppositum. Prima.

Secunda.

Tertia.

Respondeo.

Negare committitur non.

Negare etiam illos nullo modo habere qualemque rationem virtutis est, contra philosophum dicentem. 3. Ethic. c. 13. De fortitudine, & temperantia, quod videntur irrationabilium partium esse virtutes.

Videtur ergo mihi dicendum, quod virtus tripliciter potest accipi, uno modo pro quolibet habitu convenienti naturae rei, & sic virtus accipitur communiter, & impropiissime. Sic. n. secundum philosophum. 7. phy. Est etiam virtus in corpore, ut sanitas habitata. Alio modo pro quolibet habitu determinante potentiam ad bonum actum ad quem non est determinata per se, & sic accipitur communiter, nec plene proprie. Et hoc modo illi habitus per quos irascibilis, & concupiscibilis obtemperat rationi virtutes possunt dici. Tertio modo pro habitu convenienti naturae rei, & determinante potentiam ad actum laudem dignum, & ad illius laudabilem usum, & sic nulla virtus, siue cardinalis, siue alia est alibi sicut in subiecto, quam in voluntate, quia sola voluntas libere intendit applicationem sui actus ad finem debitum ratione cuius applicationis est laudem dignus, quia tamen intellectus est propinquior voluntati, quam sensualitas, ideo habitus intellectuales, qui sunt in eo maxime, in quantum est mobilis a voluntate, plus habent de ratione virtutis, quam illi habitus boni, qui sunt in sensualitate. Potest ergo dici, quod fortitudo, & temperantia, quae sunt in voluntate proprie sunt cardinales virtutes, habitus autem eis correspondentes in sensualitate magis possunt dici impraesiones virtutum, seu materiae, quam virtutes cum actus eorum non sint laudem digni, nisi in quantum aliquo modo sunt a voluntate.

Virtus tripliciter potest summi. T. c. 17. & infra.

Ad primum.

Ad secundum.

Negare committitur non.

mentia non est virtus excommunicati sunt a D. Stephano Parisiensi Episcopo, & sacrae Theologiae Doctore.

Ad tertium dicendum, quod moderate timere proprie loquendo, non est actus fortitudinis, sed modificatio timoris: cum. n. passio timoris proximum sit obiectum fortitudinis materiale, non potest esse de essentia actus eliciti ab illa virtute, quamvis moderatus timor imperetur a fortitudine. Idem. n. potest esse obiectum actus eliciti a virtute, & actus ab illa virtute imperatus. Modificare autem timorem principaliter est per fortitudinem, quae est in voluntate, quam per impraesionem in irascibili ab ea causatam.

Ad quartum dicendum, quod illa definitio, non est propria virtuti proprie dictae: sed assignata est de virtute in communi, quae se etiam extendit ad habituales impraesiones virtutis.

AD PRIMUM ad partem aliam potest dici, quod illud verbum philosophi extenditur ad electionem non tantum proprie dictam: sed etiam ad aliquam participationem electionis, quae est in habitibus, qui recte electioni obtemperant.

Ad secundum dicendum, quod bruta quoadque obtemperant rationali imperio hominis non tamen, nisi in quantum est per signa sensibilia manifestum, nec etiam illi obtemperant, in quantum est secundum rectum iudicium rationis: sed in quantum per assuetudinem didicerunt per executionem talium signorum consequi delectationem vel evitare dolorem. Sensualitas autem nostra per impraesionem fortitudinis, & temperantiae obtemperant immediate interiori precepto rationis, in quantum est rectum: unde cum pars rationalis animae imperat aliquid non rectum, illae impraesiones non inclinant ad illam partem: sed quantum in eis est inclinatio sensualitatis ad illud, quod rectum est: quia acquisitae sunt per electionem rectam.

Ad tertium dicendum, quod ibi Aug. loquitur de virtute proprie dictae.

QVAESTIO II.

Utrum virtutes cardinales in nobis acquirantur per actus.

VIDETUR, quod non. Damasc. li. 3. c. 14. Naturales sunt virtutes: sed quae est nobis naturale, non habemus per acquisitionem.

Ita sap. 8. Sciui, quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det. Sed quae a Deo nobis datae sunt habemus per infusionem: sed quae ratione continentia nobis infusa est, pari ratione cardinales virtutes.

Ita si virtutes cardinales possent acquiri per actus, una virtus cardinalis posset acquiri per actum unum: quia posset esse unus actus ita fortis, & intensus, quod aequaleret multis actibus per quos posset virtus acquiri: sed secundum philo. 2. Ethic. c. 1. Moralitas virtus non acquiritur per actum: ergo nulla virtus moralis acquiritur per actus.

Rich. super 3. Sent. Aa 2 Item

esse virtutes excommunicati sunt.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad primum. In oppositum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 33. ar. 1. q. 3. D. Tho. 1. 2. q. 63. Scot. lib. 3. dist. 33. q. unica. Secundo. Tertia.

Quarto. Item effectus non potest esse nobilior causa efficiente, nec par ei. Dicit Aug. lib. 83. quæ stio. q. 2. Quod omne, qd fit ei a quo fit par esse non potest: sed virtus nobilior est, cum sit res perfecta, qd actus præcedentes virtutem, cū sint imperfecti: ergo nulla virtus potest acquiri per actus.

In oppositum. CONTRA, philo. 2. Ethic. c. 1. Probat virtutes morales in nobis acquiri per actus.

Primo. Item, 7. Ethic. c. 8. Quantis quidem igitur natura causa, hos nullus dicit incontinentes: sed qua ratione virtium non est ex natura pari ratione, nec virtus: sed cardinales virtutes cum non transcendant nostram naturalem facultatem, cum habuerint eas multi infideles, non sunt in nobis per infusionem: restat ergo, quod in nobis acquirantur per actus.

CONCLUSIO.

Cardinales virtutes, quæ naturalem nostram non excedunt facultatem, sed nos ad vitam politicam ordinant, utiq; ex actibus acquiruntur, quæ verò supra facultatem hæc sunt, & ad politicam civitatis supernæ nos ducunt, non per actus, sed per infusionem in nobis sunt.

Responsio. RESPONDEO, qd virtutum cardinaliū, quædam sunt, quæ nos ordinant, sicut ad finem ad civilitatem civium supernorum, quæ est super facultatem naturalem nostram, quarum principia sunt theologice virtutes, & quia virtutes proportionari debent suo principio, & fini, & virtutes theologice sunt super nostram naturalem facultatem, nec a nobis habentur, nisi per infusionem: sic dico, qd prædictæ cardinales virtutes, non sunt in nobis, nisi per infusionem.

Alia autem sunt, quæ nos ordinant ad civilitatem, quæ non est super naturalem facultatem, quarum principia nobis innata sunt, & tales cardinales virtutes per actus acquiruntur in nobis, & tam istæ, quam prædictæ quatuor sunt, & eisdem nominibus nominantur, quibus sunt specie differentes: quia formale obiectum cuiuslibet cardinalis virtutis est medium circa passionem, vel operationem, qd instituit ratio recta, vel lex divina. Aliud autem est medium secundum iudicium rationis recte per comparisonem ad civilitatem, quæ est infra nostram facultatem, qd instituit ratio per naturalia sua. Aliud per comparisonem ad civilitatem supernam, de qua dicitur Eph. 2. Estis civis sanctorum, qd non potest institui ratio, nisi supernaturaliter illustrata per legem æternam, virtutes autem illæ specie distinguuntur, scdm distinctionem suorum formalium obiectorum. Et ideo sicut scdm philo. in Politicis lib. 3. Alia est virtus civis per comparisonem ad aliam, & aliam politicam, ut alia est, per quam bene disponitur ad regimen. Alia, per quam ad aristocrachiam, alia per quam ad timocrachiam, ita aliquantulum alterius speciei sunt cardinales virtutes, per quas ordinamur ad civilitatem supernam ab illis per quas

ordinamur ad civilitatem, quæ est infra nostram naturalem facultatem.

Ad primum in oppositum dicendum, qd Damasc. libi loquitur de virtutibus nos ordinantibus ad civilitatem, quæ est infra nostram naturalem facultatem, quæ naturales dicuntur, non quia scdm essentias suas insunt nobis a natura: sed quia earum principia, per quæ eas possumus acquirere nostræ nature sunt indita. Et etiã quæ sunt scdm naturalem iudiciū rationis. Qui autem eas posuerunt naturales, ita qd nobis, scdm essentias suas naturaliter sunt indite, ita qd per actus non acquirantur, sed malitiæ superinductæ expellantur, & virtutes manifestentur, sicut per laborem erugo ferri expellitur, & eius claritas manifestatur, quam opinionem Damasc. tangit lib. 3. c. 14. Errauerunt.

Ad secundum dicendum, qd illa auctoritas intelligenda est, vel de continentia ordinata nos ad civilitatem supernam, vel si de alia continentia intelligitur, tunc per illud dare debet intelligi influentia Dei generalis, per quam principaliter operatur in omnibus bonis operibus nostris, ita qd sine ea nullum penitus bonum operari possemus.

Ad tertium dicendum, qd maior falsa est. Virtus, n. acquiritur in quantum potentia sub ratione quæ passiva, movetur ab aliquo actu principio, ita, qd illud actuum sufficienter habituet illud passivum. Unus autem actus quantumcumque intensus, & moderatus, per naturalem rationem, non potest sufficienter habitare voluntatem, eo qd diversimode, & scdm multitudinem diversarum circumstantiarum, & conditionum, quæ sub uno actu sufficienter comprehendendi non possunt, respicit obiectum cardinalis virtutis.

Ad quartum dicendum, qd quis effectus non potest esse nobilior sua causa principaliter efficiente, potest tamen esse nobilior sua causa efficiente, non principaliter: actus autem non sunt principalis causa acquisitionis cardinalis virtutis, earum tamen principia nobis naturaliter indita, quæ sunt naturalis cognitio, & amor boni, in quorum virtute per actus acquiruntur virtute, nobiliora sunt, qd ipse cardinales virtutes ratione huius, qd suis principia superaddunt, sicut nobilior est intellectus, qui est respectu principiorum, quam scientia conclusionum.

Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis possunt concedi quibus auctoritas philo. in 2. arg. præallegata intelligatur de natura corrupta, per quam homo in malitia excedit terminos cõis malitiæ degenerando in bestialitatem.

QVAESTIO III.

Utrum omnis virtus moralis, consistat in medio.

¶ VIDEATUR qd non: quia magnanimitas est virtus moralis, & tamen non consistit in medio, sed in extremo. Dicitur n. philo. 4. Ethic. c. 8. Quod magnanimitas magnitudine extremus est.

Item virginitas est virtus moralis multum precipio, & tamen non consistit in medio: sed in extremo.

Item

Tertio. Item si consistere in medio pertineret ad perfectionem, magis conveniret virtutibus intellectualibus, quam moralibus: cum intellectuales sint regulæ moralium: sed virtus intellectualis non consistit in medio, quia est veritas quædam. Veritas autem omnem excludit falsitatem: ergo consistere in medio non pertinet ad perfectionem. Et si sic, non convenit moralibus virtutibus.

In oppositum. CONTRA, dicit philosophus. 2. Ethic. c. 5. CONCLUSIO.

Primo. Cum moralis virtus recta res sit, mensuræque rectitudinem habere debeat inter superabundantiam, & defectum, quorum utrumque vicium est, in medio plane consistit.

Responsio. RESPONDEO, qd omnis res recta, vel est mensura recta, vel conformis mensuræ rectæ. Mensura autem recta duplex est una simpliciter prima, quæ rectitudo est, quæ Deus est. Alia prima non simpliciter, sed in genere, & hoc est rectitudo rationis creatæ. Omnis ergo virtus, vel est rectitudo, quæ Deus est, vel rectitudo rationis, vel scdm aliquam istarum rectitudinum in mediare mensuratur: illæ, quæ immediate tantum regulantur scdm primam rectitudinem quæ Deus est sunt virtutes theologice, quarum Deus obiectum est, quibus sub diversis rationibus. Fides, n. mensuratur, seu regulatur scdm veritatem, quæ Deus est, & spes scdm arduitatem, quæ Deus est, charitas autem scdm bonitatem, quæ Deus est. Ille, quæ regulantur scdm mensuram rationis sunt virtutes morales, quibus etiã istæ mensuratur scdm mensuram primam: quia rectitudo rationis est exemplata a mensura prima.

Illæ virtutes quarum qualibet est, quædam rectitudo rationis sunt virtutes intellectuales. Cum ergo nihil possit extendere mensuram primam cum sit infinita, impossibile est, qd virtus aliqua theologica per comparisonem ad eam sit media inter superabundantiam, & defectum, quibus hoc sit aliquo modo possibile per comparisonem ad nos. Sic, n. spes est media inter presumptionem, & desperationem: sed quia mensura rationis est finita, ideo per comparisonem ad eam potest esse superabundantia, & defectus quorum utrumque vitium est, inter quæ medium est illud, qd ita conformatur rectæ rationi, qd nec eam excedit, nec ab ea deficit: cum ergo, ut iam dictum est, omnis virtus moralis sit conformis rationi rectæ, qd non esset verum, si eam excederet, vel ab ea deficeret. Omnis virtus moralis in medio consistit per comparisonem ad rationem rectam. Sed hoc medium quibus est medium rei, qd æquè distans ab utroque extremo in quo medio consistit virtus iustitiæ, ut inferius ostendetur. Quandoque autem non est medium rei, ut patet in medio in quo consistit temperantia, & in medio in quo consistit fortitudo, propter hoc, n. qd proni sumus ad prosequendum superabundantiam delectationum scdm tactum, & gustum, Deo ratio recta iudicat, qd virtus observans medium circa delectationes prædictas, magis debet elongari a superabundantia delectationis delectationum, quam a defectu, qui vocari potest insensibilitas. Quia etiam difficile est aggredi terribile, & proni sumus ad resiliendum, ideo recta ratio iudicat, quod est medium, quod observat fortitudo circa terribilia debet magis elongari a timore, quam ab audacia.

Ad secundum dicendum, qd magnanimus non dicitur magnitudine extremus: quia dignificet se maximis absolute, sed quia dignificat se maximis in comparatione ad suam dignitatem, non, n. dignificat se maioribus, quam dignus sit sicut chaimus, nec minoribus, quam dignus sit, ut pusillanimitas, sed dignificat se maximis, quibus dignus est, & ideo magnanimitas est media inter chaimotem, & pusillanimitatem.

Ad tertium dicendum, qd non est inconueniens aliquam virtutem tenere extremum scdm unam circumstantiam, & tamen tenere medium scdm alias circumstantias per comparisonem ad rationem, & sic est in virginitate, quantum, n. ad illud in quod tendit tenet extremum, quia tenet maximam puritatem mentis, & corporis absque permissione delectationum ueneriarum: sed quantum ad circumstantias tenet medium per comparisonem ad rationem, quia illud tendit secundum quod oportet, & propter quod oportet, & sic de alijs.

Ad tertium dicendum, qd minor est falsa. Virtutes, n. intellectuales consistunt in medio, per comparisonem ad suam mensuram, quæ est res cognita, sicut, n. virtutes morales mensurantur a ratione, ita virtutes intellectuales mensurantur a re: unde secundum philo. 10. T. c. 21. metaph. res est mensura nostri intellectus, hoc est nostræ naturalis cognitionis in virtute: ergo in intellectuali consistit medium per comparisonem ad ipsam rem, in quantum habilitat intellectum ad deum, qd est esse, & qd non est non esse. Vitium autem superabundantia est cum affirmat intellectus, qd non est esse, & vitium defectus est cum dicit, qd est non esse, qd tamen dictum est in argu. Virtutes intellectuales esse regulas moralium non debet intelligi, nisi de prudentia, nisi extendat nomen regulæ ad omne illud, qd reddit regulam profectorem, qd ideo dico, quia forte intellectus, & scientia, & maxime sapientia, quæ a philo. 6. Ethic. c. 4. numerantur inter virtutes intellectuales coadiuvant ipsam prudentiam.

QVAESTIO IIII.

Utrum virtutes morales possint corrumpi per cessationem ab actibus suis.

¶ VIDEATUR qd non. Non sunt permanentiores in anima species intelligibiles, quam virtutes: sed species intelligibiles in anima non possunt corrumpi, quales ter possent corrumpi in angelo, qd declaratum est, falsum esse lib. 2. Ergo cum virtutes morales Rich. super 3. Sent. Aa 3 sunt

secundo. Item ubi non est agens, non potest esse actio, nec constructiva, nec destructiva: sed cessatio ni ab actu, cum sit pura carentia, non convenit ratio agentis: ergo cum corrumpere sit actio destructiva, cessatio virtutis ab actu, non potest corrumpere virtutem.

In oppositum. Primo.

CONTRA, non est permanentior virtus, quam potentia, cum potentia sit naturalis, & virtus ex acquisitione: sed potentia corrumpitur per cessationem a suo actu, tam diu enim posset esse homo in obscuro carcere, in quo nihil pergit videret, quod totaliter amitteret visum: ergo multo fortius virtutes morales corrumpi possunt per cessationem ab actibus suis.

CONCLUSIO.

Per remotionem eorum, quae causas corrumpentes prohibent cessatio ab actibus virtutum moralium potest esse causa corruptionis ipsarum virtutum.

Responsio. Forma accidentalis quae potest corrumpi.

RESPONDEO, quod forma accidentalis quatuor modis potest corrumpi, vno modo per actionem sui contrarii, & sic corrumpitur frigidum a calido. Alio modo per illud, quod contrariatur suae causae effectivae, & conservativae, & sic corrumpitur album a calido excessivo, frigiditas. n. causa est effectiva, & conservativa albedinis, quamvis non sit tota eius causa. Alio modo per corruptionem sui subiecti. Cum naturale esse accidentale, sit esse in subiecto, illud quod corrumpit subiectum, ex consequenti corrumpit naturale accidentis esse. Alio modo per remotionem eorum, quae prohibent causas corrumpentes, & sic cessatio ab actibus recte considerandi, corrumpit habitus intellectuales: quia exercitium, quod est actibus recte considerandi prohibet deceptionem, ad quam tendit argumentatio peccans in materia, & illam ad quam tendit argumentatio, peccans in forma, quae deceptiones sunt repugnantes habitibus intellectualibus.

Ad similitudinem primi modi corrumpitur virtus castitatis, per actus luxuriae.

Ad similitudinem secundi modi corrumpitur per actus gulae. Abstinencia. n. quae per actus gulae corrumpitur, multum iuvat ad castitatis conservationem.

Modo autem tertio, nulla virtus corrumpi potest: quia proprie loquendo de virtute, essentia cuiuslibet virtutis est in anima intellectiva, quae est incorruptibilis naturae, ut n. superius dictum est, illi habitus, qui sunt in appetitu sensitivo proprie, & plene, rationem virtutis non habent.

Quarto modo, cessatio ab actibus virtutum moralium, potest esse causa corruptionis ipsarum virtutum, exercitari. n. in actibus prohibet ab anima actus, quibus acquiruntur vitia virtutibus contrariae: qui sunt contrarii actibus, quibus acquiruntur virtutes morales.

Cum. n. homo cessat ab actibus virtutum moderantium passiones, & frequenter passiones insurgant, se habet ad passiones immoderate,

quia si eas moderaret, non cessaret ab actu virtutis, cum eas moderare actus virtutis sit: hominem autem se habere immoderate ad passiones est per actus disponentes ad habitus virtutum, seu per tales habitus elicitos. Similiter cum homo cessat ab operando iuste, operationes eius ad proximum non regulantur iustitia, & operationes ad proximum non regulate iustitia, disponunt ad corruptionem habitus iustitiae.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod non est simile de speciebus intelligibilibus in anima, & de virtutibus existentibus in ea: quia speciebus intelligibilibus in anima nihil est contrarium. Sunt. n. subleuate super contrarietate, ut superius dictum est, nec etiam earum causa proxima, earum effectivae, & conservativae est aliquid contrarium, illa. n. causa est intellectus agens ipsius animae, quamvis. n. recipiantur in anima ratione sui possibilis, quod etiam est necessarium ad earum conservationem ad similitudinem, secundum quam materia subiecti necessaria est ad conservationem accidentis recepti in eorum ratione suae materiae: tamen tanquam per causam efficientem conservantur per intellectum agentem, qui est illud, quod in ipsa anima est actuum huius receptionis, & conservationis: habemus exemplum in lumine, quod in aere recipitur per luminare, in aere conservatur, ipsi etiam motioni intellectuali nihil est contrarium. Et ideo species intelligibiles corrumpi non possunt villo modo, cum non possint corrumpi per contrarium sui, cum contrarium non habeant, nec per contrarium suae causae, cum contrarium non habeant, nec per corruptionem sui subiecti cum anima sit incorruptibilis naturae. Sed habentibus virtutum in anima intellectiva contrarii sunt habitus vitiorum, & actibus per quos acquiruntur contrarii, sunt actus per quos acquiruntur vitia: & ideo habitus moralium virtutum corrumpi possunt, quibus existat in non corruptibili subiecto.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum philosophum 8. phy. Grauium, & leuium duplex est motus. scilicet movens per se, quod cumque sit illud, quod per suam formam elicit motum grauium, & leuium, & movens, quod est remouens prohibere, sub quo etiam comprehenditur ipsa remotio prohibentis: sic dico, quod corruptionis virtutis duplex est causa. scilicet vna, quae per se corrumpit virtutem cuiusmodi causa est actus contrarii actibus per quos est acquisita virtus. Alia est remotio causae, quae prohibet tales actus, & talis causa est cessatio ab actibus virtutum, talis autem causam non oportet importare aliquid positivum, quod cessans ab actibus virtutum aliquid positivum sit, sicut carentia prohibentis in motu grauium, & leuium non est aliquid positivum, quod ille, qui trabem remouet, qui lapidem descendere prohibebat, sit aliquid positivum,

Quamvis autem argumentum ad partem secundam gratia conclusionis principalis posset con-

Cur existens in carcere mittit visum.

set concedi. Sciendum tamen, quod per longam existetiam in carcere tenebroso homo non perdit visum: quia ipsa potentia visiva corrumpatur secundum id, quod est. Sed quia sicut dicit Augustinus. 6. naturalium. lib. 3. c. 7. Spiritus visibilis fugit oculum, & tenebras naturaliter: ideo natura amittit, & desuescit mittere visibilem spiritum ad oculos, & tunc paulatim concavitas nervi, per quam transibat spiritus visibilis repletur aliquo humore impediendo transitum spiritus visibilis ad oculos, ita quod etiam postquam homo exit de carcere, natura non potest transmittere spiritum visibilem ad oculos, nec species rei visibilis potest transire ad concavitatem communem duobus nervis venientibus ad duos oculos, in qua concavitate est iudicium de visibilitate.

QVAESTIO V.

Vtrum actus eliciti a virtute non proportionatus ei secundum intensiorem minuat eam.

Arg. 1. D. Bon. elicit sine dist. 33. ar. 2. q. 5.

RESPONDEO, quod non. Nullus actus meritorius minuit virtutem: sed omnis actus virtutis est meritorius, etiam si non sit proportionatus ei secundum intensiorem, existens. n. in actum diligendi ex charitate, non tamen ita intensum sicut posset aliquis actus elici ex charitate iam habita meretur: ergo nullus actus virtutis etiam si sit minus intensus, quam alij actus qui elici possent ab illa virtute, minuit virtutem.

Secundo.

Item omnis actus minuens virtutem disponit ad vicium: quia disponit ad contrarium virtuti, & nihil contrariatur virtuti, nisi vicium. Sed actus virtutis non proportionatus ei secundum intensiorem non disponit ad vicium: ergo non minuit virtutem.

Tertio.

Item multi actus debiles, seu remissi aequivalere possunt vni actui forti, sicut multae guttae parvae possunt aequivalere vni magnae in disponendo ad lapidis cavationem: sed vnus actus virtutis ita fortis, quod commensuratur virtuti in intensiorem non minuit virtutem: ergo nec multi actus debiles ipsam diminuunt.

In oppositum. Primo.

CONTRA, aqua minus calida superinfusa magis calidae ipsam alterat ad minorem caliditatem: quia ex utraque aqua efficitur vnum totum minus calidum, quam erat aqua ante superinfusionem aquae minus calidae: ergo a simili, actus eliciti ex virtute a qua deficit, secundum intensiorem, minuit illam virtutem.

Secundo.

Item secundum philosophum 2. Ethic. c. 1. Quales sunt actus tales sequuntur actus: ergo actus eliciti a virtute remissiores intensiorem, quam sit ipsa virtus disponunt ad virtutem minorem. Sed in appetitu non possunt simul esse duae virtutes morales eiusdem speciei, una minor altera: ergo praedicti actus disponunt ad diminutionem illius eiusdem virtutis a qua eliciuntur.

CONCLUSIO.

Actus eliciti a virtute remissiores secundum intensiorem, quam sit ipsa virtus minuant eam.

Responsio.

AD ISTAM quaestionem forte uellent di-

cere quidam, quod a uirtute non potest elici actus non commensuratus ei secundum intensiorem & ita quaestio nulla est.

Secundum mentem aliorum. Prima. Contra oppositum.

Sed contra hanc responsionem arguitur sicut usus uirtutum in uoluntate consistit: unde habens uirtutem potest agere non secundum uirtutem, uel actum contrarium uirtuti: ergo multo fortius potest agere per illam uirtutem actum ei non commensuratum in intensiorem, sed remissiore.

Secundum.

Alij dicunt, quod actus proportionati uirtuti secundum intensiorem, aut sunt intensiores, quam illi actus ad quos habilitat illa uirtus, & tales ex illa uirtute non eliciuntur: sed sunt disponentes ad augmentum illius uirtutis. Si autem sunt remissiores in intensiorem, quam sit ipsa uirtus, tunc dicunt, quod non est inconueniens, quod eliciantur ab illa uirtute. Virtus. n. quae reddit hominem promptum, & facilem ad magnum dilectionis actum, reddit etiam eum promptum, & facilem ad minores dilectionis actus: quia forma perfecta in se continet uirtualiter uirtutem formarum imperfectarum, & hi dicunt, quod tales actus per se minuunt illam uirtutem a qua eliciuntur, aut ad eius diminutionem disponunt: quia non tantum est dissimile calidum frigidum: sed etiam minus calidum magis calido. Unde secundum philosophum 5. phy. Motus cum sit a maiori in minus, dicitur aliquo modo esse a contrario in contrarium: actus autem praedicti minus sunt intensi, nisi, ut iam dictum est, quam actus commensurati illi uirtuti in intensiorem, & quam illa uirtus, & ideo ipsa disponunt ad tantam diminutionem, quae requiritur ad hoc, quod illi actus essent sibi commensurati secundum intensiorem, ipse etiam defectus perfectionis in actibus praedictis disponit ad diminutionem illius uirtutis aliquo modo ad similitudinem, qua cessatio ab actu uirtutis corrumpit uirtutem, seu disponunt ad eius corruptionem, cum. n. anima non possit simul esse in duobus actibus eiusdem uirtutis, uno perfecto alio imperfecto, & exercitium imperfectis actibus uirtutis commensuratis uirtuti secundum intensiorem excludat, seu prohibeat multa, quae disponerent ad diminutionem uirtutis illius, quae non prohibentur per exercitium in actibus illius uirtutis deficientibus ab ea secundum intensiorem, & ab actibus, qui illi uirtuti in intensiorem commensurantur: ideo etiam actus praedicti disponunt ad diminutionem illius uirtutis, sicut remouens prohibens.

T. c. 19.

Ad primam.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, quod nullus actus meritorius minuit uirtutem &c. Dico, quod uerum est sub ratione, qua meritorius est, praedicti autem actus uirtutis, nec minuunt, nec ad eius diminutionem disponunt sub ratione, qua meritorij sunt, nec sub ratione qua sunt actus uirtutis, sed sub ratione, qua deficiunt ab intensiorem commensurata uirtuti, sub ratione autem huius defectus meritorij non sunt.

Ad secundam.

Ad secundum cum dicitur, quod omnis actus minuens uirtutem, disponit ad uitium: Rich. super 3. Sent. Aa 4 Dico

Dico, quod non oportet hoc esse verum per se: quia actus disponens ad minorem virtutem eiusdem speciei cum maiori, eo ipso disponit ad diminutionem illius maioris virtutis: quia ut dictum est supra maior, & minor virtus eiusdem speciei non possunt in eadem anima simul esse.

Ad tertium.

Ad tertium cum dicitur, quod multi actus debiles, seu remissi equalere possunt vni actui forti &c. Dico, quod non est verum per comparationem ad virtutem iam habitam cui commensuratur actus fortis: quia actus fortis non disponit ad diminutionem illius virtutis: sed per multos actus debiles posset diminui quousque esset ita parua, quod actus debilis in intentione commensuraretur ei: sed per comparationem ad acquirendum virtutem magnam nondum habitam possent multi remissi actus boni equalere indirecte vni actui fortiori: quia per multos actus remissos posset acquiri imperfecta virtus, & virtus imperfecta, seu parua, quandoque est maior dispositio ad acquisitionem virtutis maioris, quam vnus actus fortior quocunque illorum actuum, per quos acquisita est virtus parua.

Q V A E S T I O VI.

Utrum virtutes Cardinales remanebunt in patria.

D. Bon. dist. 33. ar. 2. q. 6.

VIDETUR, quod non: quia secundum glo. Luc. 10. super illud, Maria optimam partem elegit. Et etiam secundum Aug. homelia vlti. super Io. Vita actiua non remanebit in patria: sed vt colligi potest ex sententia Aug. 12. de Trini. c. 14. Virtutes Cardinales pertinent ad vitam actiuam: ergo non remanebunt in patria.

Secundo.

Item secundum philo. 10. Ethic. c. 10. In angelis quos Deos vocat non sunt Cardinales virtutes: sed vt habetur Matth. 22. Homines erunt sicut angeli Dei in caelo: ergo in eis non remanebunt virtutes Cardinales.

Tertio.

Item ibi non possunt esse virtutes Cardinales vbi non sunt earum obiecta: sed in patria non erunt terribilia, nec timor, nec passiones concupiscibilis: ergo ibi non remanebunt fortitudo, & temperantia.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Sap. 1. Iustitia perpetua est, & immortalis: sed sicut habetur eodem lib. ca. 8. Sicut sapientia docet iustitiam, ita sobrietatem, & prudentiam, & virtutem: ergo sicut iustitia remanebit, remanebunt, & illae.

Secundo.

Item Aug. 14 de Trini. c. 9. Praedictae virtutes in patria remanebunt, & assignat actus, quos habebunt in patria.

CONCLUSIO.

Virtutes Cardinales quoad suum materiale euacuabuntur in patria, perfectiori vero modo secundum formale remanebunt ibi, quam hic in via.

Responsio.

RESPONDEO, quod virtutes Cardinales infuse, cum nos ordinent ad ciuilitatem supernam, nec de ratione essentiarum sit aliquid illi ci-

uilitati incopasibilis, quoniam peruenerimus ad illam ciuilitatem non euacuabuntur, sed perficientur, nec tantum ad decorem animae remanebunt absque actibus, vt quidam senserunt: sed habebunt perfectiores actus, quos habeant in via. Terribilia. n. & passiones, quae sunt timor, & audacia non sunt formale obiectum fortitudinis, nec delectationes carnales, nec passio concupiscentiae sunt formale obiectum temperantiae. Sed praedicta sunt praedictarum virtutum obiecta materialia, ita tamen, quod propinquiora obiecta praedictarum virtutum sunt praedictae passiones, quae obiecta earum. Formale autem obiectum fortitudinis est ordo, seu modus, quem dicta ratio recta in habendo se respectu obiectorum materialium, & sicut medium rationis secundum philo. 2. Ethic. c. 5. non est vnus neque idem omnibus, ita dico, quod non est vnus, & idem per comparationem ad statum viae, & ad statum patriae. Modus. n. quem recta ratio dicitur debere haberi respectu terribilium in via est in timendo, & audendo moderate. Modus autem quem recta ratio instituit in se habendo in patria respectu terribilium est firmare voluntatem in securitate in non timendo amplius terribilia, & in gaudento moderate de obtenta ab omnibus terribilibus liberatione perfecta. Similiter dico, quod modus quem instituit ratio in debendo se habere in via, respectu delectationum secundum errorem est frenare debito modo concupiscentias respectu earum.

Quid materiale, & formale obiectum fortitudinis, & temperantiae.

In patria autem modus, quem respectu earum instituit ratio recta est perfecte eas detestari, & rationabiliter gaudere de obtenta ab omnibus prauis concupiscentiis liberatione plena: remanebunt ergo praedictarum virtutum obiecta formalia: sed nullo modo remanebunt obiecta eorum materialia. Nec. n. ibi esse poterunt respectu periculorum mortis, timores, & audaciae quas oporteat modificare, nec carnalis concupiscentia, quas oporteat frenare, praedictis concordat Aug. 14. de Trin. c. 9. vbi assignat actus praedictarum virtutum quos habebunt in patria dicit actum iustitiae esse perfecte Deo subditum. Actus prudentiae erit sine vilo erroris periculo. Fortitudo sine molestia tolerandorum malorum. Temperantia sine repugnatione libidinum, ita vt prudentiae sit nullum bonum Deo proponere, vel aequare. Fortitudinis. n. ei firmissime cohaerere. Temperantiae nullo defectu noxio delectari.

Remanent in patria fortitudo, & temperantia.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod non plus concludit, nisi, quod cessabunt, quantum ad actus conuenientes vitae actiuae cuiusmodi sunt actus quos habent in via, actus autem quos habebunt in patria conuenientes sunt vitae contemplatiuae.

Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod non plus concludit, nisi, quod in patria non manebunt virtutes, quantum ad actus, quos habent in via, nec remanebunt in re earum obiecta materialia.

Ad secundum.

Ad

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod esse virtutes non dependet ex obiecto materiali, sed formali. Formalia autem earum obiecta, vt superius est ostensum, realiter remanebunt. Sed earum obiecta materialia realiter non remanebunt, sed tantum secundum esse intellectum, & hoc sufficit ad hoc, vt realiter possint remanere formale virtutis obiectum tale quale requiritur in patria: quia illud formale obiectum non est in illo materiali, vt in subiecto, sicut medium in passione timoris est in illa passione: sed est tantum in actu appetitus absque praedicta passione, quousque sit respectu eius, vt appropinquata est.

Q V A E S T I O VII.

Utrum solae virtutes morales, quae sunt prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia dici debeant Cardinales.

Arg. 1. D. Bon. dist. 33. ar. 2. q. 4.

VIDETUR, quod non. Magnanimitas maior est aliqua praedictarum: quia secundum philo. 4. Ethic. c. 8. Magnanimus magnitudine extremus est: cum ergo virtus propter suam principalitatem Cardinalis dicatur magnanimitas virtus Cardinalis est.

Secundo.

Item quanto virtus moralis est perfectior tanto magis debet dici Cardinalis: sed patientia non est minus perfecta, quam aliqua de praedictis quatuor. De illa enim dicitur Iac. 1. quod illa opus perfectum habet: ergo est Cardinalis virtus.

Tertio.

Item superbia principaliter vitium est, quam intemperantia: ergo humilitas principaliter est virtus, quam temperantia: cum ergo temperantia sit virtus Cardinalis multo fortius humilitas.

Quarto.

Item virtutes theologicae sunt omnibus alijs principaliores: ergo maxime debent dici Cardinales.

Quinto.

Item sicut caelum voluitur super suos cardines, & ostium in cardine suo, sic tota actiua vita hominis voluitur super omnes morales virtutes: sed ideo virtutes dicuntur cardinales: quia super eas voluitur vita actiua hominis secundum rationem videntis: ergo omnes virtutes morales debent dici cardinales.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Tullius in sua rhetorica, & Papias omnes alias virtutes morales ad praedictas quatuor reducit: ergo illae solae quatuor principales, & cardinales sunt.

Secundo.

Item glo. super illud Luc. 6. Beati pauperes, non ponit, nisi cardinales, quatuor virtutes. scilicet iustitiam, prudentiam, fortitudinem, & temperantiam.

CONCLUSIO.

Quatuor tantum esse virtutes morales, (nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia) dignoscimus, quas etiam Cardinales, principales, & generales, atque etiam ad numerum quaternarium reducat fatemur.

Responsio.

RESPONDEO, quod solae virtutes morales, quae sunt prudentia, iustitia, fortitudo, &

temperantia dici debent cardinales, & principales, & generales. Principales propter principalitatem materiae circa quam sunt. Est. n. prudentia respectu veri contingentis agibilis per nos sub ratione, quae est praecipibile, quod principale est inter agibilia. Iustitia respectu operationum debeat de necessitate legis inter personas inter quas potest considerari equalitas, quae inter operationes morales ad alium plenius videntur rationem iusti. Fortitudo respectu maximi terribilis, quod est periculum mortis, quod terribile est principaliter inter alia, quae subeunda sunt propter bonum finem. Dicit. n. philo. 3. Ethic. c. 9. Quod terribilissimum est mors. Temperantia autem est circa maximas delectationes secundum sensum. scilicet circa illas, quae sunt secundum gustum, & tactum, & quia ad illud, quod principale est in vnaquaque re alia ordinatur, vt videmus, quod inferiores artes ordinantur ad principalem, quae eis imperat, ideo praedictae virtutes cardinales dicuntur: quia aliae morales minus principales ad istas reducuntur, tanquam ad principium sui motus. Vnde tota vita actiua ipsius hominis videntis secundum rationem rectam circa praedictas virtutes versatur sicut motus ostij circa cardinem, & quia virtutes secundariae aliquam participationem habent principalium, ideo praedictae quatuor virtutes ad omnes morales virtutes generales dicuntur: quia in qualibet morali virtute est aliqua participatio alicuius istarum.

Et sunt virtutes cardinales rationabiliter in quaternario numero: quia cum vita humana consistat circa operationes, & passiones, requiritur rectitudo iudicij in sententiando, quod principaliter est per prudentiam, quae est recta ratio agibilium ad totum bene viuere secundum philo. 6. Ethic. c. 5. Requiritur etiam inclinatio ad exequendum rectum iudicium rationis, quod respectu operationum ad aliud principaliter est per iustitiam respectu passionum impellentium appetitum ad aliquid rationi contrarium est principaliter per temperantiam, respectu passionum trahentium a recto rationis iudicio est principaliter per fortitudinem, quae ideo dicta sunt: quia passiones concupiscibilis magis inclinant ad prosequendum, quia delectabile attrahit. Passiones autem irascibilis magis mouent ad fugiendum: quia terribile repellit: & ideo per appropriationem dicimus, quod temperantia est passionum frenatiua, & fortitudo ipsius irascibilis firmatiua contra passiones ne propter terribile recedat ab executione huius, quod prudentia dicitur.

Cur in quaternario numero sint virtutes morales.

Ad tria prima in oppositum dicendum, quod bene concludunt, quod magnanimitas, patientia, & humilitas secundum aliquid principales sunt: sed non concludunt de illa principalitate ratione cuius dici debeant cardinales: quia illa principalitas est ratione materiae, quam non habet tres praedictae virtutes: vnde, & ad cardinales reducuntur, sicut

Ad tria ar gumenta.

sicut magnanimitas, & patientia ad fortitudinem, & humilitas ad iustitiam.

Ad quartum dicendum, quod virtutes theologice sunt simpliciter omnibus alijs virtutibus principaliores, proprie tamen non dominus virtutes humanae, sed diuinae. Cardinales autem ponimus principales, non vniuersaliter, sed inter virtutes humanas.

Ad quintum dicendum, quod & si vita hominis voluatur super omnes morales virtutes, principaliter tamen voluitur super praedictas quatuor ad quas aliae morales reducuntur.

Q V A E S T I O VIII.

Utrum prudentia sit dignior alijs virtutibus Cardinalibus.

Arg. 1. **V**IDEATUR, quod non. Virtus alijs nobilior non est in subiecto minus nobili: sed prudentia est in subiecto minus nobili, quam virtutes aliae cardinales: quia est in intellectu practico, aliae autem sunt in voluntate. Intellectus autem minus est nobilis, quam voluntas, ut in 2. lib. ostensum est: ergo prudentia non est alijs dignior.

Secundo. Item dignius est eligere recte, quam scire eligere recte. Sed per virtutes morales homo eligit recte, per prudentiam scit eligere recte: ergo digniores sunt virtutes morales, quam prudentia.

Tertio. Item inter virtutes theologicas illa non est nobilior, quam est in intellectu: quia ut habetur 1. Cor. 13. Caritas maior est fide: ergo a simili inter virtutes cardinales, illa non est alijs dignior, quam est in intellectu.

In oppositum. **C**ONTRA, illa virtus est alijs dignior, quam eis praecipit: sed prudentia est huiusmodi: dicitur enim phil. 6. Ethi. c. 11. Quod prudentia praecipua est alijs dignior: ergo prudentia est alijs dignior.

Secundo. Item virtus sine qua aliae esse non possunt, vel alijs dignior: sed secundum philo. 6. Ethi. c. 17. Non esse possibile bonum esse secundum virtutem moralem, sine prudentia: ergo prudentia est omnibus virtutibus moralibus dignior.

Tertio. Item secundum Ber. in quodam sermone de Circumcisione Domini. Discretio est mater virtutum: sed mater est filiabus dignior: ergo prudentia, quae videtur intelligere per discretionem est dignior omnibus virtutibus moralibus.

Ad questionem secundam. **A**D ISTMAM questionem dicunt aliqui, quod prudentia dignior est quacumque; morali virtute: quia secundum ipsos intellectus nobilior est voluntate. Et in ente ratio veri est nobilior quam ratio boni: & naturalis cognitio boni, nobilior est, quam naturalis eius dilectio. Sed haec ratio non placet mihi, quia credo fundamenta eius esse falsa propter ea, quae dicta sunt in lib. 2.

Contra oppositum. **C**ONCLVSIO. Prudentia prout est habitus residens in intellectu, & voluntate moralibus virtutibus formatam, licet improprie quae rectum rationis iudicium imperant applicari ad opus, dignior est alijs virtutibus Cardinalibus.

Ad questionem secundam. **R**ESPONDEO. Vnde mihi versus dicendum ad questionem, quod prudentia tripliciter potest accipi, vno modo pro ha-

bitu in intellectu practico, quo inclinatur de

terminatur ad recte dictandum, quid eligendum, vel fugiendum, non in vniuersali tantum, sed etiam circa singularia, circa, quae est actio secundum philo. 6. Ethi. c. 8. Alio modo pro tali habitu non absolute: sed ut virtutibus moralibus coniuncto, seu per eas formato.

Tertio modo improprie, scilicet pro coniuncto expresso habitu, & forma eius, & extendo nomen formae: quia proprie loquendo nulla virtus est forma alterius virtutis, nisi charitas, quae autem non tantum accipitur primo modo probari potest per philo. qui vult. 6. Ethi. c. 6. Quod magis opponitur prudentiae peccare scienter, quam ignoranter, quod non esset verum, si ex hoc ipso esset homo prudens, quod eius intellectus practicus inclinatur determinaretur ad recte dicendum circa singularia agibilia, quid est eligendum, vel fugiendum. Dico ergo, quod si accipitur prudentia, primo modo non est dignior omnibus alijs virtutibus cardinalibus, immo iustitia est dignior maxime iustitia legalis, ratio enim boni, quam formaliter respicit iustitia dignior est, quam ratio veri, quam formaliter respicit prudentia.

Praeterea principia naturalia, quae sunt naturalis cognitio boni, & naturalis eius amor, quae praesupponuntur ad acquisitionem virtutum cardinalium sic se habent inter se, quod cognitio ordinatur ad amorem in quo patet, quod amor est principalior: iustitia ergo, quae principaliter respicit naturali amori boni, quam naturalis eius cognitioni dignior est, quam prudentia primo modo dicta, quae principaliter respicit naturalem boni cognitionem, qua naturalem boni amorem.

Praeterea cum voluntas sit nobilior intellectu probabile videtur, quod nobilissima virtus acquisita in voluntate respectu agibilium nobilior est, quam nobilissima virtus in practico intellectu. Si autem accipiat prudentia modo secundo sic, adhuc dico, quod quauis sit nobilior secundum quid alijs virtutibus. In quantum eis ostendit medium, in quo tendunt, tamen simpliciter non est dignior legali iustitia, sicut nec fides formata dignior est, quam charitas, quae est forma eius. Si autem accipiat tertio modo sic planum est prudentiam esse nobiliorē quacumque; morali uirtute.

Argumenta ad partem primam procedunt de prudentia primo modo dicta.

Ad primum ad partem aliam dicendum, quod prudentia dicitur praecipua, secundum quod praecipit accipitur pro intellectuali locutione imperatiuo modo: sed ad tale praecipitum non de necessitate sequitur operatio recta, nisi in quantum ad sic imparandum mouetur intellectus per uoluntatem uirtutibus moralibus perfectam.

Ad secundum dicendum, quod maior non est uniuersaliter uera. Caritas enim in uiuatore esse non potest, sine fide, & tamen fides non est caritate dignior, & dilectio boni non potest esse sine eius cognitione, & tamen cognitio boni non est dignior eius dilectione. Praeterea sicut uirtus moralis non

non potest esse sine prudentia, ista prudentia non potest esse sine morali uirtute. Vnde phil. 6. Ethi. c. 17. Manifestum est, quoniam non possibile est bonum esse principaliter sine prudentia: neque prudentem, sine morali uirtute.

Ad tertium dicendum, quod forte ibi accipit Ber. discretionem prout comprehendit naturalem boni cognitionem, & amorem, quae sunt principia acquisitionis cardinalium uirtutum.

Vel potest dici, quod si accipit discretionem pro prudentia, non tantum accipit eam pro eo, quod habet in intellectu praecise: sed cum forma sua, quam habet in voluntate.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo utrum prudentia sit uirtus.

Secundo utrum sit uirtus specialis ab alijs distincta.

Tertio utrum sint plures species prudentiae.

Quarto utrum sit uirtus moralis.

Quinto utrum praestituat finem uirtutibus moralibus.

Sexto utrum principalis actus prudentiae sit praecipere.

Septimo utrum prudentia possit tradi obliuioni.

Octauo, quae est, quot sunt partes illius.

Q V A E S T I O I.

Utrum prudentia sit uirtus.

Arg. 1. **V**IDEATUR, quod non: nam illa in sola potentia est subiectum uirtutis, quae sola est subiectum peccati. Quia secundum philo. 2. Topi. idem est susceptibile contrariorum. Sed sola voluntas est subiectum peccati: quia sicut dicit Ansel. in li. de Concep. Virg. c. 4. Non punitur, nisi uoluntas: ergo sola voluntas est subiectum uirtutis. Sed prudentia non est in voluntate sicut in subiecto: sed in intellectu practico: ergo non est uirtus.

Secundo. Item actus uirtutis est meritorius: sed actus prudentiae non est meritorius. Non enim est meritorium cognoscere, quid eligendum, & quid respuedum, nisi sequatur electio recta, quae est per uoluntatem formatam morali uirtute: ergo prudentia non est uirtus.

In oppositum. **C**ONTRA, secundum philo. 2. Ethi. ca. 5. Virtus est habitus bonus, qui habentem perficit, & opus eius bonum reddit. Sed prudentia est talis habitus, siue vnus, siue plures: ergo prudentia est uirtus.

CONCLVSIO.

Prudentia dicenda est uere uirtus, ipsa enim peccato opponitur, acquiritur, & imperatur a uoluntate, & tandem recte electioni coniungitur.

Responsio. **R**ESPONDEO. Omnis habitus uirtus est, quod peccato opponitur sub ratione, quae est uicium: & sub ratione, quae est peccatum: & sub ratione, quae est culpa: & sub ratione, quae est demeritum, sed habi-

tus prudentiae omnibus modis istis opponitur peccato, in quantum non est habitus concordans primae institutioni naturae, opponitur peccato sub ratione, quae est uicium: quia peccatum est uicium sub ratione qua deuiat a prima institutione naturae. Vnde Aug. 3. li. de li. ar. bene ultra medium. Quae perfectioni naturae deesse prospexeris id uocatur uicium. In quantum autem concordat regulae rectae, quae est ratio recta in moralibus, opponitur peccato sub ratione qua peccatum: quia peccatum est illud, quod discordat a regula recta, siue in naturalibus, siue in moralibus: unde in naturalibus monstrantur peccata: quia discordant a recta regula naturae: & in moralibus dicitur peccatum, quod discordat a regula rationis rectae, in quantum etiam acquisitio prudentiae, & usus eius dependent ex uoluntate, opponitur peccato sub ratione, qua culpa: quia culpa est inordinatus actus existens in uoluntatis potestate: in quantum etiam actus prudentiae est meritorius, cum imperatur a uoluntate informata a charitate, per quam illud, quod dicitur prudentia eligendum, vel fugiendum recte eligitur, vel fugiatur, & applicatur ad opus exterius, si est possibile opponitur peccato sub ratione, qua est demeritum. Peccatum enim est demeritum sub ratione, qua pro ipso iuste retribuitur poena peccanti. Ex quibus patet, quod prudentia non dicitur habitus faciens rectam considerationem rationis tantum, non habito respectu ad uoluntatem: sed in comparatione ad rectitudinem uoluntatis. Non enim homo dicitur prudenter agere: quia dicitur recte aliquid esse eligendum, vel fugiendum, nisi suum dictamen sit coniunctum electioni rectae, quae est per rectitudinem uoluntatis. Concedendum ergo, quod prudentia uirtus est, non tantum secundum illam rationem uirtutis, quae competet habitibus pure speculatiuis. Sed etiam cum hoc participat rationem uirtutis, quae moralibus uirtutibus competit: unde uirtus est partim intellectualis, & partim moralis, ut inferius ostendetur.

Ad primum in oppositum dicendum, quod peccatum sub ratione, qua uicium, & sub ratione, qua peccatum non tantum est in uoluntate: sed etiam in alijs potentijs. Aliae enim potentiae a uoluntate possunt priuari perfectione conuenienti suae naturae: & etiam dispositioni non secundum regulam rationis rectae. Sed peccatum sub ratione, qua culpa, vel demeritum nunquam est, nisi in uoluntate, vel in comparatione ad uoluntatem. Ratio enim culpabilitatis inordinati actus cuiuscumque est in sola uoluntate, & quia secundum aliquos nullus actus est culpa, quod non est subiectum rationis culpabilitatis suae, ideo dicunt, quod nullus actus inordinatus est culpa, nisi ille, qui est in uoluntate, sicut in subiecto: unde secundum istos intellectum dissentire ab articulis fidei, qui est actus existens in intellectu non est culpa, sed uelle dissentire: qui est actus in uoluntate: quia ut dicitur ipsi, si esset possibile, ut homo simpliciter inuoluntarius dissentiret per intellectum ab articulis fidei, ex hoc non esset culpabilis coram Deo. Alij dicunt, & credo, quod conius, quod possibile est

est actum esse culpabilem, in quo non est ratio culpabilitatis suae in subiecto, sed in actu alio, quamvis non possit esse culpabilis, nisi in ipso sit culpabilitas. Differentia. n. est inter culpabilitatem, & rationem culpabilitatis, seu causam applicando: ergo dicta ad propositum, dico, qd prudentia non est laudabilis habitus laudabilitate, quae opponitur culpabilitati, nec actus eius meritorius, nisi in comparatione ad voluntatem. s. in quantum acquiritur per voluntatem, & in quantum actus eius imparatur a voluntate, & coniungitur recte electioni, quae est per voluntatem rectam, & ab hac ratione maxime, & principaliter impositum est nomen prudentiae. Quapropter recte dicitur, qd magis opponitur prudentiae peccare scienter, quam ignoranter.

Ad secundum dicendum, qd actus prudentiae meritorius est, in comparatione ad voluntatem. Ratio. n. suae laudabilitatis, quae opponitur culpabilitati, & meriti, quod ei conuenit est in voluntate.

Q V A E S T I O II.

Virum prudentia sit virtus specialis ab alijs distincta.

Arg. I. T V I D E T V R, qd non: quia specialis virtus ab alijs distincta habet speciale obiectum distinctum ab obiectis aliarum virtutum: quia secundum philo. 6. Ethic. ca. 17. Prudentia est recta ratio agibilium, sed omnia obiecta virtutum moralium sunt agibilia: ergo prudentia non est specialis virtus ab alijs distincta.

Secundo. Item illud, per quod rectum iudicium rationis de agibilibus applicatur ad opus, est de ratione prudentiae, quia secundum philo. 6. Ethic. c. 11. Prudentia praecipua est: sed rectum iudicium rationis de agibilibus non applicatur ad opus per habitum existentem in intellectu: sed per virtutes morales, quae sunt in affectu: ergo sunt de ratione prudentiae, quod non esset verum, si prudentia esset virtus specialis ab alijs distincta.

Tertio. Item virtus specialis ab alijs distincta, non ponitur in diffinitione aliarum virtutum moralium. Sed prudentia ponitur in diffinitione aliarum virtutum moralium. Dicit. n. philo. 2. Ethic. c. 6. Quod virtus est habitus electivus immedietate existens, quo ad nos, & utiq; sapiens determinabit, ibi accipiens sapientem pro prudente: ergo prudentia non est specialis virtus ab alijs distincta.

In oppositum. PRIMO. C O N T R A, connumeratur alijs virtutibus moralibus: sap. 8. ut dicitur de sapientia, qd sobrietatem, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem.

Secundo. Item Augu. 12. de Trinitate. c. 14. Eam diuidit ab alijs, & alijs connumerat dicens. Quicquid prudenter fortiter temperat, & iuste agimus &c.

C O N C L V S I O.

Prudentia est per se quidem specialis virtus, ab alijs moralibus distincta, licet sine illis non sit prudentia.

RESPONDEO, quod prudentia est specialis virtus ab alijs virtutibus moralibus distincta. Virtutes enim reponuntur in specie per earum obiecta, non materialia, sed formalia: unde & per diuersitatem talium obiectorum virtutes distinguuntur inter se, sed formale obiectum prudentiae, quod est ens contingens agibile per nos sub ratione qua verum est distinctum a formali obiecto cuiuscunque alterius virtutis. Tale enim obiectum est creatum, obiectum vero virtutum theologiarum est increatum: intellectus etiam, & sapientia, & scientia sunt circa necessaria: unde patet prudentiam esse distinctam a virtutibus theologis, & virtutibus pure intellectualibus, obiectum etiam artis non est aliquid agibile, sed factibile. Et sicut dicit philo. 6. Ethic. c. 4. alterum est factio, & actio. Factibilia n. in exteriori materia consistunt, ut nauis, gladius, & sic de alijs. Agibilia autem consistunt in ipso operante. Et ideo philosophus ubi prius prudentiam distinguit ab arte, & c. 6. Dicit, qd prudentia non est scientia, nec ars, & quia etiam ens contingens agibile per nos, non est obiectum alterius virtutis moralis sub ratione, qua verum, ut patebit cum tractabitur de eis in speciali: sed sub hac ratione est speciale, & formale obiectum solius prudentiae. Ideo oportet concedere prudentiam esse specialem virtutem ab alijs distinctam.

Ad primum in oppositum dicendum, qd quamvis prudentia, & alijs morales virtutes sint circa eandem materiam, tamen sub aliqua speciali ratione est obiectum prudentiae, sub qua non est obiectum aliarum.

Ad secundum dicendum, qd illud, per quod rectum iudicium rationis de agibilibus applicatur ad opus est de ratione prudentiae &c. Dico, quod iudicium rationis applicari ad opus per aliquid dupliciter potest intelligi, aut tanquam per aliquid dirigens in applicando, aut tanquam per aliquid exequens, & imperans applicationem. Primo modo de ratione prudentiae est illud, per quod rectum iudicium rationis applicatur ad opus: sed illud, per quod applicatur modo secundo, non est de ratione prudentiae, quamvis de ratione prudentiae sit coniectio cum moralibus virtutibus, per quas voluntas virtuose rectum iudicium rationis imperat applicari ad opus, ita qd ille habitus, qui ut coniunctus praedictis virtutibus est prudentia, separatus ab illis non esset prudentia. Aliqua enim qualitas specialis, unde comprehendit de sui ratione aliquam determinatam relationem, ut patet: quia curvitas alibi, quam in naso non esset simitas.

Ad tertium dicendum, quod aliquando aliquid

quid ponitur in diffinitione alterius, quod non est de eius essentia, ut patet in diffinitionibus, quae dantur per additamenta: unde in diffinitione indicante non tantum essentiam, sed etiam esse accedentis, ponitur subiectum, ut patet per philo. 7. Meta. Sequitur, quia virtutes morales habent rationem virtutis per hoc, qd inclinatio determinat voluntatem ad medium in passio nibus, vel in operationibus, quod eis constituit ratio recta per prudentiam: ideo ratio recta, seu prudentia ponitur in diffinitione earum.

Q V A E S T I O III.

Utrum sint plures species prudentiae.

Arg. I. T V I D E T V R, qd non: quia si ita esset politica, quae est regitua ciuitatis, esset vna species prudentiae: sed non est ita, dicit enim philosophus. 6. Ethic. c. 9. Quod politica, & prudentia idem habitus est. Differentia autem est inter species, & genus: ergo non sunt plures species prudentiae.

Secundo. Item si essent plures species prudentiae, secundum quamlibet illarum per se, vere diceretur homo prudens. Sed si quis regeret bene ciuitatem, vel familiam, & male regeret se ipsum, non vere diceretur homo prudens. Sed si quis regeret bene ciuitatem, vel familiam, & male regeret se ipsum, non vere diceretur prudens: ergo economica, & politica non sunt species prudentiae.

Tertio. Item ea quorum vnum ordinatur ad aliud, non diuersificant essentiam habitus: sed bonum singulare ordinatur ad bonum communis: ergo, & regimen proprium ad regimen communis. Idem est ergo habitus prudentiae, quo homo bene regit se ipsum, & familiam, & ciuitatem: non ergo vere dici potest, quod monastica, & economica, & politica sint diuersae species prudentiae.

In oppositum. PRIMO. C O N T R A, magis differt totum integrale ab aliqua sui parte, quam totum vniuersale a sua: quia totum vniuersale praedicatur de qualibet sui parte, non sic autem totum integrale. Sed alia est scientia de toto vniuersali, & suis partibus. Alia n. est scientia de corpore mobili sub ratione qua mobile, & alia de ipso sub ratione, qua mobile est ad formam, vel ad situm: ergo cum persona singularis sit pars integralis familiae, & familia ciuitatis. Alia est scientia practica, quae est prudentia respectu regiminis proprie personae, & alia respectu regiminis familiae, & alia respectu regiminis ciuitatis.

C O N C L V S I O.

Fateri enim decet plures esse prudentias specie differentes, & quilibet earum in se habet rationem boni, & veri.

RESPONDEO, quod prudentiae sunt plures specie: monastica, quae est prudentia dire-

ctiua in regimine sui ipsius absolute, & economica, quae est directiua in regimine familiae, & politica architectonica, quae est directiua principis in regimine ciuitatis. Politica simpliciter dicta, quae est directiua ciuis in regimine sui ipsius in comparatione ad conseruationem politicae bene ordinate. Quodlibet enim praedictorum regiminum importat aliquam specialem difficultatem, & aliquam specialem boni, & veri rationem, quamvis vnum ad aliud ordinatur: sed respectu entis contingentis operabilis per nos, ubi est specialis ratio veri, & difficultas specialis, oportet esse specialem prudentiam: quod autem praedicta quatuor prudentiae sint specie differentes, habetur ex sententia philosophi. 6. Ethic. c. 9. Et specialiter, quod politica architectonica, & politica simpliciter specie differant, habetur per ipsum 3. Politic. c. 2.

Ad primum in oppositum dicendum, quod philosophus ibi accepit prudentiam pro prudentia, quae ordinatur ad bonum commune, quae dicitur prudentia secundum commune rationem prudentiae, & politica in quantum ordinatur ad bonum commune. Unde postquam philosophus dixit, quod politica, & prudentia sunt idem habitus, statim subiungit, quod esse non idem ipsis volens dicere, quod sunt idem res, sed differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod potest trahi ex sententia philosophi 3. Politic. c. 2. Sicut non potest esse bonus princeps, nisi sit vir bonus, ita non potest esse princeps prudens in regimine ciuitatis, nisi sit prudens in regimine sui ipsius: quia sicut male ordinatus in se oportet ipsum esse obnubilatum in aliorum regimine. Unde sicut monastica ordinatur ad politicam, sic politica praesupponit monasticam.

Ad tertium dicendum, quod maior est falsa, sicut enim fines quorum vnus ordinatur ad alium possunt esse specie differentes, sic habitus, quorum vnus ordinatur ad alium possunt esse specie differentes, & ille, qui immediatus ordinatur ad finem principaliorum, imperat habitibus ordinatis ad fines non principales ordinatos ad finem illum.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum prudentia sit virtus moralis.

Arg. I. T V I D E T V R, quod non. Virtutes morales distinguuntur ab intellectualibus: sed prudentia est virtus intellectualis, cum consistat in intellectu, sicut in subiecto: ergo non est virtus moralis.

Secundo. Item philosophus 6. Ethic. capit. 4. Ipsam enumerat inter speculatiuos habitus, & in eodem libro de ea determinat, ubi determinat de habitibus speculatiuis.

Item

Tertio. Item virtus moralis operatur per modum naturæ, est enim habitus in modum naturæ, rationi consentaneus, secundum Tullium secundo libro Rhetorices. Sed prudentia non operatur secundum modum naturæ: sed per modum rationis: ergo non est virtus moralis.

In oppositum. Primo. CONTRA, secundum omnes cardinales virtutes sunt morales: sed prudentia secundum omnes, est vna quatuor cardinalium: ergo est moralis.

Secundo. Item virtutes speculatiuæ pertinent ad vitam contemplatiuam, & morales ad actiuam: sed prudentia est directiuam in vita actiuam: ergo est moralis.

CONCLUSIO.

Secundum quid, prudentia est virtus intellectualis, magis tamen est virtus moralis existens in intellectu practico: quia non in ordine ad quodcumque verum, sed tantum ad verum agibile.

Responsio. RESPONDEO, secundum aliquos prudentia est virtus intellectualis, in quantum est in ratione, sicut in subiecto: & in quantum respicit suum obiectum sub ratione veri secundum aliquid est virtus moralis, magis tamen est moralis, quam intellectualis, non enim est in intellectu, in quantum est speculatiuus, sed in quantum practicus: nec est respectu cuiuscumque veri, sed respectu veri agibilis per nos: non est etiam in intellectu, nisi in quantum est mobilis a voluntate, & ordinatus ad voluntariam actionem, quapropter magis est contra rationem prudentiæ peccare scienter, quam ignoranter. Vnde philo. 6. Ethic. c. 6. Dicit, quod circa prudentiam minus est eligibilis peccas voluntarie, quam ignoranter: quamuis contrarium sit in arte.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum patet solutio, ex iam dictis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod hoc philosophus facit propterea, quod magis conuenit cum intellectualibus virtutibus, quam aliis morales virtutes.

Vel potest dici, quod ibi non intendit enumerare habitus speculatiuos tantum: sed habitus, quibus anima verum dicit affirmando, vel negando, quorum vnus est prudentia, & hoc concordat philosophi verbis in principio quarti capituli lib. 6. Ethic.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod virtus moralis pro tanto dicitur operari per modum naturæ: quia sicut res per naturam determinatur ad vnum, ita potentia per virtutem morale determinatur ad vnum, non tamen de necessitate, sicut in natura, & hoc modo prudentia agit ad similitudinem naturæ modo suo, sicut aliæ morales virtutes. Sicut enim illæ, quæ sunt in voluntate determinatæ eam inclinant ad medium, quod circa earum materiam instituit ratio recta, sic per prudentiam determinatæ inclinatur ratio practica ad dicendum verum circa agenda per quamlibet virtutem, consti-

tuendo medium in operationibus, & passionibus.

Argumenta ad partem aliam non plus concludunt, nisi quod magis est moralis, quam intellectualis, & hoc est verum.

QVAESTIO V.

Vtrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

RESPONDETUR, quod sic. Sicut se habet ratio ad voluntatem, ita videtur se habere prudentiam, ad virtutes morales in voluntate. Sed ratio præstituit finem voluntati. Prius enim est cognitio finis, quam tendentia voluntatis in finem: ergo prudentia virtutibus moralibus finem præstituit.

Item ad nullam virtutem pertinet ordinare de alia, nisi magis de propinquo respiciat finem. Vnde philosophus. 1. Ethic. c. 1. Vult, quod illa scientia, quæ magis est circa finem operabilem, alijs imperat, quæ sunt circa operabilia. Sed prudentia disponit de alijs virtutibus moralibus: ergo videtur, quod eis finem præstituat.

Item finis virtutis moralis est perfecte tenere medium in operationibus, & passionibus: quia in hoc est perfectio actus moralis virtutis, & in perfectione actuum virtuosorum consistit felicitas politica, quæ secundum philosophum. 1. Ethic. c. 9. Est operatio hominis secundum virtutem in vita perfecta. Cum ergo prudentia inueniat medium in materia moralium virtutum, videtur, quod præstituat eis finem, qui est felicitas.

CONTRA, philo. 6. Ethic. c. 15. Virtus intentionem facit rectam, prudentia autem, quæ ad hanc volens dicere, ut patet per antecedentia, & consequentia, quod virtus moralis facit rectam estimationem de fine, prudentia de his, quæ sunt ad finem: ergo non præstituit finem virtutibus moralibus: sed e conuerso.

Item philo. 3. Ethic. c. 8. Qualiscumque vnusquisque est talis, & finis videtur ei: ergo bonus finis non instituitur, nisi per ea, quæ maxime faciunt virtutes morales in vita actiuam: ergo virtutes morales præstituant finem prudentiæ.

Item malitia facit mentiri circa finem: vnde dicit philosophus 6. Ethic. capit. 6. quod malitia est principij corruptiuam. Aliæ autem virtutes morales a prudentia directe opponuntur morali malitiæ: ergo per contrarium faciunt habere rectam estimationem de principio agibilem, quod est finis, ad quod sequitur, quod præstituant finem prudentiæ.

CONCLUSIO.

Non est locus ambigendi prudentiam præstitueret finem particularem omnibus virtutibus moralibus; generalem vero minime: directionis namque actuum illorum in illum finem cum cuiilibet per se competat dictari a recta ratione.

Respon-

RESPONDEO, quod prudentia non præstitit finem virtutibus moralibus, loquedo de fine in generali, qui respectu cuiuscumque virtutis moralis est circa naturam suam medium per comparationem ad iudicium rationis rectæ, hunc finem dico generalem, & communem morali virtuti: quia respectu cuiuscumque temporis, & cuiuscumque status, cuiuscumque actus, & personæ illæ finis conuenit morali virtuti, verbi gratia. Temperantia semper ad hoc tendit, ut respectu delectabilium secundum subiectum attingat ad illud, quod dicitur iudicium rationis rectæ. Sic autem finem præstituit naturalis ratio morali virtuti. Naturalis enim ratio dicitur quemlibet hominem in quolibet statu, & in quolibet tempore, & in quolibet actu respectu materiæ virtutis moralis debere tendere ad attingendum illud, quod dicitur ratio recta.

Sed loquedo de particulari fine, qui non est idem respectu cuiuscumque temporis status, actus, & personæ, sic dico, quod prudentia finem virtuti morali præstituit, aliter enim non inueniret medium circa ea, quæ sunt ad finem: quia ad attingendum medium in quocumque morali actu inclinatur moralis virtus sicut ad aliquem finem.

AD PRIMVM dicendum, quod non plus concludit, nisi quod sicut naturalis ratio virtuti morali præstituit finem in generali, quod sicut prudentia finem particularem præstituit virtuti morali, qui secundum diuersas circumstantias diuersus est.

Ad secundum dicendum, quod prudentia dicitur disponere de alijs virtutibus moralibus: quia iuuat eas ad tendendum in finem, quem eis præstituit ratio naturalis, & hoc auxilium eis facit inueniendo medium circa ea, quæ sunt ad finem: sed ex hoc non sequitur, quod finem eis præstituat: quia & prudentiæ, & alijs moralibus virtutibus ratio naturalis finem in generali præstituit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia circa materiam moralium virtutum inuenit medium in particulari: sed medium sic inuentum non est finis in generali dictus, quem præstituit ratio naturalis: sed est finis particularis virtutis, quem bene concedo præstitui virtuti morali per prudentiam, qui ideo particularis dicitur: quia est determinatus per comparationem ad particulares conditiones: & quia ille variantur, ideo tales fines etiam variantur respectu eiusdem virtutis. Prudentia enim dicitur temperatum coniugatum. Alio modo se debere habere ad delectationes venereorum, quæ temperatum non coniugatum. Et alio modo in vno tempore, quam in alio, & sic de alijs.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quod virtus moralis non facit rectam estimationem de fine illum præstitueno: sed adiungendo non dico rationem naturalem in præ-

stituendo finem in generali: sed secundum prudentiam in præstitueno finem in particulari: quia enim potentia animæ naturaliter colligata sunt, ideo bona dispositio vnus iuuat aliam, & propter hoc bona dispositio appetitus, quæ est per morales virtutes iuuat rationem ad suam operationem rectam.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum philosophi non intelligitur de fine in generali, sed de specificatione finis, nec ex hoc sequitur, quod virtus moralis illam finem specificationem prudentiæ præstituat, sed quod iuuat eam ad præstitueno. Ex dictis patet solutio ad tertium.

QVAESTIO VI.

Vtrum principalis actus prudentiæ sit præcipere.

RESPONDETUR, quod non: consiliari non est præcipere: sed secundum philosophum 6. Ethic. c. 6. prudentiæ videtur esse posse bene consiliari: ergo actus eius non est præcipere.

Item actus prudentiæ est præfigurere medium morali virtuti respectu eorum, quæ sunt ad finem eius: sed medium præfigurere, est dicere sic debere fieri, hoc autem non est præcipere: sed magis dare consilium: ergo actus prudentiæ non est præcipere.

Item præcipere non potest esse actus virtutis non existentis in potentia præceptiuam. Sed ad rationem in qua est prudentia non spectat præcipere: sed ad voluntatem, quæ secundum Anselmum in lib. de concordia præscientiæ, & lib. arbi. longe ultra medium mouet se, & omnes alias potentias: ergo actus præcipere prudentiæ non est.

CONTRA, philosophus 6. Ethic. c. 11. dicit, quod prudentia præceptiuam est.

CONCLUSIO.

Prudentis non est tantum præcipere, & consiliari: sed & præfigendo media sufficientia, & dictantia, finem attingere.

RESPONDEO, quod ad prudentem spectat bene consiliari, quod pertinet ad inuentionem, consiliando enim inquirunt homines vias per quas pertingere possint ad finem intentum. Vnde philosophus 3. Ethic. c. 6. Consiliamur non de finibus, sed de his, quæ sunt ad finem, neque enim medicus consiliabitur, si sanabit, nec rhetor si suadebit, sic nec politicus, si pacem faciat. Sed ponentes finem aliquem qualiter, & per quæ erit intendunt, & parum post dicit, qui consiliatur videtur quæere. Prudentis etiam est bene iudicare de consiliatis, & inuentis. Prudentis etiam est consiliata, & inuenta, & iudicata applicare ad operationem. Ille qui inueniret consiliando bonam viam ad finem moralis virtutis, & bene iudicaret non esset prudens, nisi applicaret ad opus, hanc autem appli-

applicationem non potest facere intellectus per prudentiam, nisi motus a voluntate recta. Vnde hæc applicatio est ipsius ratione voluntatis, vt mouentis, & est ipsius rationis per prudentiam, vt formantis intellectualiter præceptum de faciendo applicationem prædictam, & hic est principalis actus prudentiæ.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod consiliari est actus prudentis non principalis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod prudentia non tantummodo præfigit medium dictando: sed etiam formando præceptum de attingendo illud medium.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod differt mouere ad opus, & præcipere opus. Præcipere enim est loqui: vnde qui sensibiliter præcipit sensibiliter loquitur, & qui mentaliter præcipit, mentaliter loquitur. Loqui autem mentaliter non est, nisi virtutis cognitiuæ, & ideo, quamuis mouere ad opus pertineat ad afficietiam, præcipere tamen pertinet ad cognitiuam. Vnde cum voluntas aliquid vult fieri mouetur intellectus per eam ad formandum intellectualiter hoc præceptum, quod per ista verba sensibilia representaretur, fac ira sicut voluntas vult, nec ex hoc sequitur intellectum nobiliorem esse voluntate. Nobilius enim est potentiam mouere ad opus, quam intellectualiter dicere orationem præceptiuam: quia ad hoc non sequeretur opus, nisi in virtute motionis ipsius voluntatis, quapropter non incongrue Ansel. in lib. de Concep. Virg. c. 4. Dominium, & imperium in regno attribuit voluntati.

Q V A E S T I O VII.

Vtrum prudentia possit tradi obliuioni.

Art. II. **T**VIDETUR, quod sic: acquisita cognitio per experientiam tradi potest obliuioni: quia acquiritur mediante memoria experientiarum: sed memoria potest deleri, seu amitti per longam cessationem a meditando. Vnde secundum philosophum in lib. de memo. & remin. Meditationes saluant memoriam in reminiscendo: sed secundum philosophum 6. Ethico. c. 9. Prudentia est singulariū, quæ sunt cognita experientia: ergo prudentia tradi potest obliuioni.

Secundo. Item sciētia cum sit de necessarijs stabiliior est, & certior, quam prudentia, cum sit de contingentibus: sed scientia amitti potest per obliuionem: ergo multo fortius prudentia.

In oppositum. **C**ONTRA, philo. 6. Ethic. c. 6. dicit, habitus artis est obliuio, prudentia autem non est.

C O N C L V S I O.

Prudentia nō potest vllō modo amitti, attamen, si possit obliuioni tradi, non tamen ita faciliter, sicut ceteræ virtutes.

Ad quæstionem secundam. AD ISTAM quæstionem dicunt aliqui, quod prudentia non potest totaliter amitti per obli-

uionem: quia vt dicunt, prudentia non tantum est in intellectu: sed etiam in affectu, obliuio autem respicit intellectum non affectum directè. Potest tamen prudentia corrumpi per inordinatorem passionum. Dicit. n. philo. 6. Ethic. c. 6. quod delectabile, & triste corrumpit estimationem prudentiæ: quia vt dicit philo. 3. Ethic. c. 8. Qualiscunque, & vnusquisquetalis, & finis videtur ei.

Sed quid isti volunt dicere non clare intelligo, cum dicant vnum habitum simplicem nō posse esse in duabus potentijs, nec vnum habitum esse ex duobus habitibus compositum, vnde nō video quid velint dicere, nisi dicere velint prudentiam esse plures habitus, quorum vnus est in intellectu practico, & alius, vel alij in affectu: & si sic virtutes morales essent de essentia prudentiæ, quod communiter non tenetur, quamuis prudentia non possit esse sine illis, & de sui ratione sit eius coniunctio cū illis.

Vnde mihi videtur dicendum ad quæstionem, quod prudentia possit per obliuionem amitti per diurnitatem temporis: si homo p tempus valde diurnū posset cessare ab omni actu prudentiæ: sed quia hoc non est possibile, de lege communi: quia semper præsto est materia prudentiæ, cū tota die insurgant passionem, & occurrant operationes, circa quas homo per prudentiam se dirigit, ideo prudentia de lege communi obliuioni non traditur, saltem ita faciliter, sicut ars, & scientia, quia quasi semper operatur prudentia, non autem sic ars, & scientia. Ex dictis patet quid dicerebeat ad argumenta, ad vtranque partem.

Q V A E S T I O VIII.

Quæritur, quæ & quot sunt partes prudentiæ.

C O N C L V S I O.

Secundum Theologos omnes, partes admodum integrales sunt octo, subiectiuæ duo, ad similitudinem partium potentialium vero sunt tres.

Responsio. **R**ESPONDEO, quod quædam assignantur partes prudentiæ ad similitudinem partium integralium, quædam partes subiectiuæ, quædam ad similitudinem partium potentialium. Primo modo assignantur 3. partes prudentiæ, scilicet, sex quas ponit Macrobius, quæ sunt ratio intellectus, circumspectio, prouidentia, docilitas, cautio, & etiam vna, quam assignat Tullius in 2. Rhetor. scilicet, memoria, & etiam eustochia, de qua facit mentionem philosophus. 6. Ethico. c. 10. quarum quinque pertinent ad prudentiam, in quantum est cognitiua, scilicet, memoria, intellectus, docilitas, eustochia, ratio. Tres vero aliæ pertinent ad eam in quantum est præceptiuæ, scilicet, prouidentia, circumspectio, cautio. Pertinentium autem ad prudentiam, in quantum est cognitiua, duæ sunt directe respicientes ipsam cognitionem, scilicet, memoria, quæ est cognitio præteritorū, & intellectus,

intellectus qui ibi accipitur pro cognitione præsentium, siue contingentium, siue necessariorū, quædam pertinent ad cognitionis acquisitionem, scilicet, docilitas, quæ requiritur ad acquirendū cognitionem per disciplinam, & eustochia requiritur ad acquirendum cognitionem per inuentionem. Post eustochiam enim homo bene coniecurat. Vnde dicitur ab eu, quod est bene toscafinos, quod est coniecuratio, cuius partē philosophus 6. Ethic. c. 10. dicit esse solertiam, quæ secundum philosophum. 1. poster. est sola coniecuratio medij. Vnde secundum ipsum ibidem. Solertia dicitur subtilitas quædam in nō prospecto tpe medij, vt si aliquis videns, quod Lu na semper splendorem habet ad Solem, statim intellexit propter quid sit hoc, quia propter illud quod illustratur a Sole, & disputatē cum diuine cognouit quoniam accommodatum est, in quo patet solertia esse non tantum respectu spectabilium, sed etiam agibilium. Quinta pertinet ad cognitionis vsum, qui est procedere ex cognitis ad alia cognoscenda, & hæc est ratio. Pertinentium autem ad prudentiā in quantum est præceptiuæ. Vna est per quam aliquis homo per memoriam præteritorum, & intelligentiam presentium sibi prouidet contra futura comode aliqua ordinando ad finē, & hæc est prouidentia. Alia per quam diligenter attendit homo circumspectias, negotij, & hæc est circumspectio. Tertia per quam vitat impedimenta, & hæc est cautio, & dicuntur octo prædicta, partes prudentiæ ad similitudinem partium integralium, quia non potest dici, quod sint vere partes integrales. Non enim sunt octo habitus ex quibus constituitur virtus prudentiæ: sed pro tanto partes integrales dicuntur, quia de necessitate cōcurrunt ad perfectum actum ipsius prudentiæ. Sine prædictis enim non potest prudentia esse perfecte præceptiuæ. Nec intelligendum est, quod memoria, intellectus, & ratio, secundum quod posita sunt partes prudentiæ nomina sint potentiariū, sed accipitur memoria pro quadam dispositione quæ bene recordatur homo præteritorum, & intellectus pro habitu principiorum agibilium, & ratio pro quadam dispositione qua homo bene dispositus est, ex quibusdam cognitis discurrere ad alia cognoscenda: nec credo etiam, quod docilitas accipiatur p simplici possibilitate ad recipiendum cognitionem per doctrinam, sed pro quadam naturali aptitudine ad recipiendum faciliter per doctrinam cognitionē, maxime agibilium. Vnde forte, quod hic vocatur docilitas. philo. 6. Ethic. c. 16. demoticam vocat, de qua dicit in eo. c. quod sine illa nō est prudentia.

Partes autem subiectiuæ prudentiæ sunt prudentia, qua homo regit seipsum tantum quæ dicitur monastica. Et prudentia multitudinis regitiua quæ diuiditur in plures species, qua respectu exercitus est prudentia militaris: respectu familiarum in vna domo est iconomica: respectu regni, vel ciuitatis est in rege, seu principe regnatiua, vel legis positiua. In subditis autem dicitur politica simpliciter dicta, non tamen conuenit eis sub ratione, qua subditi sunt, quia sicut dicit philosophus 3. politico. Subditi non est prudentia, sed conuenit eis in quantum rationales sunt, bene scientes se habere circa rationes, & actiones in comparatione ad ciuitatem vel regnum, & ad bonam obseruatiā legis positæ a bono principe. Quod autem istæ duæ prudentiæ specie differant expressè colligitur ex sententia philosophi 3. politico. & 6. Ethic. c. 9. Ab aliquibus etiam assignantur partes subiectiuæ prudentiæ, videlicet dialectica, rhetorica, physica. Sed credo, quod isti improprie accipiunt prudentiam pro scientia.

Partes autem prudentiæ ad similitudinem partium potentialium tres sunt, vt aliqui dicunt, quas tangit philosophus 6. ethico. eubulia, quam tangit c. 10. Synesis, quam tangit c. 11. Gnome, quam tangit c. 12. quem in hoc habet respectu prudentiæ similitudinem partium potentialium, quia aliquo modo sunt ei adiunctæ ordinatæ ad aliquos secundarios actus, vel materia, non tamen attingentes ad perfectam rationem prudentiæ. Eubulia enim est bene consiliatiua. Synesis est de inuentis per consilium bene iudicatiua, secundum ea quæ communiter accidunt. Gnome autem bene iudicatiua eorum in quibus quandoque oportet a communi lege recedere. Et quod isti sint tres distincti habitus patet, quia sicut videmus in speculabilibus aliquos bene habitatos ad inueniendum argumenta. Aliquos bene habitatos ad soluendum, & sentiendū secundum, quod communiter tenemur. Aliquos bene habitatos ad soluendum, & iudicandum secundum aliquas speciales subtilitates, quæ non sunt in communi vsum, sic in agilibus, aliqui sunt habitati ad inueniendum multas vias, qui tamē non sunt habitati ad bene iudicandum de inuentis. Aliqui etiam sunt habitati ad bene iudicandum de inuentis, secundum ea quæ communiter accidunt: qui non sunt habitati ad bene iudicandum de hijs secundum ea propter quæ oportet quandoque recedere a lege communi. Sed accipiendo Synesim, vt isti dicunt, non video quomodo prudentia differat eubulia, & synesi simul, secundum aliquid absolute, sed secundum relationem: quia eubulia, & synesis de sui ratione nō includit eorum coniunctionem cum virtutibus moralibus, nec earum actus, cum actu earum. Sed prudentia prædictam relationem de sui ratione includit, non enim qui bene consiliatur, & bene de consiliatis iudicat, prudenter dicitur agere, nisi bene cōsiliata, & iudicata executioni applicentur, vt est possibile per electionem rectam, ad quam determinat voluntatem moralis virtus. Cum ergo dicit philosophus 6. Ethico. cap. 11. quod non est idem synesis, Rich. super 3. Sent. Bb &

& prudentia sic intelligendum est, q' ideo non sunt idem, quia prudentia comprehendit synesim, & eubuliam, & relationem predictam. Et cum ibidem dicit, q' prudentia est preceptiua, non autem synesis, sic intelligi debet, q' de sui ratione est coniunctio cum morali virtuti, per quam iudicium rationis recte applicatur ad opus.

Qui autem dicunt, q' actus synesis se habet ad actum prudentia, sicut actus discentis ad actum docentis, ita ut dicantur synesi, qui bene iudicant de his quae docet prudens, quae tamen docere nescirent seipsum, sicut aliquando discipulus aliquantulum exercitatus bene iudicat de his quae docet doctor, quae tamen per seipsum nesciebat. Hi possunt dicere, q' prudentia secundum aliquid absolutum differt ab eubulia, & synesi, & q' prudentia dicitur preceptiua, non quia ad aliquem actum ab ea elicitum sequatur operatio in virtute eius tantum, sed sicut actus docendi dicitur preceptorius respectu actus addiscendi, & hoc videtur probabile dictum.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur octo.

- Primo vtrum ius sit obiectum iustitia.
- Secundo vtrum iustitia sit virtus.
- Tertio vtrum sit circa passiones, & operationes simul, vel circa operationes tantum.
- Quarto vtrum medium in iustitia sit medium rei.
- Quinto vtrum iustitia sit idem in essentia cum omni virtute.
- Sexto vtrum actus iustitia sit iudicare.
- Septimo vtrum dubia facta proximorum interpretari in partem peioris sit contra iustitiam.
- Octauo quae, & quot sunt partes iustitia.

QVAESTIO I.

Vtrum ius sit obiectum iustitia.

VIDETUR, q' non, ius n. est, vt vt filius seruiat patri, & seruus dno, sed iustitia non est dñi ad seruū, nec patris ad filium, quia secundum philosophum 5. Ethic. c. 11. illorum ad istos non est iustitia. Sed vbiūque inuenitur obiectum iustitia potest iustitia reperiri: ergo ius non est obiectum iustitia.

Itē Isido. lib. 5. etymol. c. 5. Lex est species iuris, sed lex nō est obiectum iustitia: immo magis videtur ad prudentiam pertinere, vnde, & philoso. 6. Ethic. c. 9. Legis positua ponit partē prudentia: ergo ius non est obiectum iustitia.

Itē dicit celsus iurisconsultus, vt habet. ff. de iustitia, & iure circa principium, q' ius est ars boni, & aequi. Sed ars non est obiectum iustitia, sed est virtus intellectualis secundum philosophum 6. Ethic. ca. 4. ergo ius non est obiectum iustitia.

Item operatio iusta non est obiectum iustitia, est enim actus eius, virtutis autem non est idem actus, & obiectum, sed ius est operatio iusta: ergo ius non est obiectum iustitia.

CONTRA, Philosophus 5. Ethic. c. 1. Videmus omnes talem habitum dicere iustitiam a quo operatiui sunt iustorum: iustum ergo est obiectum iustitia. Sed omne ius est iustum, vnde Isido. lib. 5. etymol. c. 3. ius est dictum, q' iustum est: ergo ius est obiectum iustitia.

Item Philosophus 5. Ethic. vult, q' obiectum iustitia sit in operationibus ad alterum medium rei secundum proportionalitatem arithmetica, vel geometrica. Sed omne tale medium semper est ius, quia concordat rationi recte: ergo ius est obiectum iustitia.

CONCLUSIO.

Formale obiectum iustitia est iustum, seu ius quoddam in aequalitate reali (tam geometrica, quam arithmetica) consistens.

RESPONDEO, q' sicut fortitudinis, & temperantia obiecta passionum sunt materia remota, passiones materia propinqua, medium in passionibus per comparisonem ad iudicium rationis recte formale obiectum, sic obiecta operationum exteriorum quae sunt ad alterum, sunt iustitia materia remota, ipsae operationes materia propinqua medium rei in illis operationibus formale obiectum. Illud autem medium in quadam aequalitate consistit, aut secundum proportionalitatem geometricam, in qua attenditur aequalitas, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem, sicut in iustitia distributiva, per quam fit distributio bonorum communium personis, quae sunt partes communitatis, ita q' secundum proportionem qua vna excedit aliam, illud quod est datum vni excedit, quod est datum alij, quamuis secundum quantitatem maius sit illud quod est vni distributum, sicut forte sunt centum librae, quam illud quod est alij distributum, sicut forte sunt centum soldi.

Aut secundum proportionalitatem arithmetica, in qua attenditur aequalitas secundum quantitatem sicut est in iustitia connumeratiua, vt si duorum quorum quilibet habet decem, vnus accipiat ab alio quinque, tandē illi a quo recipit restituat, & sic iterum quilibet 10. habebit, quod fuit medium secundum aequalitatem quantitatis inter quindecim, & quinque, quia in tanta quantitate excedunt 10. a quindecim, sicut excedunt quinque. Prædictum autem medium, quod dixi formale obiectum iustitia non potest esse nisi aliquid iustum, quia vt iam patet semper consistit in aequalitate reali, quae est inter maius, & minus, quae aequalitas concordat rationi recte, vnde iniustitia medium rei est etiā mediū secundum rationē, omne aut tale medium iustum est, omne aut iustum ius est, sicut ostensum est in arguendo ad partem

QVAESTIO II.

Vtrum iustitia sit virtus.

VIDETUR, q' non, quia secundum philosophum, quinto Ethicorum capitu. 17. Epikeia nobilior est, quam iustitia legis, est enim legalis directio, vt idē philosophus dicit, sed epikeia non est virtus, non enim videtur aliud esse, q' naturalis discretio legem scriptam diuersimodo de conuenienter ad diuersos casus applicans: ergo multo fortius iustitia non est virtus.

Item omnis virtus habentē perficit, sed iustitia habentem non perficit, quia vnaquaque res per suam perfectionē bene se habet in se ipsa, sed per iustitiam nō bene se habet homo secundum seipsum, sed ad alium: ergo iustitia non est virtus.

Item omnis actus virtutis est meritorius, sed actus iustitia non est meritorius, quia ad actum iustitia de necessitate tenemur: sed faciēdo ea ad quae de necessitate tenemur, non tenemur. Dicit enim saluator Luc. 17. Cum feceritis omnia quae precepta sunt vobis, dicite serui inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus, & Apost. 1. Cor. 9. Si euangelizauero non mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit: ergo iustitia non est virtus.

CONTRA, ille habitus qui reddit animā pulchram virtus est, quia habitus vitij animā non pulchricat, sed deturpat, sed sicut dicit Aug. 8. de tri. c. 6. iustitia est quaedam pulchritudo animi, qua pulchri sunt homines plerique, & qui corpore distorti, atque deformes sunt: ergo iustitia est virtus.

CONCLUSIO.

Iustitia prout est habitus inclinans ad reddendū vnicuique quod suum est vera, & proprie virtus dicitur.

RESPONDEO, q' iustitia tripliciter potest accipi, aliquando enim accipitur pro ipso iure, vnde quandoque homines de suo iure dicunt, q' est iustitia sua. Quandoque autem pro actu reddendi vnicuique, quod suum est. Tertio pro habitu inclinando determinantem voluntatem ad reddendum vnicuique quod suū est, & ad gaudēdum de operatione iusta, quia sicut dicit philosophus 1. Ethic. c. 11. Neque iustum aliquis diceret non gaudentem operatione iusta. Primo modo non est virtus, sed obiectum virtutis iustitia. Secundo modo est actus virtutis. Tertio modo est virtus: sibi n. cōpetit virtutis diffinitio quam ponit philosophus 2. Ethic. c. 5. quae est q' virtus est habitus bonus, qui habentem perficit, & opus eius bonum reddit. Iustitia enim est bonus habitus in voluntate ipsam perficiens, & opus eius bonū reddens, quia vt dicit philosophus 5. Ethic. c. 1. Vidimus omnes talē habitum dicere iustitia, a quo operatiui sunt iustorum. i. prompti ad operandū, & a quo iusta operantur, & volūt iusta.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, Rich. super 3. Sent. Bb 2 q

Ad primū.

tem secundam, ius ergo est obiectum iustitia. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q' eo modo quo inter patrem, & filium inuenitur iustum inuenitur, & iustitia: vnde sicut ibi non est perfecta ratio iustitia, ita nec perfecta ratio iusti: quia iustum vt iam superius habitū est, consideratur in operationibus exterioribus, quae sunt ad alterum: filius autem non plenarie est aliquid alterum a patre: quia in eo est aliquid substantia patris, vnde secundum philosophum 8. Ethicorum, cap. 12. Parentes diligunt filios, vt sui ipsorum aliquid existentes, nec seruus plenarie aliquid alterum a domino est enim eius instrumentum, vt dicitur primo politico. & ideo patris ad filium, domini ad seruum non est simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternū, & dominatiuū, & eo modo quo est ibi iustum, est iustitia.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, q' sicut eorum quae per artem fiunt exterius, quaedam ratio praexistit in artificis mente, quae vocatur ars, & est quid constitutum a practica ratione, & ita etiam operis iusti, quaedam ratio praexistit in mente, quae est aliquid constitutum a ratione, quod etiam vocatur ius, quod si redigatur in scriptis vocatur lex. Vnde dicit Isidorus quinto lib. etymol. capit. 3. Quod lex est constitutio scripta. Lex ergo non est species iuris, quod est obiectum iustitia, quod est iustum iure, sed iuris quod est aliquid constitutum a ratione, quod est ratio seu regula iusti in exteriori operatione.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod homo nomē ius primo fuit impositum ad significandum exterioriorem operationem iustam, siue aequalitatem in exteriori operatione, quae est ad alterum. Postea deriuatum est ad significandum illam artem, qua cognoscitur quid sit iustum. Primo modo est obiectum iustitia. Secundo modo non, & secundo modo accipitur ius in praesente auctoritate.

Ad quartū.

Ad quartum cum dicitur, quod operatio iusta non est obiectum iustitia &c. Dico, quod falsum est, & cum vltius dicitur, quod virtutis non est idem actus, & obiectum, dico, quod falsum est, loquendo de immediato obiecto, & de actu exteriori. Operatio enim exterior est immediatum obiectum actus interioris virtutis iustitia: & obiectum exterioris operationis est obiectum eius mediatum.

Præterea cum dicitur, quod ius est operatio iusta, dico, quod hoc non est vniuersaliter vera, quamuis omnis operatio iusta sit ius, nō tamen omne ius est operatio iusta, quia aequalitas constituta inter proximos per operationem iustam ius est, nec tamen est operatio iusta, sed aliquid constitutum per eam, vnde potest dici operatum iustum.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositū.

Primo.

Ad primū.

epicheia virtus est, quam habilitatur voluntas ad applicandum recte legem scriptam diuersimode ad diuersos casus, vnde non est naturalis discretio, quia naturalis discretio est in intellectu, & epicheia in voluntate. Vnde videtur aliquibus esse legalis iustitiæ complementum: non enim videtur eis, quod ipsa, & legalis iustitia sint duæ virtutes, quia habitus quo habitaretur homo ad seruandum legis verba ad litteram, non recurrendo ad intentionem legislatoris, non esset virtuosus, sed vitiosus, quia ut dicitur, C. de legibus, & consti. principum. Non dubium est illum committere in legem qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem, & hoc vitium philosophus. 5. Ethic. c. 17. Acribodiçaiã vocat. Vnde philosophus 5. Ethic. c. 17. Iustitiam legalem circumscripita epicheia non vocat iustitiam simpliciter, sed iustitiam quandam.

Alij tamen dicunt probabiliter, quod sunt duæ species iustitiæ differentes, sicut ius naturale, & positium, quia epicheia obiectum est ius naturale. Iustitiæ autem legalis prout distinguitur contra epicheiam, obiectum est ius positium, & dicitur directiua iustitiæ legalis, ad similitudinem qua ius naturale directiuum est iuris positivi, quando tamen iustitia legalis dicitur præclarissima virtus, sub iustitia legali comprehenditur vtraque.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod minor est falsa, per iustitiam enim homo secundum aliquem modum se habendi bene se habet secundum seipsum, secundum quem modum non bene se haberet sine iustitia, sed bene verum est, quod per iustitiam non tantum bene se habet secundum seipsum, sed etiam secundum operationes quæ sunt ad alterum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod quamuis necessitas coactionis tollat rationem meriti, non tamen necessitas quæ est ex obligatione præcepti, quia quod sic necessarium est, homo voluntarie agit, tamé per opus, quod fit ex tali necessitate non meretur homo præmium, seu gloria supererogationis, & sic possunt exponi auctoritates quæ fuerunt allegatæ ad probationem minoris.

Q V A E S T I O III.

Utrum iustitia sit circa passiones, & operationes simul, vel circa operationes tantum

Arg. 1. **P**RIMO ostendo, quod sit circa passiones, secundum philosophum. 2. Ethic. ca. 3. Virtus est circa delectationes, & tristitias, sed iustitia est virtus: & delectatio, & tristitia sunt passiones: ergo iustitia est circa passiones.

Secundo. Item virtus quæ præcipit facere opera virtutum, quæ sunt circa passiones, est etiã circa passiones, sed iustitia legalis est hmoi. Sicut. n. dicit philosophus 5. Ethic. c. 2. Præcipit lex fortis opera facere, puta nõ derelinquere aciem, & quæ temperati, pura non mechari: ergo iusti-

tia legalis est circa passiones.

Item homo magis debet rectum ordinem sibi, quã alijs, quia ceteris paribus magis debet homo bono amico, quã alijs: nullus autem est ita amicus homini, sicut debet esse sibi ipsi. Cũ ergo homo nõ possit esse ordinatus in seipso nisi per moderantiam passionum, & iustitia fit circa debitum, videtur quod iustitia sit moderantia passionum.

CONTRA, Philosophus. 5. Ethic. c. 3. Iustitia est virtus per quam homo ordinatur ad alterum, sed per passiones non ordinatur homo ad alterum, sed per operationes: ergo iustitia est circa operationes non circa passiones.

CONCLVSIO.

Virtus aliquando est circa passiones tantum, aliquando circa operationes, & passiones simul, diuersa tamen ratione.

RESPONDEO, quod virtus potest esse circa aliquid tripliciter, scilicet per se, & primo, vel per se, & non primo, vel per accidens, & ex consequenti.

Primo modo, temperantia est circa medium rationis in delectationibus venereorum, & in delectationibus secundum gustum: & fortitudo circa medium timoris, & audaciæ: & iustitia circa medium rei in operationibus quæ sunt ad alterum.

Secundo modo, temperantia, & fortitudo sunt circa obiecta passionum, quas moderant: & iustitia circa obiecta operationum quæ sunt ad alterum.

Tertio modo, iustitia est circa passiones, in quantum. n. iustitia iuuat fortitudinem, & temperantiam, quia virtutes se mutuo iuuant, & fortitudo, & temperantia sunt circa passiones. Iustitia est per accidens circa passiones, & simili modo fortitudo, & temperantia sunt per accidens circa operationes ad alterum, in quantum est idem actus, qui est contra æqualitatem, quæ cõseruat iustitia in operationibus quæ sunt ad alterum, potest oriri ex superabundantia passionis: ut violare vxorẽ proximi ex superabundantia concupiscentiæ delectationum venerearum, & peccare proximum ex superabundantia iræ. Et sic dicit Philo. 3. Ethic. c. vlt. Operatio concupiscentiæ auget conatum: iustitia predictas operationes prohibens in quantum sunt contra æqualitatem, quæ obseruari debet in operationibus ad alterum, ex consequenti, & per accidens iuuat ad refecandum superabundantiam passionum: & quia etiã cũ homo firmiter intendit consequenti aliquẽ effectum, pronus est ex consequenti ad refrenandum ea quæ cõsecutionẽ illius effectus impediunt, & iustus per iustitiã firmiter velit seruare æqualitatem in operationibus ad alterum, ut est possibile, quod videt posse impediri per ordinationem passionum: ideo ex consequenti per iustitiam imperat moderantionem earum, & imperando coadiuuat.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod philosophus non intendebat dicere, quod quilibet virtus esset circa voluptates, & tristitias sicut circa materiã, circa quam est per se. Sed quod ad actum omnis virtutis moralis sequitur delectatio, vel tristitia.

Ad

Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore quæstionis.

Ad tertium dicendum, quod iustitia proprie dicta non tantum respicit debitum, sed etiã æquale: & ideo virtus deficit a plena ratione iustitiæ, aut quia non respicit debitum, aut quia nõ respicit æquale, quamuis autem homo magis sibi debeat rectum ordinem, quam alijs, tamen proprie loquendo homo non est æqualis sibi ipsi, sed alijs. Realis enim æqualitas est duorum realiter diuersorum, & ideo sicut dicit philosophus 5. Ethic. ca. 11. hominis ad seipsum nõ est iustitia, neque iniustitia, scilicet proprie dicta, secundum tamen similitudinem potest esse iustitia inter hominis potestias diuersas, in quantum dicimus, quod iustum est: ut ratio sensualitati imperet, & quod sensualitas obediat, & de iudicio atali iustitia dicto potest exponi illud Apost. 1. ad Corinth. 11. Si nosmetipsos iudicemus, non vtiq; iudicemur.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum malum in iustitia sit medium rei.

Arg. 1. **V**IDEATUR, quod non. Philosophus 2. Ethic. ca. 6. dicit de morali virtute sine distinctione, quod est existens in medietate, quo ad nos determinata ratione. Sed iustitia est virtus moralis: ergo in ipsa est medium rationis nõ rei.

Secundo. Item secundum philosophum 5. Ethic. Medium quod obseruatur in iustitia est æqualitas, sed æqualitas non est aliqua res media inter res æquales, quia non est nisi relatio: ergo medium in iustitia non est medium rei.

Tertio. Item si iniustitia semper oporteret seruare medium rei, tunc vendens rem suam pro maiori precio, quam valeat, & emens pro minori precio, quam valeat res empta facerent contra iustitiam, & si sic nulla merchantio posset esse lucratiua salua iustitia, quod falsum est.

Quarto. Item quandoque pro iustitia distributiua datur de bonis communitatis, vni decem, alij centum, sed centum, & decem realiter nõ æquatur: ergo non semper in iustitia seruatur reale medium, quod est realis æqualitas.

Quinto. Item si subditus percutit principem cũ manu, & repercutiatur cum manu æqualitas est realis. Sed hoc esset contra iustitiam: ergo iustitia non semper requirit realem æqualitatem, sed aliquando sibi repugnat.

In oppositum. **C**ONTRA, medium rei dicitur quod æqualiter distat ab vtroque extremo, sed secundum philosophum. 5. Ethic. c. 6. Medium in quod tendit iustitia est æquale in operationibus quæ sunt ad alterum, sed æquale est medium inter plus, & minus, æqualiter distans ab vtroque: ergo medium in iustitia semper est medium rei.

Secundo. Item philosophus idem libr. c. 6. 7. & 8. assignat medium secundum proportionalitatem arithmetica, & geometricã, sed tale medium est medium rei.

CONCLVSIO.

Iustitia per se primo tendit in medium quoddã reale

RESPONDEO, quod medium in quod tendit iustitia est realis æqualitas in operationibus quæ sunt ad alterum. Realis autem æqualitas est reale medium, inter plus, & minus æqualiter distans ab vtroque, & ideo concedendum est quod medium in quod tendit iustitia, semper est medium rei. Sed quia in iustitia distributiua accipitur secundum proportionalitatem geometricam, & in comitatiua, & forte in legali secundum proportionalitatem arithmetica. Ideo primo videndum est quid proportio, & quid proportionalitas. Secundo quæ sit differentia inter proportionalitatem geometricã, & arithmetica. Tertio declarandum est, quod in iustitia distributiua attenditur medium rei, sicut proportionalitatem geometricã, & in comitatiua secundum proportionalitatem arithmetica.

Quantum ad primum sciendum est, quod proportio est duorum terminorum ad inuicem habitudo. Proportionalitas vero est similis duorum proportionum habitudo. Et quia impossibile est proportionalitatem consistere in paucioribus terminis, quam in tribus, in quibus oportet esse medium, ideo proportionalitas etiam medietas nominatur.

Quantum ad secundum sciendum, quod in proportionalitate geometrica proportiones sunt æquales, sed illud in quo terminus vnus proportionis differt a termino alio non est æquale illi, in quo terminus alterius proportionis differt ab alio: verbi gratia. Quaternarij ad binariũ est proportio dupla, & octonarij ad quaternarium proportio dupla. Sed illud in quo differunt quaternarius, & octonarius inæquale est illi in quo differunt quaternarius, & binarius, quia octonarius excedit quaternarium in quatuor, sed quaternarium non excedit binarium nisi in duobus, binarius autem quaternario nõ equatur. Similiter dico si proportionalitas geometrica sit in quatuor terminis, ut si ponatur, quod termini vnus proportionis sint 16. & 8. & termini alterius sint quaternarius, & binarius, proportiones. n. æquales sunt, quia vtraque dupla, & tria terminorum vnus proportionis inæqualis est differentia terminorum alterius proportionis.

In proportionalitate vero arithmetica, proportiones sunt inæquales, sed differentia terminorum æquales sunt, ut patet in proportionalitate quæ consistit in proportione ternarij ad binarium, & proportione quaternarij ad ternarium: quia proportio ternarij ad binarium est sexquialtera, sed proportio quaternarij ad ternarium est sexquicertia, & illud in quo quaternarius excedit ternarium æquale est illi in quo ternarius excedit binarium.

Quantum ad tertium sciendum, quod per iustitiã distributiua sic distribuuntur bona cõtatis personis vtilibus communitati, quod proportio bonorum distributiua inter se æqualis Rich. super 3. Sent. Bb 3 est

Vide optime hic quod proportio geometrica, & arithmetica. Proportio quid est proportionalitas. Differt proportionalitas geometrica ab arithmetica.

est proportioni personarum inter se, quibus distribuuntur. Nec tamen oportet, qd differentiæ terminorum sint æquales, verbi gratia, Si sunt duo, quorum vnus in duplo est vtior cõ munitati, quã alius distribuetur ei de bonis cõ munitatis plus duplo, quam alij, vtpote sibi viginti, & alij decem, & sic patet, qd iustitia distributua seruat æqualitatem secundum proportionalitatem geometricam. Per iustitiam vero commutatiuam seruatur æqualitas secundum quantitatem valoris rei, inter acceptum, & redditum. Vnde si a te accepi, quod valet 5. tibi debeo reddere per iustitiam commutatiuam, qd valet 5. Et hoc æqualitas dicitur secundum proportionem arithmetica pro tanto, quia in illa proportionalitate differentiæ terminorum sunt æquales secundum quantitatem.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd medium rei, quod obseruat iustitia est etiã medium rationis, quia recta ratio iudicat tale medium debet obseruari in operationibus ad alterum, prout est possibile.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, qd non est intelligendum, qd medium, quod obseruat iustitia in operationibus ad alterum sit aliqua res absoluta media inter acceptionem, & redditionem æqualiter distans ab vtraque, sicut patet ex dictis in corpore quæstionis. Sed illud medium, quod obseruat, est æquale inter plus, & minus secundum Philosophum. 5. Ethic. ca. 6. & 7.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, qd seruata iustitia potest esse commutatio lucratiua tam ementi, quam vendenti: quia pecunia quam vèdens recepit pro equo vendito sibi est vtior, quam esset equus, & equus vtior est ementi, quam pecunia, quam pro equo dedit, quando vendens plus indiget pecunia quam equo, & emès plus indiget equo, quam pecunia.

Ad quartum. Ad quartum patet solutio ex dictis in quæstione.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, qd maior est falsa: quia iniuria illata redditur maior propter dignitatem personæ, cui illata est: & ideo redditudo iustitiæ exigit, qd subditus manu percutiès principem grauius puniat, quam percussione manuali: vnde illa lex data Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente intelligi debet inter personas æqualis dignitatis.

Q V A E S T I O V.

Vtrum iustitia sit idem in essentia cum omni virtute.

Arg. I. VIDEATUR, qd sic, Philosophus, 5. Ethic. c. 3. dicit, qd iustitia simul omnis virtus est.

Secundo. Itẽ eodẽ c. dicit de iustitia, qd non pars virtutis, sed tota virtus est: & parum infra dicit, qd est eadem cuilibet virtuti, sed esse non idem: ergo videtur, qd eadem sit in essentia cuilibet virtute, & differat secundum esse.

Tertio. Item glo. super illud Gen. 2. Fluuius egrediebatur, dicit, qd iustitia ad omnes partes ani-

mã pertinet. Sed hoc non esset si esset vna virtus ab alijs distincta: ergo est idem in essentia cum omni virtute.

Item virtutes distinguuntur per obiecta, sed obiectum cuiuslibet virtutis est obiectum iustitiæ legalis, secundum n. Philosophũ, 5. Ethic. c. 2. Legalis iustitia præcipit facere opera factis, & temperati, & similiter secundum alias virtutes: ergo iustitia nõ distinguitur ab alijs.

CONTRA, Philosophus 3. politi. Nõ est eadem virtus boni viri, & boni ciuis: sed virtus boni ciuis est legalis iustitia, per quam ordinat, se factaque sua ad bonum commune: ergo legalis iustitia non est idem in essentia cum omni virtute.

Item magis differt legalis iustitia a temperantia, & fortitudine, quam a iustitia distributua, vel cõmutatiua: sed iustitia legalis differt a distributua, quia legalis ordinat ea qd sunt priuatarum personarum ad bonum commune: distributua vero, bonum commune ciuitatis distribuendo ordinat ad particulares personas. Motus autem speciem recipiunt ex terminis: ergo multo fortius differt a fortitudine, & temperantia.

CONCLUSIO.

Iustitia communissime accepta, siue ut legalis est, in ordine ad bonum commune in generali, est eadem cum alijs virtutibus, licet vt rectitudo testificans, seu vt habitus determinans voluntatem, ad recte operandum essentialiter ab alijs differat.

RESPONDEO, qd quantum sufficit ad præfens iustitia quadrupliciter potest accipi: vno modo communissime, s. pro qd alibet rectitudine animi, & hoc modo quelibet virtus est iustitia quædam, quia quelibet virtus est animi rectitudo aliqua. Et sic forte accipitur ab Anselmo in lib. de veritate cap. 12. vbi dicit qd iustitia est rectitudo voluntatis p. se seruata.

Alio modo pro rectitudine per quam homo iustificatur in conspectu Dei, & sic accipitur pro charitate, & sic videtur eam accepisse Aug. in libr. 83. quæstionum, q. 61. vbi dicit, qd iustitia quæ per cætera diffunditur est dilectio Dei, & proximi.

Tertio modo pro qualibet virtute ordinata per legalem iustitiam ad bonum commune, & sic iustitia est realiter idem cum qualibet virtute, non tamen secundum rationem: & sic loquitur phil. de iustitia, 5. Ethic. c. 2. vbi dicit, qd est eadẽ omni virtuti, sed non idem esse. i. non idem secundum rationem, quod patet per litteram sequentem quæ est, sed secundum quod ad alterum iustitia secundum autem, qd talis simpliciter virtus est.

Quarto modo pro habitu determinante voluntatem ad firmiter volendum seruare rectitudinem debitam in operationibus quæ sunt ad alterum, & si ad alterum, qd est singularis psona, sic est particularis iustitia per essentiam ab alijs virtutibus distincta, nec debet virtualiter

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Iustitia quadrupliciter potest accipi.

liter dici generalis ad omnem virtutem: sic autem ad alterum quod est communitas, sic est legalis iustitia quæ est in principe principaliter, & quasi architectonica. In subditis autem qui politice subditi sunt secundario, & quasi ministratiue, & hæc etiam quamuis sit generalis omni virtuti in quantum opera exteriora cuiuslibet virtutis præcipit referri ad bonum commune, secundum qd colligi potest ex sententia Philosophi 5. Ethic. c. 2. quapropter ab eodem ca. 3. Præclarissima virtus dicitur, tamen in essentia est vna specialis virtus distincta a quolibet virtute alia, vnde non est alijs generalis per prædicationem, sed quantum ad virtutem: & potest poni aequaliter exemplum in charitate, quæ quamuis imperet actus omnium virtutum referri ad summum bonum, & in hoc generalis est quantum ad virtutem, est tamen secundum essentiam vna specialis virtus ab alijs distincta.

Ad primũ. AD PRIMVM in oppositum dicendum, qd illud verbum intelligitur de iustitia legali, quæ pro tanto dicitur simul omnis virtus, quia ordinat actus omnium virtutum ad commune bonum, propter quod dicit philosophus in eodem c. in laudem eius, qd neque hesperus, neque lucifer ita admirabilis est.

Ad secundum. Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore quæstionis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, qd iustitia quantum eius essentiam non pertinet nisi ad voluntatem, in qua est sicut in subiecto, sed quia voluntas mouet omnes potentias: ideo iustitia per quædam redundantiam pertinet ad omnes animæ potentias.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, qd passiones anime quæ sunt proxima materia fortitudinis, & temperantie, secundum se non ordinantur ad alterum: vnde ratione suæ essentiæ non sunt materia iustitiæ: sed quia earum effectus ordinari possunt ad alterum, ideo earum effectus possunt esse materia iustitiæ: vnde idem actus exterior in numero sub vna ratione potest esse materia iustitiæ, s. si ordinetur ad seruandum æqualitatem ad alterum, & actus fortitudinis in quantum procedit ex passione modificata per fortitudinis virtutem.

Q V A E S T I O VI.

Vtrum actus iustitiæ sit iudicare.

Arg. I. VIDEATUR, qd non. Actus cognitiue non est actus iustitiæ, cum iustitia sit in voluntate, sed iudicare est actus virtutis cognitiue, vnde Philosophus. 1. Ethic. c. 3. vnusquisque bene iudicat quæ cognoscit: ergo nõ est actus iustitiæ.

Secundo. Item sicut iustitia inclinatur, seu disponitur ad bene iudicandum de iusto: ita fortitudo ad bene iudicandum de actu forti, & temperantia de temperato: ergo iudicare non debet magis poni actus iustitiæ, quam alterius virtutis.

Tertio. Item iudicare non pertinet, nisi ad iudicem,

sed actus iustitiæ pertinet ad quemlibet iustum: ergo iudicare non est actus iustitiæ.

Item non est alicui homini licitum iudicare de alio secundum n. Aposto. ad Ro. 14. Nullus debet iudicare alienum seruum, sed quilibet homo seruus est Dei, sed omnis actus iustitiæ est licitus: ergo non est eius actus iudicare.

Item secundum Augu. de vera religione parum ultra medium. Postq leges institutæ sunt: iudicandum est secundum eas, sed quicquid iudicare scdm legem etiam bene positam, actus iniustus est, sicut iudicare reddendum gladium illi qui deposuit qn videtur, qd querit gladium ad hominem innocentem interficiendum: cum ergo actus iustitiæ nunq sit iniustus, iudicare nõ est iustitiæ actus.

CONTRA, nisi iudicare magis esset actus iustitiæ, qd alterius virtutis non magis, diceret psal. iustitiam conuerti in iudicium, quam fortitudinem, vel temperantiam.

Itẽ quilibet actus qui est respũ obiecti alicuius virtutis, est illius virtutis actus. Sed iudicare est respectu iuris, quod est obiectum iustitiæ. Iudicare enim est ius dicere: ergo iudicare est actus iustitiæ.

CONCLUSIO.

Iustitia est iudicare disponendo ea quæ sunt iuxta dictam sententiam iustæ.

RESPONDEO, est quoddam iudiciũ vsurpatũ. s. cum homo iudicat inter hoies sibi non subditos. Et est quoddam iudiciũ temerarium. s. qn homo sententiat de dubijs, vel de occultis per aliquas leues coniecturas. Et est quoddam iudiciũ peruersum. s. qn homo contra rectitudinem iustitiæ sententiat. Et est quoddam iudiciũ iustum, & licitum, quod est ex inclinatione iustitiæ, & præfidentis auctoritate ferre sententiam scdm rectam rone prudentiæ iudicare quocunq trium primorũ prudentorũ non est actus iustitiæ. Sed quarto modo iudicare quid iustum, vel iniustum actus est iustitiæ, vt inclinãtis, & disponentis, & mouëtis ad dictam sententiam iustæ, prudentiæ aut sicut iudiciũ pferentis. Dicere enim, & diffinire actus rationis est.

Per hoc patet responsio ad primum: non est enim inconueniens eundem actum pertinere ad diuersas potentias, vel virtutes modis diuersis.

Ad secundum dicendum, qd per iustitiã homo ordinatur ad alium, per fortitudinem aut, & temperantiam homo ordinatur secundum seipsum, & quia homo est dñs eorũ quæ sui sunt, iõ de actu forti, & temperato sufficit iudiciũ ipsius fortis, & temperati, extenso tñ noie iudicij, quod iõ dico: quia scdm primã impositionem significat rectã determinationem iustorum, ampliatũ est tñ ad significandã rectã determinationem in quibuscũq; rebus tã speculatiuis, qd practiceis: homo autẽ nõ est dñs eorũ quæ ptinent ad alterũ, & ideo in his quæ pertinent ad iustitiam, vltra iudiciũ ipsiusmet virtuosum, requiritur vltterius iudiciũ alicuius superioris, qui Rich. super 3. Sent. Bb 4 vtrum

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Iudiciũ quadruplex.

Ad secundum.

Ad tertium.

utrunq; possit arguere, & suam manum ponere in ambobus, & ideo iudicium specialius pertinet ad iustitiam, quam ad fortitudinem, vel temperantiam.

Ad tertium dicendum, qd iustitia principali modo, est in iudice quam in subdito, & ideo diffinire, quid iustum est pertinet ad illud principali modo: unde & sua diffinitio est auctoritatis, quod non esset diffinitio prolata ex ore subditi; non oportet, quod quicumque actus iustitiae sit cuiuscunque iusti. Et tamen vnus actus iustitiae, qui cuiilibet iusto conuenit, scilicet firmiter velle seruare rectitudinem debitam in operationibus exterioribus, quae sunt ad alterum.

Ad quartum dicendum, qd homo in quantum iudex iustus est minister Dei, & ita cum iudicat inter homines non usurpat iudicium: quia homo facit auctoritate illius, cuius seruus homo est.

Ad quintum dicendum, qd & si semper iudicandum sit secundum legem bene positam, non tamen hoc sic intelligendum est, vt semper eodem modo, ad quemcunq; particulare casum applicetur. Secundum enim qd dicit Phil. 5. Ethic. c. 17. Epicheia directiua est iusti legalis legem vniuersaliter positam, diuersimode applicans ad casus diuersos, sicut & legispositor diceret si praesens esset, & si sciisset legem posuisset, & sic iudicare secundum legem bene positam, nunquam iniustum est iudicare, tamen secundum legem bene positam vniuersaliter, & eodem modo applicando eam ad omnem singularem casum, quandoq; iniustum est, & est viciu acrobodicae, nec propter hoc, vt dicit Phil. eodem cap. est peccatum in lege, neque in legis positore: sed in natura rei, confestim enim materia operabilium talis est.

Q V A E S T I O VII.

Utrum dubia facta proximorum interpretari in partem peiorem sit contra iustitiam.

Arg. 1. VIDEATUR, qd non: illud iudicium quod in pluribus verum est, non est contra iustitiam: sed facta dubia proximorum interpretari in partem peiorem est iudicium, quod vt in pluribus verum est: quia homines in factis suis, vt in pluribus deficiunt, quam proficiunt: quia facilius est deficere, quam proficere: ergo talis interpretatio non est contra iustitiam.

Secundo. Item magis tenetur homo sibi ipsi quam proximo: sed hominem interpretari facta propria in partem peiorem, non est contra iustitiam, vt .n. habetur Iob. 9. Iob dicebat. Vere bar omnia opera mea: ergo multo minus est contra iustitiam interpretari facta proximorum in partem peiorem.

In oppositum. Primo. CONTRA, extra de regulis iuris, estote misericordes, hoc loco nihil aliud vobis praecipere existimo nisi, vt ea facta quae dubium est:

quo animo fiat in meliorem partem interpretetur: ergo talia facta interpretari in partem peiorem est contra praecipuum, & quod est contra praecipuum, est contra iustitiam.

C O N C L V S I O.

Contra iustitiam facit quis damnificando proximum, quoquomodo nisi ex legitima causa.

RESPONDEO, qd contemnere proximum, & famam laedere, vel ipsum damnificare quoquomodo nisi ex certa, & legitima causa est iniuriari eidem, iniuriari autem proximo contra iustitiam est: sed qui facta dubia proximorum in partem peiorem interpretatur proximum contemnit, de ipso male opinando sine certa causa. Si etiam suam interpretationem alijs publicat famam proximi laedit sine certa causa: ergo interpretari facta dubia proximorum, in partem peiorem est contra iustitiam.

Ad iudicandum tamen aliquid esse male factum non semper requiritur certitudo, quanta est in demonstratiuis: sed sufficit certitudo secundum exigentiam materiae. Dicit .n. Phil. 1. Ethic. c. 2. qd disciplinatus est intantum certitudinem inquirere secundum vnumquodq; genus, in quantum rei natura recipit, proximum .n. viciu videtur, & mathematicum persuadentem acceptare, & rhetoricum demonstrantem expetere.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, qd quandoq; illud iudicium, quod vt in pluribus verum est, non semper vt in pluribus rectum est. Similiter quamuis interpretari facta dubia in partem peiorem, vt in pluribus fit verum, quam interpretari in partem meliorem, non tamen est rectus: quia non sic iniuriatur proximo, qui ipsum falso opinatur bonum, sicut qui ipsum falso opinatur malum. Vnde Ber. lib. de praecip. & dispen. c. 32. Magis fallitur qui bonum malum, quam qui malum bonum putauerit.

Ad secundum dicendum, qd cum volumus apponere remedium factis nostris dubijs siue proximorum possumus interpretari in partem peiorem, non simpliciter: sed ex suppositione, vt securius apponatur remedium: quia quod est remedium contra maius malum, est remedium contra minus malum, & secundum hunc modum Iob verebatur opera sua: sed iudicio absolute diffinitionis, nec facta nostra dubia, nec proximorum debemus interpretari in partem peiorem: quia sic debemus niti, vt iudicemus de re sicut est, vt dubia, sicut dubia, & certa sicut certa.

Aliqui tamen vellent forte dicere ad argumentum, qd homo laedendo, se in corpore, vel in fama, non facit contra Cardinalem iustitiam, sub ratione qua personam suam laedit: sed tantum sub ratione qua laedendo, se laedit, communitatem cuius est pars secundum, quod videtur

videtur velle Philo. 5. Ethic. ca. 18. quia vt ibidem dicit, iniustum patitur nullus volens, quod est intelligendum de iniusto sub ratione qua iniustum, quod est iniustum formaliter.

Q V A E S T I O VIII.

Quae & quot sint partes iustitiae.

C O N C L V S I O.

Iustitia partes integrantes, modus quae sunt de perfecta actus ipsius, sunt declinare a malo & facere bonum subiectiua duae.

RESPONDEO, qd partium iustitiae, quaedam se habent ad modum partium integralium, vt ea quae concurrunt ad perfectum actum iustitiae, & istae sunt declinare a malo, & facere bonum, id est reddere proximo debitum, & non sibi subtrahere, quod suum est.

Quaedam sunt partes subiectiuae .i. iustitia, quae dicitur generalis, & legalis, per quam habituatur homo ad firmiter volendum seruare rectitudinem ex necessitate debitam, in operationibus, quae sunt ad alterum quod est communitas, per illam enim redditur debitum communitati. Et iustitia particularis per quam habituatur homo, ad firmiter volendum seruare rectitudinem, ex necessitate debitam in operationibus, quae sunt ad alterum quod est singularis persona, cuius sunt: duae subiectiuae partes, scilicet iustitia distributiua: per quam proportionaliter distribuendo bona communitati cuiuslibet singulari personae, quod sibi debetur de communibus bonis, hominibus .n. secundum qd seruiunt communi vtilitati debetur potius de bonis communitatis, secundum mensuram, qua communitati sunt vtilis.

Et iustitia commutatiua, per quam habituatur homo ad firmiter volendum seruare rectitudinem ex necessitate debitam in operationibus, quae sunt ad alterum commutando. Praedictae autem partes iustitiae, sunt diuersae species iustitiae: quia alterius rationis secundum speciem est debitum, quod debetur communitati, quod debitum est obiectum legalis iustitiae, quam illud quod debetur singulari personae, quod debitum est obiectum particularis iustitiae. Et illud quod debetur singulari personae, de bonis communitatis, quod debitum est obiectum iustitiae distributiuae, alterius rationis est, quam illud quod debetur singulari personae, vt sibi proprium, quod debitum est obiectum iustitiae commutatiuae. Et quia alterius rationis est debitum, quod debet princeps communitati, quam illud quod debetur communitati a subdito. Ideo iustitia legalis in principe alterius speciei est, quam iustitia legalis in subdito, secundum sententiam Philosophi, 3. politico. c. 2. Vtrum autem iste in alias partes subiectiuae diuidantur vel no, dimitto causa prolixitatis vitandae. Partes autem potentiales sunt multae, quarum sex assignat Tullius in 2. Rhetor. quae sunt religio,

pietas, gratia, vindicatio, obseruantia, virtus, quae ideo partes potentiales iustitiae dici possunt, quia in aliquo cum iustitia conueniunt, & ad plenam rationem iustitiae non attingunt. Cum iustitia conueniunt in hoc, qd sunt circa operationes, quae sunt ad alterum. A perfecta autem ratione iustitiae, in hoc deficiunt: quia perfecta iustitiae ratio in hoc consistit, vt alteri reddatur, quod ei debetur ex legis necessitate, & secundum aequalitatem. Praedictarum autem virtutum quaedam deficiunt, a ratione aequalis, quia per illas aequale non redditur. Quaedam a ratione debiti: quia & si per illas reddatur aliquo modo debitum illud non est debitum, ex legis necessitate, quod est debitum perfectae: sed ex quadam morum honestate. Primae sunt religio, pietas, obseruantia: per religionem enim reddit homo debitum Deo ex legis necessitate. Sed non potest reddere aequale, in quo etiam concordat Philo. 5. Eth. versus finem, & de hac virtute dicit Tul. 20. rhetor. qd religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam diuinam vocant curam ceremoniamq; affert. Per pietatem vero reddit homo parentibus, & patriae quae est aliquo modo principium generationis debitam, ex legis necessitate: sed non reddit aequale, quod secundum philosophum. 8. Ethic. versus finem. In his honoribus qui ad Deos, & parentes nullum secundum dignitatem aliquando retribuet, impotentiam autem famulas, id est faciens posse suum epyeikes esse videtur, non enim ab aliquo requiritur aliquid ultra posse suum, de ista dicit Tul. 2. Rhetor. Pietas est per quam sanguine coniunctis, primaq; beniuolis officium, & diligens tribuitur cultus. Per obseruantiam etiam reddit homo virtuosus in dignitate supra eum constitutis, & ipsum exemplo, & ministerio inducentibus ad virtutem debitum, ex legis necessitate: sed non reddit aequale: quia secundum philo. 4. Eth. cap. 9. Virtuti perfectae, non utique fiet dignus honor: sed tamen & adhuc recipit in non habendo ipsos maiora ipsi tribuere volens dicere, quod maximum, quod virtuoso possumus reddere est honor, nec tamen honor a nobis redditus, potest esse aequalis praemium virtuti. De hac etiam virtute dicit Tul. 2. rhetor. qd obseruantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes cultu quodam, & honore dignantur.

Tres autem aliae sunt, veritas, gratia, vindicatio. Per veritatem .n. homo, se talem exhibet proximo in verbis, & factis qualis est, qd non debet proximo, ex aliqua legis necessitate: sed ex quadam morum honestate. Vnde Philosophus. 4. Ethic. ca. 14. dicit de habente istam virtutem, qd existens verax, & vita, & sermone constitetur existens circa ipsum, & neque maiora, neque minora, & de hac dicit Tul. 2. Rhetor. qd veritas est, per quam immutata ea, quae fuerunt, aut sunt, aut erunt dicuntur.

Responsio.

Responsio.

Ad primu.

Nota pulcrum diffin.

Ad secundu.

Religio quid.

Pietas quid.

Obseruatiua quid.

Veritas qd. Veritas mul. impliciter accipitur.

tur. Non accipitur ergo hic veritas secundum, quod est obiectum intellectus, nec pro virtute qua dicitur verum in confessionibus, secundum quod dicit philosophus 4. Ethic. c. 14. Illud enim spectat ad perfectam rationem iustitiae. Sed accipitur pro habitu, quo homo promptus est ad actum praedictum, absque aliqua legis necessitate. Per gratiam aliquis recompensat alicui bonum, secundum ea quae ab eo recipit. De hac dicit Tul. 2. reth. Gratia est in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, alterius remunerandi voluntas continetur. Per vindicationem defendendo, aut vlciscendo propulsatur violentia, & iniuria moderate, non intendendo malum iniurianti: sed eius emendationem, vel cohibitionem, vel aliorum quietem ad iustitiae conseruationem, & Dei honorem. De hac dicit Tul. 2. rhero. Vindicatio est per quam ius, & iniuria, & omne quod obfuturum est defendendo, aut vlciscendo propulsatur. Ad alias autem partes, non descendendo, causa prolixitatis vitandae. Quantum tamen ad illud quod tangit haec opinio, de partibus integralibus non mihi placet: quia pari ratione posset dici, quod partes integrales charitatis essent diligere bonum, & odire malum: declinare tamen a malo, & facere bonum, possunt dici duo actus iustitiae, quorum vnus sine altero non sufficeret.

Gratia qd.

Vindicatio quid.

ARTICVLVS IIII.

CONSEQUENTER quaeritur de quarto principali. Et circa hoc quaeruntur octo.

- Primo vtrum fortitudo sit virtus.
Secundo vtrum sit virtus, ab alijs distincta.
Tertio vtrum fortitudo, sit respectu terribilibus cuiuscunque.
Quarto vtrum fortitudinis sint plures species.
Quinto vtrum praecipuus actus fortitudinis sit sustinere.
Sexto vtrum martyrium sustinere sit actus fortitudinis.
Septimo vtrum velle sustinere mortem, pro salute patriae, esset secundum iudicium rectorum rationis, si anima moteretur cum corpore.
Octauo quae, & quot sunt eius partes.

QVAESTIO I.

Vtrum fortitudo sit virtus.

VIDETUR, quod non. Virtuoso delectabile est operari secundum virtutem, & tristabile abstinere ab actu eius. Vnde Philosophus 2. Ethic. c. 3. Signum oportet habitum superuenientem voluptatem, vel tristitiam operibus. Sed sicut dicit lib. 3. c. 11. Fortis in suo actu nihil delectabile habere videtur: ergo fortitudo non est virtus.

Arg. 1. D. Thom. 2. 2. q. 123. artic. 1.

Secundo.

Item nullus actus virtutis est illicitus mili-

tibus Christi, sed actus fortitudinis est illicitus militibus Christi. Secundum enim Philosophum 3. Ethic. c. 14. Actus fortitudinis est circa periculum mortis in bello, sed vt legitur in legenda beati Martini: ipse dixit Iuliano Christi miles, sum mihi pugnare non licet: ergo fortitudo non est virtus.

Item nulla virtus opponitur rei in qua perficitur virtus, sed fortitudo opponitur infirmitati, & secundum Apost. 1. ad Cor. 12. Virtus in infirmitate perficitur: ergo fortitudo non est virtus.

CONTRA Philosophus 2. Ethic. c. 7. numerat eam inter medietates virtuosas, & li. 3. c. 14. de ea tractat, sicut de virtute, & ab Aug. 12. de trini. cap. 14. & lib. 14. ca. 9. & lib. 6. ca. 4. inter quatuor cardinales virtutes numeratur.

CONCLUSIO.

Fortitudo, qua quis audet in his quae sunt ad finem bonum, vera est virtus, & habentem perficit, & opus eius bonum reddit.

RESPONDEO, est quaedam fortitudo apparens non existens, seu fortitudo similitudinaria: & quaedam existens, & vera. Primae fortitudinis, quinque sunt modi secundum Philosophum 3. Ethic. c. 10. Vnus est cum electione finis indebiti, vt honoris vel lucri, vel voluptatis, vel alicuius temporalis incommodi, vt vituperij, vel alicuius alterius aliq. se exponit periculo mortis in bello. Alius est, cum aliquis propter experientiam, & notitiam artis bellicae iudicat non esse periculum graue, quod ignorantibus artem, videtur periculum graue, & ideo cum periti tali periculo non graui se exponunt ab illis qui illud periculum graue repugnat, reputantur fortiter agere. Alius modus est, cum aliquis periculo mortis se exponit pro passionis impulsu, & maxime ire. Alius est cum homo propter multotiens euasisse pericula est bonae spei, vt etiam graue periculum euadat, propter quam spem audacius exponit se. Vltimus est, cum homo propter ignorantiam magnitudinis periculi, magno periculo exponit se. Et secundum Philosophum in cap. praallegato, quamuis quilibet istorum videatur fortiter agere, nullus tamen istorum secundum rei veritatem fortiter agit, quia secundum eundem lib. c. 9. Fortis per fortitudinem mediocriter timet, & audet, ad hoc inclinatus ex habitu propter bonum finem, qui est conseruatio boni rationis in periculis mortis, & sic accipitur fortitudo secundo modo dicta, & ideo vera virtus est. Planum est enim, quod fortitudo sic accepta est habitus bonus habentem perficiens, & opus eius bonum reddens.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod secundum Philosophum 3. Ethic. c. 11. Non in omnibus virtutibus delectabiliter operari existit praeter in quantum finem attingit. Delectatio enim animalis quam ex se causaret actus

Tertio.

In oppositum. Primo.

Ad primu.

actus fortitudinis in appetitu sensitiuo prohibetur fere in toto a doloribus corporis quos sustinet vir fortis in fortitudinis actu, nisi forte sit gratia Dei ita abundans, quod plus delectet in Deo, quam afficiatur corporalibus penis. Illud ergo verbum philosophi, quod signum habituum oportet facere superuenientem voluptatem operibus, si intelligatur de omnibus virtutibus intelligi debet de voluptate quae constat in adeptione finis virtutis, non de delectatione quae est in ipso actu, sicut enim dicit philosophus 3. Ethic. c. 11. non requiruntur a forti, vt in actu fortitudinis delectetur, sed sufficit, quod immoderate non tristetur.

Ad secundum.

Ad secundum dicitur quidam, quod aliquis actus virtutis potest esse illicitus aliquibus militibus Christi, eo quod statui eorum non conuenit: ita quod illud quod esset virtuosum militi, esset religioso vitiosum. Vel potest dici, quod quibuscunque militibus Christi principalissimus actus fortitudinis qui est in sustinendo mala penalia ardua propter diuinum honorem conuenit, & etiam pugnare corporaliter in bello, loco, & tempore vbi esset necessarium ad fidei defensionem, ad quam non ordinabatur illud bellum quod beatus Martinus sibi dixit esse illicitum, nec aderat necessitas, vt in propria persona pugnaret, quia alij sine ipso sufficiebant ad pugnam.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas de qua loquitur Apostolus non est opposita virtuti fortitudinis. Loquitur enim de infirmitate carnis quam fortiter ferre pertinet ad virtutem fortitudinis, & eius cognitio pertinet ad perfectionem humilitatis.

QVAESTIO II.

Vtrum fortitudo sit virtus ab alijs distincta.

Arg. 1. D. Th. 2. 2. q. 123. ar. 2.

VIDETUR, quod non. Greg. 7. lib. moral. longe ante medium expones illud Iob 6. Quae est fortitudo mea. Dicit fortitudo est carnem vincere, proprijs voluptatibus contraire, delectatione vitae praesentis extinguere, huius mundi aspectu pro aeternis praemijs amare, prosperitatis blandimenta contemnere, aduersitatis metum in corde superare. Sed hic enumerantur actus pertinentes ad temperantiam, & aliqui pertinentes ad fortitudinem: ergo videtur quod non sit distincta virtus a temperantia.

Secundo.

Item eadem est virtus respectu boni, & mali contrarij illi boni. Sed magnanimitas est respectu boni ardui: ergo est etiam respectu mali ardui contrarij, cum ergo fortitudo sit respectu mali ardui, non videtur esse virtus a magnanimitate distincta.

In oppositum. Primo.

CONTRA, numerus includit numeratorum distinctionem, sed secundum sanctos, & doctores fortitudo cum alijs virtutibus numeratur: ergo ab alijs virtutibus distinguitur.

CONCLUSIO.

Fortitudo vt habitus est recte se habens secundum rationis iudicium difficilia sustinendo ab alijs distinguitur.

Responsio.

RESPONDEO, quod fortitudo dupliciter potest accipi, vno modo pro habitu firmante irascibilem in sustinendo, & repellendo ea, respectu quorum maxime difficile est in sustinendo, seu repellendo firmiter sese habere secundum rectum rationis iudicium. Alio modo generaliter pro quadam animi firmitate.

Primo modo est virtus ab alijs distincta, quae distinctio virtutum attenditur penes distinctionem suorum formalium obiectorum. For male autem obiectum fortitudinis distinctum est ab obiecto formali cuiuslibet alterius virtutis: obiectum enim eius proximum est medium rationis timoris, & audaciae respectu arduissimi mali penae, quod subeundum est propter bonum finem, quod malum est mors. Vnde philosophus 3. Ethic. c. 9. dicit. Quod terribilissimum est mors, quamuis dolor gehennae qui est perpetuus, sit terribilior, tamen non est terribile quod sit subeundum propter aliquod bonum finem. Pena enim illa non ordinatur ad aliquod bonum damnati, quamuis sit ad gloriam Dei. Remotum autem eius obiectum est illud quod infert mortem violentam, seu ipsa violenta mors maxime in bello iusto communi, seu particulari, in quo homo patienter sustinet mortem pro defensione iustitiae. Praedictum autem arduissimum malum nullius alterius virtutis est formale obiectum. Accipiendo autem fortitudinem modo secundo, sicut dico, quod est conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut dicit philosophus 2. Ethic. cap. 4. ad virtutem requiritur firmiter, & immobiliter operari.

Ad primu.

AD PRIMUM in oppositum potest dici, quod Grego. in auctoritate allegata accipit fortitudinem modo secundo.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod bonum respectu cuius est magnanimitas non est arduissimum quamuis inter bona ardua, quae sunt infra facultatem naturae, bonum respectu cuius est magnanimitas sit arduissimum, post bonum naturalis vitae, quod inter bona naturalia simpliciter est excellentius bonum, & malum sibi oppositum excellentius malum. Dico, ergo quod sicut magnanimitas est respectu mali contrarij bono arduo, respectu cuius est: sic fortitudo est respectu boni contrarij malo mortis, respectu cuius est fortitudo. Vnde homo per fortitudinem moderate amat vitam naturalem, & moderate sperat, seu tendit in eius prolongationem, & moderate delectatur de praesentia vitae, sicut etiam per ipsam fortitudinem irascibilis moderate odit ea quae inferunt mortem, & moderate timet ea cum futura sunt, & moderate de eis tristatur cum sunt praesentia. Sed cum irascibilis non refugiat mortem, nisi quia diligit vitam merito dubitatur, quare

quare fortitudo magis dicitur esse respū passionum quæ sunt respectu periculi mortis, quæ respectu passionum quæ sunt respectu vitæ.

Ad quod dici potest, q̄ huius ratio est, quia ad causandum passionem requiritur agens, & patiens, hoc est passionem inferens, & passionem suscipiens, & quia agens, & patiens quæ requiruntur ad causandum passiones, quæ sunt respectu periculi mortis maxime sunt differentia realiter: non sic autem agens, & patiens quæ requiruntur ad causandum passionem amoris, & delectationem respectu naturalis vitæ, quia idem homo quamuis sub intentione diuersa, vel sub ratione diuersorum est agens, & suscipiens passiones prædictas. Ideo passiones quæ sunt in irascibili, respectu periculi mortis, plus habent, vel habere videntur de ratione passionis, quam illæ quæ sunt respectu vitæ, quamuis illæ quæ sunt respectu vitæ, sint fortiores actus. Vnde, & sunt causa, & radix istarum.

Vel potest dici clarius, q̄ malum arduum respectu cuius est fortitudo, est violenta mors apprehensa, vt possibilis de propinquo euenire, & vt non possibilis, nisi cum difficultate vitari, & præseruatio, seu liberatio a periculo talis mali, est bonum arduum, respectu cuius est fortitudo, & quia irascibilis non odit malum prædictum, quia nititur liberari ab eo, sed ideo appetit liberatione tali malo, quia odit illud malum. Ideo fortitudo magis dicitur esse respectu mali ardui, quam respectu boni ardui contrarij, quamuis sit respectu vtriusque. Nec mireris de hoc quod dictum est, fugam mali prædicti causam esse appetitus prædicti boni sibi contrarij, quia quamuis fuga mali causetur ex appetitu alicuius boni, tamē potest esse causa appetitus alterius boni, vnde aliquando homo diligit hominem, quia odit illud, quod odit.

Q V A E S T I O III.

Vtrum fortitudo sit respectu terribis cuiuscunque.

Arg. 1. **V**IDEtur, q̄ sic. Tul. 2. rheto. D. Th 2. 2. Fortitudo est considerata periculis susceptior, & laborum perperatio. Cum ergo hic de terribili non distinguat, videtur quod sit respectu terribis cuiuscunque.

Secundo. Item quodcunque terribile infert aliquam passionem timoris. Cum ergo quicunque timoris passio per aliquam virtutem moderetur, & non sit aliam virtutem a fortitudine dare, quæ sit timoris moderatiua fortitudo est respectu terribilium cuiuscunque.

Tertio. Item Aug. 14. de trini. ca. 9. Fortitudo est in perferendis molestijs. Sed quodcunque terribile aliquam infert molestiam: ergo est respectu cuiuscunque terribis.

Quarta. Item quamuis charitas principaliter sit re-

spectu maximi diligibilis, quod est summum bonum, ex consequenti tamen est respectu cuiuscunque diligibilis: ergo a simili, si etiam datur, q̄ fortitudo sit principaliter respectu maximi terribis, ex consequenti tamen est respectu terribis cuiuscunque.

CONTRA, Philosophus 3. Ethic. ca. 9. dicit, q̄ fortitudo maxime est respectu terribis, quod est mors quæ infertur in bello.

Item fortitudo virtus cardinalis est: ergo eius obiectum debet esse principale in genere terribilium, hoc autem secundum philosophū vbi prius est mors: ergo fortitudo non est nisi respectu mortis.

CONCLUSIO.

Fortitudo non est respectu cuiuscunque terribis, sed terribis maximi.

RESPONDEO, q̄ fortitudo proprie loquendo, non est respectu terribis cuiuscunque. Iustitia enim fortitudo, & temperantia inter morales virtutes principales sunt, vt superioris visum est, & hoc propter principalitatem materiae circa quam sunt, quia enim iustitia inter operationes quæ sunt ad alterum respicit illas quæ debentur ex legis necessitate, & secundum equalitatem quæ inter operationes ad proximum plenius vendicant rationem iusti: ideo principalis virtus est: quia etiam temperantia inter delectabilia secundum sensum, respicit illud quod natum est inferre passionem difficillime repressibilem cuius sunt delectabilia secundum gustum, & tactum: ideo est virtus principalis: ergo si fortitudo non esset respectu maximi terribis, non esset virtus principalis. Quodcunque autem terribile non est maximum, sed terribile quod est mors. Periculum etiam mortis repentinae magis est terribile quam prauisum: & ideo passionem infert difficiliorem ad moderandum, sicut enim dicit Greg. in quadā Homel. super illud Luc. 21. Cum audieritis prælia, & seditiones. Minus feriunt iacula, quæ prouidentur, & non tolerabilius mundi mala suscipimus, si contra hoc per prouidentia clypeum munimur, & quia subire mortis periculum quacunque de causa ad fortem non pertinet, sed propter bonum, secundum quod dicit philosophus 3. Ethic. ca. 9. & maxime ratione boni communis, quod est honoris Principis, & Reipub. defensio, quod fit bellando in communi, vel in particulari, s. sustinendo patienter mortem pro defensione iustitiæ: ideo vt colligi potest ex verbis Philosophi ca. supradicto, materia fortitudinis est repentinum mortis periculum in bello, propter honoris Principis, & Reipub. defensionem. In hoc enim maxime relucet fortitudinis bonū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ Tullius, & alij alij philosophi virtutes cardinales distinxerunt, secundum generales conditiones earum, vnde dicit Tul. 2. rheto. Quod prudentia est rerum bonarum, & malarū, vtrunque scientia. Iustitia est habitus animi communi vtilitate seruata suam cuique tribuens dignitatem. Fortitudo considerata periculis susceptio, & laborum perperatio. Temperantia est rationis in libidinem, atque in alios non rectos motus animi firma, & moderata dominatio. Sic autem non loquimur hic de fortitudine, nec de alijs virtutibus moralibus, sed secundum, q̄ qualibet istarum virtutum denominatur ab eo, quod est principalissimum in vna quaque materia.

Ad secundum dicendum, q̄ timor mali oritur ex amore oppositi boni, & ideo virtutes quæ temperant amorem respectu alterius boni, quam sit ita ex consequenti temperant timor, ex amorem boni illius ortum habentem: verbi gratia, quia liberalitas temperat amorē diuitiarū: ideo ex consequenti temperat timorē perdendi diuitias, sed quia amor vitæ naturalis est maxime inter amores alios temporalium rerum, ideo oportuit esse specialem virtutem moderantium timoris perdendi vitam violentam, & spei p̄seruationis, seu liberationis a magno periculo mortis violentæ.

Ad tertium dicendum, q̄ Aug. ibi loquitur de fortitudine, secundum generalem eius conditionem.

Ad quartum dicendum, q̄ non est simile de charitate respectu cuiuscunque boni, & de fortitudine, respectu cuiuscunque terribis, charitas enim non seruatur in bonum creatum nisi in quantum ordinatur ad bonum increatum, sed multa sunt terribilia, quæ non ordinantur ad mortem: quod patet. Timet enim homo aliquando perderet honorem, quo tamen ablato longius viueret, quam perseuerando in illo honore, propter difficultatē annexi oneris, & ideo non oportet, q̄ si fortitudo sit respectu mortis, q̄ propter hoc sit respectu terribis cuiuscunque. Potest tamen dici, q̄ respectu periculi mortis, quod est in naufragio, vel in infirmitate, in quantum aliquo modo talia pericula ordinabilia sunt ad bonum commune. Est fortitudo ex consequenti, in quantum fortis non refugit itinerari ad aliquod pium negocium p̄sequendi, propter periculum naufragij, vel seruire amico infirmo, propter timorem mortifere infectionis. Vnde philosophus 3. Ethic. c. 9. Adhuc, & in mari, & in egritudinibus impavidus qui fortis, & infra fortis instupescitibilis vt homo, sed timebit, vt oportet, & vt ratio sustinebit boni gratia.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum fortitudinis sint plures species.

Arg. 1. **V**IDEtur, q̄ sic. Temperantia sunt plures species, vt inferius ostendetur: ergo a simili, & fortitudinis.

Secundo. Item quando formale obiectum alicuius virtutis distinguitur in plures formales rationes secundum speciem. Illa virtus distin-

guitur in plures virtutes secundum speciem, quia distinctio virtutum secundum speciem, attenditur penes distinctionem formalium obiectorum, secundum speciem. Sed formale obiectum fortitudinis, quod est periculum violente mortis, distinguitur in plura talia pericula secundum speciem, scilicet in periculum belli, & in periculum naufragij, & sic de alijs: ergo fortitudinis sunt plures species.

CONTRA, iugulatio, lapidatio, perforatio, non sunt plures species homicidij, quamuis diuersis procureretur instrumentis, seu modis: ergo a simili, nec sunt plures species violentæ mortis, quantuncunque procureretur modis diuersis: cum ergo fortitudo sit respectu violentæ mortis, non sunt plures species fortitudinis.

CONCLUSIO.

Vnica est tantum fortitudo, quia unicum obiectum formale.

RESPONDEO, q̄ proprie loquendo de fortitudine, vt de illa loquitur philosophus 3. Ethic. cap. 9. Non sunt plures fortitudinis species, vt enim in præcedenti quæstione habitum est. Fortitudo non est respectu terribis cuiuscunque, sed eius principale, & formalis obiectum est repentinum mortis periculum in bello communi, seu particulari propter honoris Principis, & Reipubli. iustam defensionem. Hoc autem obiectum in plura obiecta differentia secundum speciem non distinguitur, saltem loquendo de speciebus in genere maris, quod ideo dico, quia sicut aliquando duo actus secundum numerum quantum ad esse naturæ sunt vnus actus in genere moris, sicut se habet actus voluntatis interior, & actus exterior ab illo causatus. Sic aliquando aliqui actus sunt diuersi secundum speciem in esse naturæ, & tamen non differunt specie in genere mortis, quia non habent diuersos ordines ad rationem, & voluntatem secundum speciem differetes, cuius actus sunt hominis iugulatio, lapidatio, & sic de alijs.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ non est simile de temperantia, & fortitudine, quia obiectum temperantiæ distinguitur in plura habentia diuersos ordines secundum speciem ad rationem, & voluntatem, vt patebit cum quæretur de temperantia.

Ad secundum dicendum, q̄ periculum mortis in naufragio, & periculum mortis in bello, quamuis sint diuersa pericula secundum speciem in esse naturæ, non tamen in esse moris. Qui enim bene est habituatus ad moderate timendum mortem violentam in vno periculo, habituatus est ad moderate timendum mortem illam in alio periculo. Vnde philosophus 3. Eth. c. 9. In mari, & in egritudinibus impavidus qui fortis.

Q V A E S T I O V.

Utrum principalis actus fortitudinis sit sustinere.

Arg. 1. D. To. 2. 2. q. 123. ar. 6. T V I D E T V R, q non: quia difficilius est aggredi quam sustinere, sed sicut dicit philosophus 2. Ethic. ca. 3. Circa difficilius semper & ars fit, & virtus: ergo principalior actus virtutis fortitudinis est aggredi, quam sustinere.

Secundo. Item principalis est agere quam pati, sed aggredi est agere, sustinere est pati: ergo principalior actus fortitudinis est aggredi, quam sustinere.

Tertio. Item sustinere terribile est ipsius mali iam praesentis, sed respectu mali praesentis non est fortitudo. Passiones enim quas moderat, scilicet timor, & audacia non sunt nisi respectu mali futuri, ut superius ostensum est: ergo sustinere non est actus fortitudinis.

In oppositum. Prima. C O N T R A, philosophus. 3. Ethic. cap. 10. dicit, q in sustinendo tristitia fortes dicuntur, hoc autem non diceret nisi principalior actus fortitudinis esset sustinere quam aggredi.

Secundo. Itē ille actus fortitudinis principalior est quem eligunt magis homines sancti, & pro quo magis laudantur, sed Sanctus Mauritius, & socij eius magis elegerunt sustinere, quam aggredi, ut patet in legenda eorum, & propter hoc magis laudati sunt: ergo principalior actus fortitudinis est sustinere, quam aggredi.

C O N C L V S I O.

Actus principalior fortitudinis est sustinere aggredi minus principalis.

Responsio. R E S P O N D E O, q principalior actus fortitudinis est sustinere, quam aggredi: cuius ratio est in malo arduo futuro, quod est fortitudinis obiectum duo considerari possunt, vñ, scilicet, q ei conuenit per se, quod est malum. Aliud quod ei conuenit per accidens si superetur, saliquid bonum ut victoria: fortius autem mouet vnumquodque ratione eius, quod ei conuenit per se, quam eius, quod sibi conuenit per accideus ceteris paribus. Vnde, & ipsum terribile, quod est obiectum fortitudinis fortiolem causat in appetitu resiliationē a malo arduo, quod est timor, quam insurrectionē contra malum arduū, quod est audacia: & ideo difficilius est moderare passionem timoris, quam audaciā. Aggredi autem est actus fortitudinis, in quantum moderatur audaciā. Sustinere est actus eius, in quantum moderatur timorem, vel tristitiam de arduo malo. Malum enim arduum propter sui praesentiam rationi mali ardui non amittit, immo ceteris paribus, magis est arduum praesens, quā absens, & ideo difficilius est sustinere terribilia, quam ipsam aggredi ob spem victoriae, seu alicuius gloriae, vel laesionis inimici obtinendae, quae aggrediens apprehendit, ut sibi delectabilia. Et sic dicit philosophus 3. Ethic. c. 11. q difficilius est tristitia sustinere, quam a delectabilibus absti-

nerere, & sic patet ex dictis, q sustinere est principalis fortitudinis actus.

Ad primum in oppositum dicendum, Ad primum. q maior est falsa, quia ille qui sustinet habet pericula iam praesentia, ille qui aggreditur habet ea iam futura. Difficilius autem est non moueri a reitudine propter malum praesens, quam propter futurum. Sustinere etiam importat maiorem diuturnitatem temporis, quam aggredi: difficilius autem est diu manere immobile in aliquo bono, cum impugnatione mali praesentis, quam breui tempore aliquod arduum aggredi periculum.

Ad secundum dicendum, q sustinere secundum, q est principalis fortitudinis actus, quāuis importet passionem ex parte corporis, importat tamen actum animae, qui est ita fortiter inherere bono, quod propter sustentiam mali iam praesentis non vult ab illo separari, ut a malo praesenti liberetur.

Ad tertium dicendum, q minor est falsa: praesentis enim malo penali, & arduo tēdere nolle in praedictum rationis, seu legis aeternae, est actus gratuita fortitudinis existentis in voluntate sicut subiecto, nec valet probatio minoris: supponebat enim, q fortitudinis nullus esset actus nisi moderare timorem, & audaciā, quae sunt passiones appetitus sensitui. Et hoc est falsum, quia praedicta fortitudinis est frenare voluntatis actum in bonum rationis, respectu periculi mortis, siue sit praesens siue futurum.

Q V A E S T I O VI.

Utrum martyrium sustinere sit actus fortitudinis.

Arg. 1. D. To. 2. 2. q. 123. ar. 1. & 2. T V I D E T V R, q non, quia martyrium idem est, quod testimonium. Martyr. n. graece, testis latine. Sed ferre testimonium actus est iustitiae: ergo sustinere martyrium non est fortitudinis actus.

Secundo. Item omnis actus fortitudinis est voluntarius. Sed sustentia martyrij potest esse non voluntaria, ut patuit in innocentibus: ergo non est fortitudinis actus.

Tertio. Item martyrium est respectu sensibilis mali praesentis, respectu cuius non est timor, qui est passio irascibilis: sed tristitia, quae est passio concupiscibilis, vna autem virtus non est modificatiua passionum pertinentiū ad diuersas potentias: cum ergo fortitudo sit respectu passionum irascibilis, non est modificatiua tristitiae martyrij.

Quinto. Item perfectissimus actus non est actus fortitudinis, quia fortitudo non est inter alias virtutes perfectior. Iustitia. n. est dignior, sed sustentia martyrij est maxime perfectionis, secundum illud Ioā. 15. Maiorem hac dilectionem nemo habet: ergo non est fortitudinis actus. Item

Quinto. Item quilibet actus fortitudinis est respectu maximi terribilis, quod est mors, sed sustentia martyrij potest esse sine violente mortis sustentia. Dicit. n. Hieronymus in sermone de assumptione, q B. Virgo Martyr fuit, quāuis in pacem vitam finierit: ergo sustentia martyrij non est fortitudinis actus.

In oppositum. Primo. C O N T R A, de martyribus dicitur ad Hebr. 11. q fortes facti sunt in bello.

Secundo. Item vincere est fortitudinis actus, sed sustentia martyrij victoria est. Vnde Maximus in quodam sermone dicit de martyre, q cum occiditur victor efficitur: ergo sustentia martyrij est fortitudinis actus.

C O N C L V S I O.

Actus elicetus ob martyrium, est actus fortitudinis gratuite.

Responsio. R E S P O N D E O, q duplex est fortitudo, scilicet politica, & gratuita. Proprie loquēdo sustentia martyri non est actus fortitudinis politica: hoc est fortitudinis ordinatae ad istā ciuilitatem inferiorem, quae est infra facultatē naturae, sed dico, q est actus ipsius fortitudinis gratuite, quae ordinatur ad ciuilitatem ciuium superiorum. Est etiam actus charitatis, & iustitiae, non tamen eodem modo, quod sic patet. Sustentia enim martyrij est voluntaria violente mortis susceptio ob testimonium iustitiae, quae est per fidem. Si enim homo simpliciter inuoluntarius susciperet mortē, non esset martyrium, cui concordat illud, quod habetur secundo Macha. sexto. Quod Eleazarus. Domine qui hanc sanctam scientiam manifeste tu scis, quia cum a morte possem liberari &c.

Oportet etiam, q sit susceptio violente mortis, quia susceptio mortis naturalis non facit martyrem, nec mors quam homo voluntarius infert sibi nec susceptio mortis praedictae ex quacunque causa facit martyrem, sicut dicit glo. super illud psal. Deus meus, & Dominus meus in causam meam, martyres non facit poena, sed causa. Haec autem causa est testimonium iustitiae, quae est per fidem. Velle autem sustinere mortem praedictam ex causa praedicta a charitatiua Dei dilectione imperatur, a fortitudine autem elicitur, & quādoque etiam a iustitia simul, sed sub alia, & alia ratione. Est enim a fortitudine, in quātum ideo sustentitur ne refugiendo eam homo recederet a fortitudinis bono, quod est seruare bonum rationis respectu arduissimi mali. A iustitia autem in quantum in casu necessitatis, scilicet, quando oporteret fieri praedictum veritati iustitiae quae est per fidem, aut per susceptionem mortis praedictae veritati testimonium ferre. Praedicta mortis susceptio debita est, ex diuinae legis necessitate: & per iustitiam quae est per fidem intelligo omnem veram iustitiam, quia omnis talis iustitiae obseruatio mediate, vel immediate refertur ad fidem formatam, & per fidem dirigemur ad talis iustitiae obseruationem.

Ad primum in oppositum dicendum, Ad primum. q sustinere martyrium in casu necessitatis est actus iustitiae. Sed ex hoc non sequitur quin etiam simul sit fortitudinis actus, eo modo quod visum est in quaestione.

Ad secundum dicendum, q martyrij gloriae, quam in adultis meretur voluntas propria innocentes occisi assecuti sunt per gratiam Dei. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis, vnde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritū Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita etiam innocentibus occisis propter Christum meritum martyrij Christi operatur ad palmam martyrij consequendam. Voluntas enim Christi quantum ad sustentiam martyrij supplet voluntatē eorum qui non habent vsum liberi arbitrij, & in odium Christi occiduntur.

Ad tertium dicendum, q passio tristitiae de arduo malo penali eius est passio tristitiae, q est in martyrio non est in concupiscibili, sed in irascibili. Sicut enim amor boni delectabilis secundum sensum, & odium mali contrarij, & gaudiū de pntia illius boni, & tristitia de eius absentia sunt in concupiscibili, sic passio amoris respectu sensibilis boni ardui, & odiū contrarij mali, & passio gaudij de tali bono, & tristitia de contrario malo sunt in irascibili.

Item rationabile enim mihi videtur negare passionem amoris in irascibili esse, cum sit appetitiua potentia, & cuiuscūque appetitiue potētiae, primus motus est amor, sed hic amor posterior ad ordine naturae, quam ille qui est in concupiscibili, quia prius ordine naturae sensibilis appetitus mouetur a bono delectabili, quam ab arduo, quamuis appetitus primo possit eligere arduū, ut patuit in lucifero, qui primo suo motu electiuo appetijt excellentiā.

Ad quartum cū dicitur, q sustentia martyrij est maxime perfectionis &c. Dico, q verū est inter oēs effectus imperatos a charitatiua dilectione Dei, & maxime demōstrat charitatis perfectionem, quia tanto magis ostenditur aliquis aliquā rem amare, quāto pro ea magis amaram rem contēnit, & rē magis odiosam eligit. Inter autē tpalia omnia vita est res maxime amata, & mors maxime odiata, nec tñ ex hoc sequitur, q velle sustinere martyrium sit actus perfectior, quā charitatiua Dei dilectio a qua imperatur, non enim est tanta bonitas in effectu, sicut in causa, quia tñ iustitia est excellentior virtus, quā fortitudo sustentia martyrij, vñ esse perfectior sub ratione qua est actus iustitiae, quā sub rōne qua est actus fortitudinis.

Ad quintum dicendum, q illa auctoritas, & si quae similes inueniantur loquuntur de martyrio per quandam similitudinem. Pōt tñ dici q hoc speciale fuit in B. Virgine, quia redūdātia martyrij filij sui tanto dolore cor eius cūcussit, q æquialuit susceptioni violente mortis, vel excessit: cui videtur concordare illud Simeonis

Simeonis dictum ad Beatam Virginem Luc. secundo. Et tuam ipsius animam pertranfubit gladius.

Q V A E S T I O VII.

Vtrum velle sustinere mortem pro salute patrie esset secundum iudicium rectum rationis, si anima moreretur cum corpore.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 123. art. 5.

T V I D E T V R, q sic: secundum q potest trahi ex sententia philosophi 3. Ethic. ca. 9. Ad fortem pertinet eligere mortem pro salute patrie. Sed secundum eundem. 3. Ethic. ca. 9. Mortuis nihil videtur neque bonum, neque malum esse, in quo videtur sensisse animam mori cum corpore.

Secundo.

Item secundum eundem 1. Ethic. ca. 1. Salus communitatis praeponenda est salutis singularis personae: ergo si anima moreretur cum corpore adhuc secundum rectum rationis iudicium homo debetur propriae salutis praeponere salutem patriae.

Tertio.

Item pars inclinatione naturali opponit se pro salute totius. Sed si anima moreretur cum corpore, adhuc homo se haberet ad communitatem patriae, sicut pars ad totum: ergo adhuc secundum rectam inclinationem naturae debet eligere mortem pro liberatione patriae.

In oppositum. Primo.

C O N T R A, secundum philosophum 9. Ethic. ca. 4. Amabilia quae ad amicos, & quibus amicitiae determinantur videntur ex his quae ad seipsum venisse, qd verum non esset nisi homo amorem sui deberet amori proximorum praeponere: ergo contra rectum rationis iudicium esset hominem eligere mortem, si ex hoc nullum bonum deberet sibi provenire. Sed nullum bonum ex hoc sibi proveniret, si anima moreretur cum corpore.

C O N C L U S I O.

Mori pro salute patrie nisi salva anima, proculdubio non est iuxta rationis iudicium.

Responsa.

R E S P O N D E O, q si anima moreretur cum corpore, vt quidam haeretici falso, & irratiōnabiliter, & contra fidem catholicam opinati sunt, homo non deberet velle sustinere mortē pro liberatione patriae, cum enim secundū doctō. Aug. 1. libr. 1. de doctri. Christiana, parum ante medium. Homo magis tenetur diligere animam propriam, quam animā proximī, magis tenetur diligere corpus proprium, quam corpus proximī. Sed si anima moreretur cum corpore, idem esset iudicium de amore hominis ad seipsum, & amore hoīs ad proximum: sicut modo est de amore hominis ad corpus propriū, & amore eius ad corpus proximū.

Præterea, secundum Aug. 3. lib. de libe. arb. longe ante medium. Quisquis ratione aliquid eligit appetere dum necesse est, vt melior fiat cum ad illud peruenerit, quod eligit, melior autem esse non posset qui non esset. Sed si anima moreretur cum corpore, homo per mortē corporaliter desineret esse excepta materia

prima: ergo moriendo voluntarie pro liberatione patriae melior non esset: ergo talis electio recta non esset.

Præterea homo non debet voluntarie intermittere actū alicuius virtutis, nisi vt liberius vacet exercitio maioris virtutis, sed multo magis esset contra rationē eligere illud ad quod sequeretur perpetua impossibilitas operandi, scdm quancūq; virtutē, quā ad tps intermittere actū vnus virtutis non pp exercitium alterius virtutis. Sed si anima moreretur cum corpore: homo eligendo mori eligeret illud ad quod sequeretur, qd amplius in perpetuum secundum virtutem operari non posset.

A D P R I M V M in oppositum dicendum, qd philosophus non dixit, qd mortuis nihil sit neque bonū, neq; malū, sed quod non vī, qd nō apparet scdm sensum, nō. n. opinatus est aīam mori, cum corpore. Dicit. n. 1. Ethic. c. 15. Quod his q defecerunt. i. mortuis bonā p opationes amicorum viuorū vī aliquid conferre, & 1. de aīa. Dicit, q intellectus vī qdā substantia esse, & non corrupti, & eod. lib. dicit, q aīa egrediēte, corpus marcescit. Sed si sensisset aīam corrūpi cū corpore nō dixisset ipsam egredi de corpore. Et 2. de aīa. Dicit, q aīa intellectiua separatur, sicut ppetuū a corruptibili. Dicit et 12. Metaph. Tangens vtrū forma posset remanere destructo cōposito, vel vtrum aliqua forma sit incorruptibilis, q in quibusdā nihil phibet, vt si anima est tale non omnis, sed intellectus.

Ad secundum cū dī, qd solus cōitatis pponēda est salutis singularis psonae. Dico, qd hoc sic intelligendū est, qd legislator & ille qui curam habet de cōitate, magis debet quærere bonum cōitatis suae, quā vnus psonae singularis de cōitate: sed non est intelligendū, qd magis debeat optare vitam aeternā oībus alijs de cōitate, q sibi ipsi: nec qd si nō esset aliqua retributio post hāc vitam, qd plus deberet velle bonum istius vitae alijs, quam sibi.

Ad tertium dicendum, qd ratio quare naturali inclinatione pars opponit se pro toto est, qd corrupto toto naturali, pars etiam corrumpitur. Et ego bene concedo, qd si anima moreretur cum corpore, qd nihilominus homo magis deberet eligere, vt solus moreretur, & patria liberaretur, qd q simul patria destrueretur, cum sua morte. Sed magis deberet eligere, vt omnes de patria interficerentur, ipso illa solus interficeretur omnibus alijs remanentibus illa. Naturale ergo rationis iudicium quo iudicat hominem debere eligere mortem pro iusta patriae defensione. Si aliter defendi non posset, magnum signum est huius veritatis, qd aīa rationalis naturaliter est immortalis. Vnde, & Cassiodorus lib. de anima c. 2. Inter alia quae adducit ad probādū animae immortalitatem adducit et, qd desiderat post corporis mortem relinquere sui corporis famam, & quod cupit sine fine laudari.

Ad primū.

De immort. talitate ar. me. T. c. 65.

T. c. 90.

T. c. 21.

T. c. 17.

Ad secundū.

Ad tertium.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 123. art. 3. & 128. art. 1.

Responsa.

Q V A E S T I O VIII.

Quæritur quæ & quot sint partes fortitudinis.

C O N C L U S I O.

Ad integrum fortitudinis actum eliciendum quatuor sunt partes, fidentia, constantia, patientia, & perseverantia hec quidem, & potentiales dicuntur, addita magnificentia.

R E S P O N D E O, quod quia fortitudo est circa materiam valde specialem non assignatur sibi partes subiectiue. Partes autem eius integrantes sunt ille, quas oportet concurrere ad integrum fortitudinis actum. Et sunt quatuor scilicet, fidentia, constantia, patientia, perseverantia, fortitudinis enim non tantum est aggredi, sed etiam sustinere.

Ad aggrediendum, in quantum est fortitudinis actus requiruntur duo, scilicet, incipere pro victoriæ adeptione, quod est per fidentiam. Et ab incepto non desistere pro repugnantium contradictione, quod est per constantiam.

Ad sustinendum etiam duo, quorum primū est ne difficultate ardui mali imminentis animus decidat a bono fortitudinis per tristitiā. Et ad hoc necessaria est patientia. Aliud est vt ex diuturna difficultium passione homo nō fatigetur, ita quod sustinere desistat, & ad hoc necessaria est perseverantia. Partes autem fortitudinis potentiales sunt virtutes circa magnam minus difficiles, quā sit periculum mortis respectu cuius est fortitudo fortitudini adiuncte, sicut secundariæ principali, quia multum ipsam imitantur, & ad perfectam rationē fortitudinis non attingunt, & sunt quatuor secundum Tul. 2. Rhetor. Eisdem nominibus nominate, cum his quas assignavi partes integrales excepta constantia, pro qua ponit magnificentia, & habent similes actus circa materias secundariās, illi actus quos habent respectu materiæ fortitudinis, in quantum sunt fortitudinis, quasi partes integrales. Dicit enim Tul. quod fidentia est, per quam magnis, & honestis in rebus multum ipse animus in se fiducia certa cum spe collocavit. Magnificentia est, rerum magnarum, & excelzarum cum animi amplo quadam, & splendida propositione cogitatio, atque administratio. Patientia est honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum ac difficultium voluntaria ac diuturna passio. Perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio. Et sciendum, quod perseverantia dupliciter potest accipi, vno modo pro habitu, quo aliquis eligit perseverare, vsque in debitum finem inceptæ sustinentiæ, non obstante temporis diuturnitate in sustinendo, & sic est vna virtus per essentiam ab alijs distincta. Ultra enim difficultatem, quam ex sui ratione ingerit ma-

Fidentia, qd. Magnificencia, quid. Patientia, quid.

Perseverantia, qui, & quotplex.

lum pœnale, quod sustinetur diuturnitas temporis in sustinendo specialem ingerit difficultatem, vnde hæc virtus in sustinendo sic se videtur ad patientiam habere, sicut superius dixi constantiam se habere in aggrediendo ad fidentiam. Alio modo potest accipi perseverantia pro continuatione in bono vsque in finem vitæ, & sic est conditio cuiuslibet virtutis absque interpositione durantis.

Perseverantia cōditio cuiuscunq; virtutis.

A R T I C V L V S V.

C O N S E Q U E N T E R quæritur de quinto principali. Et circa hoc quærentur octo.

Primo vtrum temperantia sit virtus. Secundo vtrum sit virtus ab alijs distincta.

Tertio vtrum actus virtutis temperantiæ sit solum respectu delectabilis, vel tristabilis præsentis.

Quarto vtrum melior sit temperantia, quā continentia.

Quinto vtrum magis sit exprobrabilis intemperantia, quā iracundia.

Sexto vtrum magis sit vitium intemperantia, quā timiditas.

Septimo de partibus temperantiæ. Octavo vtrum verecundia sit virtus.

Q V A E S T I O I.

Vtrum temperantia sit virtus.

T V I D E T V R, quod non: secundum Damasc. lib. 2. capitul. ultimo. Virtus est secundum naturam: sed temperantia non est secundum naturam: quia illud, quod est secundum naturam non reprimat motum naturalem, temperantia autem reprimat naturalem motum appetitus sensitivi in delectationem sensibilem: ergo non est virtus.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 141. ar. 1.

Item August. 4. de ciuita. capit. 21. Dicit, quod ars bene recteque viuendi virtus a veteribus diffinita est, sed temperantia nō est ars: quia secundum philosophum. 6. Ethico. c. 4. Ars pertinet ad potentiam cognitiuam: ergo temperantia non est virtus.

Secundo.

Item temperantia est circa delectabile: sed virtus est circa tristabile: quia sicut dicit philosophus. 2. Ethico. cap. 3. Virtus est circa bonum difficile, difficile autem est tristabile, quod importat rationem pœnalis mali: ergo temperantia non est virtus.

Tertio.

C O N T R A, August. lib. 3. quæstionum. 61. dicit. Quatuor animi virtutes quibus in hac vita spiritualiter viuatur esse prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam.

In oppositum. Primo.

CONCLUSIO.

Temperantia est virtus, tum natura cōsentaneus, tum quia operado agit iuxta rectum rationis iudiciū.

Responsio.

RESPONDEO, q̄ temperantia virtus est, propter hoc. n. q̄ secundum B. Diony. 4. ca. de diui. nominibus. Bonum hominis est esse secundum rationem, & difficile est secundum rationem esse, ideo secundum quod dicit Tul. 2. Rhet. Habitus in modum nature rationi cōsentaneus, virtus est. Sed talis habitus est temperantia, secundum quod patet per philoso. 3. Ethic. c. penul. Qui declarat ibidem, temperantum per temperantiam medio modo se habere ad delectationes per comparisonem ad rectum iudicium rationis.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod natura de qua ibi loquitur Damasc. non est natura generis, sed speciei: unde pro tanto dicit virtutem esse secundum naturam: quia concordat naturali iudicio recte rationis, & motum nature sic dicta temperantia non reprimat, nec impedit.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ forte illi veteres, qui virtutem diffinierunt artem recte viuendi, fuerunt de opinione illorum, qui estimabant, omnes virtutes esse prudentias, quam opinionem tangit philosophus, & reprobat. 6. Ethico. c. 17.

Vel potest dici, q̄ ipsi non dederunt illam diffinitionē de virtute in generali: sed de prudentia tantum. Vel voluerunt dicere, q̄ virtus vel est ars recte viuendi, quæ est prudentia, vel non est sine illa arte. Et bene verum est virtutem non esse sine prudentia, secundum quod dicit phil. 6. Ethic. c. præallegato.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur esse virtus circa bonum, & difficile, nō est hoc intelligendum, sicut circa obiectum, sed sicut circa actū bene ibi voluit dicere philo. quod omnis actus virtutis est bonus, & difficilis.

QVAESTIO II.

Utrum temperantia sit virtus ab alijs distincta.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 141. ar. 2.

VIDETVR, quod non: quia temperare actum appetitus, commune est omni virtuti. Sed actus temperantia est temperare actum appetitus secundum regulam rationis: ergo non est aliqua virtus distincta ab alijs.

Secundo.

Item Aug. lib. 83. quaestionum. q. 61. Dicit, q̄ temperantia est refrenatio cupiditatis ab his, quæ temporaliter delectant, sed hoc conuenit pluribus virtutibus. Conuenit. n. eutrapiæ, quæ est circa delectationes, quæ sunt in ludis: ergo videtur, quod temperantia, non sit virtus distincta ab alijs.

In oppositum. Primo.

CONTRA, secundum Aug. 19. lib. de ciui. c. 4. Temperantia est, qua carnales frenantur libidines, ne in quæq; flagitia mentem cōsentientem trahāt. Sed hic actus distinctus est

ab actibus aliarum virtutum: ergo temperantia virtus est ab alijs distincta.

CONCLUSIO.

Temperantia propterea est virtus ab alijs distincta, quia circa delectationes omnes reprimendas versatur.

RESPONDEO, quod temperantia tripliciter potest accipi, vno modo pro habitu temperante actum appetitus secundum regulam rationis, & sic non est virtus distincta ab alijs. Temperare. n. actum appetitus modo prædicto conuenit cuilibet morali virtuti. Alio modo potest accipi pro habitu, cuius principalior actus est retrahere moderate appetitum ab his, quæ contra rationem ipsum alliciunt. Et sic quamuis distinguatur a fortitudine, in quantum principalis actus fortitudinis est moderate impellere appetitum ad firmiter sustinendum mala ardua, ne propter ea vitanda refugiat rationis bonum, tamen sic modo distinguitur ab alijs virtutibus, quæ sunt respectu boni delectabilis.

Tertio modo potest accipi specialiter, & proprie. s. pro habitu moderante delectationes sensibiles, quæ sunt respectu venereorum, & respectu cibi, & potus, & sic est specialis virtus distincta ab alijs, principalius tamen est circa delectationes venereorum, quam circa illas, quæ sunt respectu cibi, & potus. Unde philosophus. 3. Ethic. c. 12. Dicit, quod temperati videntur gustu in parum, vel in nihil vti, quod intelligendum est, quantum ad delectationē, quæ est in sapore cibi, & potus.

Circa tamen delectationem, quæ est in vtu cibi, & potus, in quantum requiruntur ad conseruationem naturalis vite, & ad repellendam famem, & sitim magis proprie est virtus temperantia, quam circa delectationes saporum. Non est autem intelligendum, quod temperantia hoc modo accepta ita sit specialis virtus ab alijs distincta, quod nō distinguatur in plures species, quia plures sunt species temperantia, vt in septima, quaestione præsentis articuli patebit.

PRIMVM argumentum ad partem primā procedit de temperantia primo modo dicta, & secundum de temperantia secundo modo dicta.

Argumentum ad partem secundam procedit de temperantia, tertio modo dicta.

QVAESTIO III.

Utrum actus temperantia sit solum respectu delectabilis, vel tristabilis præsentis.

VIDETVR, quod non: vt enim superius habitum est, sustinere, qui est præcipuus actus fortitudinis est respectu mali ardui præsentis, alijs etiam actus eius est respectu mali ardui futuri: ergo a simili aliquis actus temperantia est respectu

Responsio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Ad primū.

Arg. 1.

D. Th. 2. 2.

q. 141. ar. 2.

3. 4. 5.

specu delectabilis præsentis, & a liquis respectu delectabilis futuri.

Secundo.

Item temperantia non tantum est moderatiua delectationis, sed etiam concupiscentia: sed sicut delectabile præsens causat delectationem, ita futurum causat concupiscentiam: ergo non tantum est actus temperantia respectu delectabilis præsentis: sed etiam futuri.

Tertio.

Item memoria rei delectabilis, & spes eius causant delectationem, secundum quod potest accipi ex sententia philosophi. 9. Ethic. c. 8. Sed delectatio est temperantia immediatum obiectum: ergo non tantum est virtus temperantia respectu delectabilis præsentis: sed etiam præteriti, & futuri.

In oppositum. Primo.

CONTRA, secundum philosophum. 3. Ethic. c. 12. Temperantia est medietas circa delectationes, & tristitias: sed delectatio, & tristitia sunt respectu boni, vel mali præsentis: sicut concupiscentia, vel fuga respectu boni, vel mali futuri: ergo actus temperantia solum est respectu delectabilis, vel tristabilis præsentis.

Secundo.

Item actus temperantia non est respectu delectabilis, nisi in quantum parit delectationem: sed absentia delectabilis non parit delectationem, sed tristitiam: sicut absentia tristabilis non parit tristitiam, sed delectationem: ergo actus temperantia non est respectu delectabilis absentis.

CONCLUSIO.

Temperantia non est, nisi delectabilis præsentis in re, ide est actu.

Responsio.

RESPONDEO, quod delectabile dupliciter potest intelligi esse præsens, scilicet, vel in re, vel in spe, & utroque istorum modorum causat delectationem. Unde etiam secundum philosophum. 3. Ethic. c. 12. Odoribus leporum canes non gaudēt, nisi pro comestione, nec Leo voce bouis, nisi pro comestione, cuius ratio est: quia canibus per odores leporū, & leoni per vocem bouis delectabile secundum gustum, iam est præsens in spe: quia tamen verior est præsentia in re, quam in spe: ideo delectatio, quam causat delectabile præsens in re est fortior, & purior, quam illa, quam causat præsens in spe. Illa. n. est admista cum aliqua afflictione, propter absentiam realis penitentia: quia sicut Sap. Proue. 13. Spes, quæ differtur affligit animam. Et ideo dicendum, quod principaliter actus temperantia non est, nisi respectu delectabilis præsentis in re: ex consequenti tamen est respectu delectabilis præsentis in spe, & in imaginatione, in quantum speratum causat aliquam concupiscentiam, & delectationem.

Ad primū.

AD PRIMVM dicendum, quod non plus concludit, nisi, quod aliquis actus minus principalis temperantia est, respectu delectabilis absentis in re: distinguendo delectabile a delectatione, quod ideo dico: quia delectatio est

etiam delectabilis, non multum tamen valet forma argumenti: quia malum arduum præsens non minus est difficile, sed magis, quam futurum: obiectum autem delectationis futurum, non ita est delectabile, sicut præsens: & ideo non sic potest præcipuus actus temperantia esse respectu delectabilis futuri, sicut principalis actus fortitudinis, qui est sustinere respectu ardui mali præsentis.

Ad secundum dicendum, quod quamuis temperantia sit respectu concupiscentia: quia tamen hoc non est, nisi in ordine ad delectationem, ideo non ita principaliter est respectu delectabilis futuri causantis concupiscentiam, sicut respectu præsentis.

Ad tertium patet solutio ex dictis in quaestione.

AD PRIMVM argumentum ad partem aliam non plus concludit, nisi, quod actus temperantia principalis est respectu delectabilis præsentis in re, quam præsentis in spe, vel in imaginatione tantum.

Ad secundum dicendum, quod delectabile absens sub ratione qua absens nullam causat delectationē: sed absens in re sub ratione qua præsens in spe, vel in imaginatione aliquam causat delectationem.

QVAESTIO IIII.

Utrum melior sit temperantia, quam continentia.

VIDETVR, quod non: melior est virtus non est in minus nobili subiecto, sed continentia est in uolūtate, temperantia autem non est, quia in voluntate non est aliqua virtus circa passionem existens, cum in voluntate non sit passio sensibilis: sed in parte in rationali secundum philosophum. 2. Ethic. c. 12. Ergo non est melior, quam continentia.

Item melior est virtus, quæ fortioribus impugnationibus resistit. Sed continentia fortioribus impugnationibus resistit, quam temperantia: quia secundum philosophum. 7. Ethic. cap. 14. Continens habet prauos concupiscentias, quas non habet temperatus: ergo melior est continentia, quam temperantia.

Item Eccle. 26. Omnis ponderatio non est digna continentis animæ, quod non esset verum, si temperantia melior esset continentia.

CONTRA, philosophus. 7. Ethic. cap. 11. Probat, quod intemperatus peior est in continente. Sed ipse dicit. 8. Ethic. cap. 10. Quod pessimum est contrarium optimo: ergo temperantia melior est, quam continentia, cū sit contraria peiori vitio.

Item nobilius est totum, quam pars: sed secundum Tul. 2. Rhet. Continentia est pars temperantia: ergo temperantia est melior continentia.

CONCLVSIO.

Temperantia, prout importat seccationem, & abstinentiam ab omni actu venereo, melior est continentia.

Responsio. Continentia duplex.

RESPONDEO, quod continentia dupliciter potest accipi: Vno modo secundum quod importat abstinentiam ab omnibus actibus venereis, sicut est continentia virginalis, vel vidualis, & haec nobilior est, quam temperantia communiter dicta: quod ideo dico, quia continentia virginalis perfecta temperantia est, seu perfecta species temperantiae: sed sic non loquimur hic de continentia. Alio modo pro habitu voluntatis firmante voluntatem in bono rationis contra concupiscentias prauas. Vnde dicit philo. 7. Ethic. 2. Quod continens non sequitur prauas concupiscentias propter rationem. Et c. 14. quod a prauis concupiscentijs non ducit, & sic loquendo de continentia melior est temperantia, quam continentia, secundum quod dicit philo. c. immediate allegato. Per temperantiam, non tantum habilitatur voluntas ad volendum seruare bonum rationis circa delectationes, quae sunt secundum tactum, & gustum, sed etiam habilitatur sensitua concupiscibilis ad faciliter obediendum imperio rationis: vnde temperatus, non habet concupiscentias indomitas, & est illa habitatio in concupiscibili, aut ex assuetudine causata, aut per redundantiam perfectionis temperantiae, in voluntate, quasi quaedam eius impraesio, habitus autem continentiae tantae perfectionis non est, quod per ipsum sit concupiscibilis habitata, nec est in concupiscibili continentis acquisitus aliquis habitus, quo faciliter obediatur rationi: vnde eius concupiscibilis sensitua inordinate mouetur. Quapropter bene dicitur, quod continens habet concupiscentias prauas. Melius autem est bonum rationis concitatum voluntati, & sensituae parti, quam concitatum voluntati tantum ceteris partibus: & ideo melior est temperantia, quam continentia, & videtur differre a continentia, sicut perfectum ab imperfecto. Quapropter dicit philo. de continentia. 7. Ethic. 2. Quod nec est virtus, nec alterum genus a virtute: volens dicere, quod non attingit ad perfectionem virtutis ita plene, sicut temperantia, & ratione eius, quod sibi deficit ab illa perfectione, quae in temperantia reperitur, distinguitur a philo. 7. Ethic. c. 2. contra virtutem.

Ad primu.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de temperantia, quantum ad illam habilitationem, quae est per assuetudinem in concupiscibili acquisita, vel per redundantiam perfectionis temperantiae, quae est in voluntate, & planum est, quod illa habitatio concupiscibilis per se, non est melior, quam continentia. Sed temperantia, & praedicta habilitationem, & voluntatis habitum comprehendit.

Ad secundu.

Ad secundum dicendum, quod maior non

est vera, nisi intelligatur ceteris paribus, quauis autem continens habeat fortiores impugnationes, quam temperatus, tamen voluntas per continentiam non resistit, ita perfecte, nec ita stabiliter, sicut per temperantiam: nec ita per continentiam perficitur anima plene, sicut per temperantiam, per quam perficitur, non tantum in voluntate: sed etiam in sensualitate.

Ad tertiu. Ad tertium dicendum, quod si continentia accipiatur pro abstinentia ab omni actu venereo, sicut est in continentia virginali, tunc nihil est aequale dignum ei, non dico simpliciter, sed in genere castitatis: quia martirium dignius virginitate, quod potest probare per illud, quod dicitur Io. 15. Maiorem hac dilectionem nemo habet.

Si autem accipiatur continentia pro abstinentia ab omni illicito simpliciter, tunc planum est sine glo. quod non est digna ponderatio animae continentis. Sed nec isto modo, nec primo loquimur hic de continentia, secundum quod patet ex dictis in corpore quaestionis.

QVAESTIO V.

Vtrum magis sit exprobrabilis intemperantia, quam iracundia.

VIDETUR, quod non. Quanto vitium magis nocet reip. tanto est exprobrabilius. Sed iracundia magis nocet reip. quam intemperantia: quia sicut dicit Greg. 5. moralium super illud Iob. 5. Virum stultum interficit iracundia, per iram perditur sapientia, iustitia, concordia, sine quibus non potest stare reip. bonum iustitia autem, & concordia, non ita perduntur per temperantiam: ergo exprobrabilius vitium est iracundia, quam intemperantia.

Item tanto vitium est exprobrabilius, quanto potest caueri facilius. Vnde philosophus. 7. Ethic. c. 10. Non nisi quis a fortibus, & super excellentibus delectationibus vincitur, vel tristitij admirabile est: sed fortior est impetus carnalis concupiscentiae, circa quam est intemperantia, quam passionis irae, circa quam est iracundia. Motus enim irascibilis oriuntur ex motibus concupiscibilis, & tanta fortitudo non est in effectu, sicut in causa: ergo exprobrabilius est iracundia, quam intemperantia.

Item duorum vitioru, illud est exprobrabilius, quod est propinquius peiori vitio: sed iracundia, propinquior est odio, quam intemperantia. Ira enim odium generat, odium autem pessimum vitium est cum contrarietur optime virtuti, quae est charitas: ergo exprobrabilius vitium est, iracundia, quam intemperantia.

CONTRA, philo. 7. Ethic. 8. Turpior est incontinentia, quae est circa concupiscentias, quam illa, quae est circa iram, & si turpior, ergo exprobrabilior.

Item exprobrabilius est illud vitium, per quod homo similior redditur brutis: sed per intemperantiam redditur homo similior brutis, quam

Ad tertiu.

Martirium dignius virginitate.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 144. ar. 4.

Secundu.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

quod per iracundiam: quia secundum philo. 3. Ethic. c. 17. Intemperantia nobis inest, non secundum quod homines sumus: sed secundum quod animalia. Vnde, & philo. 3. Ethic. c. vlti. Vitium intemperantiae vocat vitium puerile: ergo intemperantia magis est exprobrabilis, quam iracundia.

Tertio.

Item secundum philo. 7. Ethic. c. 8. Ira est naturalior, & difficilior passio, quam concupiscentia non necessaria: ergo plus habet de excusatione iracundia, quam intemperantia, & ex consequenti minus de exprobrabilitate.

CONCLVSIO.

In conspectu Dei exprobrabilior est iracundia, quam intemperantia: in conspectu autem hominum econtra.

Responsio.

RESPONDEO, quod vnum vitium esse exprobrabilius alio intelligi potest dupliciter. scilicet aut in conspectu Dei, aut in conspectu hominum.

Primo modo exprobrabilius est vitium quod magis homo deordinatur a fine ultimo.

Secundo modo exprobrabilius est vitium, quod magis impedit rationis usum, & reddit hominem similiorem brutis.

Primo modo secundum multos exprobrabilior est iracundia, quae est superabundantia irae, quam intemperantia, quae est superabundantia carnalis concupiscentiae, respectu delectabiliu secundum tactum, & gustum: quia in appetendo malum proximo conuenit cum odio, & inuidia, quamuis sub alia ratione: quia odium appetit malum proximo absolute, inuidia propter appetitum proprie gloriae, & iracundia sub ratione iustae vindictae. Quapropter peius est odium, quam inuidia: & inuidia, quam iracundia. Intemperantia autem nullum malum appetit proximo, nec illud, quod appetit malum est, nisi sub ratione superabundantiae. Minus ergo est nociua intemperantia, per quam homo non nocet, nisi sibi ipsi, quam iracundia, per quam homo nocet proximo, & sibi.

Peius vitium odium quam inuidia, & inuidia quam iracundia.

Eodem cap.

Praeterea iracundia propinquior est ad peiores effectus, quam intemperantia, quae sunt homicidium, odium, discordia, & sic de multis alijs.

Praeterea, quanto deordinatio committitur ab illo, qui magis habere potest rationis usum, tanto ceteris paribus peior est in conspectu Dei: quia tanto magis est voluntaria: sed in actu iracundiae homo magis potest habere rationis usum, quam in actu intemperantiae: quia sicut dicit philo. 7. Ethic. c. 8. Videtur ira audire quidem secundum quid rationem, & parum post dicit, quod syllogizans, quoniam oportet talem repugnare irascitur confestim: actus autem intemperantiae, maxime circa venerea usum rationis absorbet. Vnde philo. in eo lib. c. 9. Dicit, quod est deceptio, quae furata est intellectum sapientissime sapientis: peius ergo vitium est iracundia, quam intemperantia. Nec ex hoc sequitur, quod peior sit, quae cumque superabundantia irae, quam fornicatio: sed quod peior est pessimus

actus iracundiae, quam pessimus actus intemperantiae, loquendo de intemperantia, quae non est contra naturam, de qua loquor hic. Et certum est, quod multo peius est hominem occidere per iracundiam, quam per intemperantiam fornicari.

In conspectu autem hominum exprobrabilior est intemperantia, quam iracundia: quia per illam magis impeditur rationis usus, & efficitur homo similior brutis. Vnde philosopho. 3. Ethic. c. 12. Intemperantia videtur iuste exprobrabilis esse, quoniam non secundum quod homines sumus existit: sed secundum quod animalia, talibus utique gaudere, & maxime diligere bestiale est: vnde in detestatione praedicti vitij dicit Psal. Nolite fieri sicut equus, & mulus quibus non est intellectus.

Ad argu.

Argumenta ad partem primam loquuntur de exprobrabilitate in conspectu Dei.

Duo prima argumenta ad partem aliam procedunt de exprobrabilitate in conspectu hominum. Quod tamen dicit philosophus, intemperantiam esse puerile vitium non est sic intelligendum, quod illud vitium conueniat pueris: sed hoc intelligitur per quandam similitudinem: quia sicut pueri frequenter appetunt turpia, sic & intemperati.

Ad duo argumenta in oppositum.

Praeterea, sicut puer non attendit ad ordinem rationis, sicut nec concupiscentia audit rationem secundum philo. 7. Ethic. c. 8.

Ad tertiu. De natura hominis tripliciter loqui possumus.

Praeterea sicut puer dimissus suae voluntati crescit in mala consuetudine, sic concupiscentia venereorum, si ei satisfiat maius robur accipit: quia sicut dicit philo. 3. Ethic. c. vlt. Operatio concupiscentiae auget conatum.

Ad tertium dicendum, quod de natura hominis possumus loqui tripliciter, aut secundum genus. scilicet in quantum est animal: aut secundum speciem. scilicet in quantum est homo, aut secundum individuum. scilicet in quantum est hic homo sic complexio, verbi gratia, complexione cholericam. Primo modo naturaliter est concupiscentia, quam ira. Secundo modo econuerso: quia homo est homo formaliter per rationem, & in passione irae, plus immiscet se actus rationis, quam quis puerus, quam in passione concupiscentiae. Tertio modo potest dici, quod in homine complexionato complexione maxime apta ad iram eius est cholericam, respectu hominis complexionati complexione maxime apta ad concupiscentiam eius est sanguinea, se habet passio irae in difficultate, & naturalitate, sicut excedens concupiscentiam, & ab ea excessa, quae per mobilitatem cholerae, quam assimilatur igni difficilior est phibere inurrectionem irae, quam concupiscentiae, tamen postquam iam utraq; passio insurrexit difficilior est sedare concupiscentiam, quam iram: quia facilius est in magis tenaci materia, & quia delectationes ciborum, & venereorum magis alliciunt, quam vindicta, & naturaliores sunt, & sic potest intelligi illud verbum philo. 2. Ethic. c. 3. Quod difficilior est repugnare voluptati, quam irae.

Q V A E S T I O VI.

Vtrum maius sit vitium intemperantia quam timiditas.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 142. ar. 3.

VIDETUR, quod non: quia illud vitium est maius, quod opponitur maiori virtuti: quia sicut dicit philosophus. 3. Ethic. c. 10. Pesimum est contrarium optimo. Sed fortitudo est maior virtus, quam temperantia: ergo timiditas, quae opponitur fortitudini, est maius vitium, quam intemperantia.

Secundo.

Item ira fortior est passio, quam timor: sed concupiscentia venereorum fortior est passio, quam ira. Dicit. n. philosophus. 2. Ethic. c. 3. Quod difficilius est repugnare uoluptati, quam irae: sed uinci a fortiori passione minus est uitium, quam uinci a debilitate: ergo uitium intemperantiae minus est, quam uitium timiditatis.

In oppositum. Primo.

CONTRA, quanto uitium est magis uoluntarium, tanto est maius. Sed secundum philosophum. 3. Ethic. c. ulti. Intemperantia magis assimilatur uoluntario, quam timiditas: ergo est maius uitium, quam timiditas.

CONCLUSIO.

Cum intemperantia procedat ex amore minus conaturali & necessario, & magis habeat de uoluntario, quam timiditas, sequitur, & quod sit maius peccatum.

Ad quaestionem secundam mentis aliorum.

AD ISTAM quaestionem dicunt quidam, quod intemperantia est maius uitium, quam timiditas, & ratione suae comparationis ad obiectum, & ratione suae comparationis ad peccatum: quia obiectum timiditatis est periculum mortis, ad quod refugiendum inducit amor conseruationis naturalis uitae: obiectum autem intemperantiae maxime est delectatio uenerea: cuius appetitus non sic est necessarius ad naturalis uitae indiuidui conseruationem. Amor autem conseruationis naturalis uitae, multo fortior est, & conaturalior, quam appetitus delectationum uenereorum. Ille. n. delectationes sunt appositae, & quasi fundatae super delectationem, qua delectatur uiuens de sua uita, quanto autem illud quod mouet ad peccandum est magis necessarium, tanto caeteris paribus leuius est peccatum.

Ex parte etiam comparationis istorum uitiuorum ad peccantem intemperantia est grauius peccatum: quia timor uolentiae mortis, cum probabiliter, & de propinquo imminet eius periculum magis stupefacit hominis mentem, quam concupiscentia uenereorum. Quanto autem homo minus est compos mentis suae, tanto caeteris paribus minus est eius peccatum.

Præterea actus intemperantiae magis est uoluntarium in particulari, quam actus timiditatis, quia si contrarium sit in uoluntate, secundum quod dicit phil. 3. Ethic. c. vlti. Magis autem est uoluntarium, quod est uoluntarium in particulari, quam illud quod est

uoluntarium in uoluntate. Et ideo uitiu intemperantiae, est magis uoluntarium, quam uitiu timiditatis. Sed quanto uitiu est magis uoluntarium, tanto caeteris paribus est maius.

Præterea sine periculo, & frequenter potest homo exercitare se exercitio ordinato ad acquirendum habitum temperantiae: quia delectationes circa quas est temperantia, & intemperantia frequentius occurrunt, quam probabile periculum uolentiae mortis de propinquo imminens. Tale. n. periculum rarius imminet, & quoniam imminet est periculosius, quam concupiscentiae uenereorum: sed quanto homo facilius, & securius potest acquirere uirtutem uitiu contrariam tanto caeteris paribus illud uitiu est grauius. Grauius ergo uitiu est intemperantia, quam timiditas: quia tamen fortitudo magis uoluntaria ordinari ad bonum conueniens, quam temperantia. Ideo secundum istum respectum timiditas peior est intemperantia, in quantum homines quicquid per timiditatem desunt a defensione boni conueniens.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non semper oportet, quod uitiu oppositum maiori uirtuti simpliciter sit grauius uitiu oppositum minori uirtuti, quoniam si uirtus profertur uirtuti per hoc, quod est circa illud, quod difficilius potest uinci: quia sicut gloriose est vincere difficilius, ita uituperabilius est uinci a minus difficili. Difficilius autem est uincere uolentiae mortis magni periculum de propinquo imminens, quam concupiscentiam ueneream. Unde a minus difficili uincitur intemperatus, quam timidus.

Ad secundam.

Ad secundum dicendum, quod sicut amor conseruationis naturalis uitae est fortior, & conaturalior quam amor delectationis uenereae, & amor uindictae: sic dico, quod timor uolentiae mortis apprehensae ut possibilis de propinquo euenire, & ut non possibilis, nisi cum magna difficultate uitari est fortior passio, quam ira, & quam uenereorum concupiscentia: quoniam timor causatus ex amore diuitiarum, uel honorum, uel delectationum, quae sunt in ludis, & sic de aliis, non sit ita fortis passio, sicut passio irae, & concupiscentiae uenereorum.

Secundum autem istam opinionem. Quia timiditas opponitur maiori bono, quam in temperantia, ideo maius est peccatum.

Alij dicunt, quod cum peccatum sit formaliter carentia boni debiti, & carentia debiti boni iudicetur maior, uel minor, secundum quod est maioris, uel minoris boni. Ad iudicandum, unum peccatum grauius alio magis respiciendum est ad bonum, cuius peccatum est corruptio, seu priuatio, quam ad maiorem, uel minorem facilitatem, uel difficultatem abstinendi ab illo peccato: & ideo quamuis facilius sit abstinere a uitiu intemperantiae, quam a uitiu timiditatis, propter rationes dictas, in praecedenti opinione: tamen quia maius est bonum rationis in fortitudine, quod per uitiu timiditatis corrumpitur, quam sit bonum rationis intemperantiae, quod corrumpitur per uitiu intemperantiae, quia fortitudo minor est uirtus, quam temperantia, ideo simpliciter per se, & absolute timiditas, quae fortitudini opponitur ma-

ius

ius est uitiu, quam intemperantia in conspectu Dei, quamuis secundum quid, & quo ad alia accidentalia intemperantia maius sit uitiu, quam timiditas de tali maiori uirtute uidentur procedere rationes pro opinione prima.

Ad argum. In oppositum.

Ad argumentum ad partem secundam, cum dicitur, quod quanto uitiu est magis uoluntarium: tanto maius est &c. Dico, quod uerum est caeteris paribus. Sed tanti boni potest esse unum peccatum corruptio, quod commissum ex minus intensa uoluntate erit maius, quam aliud uitiu, quod est boni parui corruptiuum, quamuis sit ex intensiori uoluntate commissum. Contere. n. potest, quod homo ex intensiori uoluntate quandoque dicat simplex mendacium, quam fit illa uoluntas, qua committit solenne periurium, nec tamen propter hoc sequitur, quod dicendo simplex mendacium, magis peccauerit, quam periurium committendo. Magnitudo. n. uoluntatis malitiae non solum ponderatur secundum magnitudinem intensiois actus, sed etiam secundum magnitudinem boni debiti, cuius est carentia in malo uoluntatis actu, uel quod corrumpitur per malum uoluntatis actum.

Præterea potest dici, quod cum philosophus dicit, intemperantiam magis esse uoluntariam, quam timiditatem, extendit uoluntarium ad motum, non tantum deliberatiuam uoluntatis: sed etiam ad motum sensitui appetitus. Unde & 3. Ethic. c. 4. Philosophus uult, quod alia animalia ab homine, & etiam ueri uoluntarie operantur, & quod sic magis est uoluntarium, non propter hoc oportet, quod sit grauius peccatum.

Sed hæc secunda solutio non multum ualeat: quia in fugiendo periculum mortis fortius mouet sensitui appetitus, quam in prosequendo delectationem uenereorum.

Q V A E S T I O VII.

Quaritur, quae & quot sunt partes temperantiae.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 144.

CONCLUSIO.

Partes integrales temperantiae sunt duae, uidelicet uerecundia, & honestas, subiectiuæ quatuor, quod respectu delectationum secundum gustum duae nempe abstinentia, & sobrietas. Respectu delectationum secundum tactum, duae uidelicet castitas, & pudicitia. Partes autem potentiales sunt plures.

Ad quaestionem secundam mentis aliorum uerum.

RESPONDEO, quod secundum aliquos partes eius quasi integrales duae sunt. scilicet. Verecundia per quam homo refugit turpitudinem contrariam temperantiae, & tamen secundum eos uerecundia uirtus non est. Et honestas per quam amat pulchritudinem temperantiae, quae dicuntur partes temperantiae, quasi integrales quia requiruntur in nobis ad perfectum temperantiae dictum.

Partes subiectiuæ sunt quatuor, ut aliqui dicunt duae respectu delectationum secundum gustum. scilicet. abstinentia, quae est moderantia dele-

stationum, quae sunt respectu cibi, & sobrietas, quae est moderatiua delectationum, quae sunt respectu potus. Duae respectu delectationum, quae sunt secundum tactum. scilicet. castitas, quae est respectu maxime delectationis, quae respicit tactum, quae est delectatio uenerea. Et pudicitia, quae est moderatiua delectationum, praedictae delectationi circum adiacentium, & ad illam disponentium, cuiusmodi sunt delectationes in osculis, tactibus, & amplexibus, & dicuntur praedictae quatuor partes subiectiuæ temperantiae, quia quaelibet recipit praedicationem totius, pudicitia tamen magis uidetur pertinere ad essentiam castitatis, uel saltem ad eius perfectionem, quam esse uirtus ab ea distincta: quia cum ad uirtutem moralem pertineat conseruare bonum rationis circa ea in quibus potest impediri, non est specialis uirtus, nisi ubi est specialis ratio difficultatis in seruando bonum rationis, quamuis autem sit specialis ratio difficultatis, in seruando bonum rationis circa cibum, & potum, quae non est circa delectabilia uenereorum, & econuerso, & aliqua respectu cibi, quae non est respectu potus inebriare ualentis, & econuerso, tamen non est alia specialis circa amplexus, & oscula, quae non sit circa uenerea. Unde perfecte habitus ad seruandum bonum rationis circa uenerea eo ipso habitus est ad seruandum bonum rationis circa amplexus, & oscula.

A. I. anima.

Partes autem potentiales plures sunt, quarum tres uidentur assignatae a Tul. 2. Rhetor. Sci licet continentia, clementia, modestia, cuius partem dicunt aliqui esse humilitatem. Et per clementiam potest intelligi mansuetudo: quia non differunt, nisi secundum rationem, & relationem. Dicitur. n. mansuetudo sub ratione qua est moderatiua passionis irae interius. Et clementia sub ratione, qua est moderatiua punitionis exterius. Per continentiam frenatur uoluntas ne sequatur concupiscentias prauas, quae sunt in continente. Unde de hac dicit Tul. 2. Rhetor. Continentia est, per quam cupiditas consilij gubernatione regitur, Per clementiam frenatur passio irae tendentis in uindictam. Unde de illa dicit Tul. Clementia est, per quam animi temere in odium alicuius concitati benignitate retinentur. Per modestiam in seriosa conuersatione actus exteriores corporis moderantur. De hac dicit Tul. quod modestia est, per quam pudor honestus charam, & stabilem comparat auctoritatem. Per modestiam enim pudicitia charior efficitur, & stabilitar, & auctenticatur. Quod autem dictum est uerecundiam non esse uirtutem non approbo. potest enim accipi pro passionem, uel uirtute. Habitus enim passionem uerecundiae modificans uirtus est.

Continentia quid.

Clementia quid.

Modestia quid.

Verecundia uirtus.

Q V A E S T I O VIII.

Virum verecundia sit virtus.

Arg. 1. D. Thom. 7. 144. ar. p. 2. 2. T V I D E T U R, qd no: philosophus. 4. Ethic. c. 23. Dicit, qd de verecundia, vt quadam virtute non conuenit dicere. Passio. n. magis assimilatur, quam habitui. Sed secundum eundem lib. 2. c. 5. Virtus est habitus.

Secundo. Item illud propter, quod non laudatur senex, nec reperitur in studioso non est virtus: sed secundum philosophum. 4. Ethic. c. 23. Senē nullus laudabit quoniam verecundabilis, & parum post dicit, quod studiosi non est verecundia: ergo verecundia non est virtus.

Tertio. Item nullum vitium est necessarium ad acquisitionem virtutis: sed ad acquirendum habitum verecundia necessarium est vitium: quia sicut dicit Damasc. lib. 2. c. 14. Verecundia est timor de turpi acto: ergo habitus verecundia non est virtus.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, secundum philosophum. 2. Ethic. c. 1. Ex operationibus similibus acquiruntur habitus similes illis. Sed secundum eundem. 4. Ethic. c. 23. Verecundia est laudabilis: ergo ex multotiens verecundari acquiruntur laudabilis habitus: sed laudabilis habitus est virtus: ergo verecundia est virtus.

Ad quaestionem secundam. AD I S T A M quaestionem dicunt quidam, quod virtus dupliciter potest capi. s. proprie, & communiter. Primo modo cum virtus sit perfectio, quaedam secundum philo. 7. phy. Omne illud quod repugnat perfectioni etiam si sit bonum deficit a ratione virtutis: sed verecundia perfectioni repugnat, vt enim iam dictum est in arguendo. Verecundia est timor confusio- nis pro aliquo turpi facto. Vnde etiam dicit philo. 7. Ethic. c. 23. Quod est quidam timor iugulationis, & perficitur circa pericula timoris consimiliter. Cum ergo timor non sit, nisi respectu ardui mali difficilis ad vitandum. Et perfectus non apprehendat aliquid turpe, seu exprobrabile, vt difficile ad vitandum: quia perfectio facile regnat: ergo proprie loquendo non est virtus.

Si autem accipiatur virtus communiter pro quolibet bono laudabili in humanis actibus, vel passionibus, sic verecundia potest dici virtus, cum sit, quaedam passio laudabilis. Sed haec opinio non mihi placet. Planum est enim quod nullus intelligens diceret, quod verecundia, prout accipitur pro passione esset virtus, sed de habitu habilitante appetitum ad actum verecundandi, secundum rectum iudicium rationis multi dicerent, quod virtus est, non obstante ratione, quae pro alia opinione posita est, in corpore quaestionis. Si enim illa ratio valeret gratia formae, sequeretur, quod fides, & spes non essent virtutes, quia repugnant perfectioni patriae. Cum fides sit respectu veri non apparentis. Et spes respectu boni ardui absen-

tis. Poenitentia etiam virtus non esset: quia poenitentialem de aliquo malefacto, & repugnat perfectioni status innocentiae.

C O N C L U S I O.

Si verecundia accipiatur pro actu tunc est actus virtutis, si autem pro habitu vere est virtus.

Responso. V N D E sine prauidicio mihi videtur dicendum ad quaestionem, quod verecundia potest accipi tripliciter, vno modo pro passione, alio modo pro actu. Tertio modo pro habitu.

Primo modo concedo, cum philosopho, qd verecundia non est virtus: sed laudabilis passio. Passiones autem eundem. 2. lib. Ethic. c. 5. Non sunt virtutes. Secundo modo est actus virtutis. Tertio modo est virtus, habitus enim determinans appetitum inclinatio ad actum existentem secundum rectum iudicium rationis virtus est: quia talis habitus est bonus, & habetem perficit, & opus eius bonum reddit. Sed esse talem habitum esse virtutem secundum philosophum. 2. Ethic. c. 5. Cum ergo modificatio verecundia sit actus secundum rectum iudicium rationis habitus habilitans ad tale actum virtus est.

Ad primum in oppositum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de verecundia, prout accipitur pro passione.

Ad secundum dicendum, quod quauis nullus debeat laudari: sed vituperari pro facto exprobrabili, de quo est verecundia, tamen & senes, & iuvenes laudandi sunt ex hoc, quod sic sunt dispositi, vt si aliquid exprobrabile committerent verecundarentur: vnde talis dispositio, seu talis habitus bene est in studioso, imo quanto homo est melior in statu, in quo potest peccare, tanto magis sic est dispositus, vt verecundaretur, si committeret aliquid turpe. Sed quia philosophus ibi restringit nomen virtutis ad virtutem, quae nullam praesupponit in virtuoso moralium turpitudinem fuisse, ideo non tantum verecundiam, secundum quod est passio: sed etiam secundum quod accipitur pro habitu, negat esse virtutem.

Ad tertium cum dicitur, quod nullum vitium est, necessarium ad acquisitionem virtutis &c. Dico, quod verum est de virtute, quae non supponit aliquod peccatum in virtuoso fuisse: sed virtus verecundiae, non est talis, praesupponit enim eum qui talem acquisiuit virtutem exprobrabilia commisisse. Vel potest dici, quod ex multotiens timere secundum rectam rationem ingloriationem pro facto exprobrabili, si committeretur, quod timens apprehendit, vt committi possibile potest causari virtus, quae passionem verecundiae secundum rectum iudicium rationis modificaret, si aliquid turpe committeretur.

C I R C A litteram. (Cui regenti esse subditum iustitia est,) scilicet, in mediante humilitate, quae continetur sub iustitia eo modo quo

quo ostendetur. 4. lib. domino concedente in tractatu de poenitentia. (Nullum bonum Deo praepone. Mutanda est negatiua in affirmatiuam, sub hoc sensu, quod ibi erit actus prudentiae Deum omni bono creato praepone. (Fortitudinis ei firmissime coherere non sicut obiecto:) quia sic non respicit Deum aliqua virtus cardinalis: sed sicut fini, actum tamen habebit aliquem circa obiectum, vt in quaestionibus expositum est, & statim adhuc patebit. (Alios vsus tunc habebunt, quam modo.) Nec hoc est inconueniens. Videmus enim, quod motor grauis aliam actionem habet respectu grauis distantis a centro, quam respectu grauis existentis in centro: quia prima actio est causare motum, secunda causare quietem, seu exclusionem motus, ita dico a simili; quod temperantia alium actum habet respectu sui obiecti in distantia a fine, quam in coniunctione cum fine. Et est primus actus moderare delectationes carnales, secundus actus est, causare in concupiscibili quietem per omnimodam exclusionem omnium delectationum carnalium. Et hunc actum exprimit Aug. 14. de Trini. c. 9. Vbi dicit, quod in patria erit temperantia actus nullo defectu noxio delectari. Actus fortitudinis in distantia a fine est moderare audacias, & timores, & periculo mortis resistere, in patria erit actus eius omnes tales passiones perfecte excludere firmando irascibilem infirmitate.

De septem donis spiritus sancti.

D I S T I N C T I O XXXIII.

INC. de septem donis spiritus sancti agendum est: vbi prius considerandum est, an haec dona virtutes sint. Secundo, an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua. Deinde, an in Christo fuerint cuncta haec dona. Haec dona virtutes esse, nec in futuro desitura Ambrosius ostendit, ea septem fore virtutes dicens, & in angelis abundantisime esse: sic, Ciuitas Dei illa Hierusalem caelestis, non meatu aliqui cuius fluij terrestri abluuntur, sed ex fonte vitae procedens spiritus sanctus, cuius nos breui satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium feruens meatu. Si enim fluuius riparum crepidinibus aditis superfluis exundat, quanto magis spiritus sanctus omnem supereminens creaturam, cum nostra mentis arua tanquam inferiora perstringat, caelesti illam angelorum naturam effusione quadam sanctificatione ubertate laticat? Deinde sanctificationem exponens subdit, His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Esaias, dicens, Spiritus sapientiae,

& intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiae, & pietatis, & spiritus timoris Domini. Num est ergo flumen spiritus sancti, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamuis ergo multi dicantur spiritus, vt spiritus sapientiae, & intellectus, &c. vnus tamen est Dei spiritus, sua libertatis arbiter, omnia pro autoritate voluntatis diuidens singulis. Hic expresse traditum est septem dona, & virtutes esse sanctificationesque fidelium mentium, & in futuro non desitura, cum sint, & in angelis.

Quod in Christo fuerint illa septem dona.

In Christo etiam haec eadem dona fuisse Esaias ostendit, dicens, Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiae, & pietatis: replebit eum spiritus timoris Domini.

Quod videtur obuiare praemisissis.

His autem videtur obuiare, quod Beda de timore Domini dicit super parabolas Salomonis, quod omnis timor in futuro cessabit. At enim sic super illum locum, Timor Domini principium sapientiae, Duo sunt timores Domini, seruilis, qui principium sapientiae est, & amicalis, qui perfectionem sapientiae comitatur. Seruilis principium sapientiae est, quia

qui post errat a sapere incipit, primo timore corripitur diuino, ne puniatur: sed hunc perfecta charitas superas mittit. Succedit huic timor Domini sanctus permanens in seculum seculi: quem non excludit charitas, sed auget, quo timet filius, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat. Vterque in futuro cessabit, charitas vero nunquam excidet. August.

quoque super illum locum Psal. Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo: timorem Dei desideraturum dicit, sic, Timor Domini est magnum praesidium proficientibus ad salutem, sed peruenientibus

foras mittitur. Non enim timent iam amicum, cum, scilicet, ad id quod repromissum est perduci fuerint. Ex his autoritatibus significatur, quod timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro, ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in angelis, siue in animabus sanctis. Ad quod dicimus, autoritatum praemisissarum, quae videtur, repugnantiam dirimentes, quod septem illa dona, & in angelis modo sunt, & in animabus sanctis feliciter viuentibus & in nobis erunt in futuro: sed non habebant omnia

hos vsus, siue haec officia, quae nunc habent: vt verbi gratia, Timor filialis modo facit timere ne offendamus, quem diligimus, & ne separemur ab eo, facit etiam nos reuereri eundem. In futuro vero facit nos reuereri, quando non timebimus separari, vel offendere. Non ergo metus separationis, vel offerstionis nunc est in angelis, vel in animabus sanctis: nec in nobis erit in futuro: sed reuerentia, quae est mixta cum iubetione dilectione: quae etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in epistola ad Hebraeos, loquens de Christo, Qui exauditus est pro sua reuerentia. Quidam tamen secundum effectum, timorem in Christo, & in Angelis tantum esse contendunt.

Plena

Ibid lib. 1. c. 1. & li 2. c. 12. 1. Cor. 12.

Ibid lib. 1. c. 1. & li 2. c. 12. 1. Cor. 12.

Esa. 11. 2

Prover. 1. 2 & in glossa ibidem.

1. Ioan. 4. d. Psal. 18.

Sup. Ps. 5. post motum enarratio misto. 8.

Solutio.

Heb. 5. e

Amb. 1. li. de spiritu sancto cap. 20. & vltimo, in principio cap. 21. 10. 2.

Ibid. paulo inferius. Esa. 11. 2

Arg. 1. D. Thom. 7. 144. ar. p. 2. 2.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. PRIMO.

Ad quaestionem secundam. AD I S T A M quaestionem dicunt quidam, quod virtus dupliciter potest capi. s. proprie, & communiter. Primo modo cum virtus sit perfectio, quaedam secundum philo. 7. phy. Omne illud quod repugnat perfectioni etiam si sit bonum deficit a ratione virtutis: sed verecundia perfectioni repugnat, vt enim iam dictum est in arguendo. Verecundia est timor confusio- nis pro aliquo turpi facto. Vnde etiam dicit philo. 7. Ethic. c. 23. Quod est quidam timor iugulationis, & perficitur circa pericula timoris consimiliter. Cum ergo timor non sit, nisi respectu ardui mali difficilis ad vitandum. Et perfectus non apprehendat aliquid turpe, seu exprobrabile, vt difficile ad vitandum: quia perfectio facile regnat: ergo proprie loquendo non est virtus.

Contra opinionem.

Plena Timorum distinctio.

Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores. s. mundanum, siue humanum, seruilem, initialem castum, vel filialem, siue amicalem. Humanus timor est (vt ait Casiodorus) quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi: propter quod delinquimus. Hic timor malus est: qui in primo gradu cum mundo deservitur: quem Dominus prohibet in Euangelio, dicens, Nolite timere eos, qui occidunt corpus, &c. Timor autem seruilis est (vt ait Augu.) cum per timorem Gehennae continet se homo a peccato, quo praesentiam dem. & c. Iudicis, & penas meruit, & timore facit quicquid boni facit, non timore amittendi aeternum bonum, & non amat, sed timore patiendi malum, quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi sps, sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor, & utilis, licet insufficient: per quem fit paulatim consuetudo iustitiae, & succedit initialis timor, quando incipit, quod durum erat, amari: & sic incipit excludi seruilis timor a charitate, & succedit deinde timor castus, siue amicalis, quo timemus, ne sps sus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem seruilis est utilis, sed non permanens in aeternum, vt iste. Timor diuinus comes est per omnes gradus.

Collatio praedictorum.

Et attende, quod quatuor hic distinguuntur timores, cum supra Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanu timorem praetermisit, & nomine seruilis, duos, quos hic distinguimus, complexus fuit. s. seruilem, & initialem: amicalem vero castum dixit. Augustinus quoque seruilem, & castum timorem aperte discernit, dum in epistola ad Romanos illu exponit, Non. n. accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei, ita dicens, Duo timores insinuatur hic, vnus qui est in perfecta charitate, scilicet timor castus, alter, qui non est in charitate, scilicet seruilis, in quo quamuis Deo credatur, non tamen in Deum: etsi bonum fiat, non tam bene. Nemo enim inuitus bene facit, etiam si bonum est, quod facit.

De casto, & seruili plenius agit, tangens interdictum de initiali.

De his eisdem timoribus latius disputat Aug. dicens, Capit aliquis credere diem iudicij, si cepit credere, capit, & timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die iudicij: nondum est in illo perfecta charitas: sed si perfecta in illo esset charitas, non timeret, perfecta enim charitas faceret perfectam iustitiam, & non haberet unde timeret, imo haberet quare desideraret, vt transeat iniquitas, & veniat regnum Dei: ergo timor non est in charitate. Sed in qua charitate? non inchoata. In qua ergo? in perfecta. Perfecta, inquit, charitas foras mittit timorem: ergo incipiat timor: quia initium sapientiae timor Domini. Timor quasi locum preparat charitatis: cum autem ceperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei preparauit locum: quantum enim illa crescit, ille decrescit, & quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Maior charitas, minor timor,

minor charitas, maior timor: si autem nullus est timor, non est, qua iniret charitas. Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur, seta prius intrat, & nisi exeat, non succedit linum: sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet timor: quia ideo intrauit, vt introduceret charitatem.

Quod videtur praedictis aduersari.

Est autem alia sententia, qua videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in Psal. Timor Domini castus permanet in seculum seculi. Aeternum quendam timorem nobis ostendit, scilicet castum. Quod si ostendit ille nobis aeternum timorem, nunquid contradicit illi ista epistola, qua dicit, Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem? Hoc enim dictum est per Ioannem, illud dictum est per Dauid. Sed nolite putare alium esse spiritum: si enim vnus status inflat duas tibias, non pot vnus spiritus implere duo corda, & agitare duas linguas? Si spiritu vno. i. vno. statu impletae duae tibiae consonant, impletae duae linguae spiritu Dei dissonare possunt? Imo est ibi, quaedam consonantia, est quaedam concordia: sed auditorem desiderat studiosum, non ociosum. Ecce mouit duas linguas spiritus Dei, & audimus ex vna, Timor non est in charitate: audiuius ex alia, Timor Domini castus permanet in seculum seculi. Quid est hoc? dissonantia? non, Excute aures, intende melodiam, non sine causa hic addidit castus, illic non addidit: quia est timor castus, qui dicitur castus, est autem alius qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, & intelligemus consonantiam tibi arum. Quomodo discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne aeterno. Ipse est timor qui introducit charitatem: sed sic venit, vt exeat. Si enim propter penas times Deum, nondum amas quem times, non bona desideras, sed mala caues. Sed ex eo qui mala caues, corrigis te, & incipis bona desiderare: cum bona desiderare ceperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne amittas ipsa bona: timere Deum, ne recedat a te. Cum autem times Deum ne te deserat praesentia eius, amplecteris eum, ipso frui desideras.

Quomodo distent duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

Non potes melius explanare, quid intersit inter duos istos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas, quarum vnam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur a marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam: huic non grata est, sed onerosa mariti praesentia: & si forte viuunt nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt qui timent diem iudicij. Fac alteram amare virum, debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle: ista optat praesentiam viri. Illa timet, & ista timet. Iam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicet, Timeo virum ne veniat: ista dicet, Timeo virum ne discedat. Illa dicet, Timeo virum ne damnet: ista dicet, Timeo virum ne deserat. Pone hanc in animo, & inuenies timorem, quem foras mittit charitas,

charitas, & alium timorem castum permanentem in seculum seculi. Illum timorem perfecta charitas foras mittit, quia ille timor tormentum habet, torquetur conscientia peccatoru, nondum facta est iustificatio. Est ibi, quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas, quae sanat, quae vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audiuius duas tibias. s. Ioannem, & Dauid, consonantes. Illa de timore Dei dicit, quod timet anima ne deseratur. Ille est timor quem charitas excludit: ille est timor qui permanet in seculum seculi. Ecce in his verbis praedictis aperte ostendit Augustinus, quis sit timor castus, & quis seruilis, & qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significauit: qui nec ex toto castus, sed tanquam medius aliquid de seruili, & aliquid de casto timore habet: facit. n. seruile partim timore pena, partim amore iustitiae: per quem timemus puniri, & timemus offendere. Iste timor est inchoata charitate, non in perfecta: & quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum pena. i. quantum ad id quod facit timere penam, & quantum ad tormentum conscientiae. Nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini, vbi non negat timorem esse in charitate inchoata, sed perfecta: quod non posset dici de seruili: quia vt ipse supra dixit, seruilis timor non remanet veniente charitate: nec intrat charitas, nisi prius ille timor exeat: nec in illo timore aliquis credit in Deum, etsi credat Deo: nec bene facit, etiam si bonum est, quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoata: quia omnis, qui charitatem habet, licet non perfectam, & in Deum credit, & bona opera facit. Quare seruilis non est timor ille, quem in charitate inchoata fore coeasit, & quem crescente charitate decrescere dixit: sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate, nisi perfecta sit.

Quod timor seruilis, & initialis dicitur initium sapientiae, sed differenter.

Sciendum tamen est, quod vterque timor, scilicet, seruilis, & initialis, in scriptura diuersis locis dicitur initium sapientiae: & ita fore comperies, si diligenter annotaueris loca scripturae, in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione, & causa diuersa, dicitur seruilis timor initium sapientiae, & ex alia initialis. Seruilis enim ideo dicitur initium sapientiae, quia preparat locum sapientiae, & ducit ad sapientiam: sed tamen non remanet cum ea: imo foras exit. Initialis vero dicitur initium sapientiae, quia est inchoata sapientia, quem cum quis habere incipit, sapientiam, & charitatem habere incipit. Inde etiam est, quod vterque timor dicitur initialis, quod inuenire poteris per diuersa scripturae loca. Vterque etiam timor interdum dicitur seruilis, quia & ipse initialis, qui est in charitate inchoata, aliquid habet de seruili. s. angorem pena, sicut, & aliquid habet de casto, scilicet, quod timet offendere ac separari.

De hoc quod Augustinus dicit, castum timorem esse aeternum.

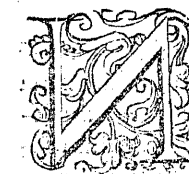
Illud quoque diligenter est notandum, quod in su-

perioribus Aug. dicit castum timorem esse aeternum: per quod confirmatur praemissa sententia. s. quod spiritus timoris erit in futuro, sicut, & alia dona spiritus sancti, sed non habebit omnem illum usum, quem modo habet. Faciet. n. tunc nos reuereri Deum, non timere, separari, vel carere. Fuit ergo, & in Christo timor ille, sed iuxta usum illum, quem habebit in futuro in sanctis. Non enim timuit Christus separari, vel offendere Deum, sed Deum pra omnibus reueritus est.

An timor poenae, qui fuit in Christo, fuerit seruilis, vel initialis, vel alius.

Cum autem fuerit in Christo timor poenae, quaeritur an iste timor fuerit mundanus, vel seruilis, vel initialis. Ad quod dicimus, nullum eorum fuisse in Christo: quia timor mundanus malus est, vt supra dictum est, & in primo gradu cum mundo deseritur. Seruilis vero, vel initialis in perfecta charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste quo penam timuit? Potest timor ille dici naturalis, vel humanus, qui omnibus habitibus inest, quo horretur mors ac formidatur poena. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex natura secundum quod prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concretus homini, nec de bonis naturalibus: sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus aduenit, cui corruptio inoleuit, tanquam esset naturalis: & est iste timor effectus peccati, vt praedictum est.

DISTINCTIO XXXIII.



UNC de septem donis &c. Superiorius determinauit magister de virtutibus, hic determinat de septem donis spiritus sancti, & diuiditur in partes duas.

Primo determinat de donis absolute. Secundo de ipsis comparado vnū ad aliud distinctione sequenti ibi. (Post praemissa diligenter considerandum est.)

Prima in duas. Primo determinat de donis in communi. Secundo de dono timoris speciali ibi. (Et quia de timore.)

Prima in duas. Primo mouet tres quaestiones de donis. Secundo eas soluit ibi. (Haec dona.) Et haec in duas.

Primo quaestiones soluit. Secundo contra solutiones oppositionis ibi. (His videtur obuiare.) Et ista in duas: quia primo opponit.

Secundo soluit ibi. (Ad quod dicimus.) Illa pars in qua tractat de timore in speciali diuiditur in tres.

Primo determinat de speciebus timoris. Secundo de earum perfectione, & imperfectione ibi. (De his eisdem.)

Tertio agit de Christi timore ibi. (Cum autem)

Sup Psal. 127. in prologo.

Matt. 20. c. Luc. 10. a. Sup Psal. 127. circa 1 vers. eius Gebennae continet se homo a peccato, quo praesentiam dem. & c. Iudicis, & penas meruit, & timore facit quicquid tantur 23. q. 6. ex his omnibus.

Ibi d. paulo superius.

Rom. 8. c. Tra. 85. su per Ioan. Et de spiritu, & lit. cap. 32.

Aug. lib. 1. Conf. c. 12.

Trac. 9. qui est ad 4 ca. 1. epist. 10a

Ibidem, ali quanto post.

Psal. 110.

Ibid, circa illud, Qui autem timet, non est. Psal. 118.

1. Ioan. 4. d

Matt. 15. d

Prout. 1. 4 & 9. c. Eccl. 1. b 25 b. & Psal. 110. c

Ibidem proxime post superiora. Et trac 43. in Euam. 10a. Item epist. 120 ca 21. Et de verbis Apo. serm. 18.

Heb. 5. e

Lit. d.

Dist. 16. huius, li. A.

tem timor poene. Media istarū diuiditur in partes quatuor. Primo ostendit imperfectionem timoris filialis. ibi. (Est autem.) Tertio exemplificando declarat differentiam vbi vsq; ibi. (Non melius potes.) Quarto vtriusq; efficaciam. ibi. (Sciendum tamen est.)

CIRCA hanc dist. quærendum est principaliter de duobus in hac art. duo quærentur. Primo de donis in generali. Secundo de dono timoris in speciali.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quærentur quatuor. Primo vtrum dona sint nobiliora virtutibus. Secundo vtrum sint meliora beatitudinibus, & fructibus. Tertio vtrum sint necessaria ad salutem. Quarto vtrum in patria remanebunt.

QVAESTIO I.

Vtrum dona sint nobiliora virtutibus.

VIDETVR, quod non: Augu. 19. de ciui. c. 4. dicit, quod virtutibus nihil melius atq; vtilius in homine reperitur.

Item Aug. 15. de Trin. c. 18. dicit. Quod inter dona Dei nullum est excellētius dono charitatis: sed charitas est virtus.

Item nihil est nobilius seipso: sed dona idē sunt, q; virtutes. Diffinitio. n. virtutis data a magistro lib. 2. dist. 17. f. q; virtus est bona qualitas mentis qua rectē viuatur, & qua nullus male vitur, quam Deus solus in homine operatur. conuenit donis: ergo dona non sunt nobiliora virtutibus.

CONTRA, dona dantur in adiutorium virtutum: vnde Augu. 14. de Trin. c. 1. Dicit, q; per scientiam fides gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, sed scientia donum est, fides virtus. Cum ergo nobilius sit illud, quod in adiutorium alterius datur, quā illud cui datur in adiutorium: nobiliora sunt dona virtutibus.

CONCLUSIO.

Quia per dona perficitur anima ad hoc, vt sit bene mobilis a spiritu sancto, per virtutes autē Theologice ipso spiritui sancto vnitur, ideo virtutes Theologice nobiliores erunt dicend; dona tamen virtutibus intellectualibus, & moralibus nobiliora erunt.

AD ISTAM quæstionem dicunt quidā, quod dona non sunt alij habitus secundum rē quam perfectę virtutes: vnde Grego. 1. Moral. lib. aliquantulum vltra medium. Illa septem dona quæ narrat Esaias nominat virtutes: vnde isti dicunt quod Esaias per donum sapientię intellectus & scientię intellexit, tres virtu-

tes intellectuales perfectas: & per donum consilij prudentiam, & per donum fortitudinis virtutem fortitudinis perfectam, & per pietatem perfectam iustitiam, & per timorem temperantiam: eo quod timor disponit ad temperantiam, & ipsam reddit firmiorem.

Vel potest dici melius, quod per timorem intellexit perfectam humilitatem, quæ includere videtur timorem reuerentię. Vnde Grego. dicit 2. lib. Moral. longe ante finem, quod spiritus sanctus contra superbiam dat timorē, sed quia communis opinio doctorum tenet, quod dona sunt alij habitus a virtutibus: ideo hanc opinionem sequendo potest dici, quod in nobis sunt theologice virtutes, & intellectuales, & morales. In actionibus etiā nostris duplici mouemur motore, scilicet inferiori, qui est ratio, sub ratione comprehendendo intellectum & voluntatem, & superiori qui est spiritus sanctus: per virtutes intellectuales perficitur inferior motor quo ad intellectum. Per morales perficitur quo ad appetitum ad hoc vt bene sit mobilis a ratione & voluntate. Per virtutes theologicas vnimur cum superiori motore, quamuis in via imperfecte. Per dona perficitur anima ad hoc, vt sit bene mobilis a superiori motore, qui est spiritus sanctus. Perfectius autem est vniri spiritui sancto, quā esse bene dispositum ad sequendum motionē eius, quia moueri a spiritu sancto ordinatur ad vniri cum spiritu sancto, sicut ad nobilium, & ideo virtutes theologice sunt donis nobiliores, & quia prius etiam ordine nature est vnio mobilis cum motore quam ipsum ab eo moueri: Ideo etiam ordine nature vnio anime cum spiritu sancto per virtutes theologicas prior est donis quibus anima est bene mobilis per spirationem spiritus sancti. Et ideo sacra scriptura Esaię vndecimo, de donis loquitur non sub nomine donorum, sed sub nomine spirituum: quamuis autem dona minus nobilia sint, quam virtutes theologice, propter rationem iam dictam, tamen nobiliora sunt virtutibus intellectualibus & moralibus. Nobiliorem enim dispositionem, oportet esse immobili, respectu superioris motoris, quā respectu inferioris motoris: & etiam quam in inferiori motore mouente seipsum: cuiusmodi motor est ratio: quia per illas easdem virtutes per quas disponitur ad hoc, vt bene moueat se, per illas easdem disponitur ad hoc, vt bene sit mobilis a se: similiter per illas easdem virtutes morales per quas voluntas disponitur, vt bene moueat se disponitur, vt bene sit mobilis a se. De istis duobus motoribus, non tantum loquuntur sancti, sed etiam philosophus in tractatu de bona fortuna: vbi dicit, q; cum anima mouetur a superiori motore, hoc est per instinctum diuinum, non expedit consilijari, secundum rationem humanam, quia illa motio est a nobiliori principio, quam sit ratio

Duplici motore mouemur in actionibus nostris.

D. Bon. lib. 3. dist. 34. parte 1. ar. 9. 2.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 34. part. 1. ar. 1. q. 3. D. Th. 2. 2. q. 9 art. 1. ad tertium. Secundo. Tertio.

In oppositum. Primo.

Responsio.

Ad primū. AD PRIMVM dicendum, quod ibi Aug. sub nomine virtutum comprehendit omnes habitus, quibus dirigimur ad vitam æternam.

Ad secundū. AD SECUNDVM dicendum, quod illa auctoritas concedenda est.

Ad tertium. AD TERTIVM dicendum, quod minor est falsa, nec illa diffinitio est præcise data de virtute, nisi extendendo nomen virtutis, in quantum comprehendit virtutes proprie dictas, & ipsa dona.

Ad argu. AD ARGVMENTVM ad partem aliam dicendum, quod dona dantur in adiutorium virtutum moralium, & intellectualium, sicut a principe fortior miles datur in adiutorium debiliori: sed dantur in adiutorium theologicas, sicut seruus datur in adiutorium domino imperanti.

QVAESTIO II. Vtrum dona sint nobiliora beatitudinibus, & fructibus.

VIDETVR, quod sic: dona perficiunt animam ad hoc, vt bene sit mobilis a spiritu sancto: sed in anima non potest esse nobilior dispositio excepta illa, per quam anima viuatur, cum spiritu sancto, quæ est per virtutes theologicas: ergo dona sunt ipsius anime nobilissime perfectiones post theologicas virtutes.

Secundo. Item dona sunt nobiliora virtutibus moralibus, vt in præcedenti quæstione habitum est: sed beatitudines pertinent ad virtutes, vna scilicet ad iustitiam, alia ad misericordiam, alia ad iustitiam, & sic de alijs, vt patet Matth. 5. ergo dona sunt nobiliora beatitudinibus.

Tertio. Item si dona non essent nobiliora beatitudinibus, & fructibus non videtur, quod magis fuissent enumerata in laudem Christi Esai. 11. quā beatitudines, vel fructus.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, dona sunt habitus, beatitudines sunt actus. Lugere enim, esurire, sitire iustitiam actus sunt fructus, etiam sunt opera, vt dicit gloss. Matth. 7. super illud. Non potest arbor bona &c. Sed actus sunt nobiliores, quā habitus: quia sunt fines habituum: ergo beatitudines, & fructus sunt nobiliores donis.

Secundo. Item, quod est propinquius æternæ beatitudinis nobilior est: sed beatitudines sunt propinquiores æternæ beatitudini, quā dona, propter enim maximam propinquitatem nomine beatitudinis nominate sunt, vt videtur, fructus etiam est vltimum, quod expectatur de re: ergo videtur, quod beatitudines, & fructus sint nobiliores donis.

CONCLUSIO.

Cum beatitudines sint actus donorum, ideo omnes ipsi donis sunt nobiliores. Si fructus accipiuntur vt sunt fructus donorum, nobiliores, & erunt ipsis donis, si autem accipiatur fructus aliarum virtutum inferiorum tunc nobiliora erunt ipsa dona.

RESPONDEO, quod beatitudines actus sunt perfectissimi perfectissimorum habituum, qui sunt in via: perfectissimi autem habitus sunt dona, & virtutes theologice. Vnde omnes illæ beatitudines, quæ numerantur Matth. 5. sunt actus virtutum theologicarum aut donorum. Actus autem nobiliores sunt habitibus suis: quia sunt proximi fines eorū, & ideo beatitudines, quæ sunt actus donorum nobiliores sunt donis. Et multo fortius illæ, si quæ sunt, quæ sunt actus virtutum theologicarum, quod ideo dico: quia gloss. Matth. 5. Vere numerantur beatitudines, adaptat enim singulas beatitudines singulis donis paupertatem timori, mititatem pietati, lucrum scientię, esuriam, & sitim iustitię, fortitudinem esse misericordem, consilio munditię cordis, intellectui esse pacificum sapientię.

Fructus autem dupliciter potest capi, vno modo pro eo, quod vltimo ab homine sicut ab arbore producit habēs in se suauitatem: Alio modo pro eo, quod homo vltimo adipiscitur. Primo fructus boni de quibus hic loquimur sunt operationes, siue virtutum, siue donorum: quia operatio bona est vltimum, quod homo producit, & in se habet suauitatem: quia in operationibus, quæ sunt secundum habitum est delectatio: vnde dicit philosophus. 2. Ethic. 3. Signum oportet facere habituum, superuenientem voluptatem, vel tristitiam operibus, & referenda est voluptas ad opera, quæ concordant habitui, & tristitia ad ea, quæ discordant. Cum ergo, vt iam dictum est, actus sit nobilior habitu suo, sequitur, quod illi fructus, qui sunt actus donorum nobiliores sint donis, & multo fortius illi, qui sunt actus virtutum theologicarum.

Illi autem, qui sunt actus virtutum inferiorum, quamuis sint nobiliores illis virtutibus, quarum sunt actus, tamen sunt minus nobiles donis. Si autem accipiatur fructus modo secundo, sic fructus est fructus Dei, quæ est in patria, qui fructus est omnibus donis nobilior. Ex dictis patet, quod omnes beatitudines sunt fructus, loquendo de fructu primo modo: sed non conuertitur: quia ad rationem fructus sufficit, quod sit aliquid habēs rationem vltimi delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis vltius requiritur, quod sit aliquid perfectum, & excellens, & ideo fructus sunt quæcunque virtuosa opera in quibus homo delectatur: sed beatitudines sunt solum perfecta opera, quæ ratione suæ perfectionis non videntur conuenire, nisi donis, & virtutibus theologice.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod bene procedit de dispositione habituum. Fructus autem, & beatitudines sunt dispositiones, quæ sunt actus. Ad secundum dicendum, quod minor falsa est, sicut patebit in dist. sequenti, quando assistentibus.

Ad primū.

Ad secundum.

gnabuntur actus donorum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod dona sunt in Christi laudem enumerata tanquam nobiliores habitus, qui essent in Christo, in quantum erat viator charitate excepta, qua primo laudatur sub nomine spiritus. Fides autem, & spes proprie loquendo, in Christo non fuerunt, vt superius visum est.

Clara autem visio, & perfecta tensio in ipso erant, non in quantum viator: sed in quantum compræhenfor.

ARGUMENTA ad partem aliam bene concludunt de beatitudinibus. De fructibus autem non sic est, sicut videri potest in corpore quaestionis.

Q V A E S T I O III.

Vtrum dona sint necessaria ad salutem.

Arg. I. VIDEATUR, quod non: quia per virtutes possunt seruari diuina mandata. Sed obseruatio diuinorum mandatorum sufficit ad salutem secundum illud Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata: ergo nihil est necessarium ad salutem, nisi virtutes.

Secundo. Item Grego. 2. lib. moral. super illud Iob. 1. Ventus vehemens irruit, dicit, quod spiritus sanctus dat contra stultitiam sapientiam, contra hebetudinem intellectum, contra præcipationem consilium, contra timorem fortitudinem, contra ignorantiam scientiam, contra duritiam pietatem, contra superbiam Dei timorem. Sed contra omnia ista potest sufficiens adhiberi remedium per virtutes: ergo non sunt nobis dona necessaria ad salutem.

Tertio. Item per virtutes theologicas bene se habet homo ad diuina, per alias autem bene se habet ad humana: ergo videtur, quod dona non sunt ad salutem necessaria.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, donum primum, scilicet, sapientiam est necessarium ad salutem: quia sicut dicitur Sapient. 7. Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Vltimum etiam donum, scilicet, timor est necessarium ad salutem: quia vt dicit Eccle. 1. Qui sine timore Dei est, non poterit iustificari: ergo similiter videtur, quod dona media sint necessaria ad salutem.

Secundo. Item habitus donis inferiores, scilicet, morales virtutes, & superiores, scilicet, theologice virtutes necessarij sunt ad salutem: ergo, & dona, quæ inter vtraque media sunt.

CONCLUSIO.

Quod dona sint necessaria ad salutem, et quod non, vtraque opinio est probabilis, probabilior tamen est, quod non.

Ad istam quaestionem dicunt quidam, quod dona necessaria non sunt ad salutem: quia dantur non ad opera necessitatis, sed supererogationis: scilicet, ad actuum virtutum.

expeditionem, & ad maiorem impedimento- rum cohibitionem, & magni dicunt hoc. Et est probabile, & rationale: quia ad finem, qui est infra nostram facultatem naturalem sufficit motio rationis, & voluntatis, cum virtutibus moralibus, & intellectualibus supposita semper generali influenza Dei. Ad finem autem, qui est super nostram naturalem facultatem sufficienter ordinamur per virtutes theologicas, & morales infusas: quia per illas virtutes, per quas anima vnitur cum spiritu sancto, bene est mobilis ab eo, & liberum arbitrium a spiritu sancto motum potest se sufficienter mouere per virtutes theologicas, & morales infusas ad obseruationem omnium diuinorum præceptorum.

Alij dicunt, quod virtutes sine donis non sufficiunt ad salutem: quia non sufficit cum prædictis virtutibus motio rationis, nisi spiritus sanctus per suum instrumentum moueat: quia quamuis iste virtutes sint incomparabiliter nobiliores, quam acquisite, tamè illa perfectio, quæ est per acquisite perfectiori modo habetur a nobis, quam illa, quæ est per infusas: & ideo non sic possumus exire in actus earum per eas sine speciali instinctu spiritus sancti, sicut possumus in actus acquiratarum per acquisite. Res enim non est sufficiens ad agendum per se, quamdiu imperfecto modo habet virtutem actiuam, & ideo per virtutes theologicas, & alias infusas sufficienter non possumus moueri in vltimum finem per rationem, & voluntatem, nisi cum hoc per speciales instinctus spiritus, scilicet, principaliter moueamur, sicut discipulus, qui nondum modo perfectio habet artem medicinæ non est sufficiens ad operandum, nisi per magistrum suum in operando dirigatur. Dona ergo sunt necessaria ad pertingendum ad nostrum finem supernaturalem, quæ est salus nostra. Qui vult tenere partem primam, quasi dona sunt habitus realiter distincti ab habitibus perfectarum virtutum mihi videtur probabilior.

Potes t dicere ad primum, quod est contra eam, quod per sapientiam ibi intellexerit sapiens sapientiam increatam cum qua inhabitat homo per charitatem.

Vel potest dici, quod per sapientiam intelligit cognitionem Dei cum ditione eius, sine dilectione enim cognitio non est sapida.

Ad secundum dicendum, quod non valet, quia dona non sic sunt habitus medij inter virtutes morales, & theologicas, quod sint necessaria ad existentiam earum, morales autem, sunt necessaria ad existentiam theologiarum, & theologice ad formationem moralium, & ideo non oportet, quod si morales, & theologice sint necessaria ad salutem, quod propter hoc dona, quauis sint habitus medij sint necessaria ad salutem.

Ad rationem adductam pro alia opinione in

2. Opinio.

Sustinetur oppositè primam cuiusma- gis inhaeret.

Ad rationem opinionis.

in corpore quaestionis dicendum, quod quamuis res, quamdiu habet modo imperfecto virtutem actiuam non sit sufficiens ad agendum per se ad actionem perfectam, tamen potest agere actionem imperfectam. Vel potest dici, quod virtutes theologice habentur perfecte perfectione sufficenti ad actus necessitatis ad salutem, & per eas spiritus sanctus sufficienter mouet nos ad actus prædictos. Qui vult tenere opinionem secundam potest dicere ad primum argumentum ad partem primam, quod per virtutes non possent sufficienter seruari mandata sine adiutorio donorum: quia ad sufficientem mandatorum obseruationem non sufficit motio, quæ est per rationem, & voluntatem, nisi assistat, & illa, quæ est spiritus sancti instinctu.

Sustinetur secundam opinio. Ad primam.

Ad secundum. Ad tertium.

Ad secundum dicendum, quod minor falsa est sicut patere potest ex prædictis.

Ad tertium dicendum, quod non per theologicas sufficienter se haberet homo ad diuina sine instinctu spiritus sancti, vt ostensum est in corpore quaestionis.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum dona remanebunt in patria.

Arg. I. VIDEATUR, quod non: quia in patria non erunt defectus contra quos dantur dona, quæ sunt stultitia hebetudo &c. quæ enumerat Greg. moral. li. 2. ergo si ibi remanerent dona essent superflua.

Secundo. Item actus pietatis est compati, sed in patria nulla erit compassio. Dicit enim Bern. de diligendo Deo. c. 3. Vbi iam non erit miseræ locus, aut miseræ tempus, nullus profecto esse poterit miseræ affectus: ergo in patria donum pietatis non remanebit.

Tertio. Item in patria non erit pœna, sed sicut dicit beatus Ioan. in prima cano. scilicet, cap. 10. Timor pœnam habet: ergo in patria non remanebit donum timoris.

Quarto. Item donorum, quædam perficiunt hominem in vita contemplatiua, quædam in actiua, sed vita actiua terminatur cum ista vita. Vnde August. homelia vlti. super Ioan. dicit de vita actiua, quod tota hic agitur vsq; in huius seculi finem, & illic inuenit finem: ergo in patria non remanebunt dona perficientia animam in vita actiua.

In oppositum. PRIMO. CONTRA, Christus semper fuit comprehensor, sed in ipso fuerunt dona: ergo videtur quod ad imitationem ipsius remanebunt in bonis in patria.

Secundo. Item illud donum de quo minus videretur, scilicet, timor in patria remanebit. Dicit enim psalmista. Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi: ergo multo fortius omnia alia dona remanebunt.

CONCLUSIO.

Cum dona sint perfectiones bene disponentes animam, ad sequendum motiones spiritus sancti, ideo etiam in patria, quantum ad actus patriæ conuenientes remanebunt.

RESPONDEO, quod dona remanebunt in patria, quod ex dictis superius concludi potest. Dicitur enim, quod sunt perfectiones animæ, per quas est bene disposita ad sequendum motiones spiritus sancti, hoc autem maxime erit in patria vbi erit homo perfectissime obediens Deo, sicut autem superius est dictum de cardinalibus virtutibus, quod non remanebunt in patria, quantum ad actus viæ importantes imperfectionem: sed habebunt actus conuenientes statui patriæ, sic dico de donis modo suo. Qui autem sint illi actus, qui eis conueniunt pro statu viæ, & qui sunt illi, qui eis conueniunt pro statu patriæ explicabitur in agendo de quolibet dono in spirituali.

AD PRIMUM in oppositum secundum, & tertium dicendum, quod procedunt de donis, quantum ad actus quos habent in via.

Ad quartum dicendum, quod illa dona, quæ perficiunt hominem in vita actiua in patria actus habebunt conuenientes vitæ contemplatiuæ.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo vtrum Deus possit timeri. Secundo vtrum quilibet timor Dei sit vnus de septem donis. Tertio vtrum timor seruilis euacuetur per charitas aduentum. Quarto vtrum timor, qui est donum in patria remanebit.

Q V A E S T I O I.

Vtrum Deus possit timeri.

VIDEATUR, quod non: posse timeri, spes vtrumque obiectum suum, scilicet, & illud, quod expectat, & illud, per quod expectatum obtinere confidit, respicit sub ratione ardui boni: ergo similiter timor vtrumque obiectum suum, scilicet, & illud, quod timet infligi, & illud a quo timet infligi respicit sub ratione ardui mali: cum ergo nullus possit Deum, respicere sub ratione ardui mali, nullus potest ipsum timere quocunque modo.

Item timor, & spes opponuntur: ergo cum Deus sit obiectum spei non potest esse obiectum timoris.

Item illud rationabiliter timeri non potest in quo non potest esse aliquid mali, nec a quo simpliciter malum prouenire potest: sed Deus est

Responsio.

Ad tria argumenta.

Ad quartum.

Arg. I. D Th 2. 2. q. 19. ar. 1.

Secundo.

Tertio.

est huiusmodi. Malum enim culpæ, quod est supra malum ab ipso provenire non potest, malum autem pœnæ simpliciter bonum est, cum sit quoddam iustum: ergo Deus nullo modo rationabiliter timeri potest.

In oppositum. Primo. Secundo.

CONTRA, Eccle. I. Timenti Deum bene erit in extremis.

Item August. I. lib. retracta. cap. 18. quod dixi nullius conscientia Deum potest odisse, non video fuisse dicendum. Multi enim sunt de quibus scriptum est, superbia eorum, qui oderunt te. Sed omne arduum, quod potest odiri, potest timeri: ergo cum Deus sit, quid arduisimum timeri potest.

CONCLUSIO.

Quamvis per se Deum timere non possimus, per accidens tamen a nobis timeri potest.

RESPONDEO, quod Deum posse timeri dupliciter potest intelligi, aut per se, aut per accidens.

Primo modo Deus timeri non potest, nisi æquiuocando nomen timoris accipiendo, scilicet, timorem pro resilitione in propriam paruitatem ex consideratione magnitudinis Dei.

Secundo autem modo, Deus timere potest, in quantum ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum nobis potest provenire aliquod malum, vel secundum quid, sicut malum pœnæ; vel simpliciter, sicut malum culpæ. Ab ipso quidem potest nobis provenire malum pœnæ: quia tale malum potest infligere. Per comparisonem autem ad ipsum non tamen ab ipso, potest nobis provenire malum culpæ, illud autem, quod per se timetur est ipsum malum pœnæ, vel ipsum malum culpæ, & huic opinioni concordat illud, quod communiter dicitur de odio Dei: ipse enim Deus per se odiri nullo modo potest, per accidens autem a multis oditur, scilicet, in quantum redarguens, vel puniens, & sicut se habet fuga ad malum absolute dictum: ita timor proprie dictus ad malum arduum: unde non debet absurdum videri dicere, quod sicut Deus per se, non potest refugiri, ita per se non potest timeri, timore proprie dicto.

AD PRIMVM in oppositum, potest dici, quod non oportet esse similem comparisonem vtriusque obiecti timoris ad timorem, sicut vtriusque obiecti spei ad spem: ille enim in quo spes confidit causa est adeptionis rei sperate, & ideo oportet, quod vtrumque respiciat in ratione boni: sed illa a quo timemus separari per culpam, non potest esse illius mali causa, & ideo timor ipsum non respicit sub ratione mali: quia tamen causa est mali pœnæ, quod etiam timetur, quod non est malum, nisi secundum quid, potest dici, quod timor mali pœnæ Deum respicit, scilicet, per accidens, in quantum apprehenditur sub ratione mali ip-

si timenti non simpliciter, sed secundum quid: Deus enim sub ratione qua puniens apprehenditur, ut malus punitur secundum quid, & per accidens, simpliciter tamen, & per se bonus.

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens, quod Deus sit obiectum timoris, & spei sub alia, & alia ratione, ut sub ratione iustitiæ punientis sit obiectum timoris, & sub ratione misericordiæ releuantis sit obiectum spei.

Ad tertium dicendum, quod maior est falsa. Timetur enim ille a quo potest provenire malum pœnæ, & tale malum provenire a Deo potest: quia est bonum simpliciter: quia dependet ab ordine ultimi finis.

Timetur etiam, in quantum potest permittere malum culpæ, quod est simpliciter malum, quia excludit ordinem ad ultimum finem, bonum autem dicitur in ordine ad finem ultimum, qui enim timet ne Deus iuste permittat ipsum labi in peccatum, timet ipsum saltē per accidens.

QVAESTIO II.

Vtrum quilibet timor Dei, sit vnum de septem donis.

VIDETUR, quod sic. Quilibet timor Dei bonus est: sed omne bonum Dei donum est: ergo quilibet timor Dei donum est.

Item glo. super illud. Rom. 8. Non enim accepistis spiritum seruitutis &c. Dicit, quod vnus spiritus est, qui duos timores facit, scilicet, seruilem, & castum: ergo isti duo timores sunt dona Dei: ergo a simili, & initialis, qui medius est inter vtrumque.

Item ut superius habitum est, habitus diuersificantur secundum obiecta. Sed cuiuslibet timoris Dei idem est obiectum, scilicet, Deus: ergo omnes timores Dei sunt vnus speciei, qua ratione: ergo vnus timor Dei est donum spiritus sancti eadem ratione alius.

CONTRA, quodlibet donum spiritus sancti stare potest cum spiritu sancto: sed timor seruilis non potest stare cum spiritu sancto, quia non stat cum charitate: ergo timor seruilis non est donum spiritus sancti.

Item nullum donum spiritus sancti opponitur virtuti, sed timor opponitur virtuti spei: ergo nullus timor est donum spiritus sancti.

Item habitus bonus habet Deum pro obiecto est theologica virtus. Sed quilibet timor Dei Deum habet pro obiecto: ergo quilibet timor Dei est theologica virtus: sed ut superius ostensum est, dona a virtutibus distinguuntur: ergo nullus timor Dei, donum est spiritus sancti.

CONCLUSIO.

Omnes quidem timores Dei quantum ad essentiam suam, sunt a Deo, a tamen praeter timorem filialem, & etiā initialem nullus ex septem spiritus sancti est.

RESPON-

RESPONDEO secundum quod colligi potest ex verbis sanctorum, & magistris in littera, praeter illū timorē qui est passio, quadruplex est timor, scilicet mundanus, seruilis initialis, & filialis.

Primus non est Dei timor, nec donum eius & semper malus est, oritur. n. ex amore mundano, quæ semper malus est, quia finem constituit in rebus mundanis, hoc timore facit homo quod non debet facere, aut omittit, quod debet facere, ut per hoc penam fugiat temporalem.

Secundus timor Dei est, & datur a Deo ratione essentiae suæ, non sub ratione qua seruilis, quia sub tali ratione malus est: hoc timore cohibet se homo a peccatis, ut fugiat penam æternam qui seruilis dicitur, quia principaliter timet penam, quam culpam: hic timor quamvis ratione suæ essentiae a Deo detur non tamen est timor, qui est vnum de septem donis spiritus sancti, quia potest esse sine charitate. Nullum autem donum spiritus sancti sine charitate esse potest, quia per illam efficitur anima ut sit bene mobilis ab inspirationibus spiritus sancti, qui in nobis habitat, & cui vnimur, ut motori per charitatem.

Tertius timor Dei est, & dat a Deo, & credo quod sit vnum de septem donis spiritus sancti sub esse tamen imperfecto, non. n. videtur differre a filiale, nisi secundum similitudinem qua imperfecta charitas differt a perfecta. Timor. n. initiali cohibet se homo a peccato principaliter ad vitandam diuinam offensam, & secundario ad vitandam penam æternam, qui ideo initialis dicitur, quod est initium filialis timoris, per charitatem inchoatam.

Quartus etiā timor Dei est, & datur a Deo, & est vnus de septem donis spiritus sancti sub esse perfecto, per ipsum enim redditur anima bene mobilis ab inspirationibus spiritus sancti, quia per ipsum ei se subijcit, & in nullo repugnat, sicut autem ex repugnantia mobilis ad motorem impeditur motus, ita ex plena subiectione mobilis ad motorem redditur motus perfectior, & sic patet ex praedictis, quod quamvis quilibet timor Dei secundum essentiam suam sit a Deo, & donum Dei large loquendo, non tamen quilibet timor Dei, est vnum de septem donis spiritus sancti enumeratis. Esaiæ 11.

Cum dicitur timor initialis.

Ad argum.

Ad tertium.

D. Bon. lib. 3. dist. 34. art. 2. q. 1. par. 2.

ritus sancti est: vnus sub esse perfecto, alius sub esse imperfecto.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quod sicut fides informis sub ratione qua informis non potest stare cum charitate, tū ipse habitus fidei informis adueniente charitate formatur: ita timor seruilis sub ratione qua seruilis stare non potest cum charitate, nec sub illa ratione est a spiritu sancto. Ipse enim habitus adueniente charitate formatur.

Ad secundum dicendum, quod timor non opponitur virtuti spei. Non. n. timemus per timorē qui a Deo est, ne nobis deficiat illud quod per diuinum auxilium obtinere speramus, sed innitatur auxilio, sed timemus ne nos ab illo auxilio subtrahamus.

Ad tertium cum dicitur, quod habitus bonus, habet Deum pro obiecto, est theologica virtus &c. dico quod verū est, si Deum habeat pro obiecto per se, & primo, & in quantum transcendit nostrā naturā facultatē. Deus autem non est obiectum timoris per se, & primo, sed malum quod quis principaliter refugit, siue sit malum pœnæ: siue sit malum culpæ.

QVAESTIO III.

Vtrum timor seruilis euacuatur per charitatis aduentum.

VIDETUR, quod sic. Sicut amor charitatis opponitur mercenarius amor, ita casto timori opponitur seruilis timor, sed mercenarius amor non est simul cum charitate: ergo nec seruilis timor statim timore casto, & ex parte nec cum charitate.

Itē habitu timoris seruilis habituatur homo ad plus timendum penam æternam, quā Dei offensam, sed talis habituatio non potest simul stare cum charitate: ergo nec seruilis timor.

Itē magister in littera preoccupat mentē timor, non autē ibi remanet, quia iō intravit ut introduceret charitatē, & ponit exemplū parū aū dē seca, & silo.

CONTRA, initium sapientiæ non expeditur per charitatē, quia in hoc non includitur aliquid charitati repugnans. Sed sicut dicitur ecclesiastici 1. Initium sapientiæ est timor domini: ergo timor non excluditur per charitatem.

Itē sapientia non euacuatur per charitatis aduentum, sed sicut dicitur Iob. 28. Timor domini ipse est sapientia: ergo non euacuatur per charitatis aduentum.

CONCLUSIO.

Cum seruilitas quæ opponitur charitati non sit de essentia timoris, nec accidens inseparabiliter inherens, ideo adueniente charitate, remanet timor quo ad essentiam suam, & seruilitas recedit.

RESPONDEO, quod cum dico timorē seruile duo dico, scilicet ipsam essentiam timoris, qua timetur æterna pœna, & seruilitatē quæ consistit in hoc, quod non timet diuinā offensam, ista seruilitas non est in homine per ipsum habitū quo pœna timetur æterna. Timere. n. pœnā æternā bonū est, nec ratio potest esse seruilitatis per se, sed illa seruilitas provenit ex carentia charitatis: quia ergo illa Rich. supet 3. Sent. Dd serui-

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

Arg. 2. D. Th. 2. 2. q. 1. ar. 6. D. Bon. lib. 3. dist. 34. art. 1. q. 3. Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

seruilitas, nec est de ratione prædicti habitus, nec eius accidens inseparabile, & opponitur charitati: ideo per aduentum charitatis seruilitas excluditur, & essentia prædicti habitus relinquatur, & formatur.

Ad primū. AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod maior est falsa, quia mercenarius amor secundum suam rationem propriam opponitur charitati. Est enim mercenarius amor, quo Deus amat per temporalia bona, sicut propter principale finem, & ideo ille amor semper est malus. Timor autem seruilis non opponitur timori casto, secundum rationem sui habitus, quia timere penam æternam, & diuinam offensam non opponitur, sed tantum opponitur ei ratione seruilitatis.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod maior falsa est, quia uis, n. per illum habitum non habituetur homo ad timendum diuinam offensam, tñ non habituatur ad non timendum eam, quia talis habituatio esset mala, sed per illum habituatur homo ad timendum penam æternam. Quod autem non timeat diuinam offensam, vel minus timeat quam penam, hoc prouenit ex absentia charitatis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod ibi magister loquitur de timore seruili, in quantum seruilis est.

Ad argum. In oppositum. ARGUMENTA ad partem aliam, quibus gratia principalis conclusionis possint concedi: tñ duarum auctoritates indigent declarari. Cū enim dicitur timor initium sapientie, hoc non debet intelligi quantum ad eius essentiam, sicut dicemus, quod initium artis sunt principia ex quibus procedit ars, sic enim fides principium est sapientie, quæ est donum, sed hoc intelligi debet quantum ad sapientie effectus: sicut dicimus, quod initium artis edificatorie est fundamentum, aliter tñ est initium effectuum sapientie: timor seruilis, quam filialis, quia timor seruilis est sicut principium extra disponens, quia per hoc, quod aliquis timore penæ cohibeat se ab actibus malis, disponit se ad effectus sapientie. Timor autem filialis est primus sapientie effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat, quod uita humana reguletur secundum rationes diuinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum reueretur, & ei se subiciat.

Ad aliam auctoritatem dicendum, quod quia timor Dei comparatur ad uitam humanam, secundum diuinas rationes per sapientiam regulatam, sicut radix ad arborem, dicente sapiente ecclesiastici. Radix sapientie timere dñm. Ideo dicitur sapientia sicut radix, in cuius uirtute dicitur esse tota arbor.

QVAESTIO IIII.

Utrum timor qui est donum remanebit in patria.

Arg. 1. D. Ben. lib. 3. c. 34. p. 2. art. 2. q. 3. D. Th. 2. 2. q. 19. ar. 11. TERTIUM dicendum, quod non: quia primo, & per se obiectum cuiusque timoris est malum penæ, vel culpæ, ut habitum est, sed in patria erimus certi, quod nullum malum ibi esse poterit: ergo nullus timor ibi remanebit.

Secundo. Item timore qui est donum, timetur diuina offensa, sed nullus in patria timebit offendere

Deum, quia certi erunt de impossibilitate offendendi: ergo in patria non remanebit timor qui est donum.

Item secundum Augustinum de ciuitate dei. pauor est motus terrote mentis, sed in patria nullus erit talis motus, quia metes in securitate quiescent: ergo nullus erit ibi pauor: ergo nec timor cum idem importare uideantur.

Item timor est respectus ardui, siue bonum sit, siue malum. Arduum enim est formalis ratio motuum irascibilis. Sed beatis nihil erit arduum, quia bonum sub ratione qua presens, non habet rationem ardui per comparisonem ad illum cui presens est, quia tunc respectu illius nulla difficultas est: nullum autem malum eis imminet: ergo nihil time-re poterunt, nec bonum, nec malum.

CONTRA, Christus semper fuit beatus, sed donum timoris fuit in Christo, ut habetur Isaia. Ergo remanebit in alijs beatis.

Item psalmus. Timor domini sanctus permanet in seculum seculi.

CONCLUSIO.

Remanebit quidem quantum ad habitum, & quantum ad aliquem actum.

AD ISTAM questionem dicitur quodammodo, quod actus timoris qui ibi remanebit, non erit respectus mali, sed respectus boni, quod est diuina magnitudo quam beati perfecte reuerentur, & ab illa resiliunt in propriam paruitatem, & hic est principalior actus doni timoris. Alius autem minus principalis qui est timere diuinam offensam non remanebit, & hic modus concordat cum opinione. Alijs autem uis, quod illa resiliatio non potest dici actus timoris, nisi æquiuoce, cum nihil aliud sit, quam ex consideratione diuinae magnitudinis, & paruitatis proprie se sub Deo perfecte humiliter, humiliatio autem timor dicitur non potest, nisi æquiuoce, vel similitudinarie.

Præterea sicut dicit Papias, reuerentia est honor exhibitus cum pauore. Unde et si ibi ponimus reuerentiam ibi ponemus pauorem, unde dicitur quod ibi erit reuerentia, in quantum accipitur pro exhibitione honoris absque omni timore.

Quia tamen non est contradicendum communi opinioni, & maxime, ubi uidetur habere auctoritates sacre scripturæ pro se.

VIDETUR mihi dicendum, quod donum timoris remanebit quantum ad habitum, & quantum ad aliquem actum qui erit, vel ille qui tactus est in opinione prima, vel ille quem habet respectu finis. Sicut enim iustitia actum habet respectu proprii obiecti, qui est seruare æqualitatem in commutationibus, & distributionibus, ita per ipsam est actus gaudendi de operatione iusta, sicut enim dicit philosophus. Iustitia enim non est iustus qui non gaudet iustis operationibus: sic dico, quod donum timoris duplicem habet actum, unum qui est timere Dei offensam, & alium qui est gaudere de euasione diuine offensæ, sub ratione qua diuina offensa est arduum malum, & hic actus secundus in patria perfecte remanebit.

AD

Ad primū. AD PRIMUM in oppositum secundum, & tertium dicendum, quod procederent de dono timoris quantum ad actum quem habet in uia cum imperfectione annexa, vel loquuntur de actu eius minus principali, quæ est timere diuinam offensam.

Ad quartū. Ad quartum cum dicitur, quod arduum est formalis ratio motuum irascibilis &c. potest dici secundum aliquos, quod hoc non est restringendum ad arduum, quod difficultatem includit, sed ita large, quod comprehendat magnitudinis excellentiam, siue sit annexa difficultas, siue non.

Vel potest dici secundum alios, quod bonum non dicitur arduum, quia habitum cum difficultate tenetur, sed quia non habitum cum difficultate acquiritur, vel natum est acquiri: unde quamuis Deus sit beatis presens, tamen etiam eis bonum arduum est, quia quamuis in tenendo ipsum iam habitum nulla sit difficultas, tamen est bonum, quod cum difficultate natum est acquiri, sicut gaudium de uictoria habita bonum arduum est, quia tale gaudium natum est cum difficultate acquiri, quauis in tenendo illud gaudium iam habitum nulla difficultas sit.

CIRCA litteram. Reuerentia quæ est mixta cum subiectione dilectio, quod sic intelligendum est, quod subiectio pertineat ad timorem reuerentie, sicut actus eius, & dilectio sicut concomitans. Perfecta charitas foras mittit timorem, quod non est intelligendum de timore seruili tantum, in quantum seruilis est, quia sic quæcunque charitas foras eum mittit. Sed secundum aliquos intelligendum est de ipso habitu timoris seruili, qui per perfectam patrie charitatem euacuabitur, quia sibi non conuenit aliquis actus qui possit in patria remanere & etiam de timore initiali, qui secundum aliquos per perfectam charitatem uia foras mittitur, quantum ad illum actum, qui est timere penam.

Quomodo differant sapientia, & scientia: DISTINCTIO XXXV.

OST premissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia a scientia. De hoc Augustinus ait, Philosophi disputantes de sapientia, definiunt eam, dicentes, Sapientia est rerum diuinarum humanarumque cognitio.

Ego quoque utrarumque rerum cognitionem, id est diuinarum, & humanarum, & sapientiam, & scientiam dici posse non nego, uerum iuxta distinctionem Apostoli, qua dixit, Alij datur sermo sapientie, alij sermo scientie, illa definitio diuidenda est, ut rerum diuinarum cognitio sapientia proprie nuncupetur: humanarum uero rerum cognitio proprie scientie nomen obtineat. Neque uero quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum superua-

ciae uanitatis, & noxiæ curiositatis est, huic scientie tribuo, sed illud tantum quo fides saluberrima, quæ ad ueram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: quæ scientia non pollent fideles plurimi, quamuis polleat ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam uitam beatam: aliud est scire quomodo hoc ipsum, & pijs opituletur, & contra impios defendatur, quæ proprio uocabulo appellatur scientia. De his quoque duabus uirtutibus idem Augustinus differentiam inter eas assignans, super psalmum ait, Distat sapientia a scientia testante sancto Iob: qui quodammodo singula definiens ait. Sapientia est pietas: scientia uero est abstinere a malis. Pietatis uero hoc loco posuit Dei cultum, quæ græca dicitur theosebia: quæ est in cognitione, & dilectione eius quod semper est, & incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinere uero a malis, est in medio prauæ nationis prudenter conuersari. Idem quoque inter hæc duo aperte distinguens ait. Distat ab æternorum contemplatione actio qua bene uimur temporalibus rebus, & illa sapientia, hæc scientia deputatur, quamuis, & illa que sapientia est, possit nuncupari scientia, ut Apostolus loquitur, ubi dicit. Nunc scio ex parte, quam scientiam profecto contemplationis Dei uult intelligi. In hoc ergo differentia est, quia ad contemplationem sapientia, ad actionem uero scientia pertinet. Ecce aperte demonstratum est, in quo differant spiritus sapientie, & spiritus scientie, scilicet, ut sapientia diuinis, scientia humanis attributa sit rebus. Et ut docet Augustinus, utrunque agnoscimus in Christo, scilicet, & rem diuinam, & rem humanam, & ideo de ipso habemus sapientiam, & scientiam. Cum enim legitur, Verbum caro factum est, in uerbo intelligitur uerus Dei filius: in carne agnoscitur uerus hominis filius. Item cum dicitur, Vidimus plenum gratiæ, & ueritatis, gratiam referamus ad scientiam, & ueritatem ad sapientiam: quia in Christo sapientia, & scientia fuit plenarie, et nos scientiam, & sapientiam de eo habemus qui est Deus, & homo.

Super Psal. 135. Et in Ench. c. 2. & li. 2. de Tri. c. 14. Iob 28. secundum 70. in terprecet. Lib. 12. de Tri. c. 14.

I. Cor. 13. d. Ioh. 1. b. post.

Lib. 13. de Trin. c. 19. in medio c.

Ioh. 1. b.

In quo differat Sapientia ab Intellectu. Ostensa differentia inter scientiam, & sapientiam, quid distet inter sapientiam, & intellectum uideamus. In hoc differunt illa duo, quia sapientia proprie est de æternis, quæ ueritati æternæ contemplanda intendit, intelligentia uero non modo de æternis est, sed etiam de rebus inuisibilibus, & spiritalibus temporaliter exortis. Per eam enim, & natura summa, quæ fecit omnes naturas, id est diuina, consideratur, & quæ post ipsam sunt spiritalis, & inuisibiles nature ut angeli, & omnes animæ bonæ affectiones, conspiciuntur. In hoc ergo differentia est, quia sapientia creator tantum conspicitur, intellectu uero, & creator, & creatura quadam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum, sapientia uero non modo capimus superiora, sed et incognitis delectamur. Sic ergo distinguere potest inter illa tria, sicut intellectum, scientiam, & sapientiam. Scientia ualet ad rerum temporalium rectam administrationem, & ad bonam inter malos conuersationem. Intelligentia ad creatoris, & creaturarum inuisibilium speculationem. Sapientia uero Rich. super 3. Sent. Dd 2 ad

Quomodo differunt scientia, intelligentia, & sapientia.

ad solius aeternae veritatis contemplationem, & delectationem.

Quod intellectus, & scientia de quibus hic agitur, non sunt illa quae naturaliter habet homo.

Et notandum quod intellectus, & scientia, quae dicuntur dona spiritus sancti, alia sunt ab intellectu, & scientia, quae naturaliter sunt in anima hominis: haec enim virtutes sunt quae per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas recte vivant, illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quae dicuntur dona spiritus sancti, illa naturalia reformantur atque adiuvantur, ut verbi gratia. Intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quandam, & gratiam, quae dicitur spiritus intelligentiae, reformatur, atque adiuvantur ad intelligendum. Ita & per illam virtutem, quae dicitur spiritus sapientiae, inuatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem, & delectationem aeternae veritatis.

Quod sapientia ista Dei est, nec est illa quae Deus est.

Illud etiam sciendum est, quod sapientia, de qua nunc differimus, non est illa sapientia Dei, (ut ait August.) quae Deus est, sed hominis sapientia, veruntamen quae secundum Deum est, ac verus, & praecipuus cultus eius est. Si ergo colat mens hominis Deum, cuius ab eo capax facta est, & cuius esse participare potest, sapiens ipsa fit, & non sua luce, sed summa illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est, verum non ita Dei est, ut ea sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur iustitia Dei non solum illa quae ipse iustus est, sed etiam illa quam dat homini cum iustificat impium.

Lib. 14. de Tri. c. 1. in principio.

DISTINCTIO XXXV.



OST praemissa diligenter considerandum est &c. Superius determinavit Magister de donis absolute, hic determinat de ipsis, comparando unum ad aliud, & diuiditur in partes quatuor.

Primo assignat differentiam, inter sapientiam, & scientiam.

Secundo inter sapientiam, & intellectum. ibi. (Ostenso.)

Tertio inter scientiam, & intellectum prout sunt dona infusa, & prout sunt dona naturalia, ibi. (Et notandum.)

Quarto inter sapientiam donum, & sapientiam donantem, ibi. (Illud etiam sciendum est.)

CIRCA hanc distinctio. quarendum est principaliter de tribus.

Primo de vita contemplatiua, & actiua.

Secundo de donis respicientibus intellectum.

Tertio de donis respicientibus affectum, & de numero, & ordine donorum, & de eorum correspondentia ad virtutes, & beatitudines.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quatuor. Primo vtrum vita contemplatiua consistat tantum in intellectu.

Secundo vtrum consistat in contemplatione solius primae veritatis.

Tertio vtrum opera omnium virtutum cardinalium pertineant ad vitam actiuam.

Quarto vtrum vita actiua magis sit meritoria, quam contemplatiua.

QVAESTIO I.

Vtrum vita contemplatiua consistat in solo intellectu.

RESPONDEO, quod sic: quia vita contemplatiua consistit in contemplatione, sed contemplatio est in solo intellectu: ergo, & vita contemplatiua.

Item secundum Bernardum 5. de consi. circa finem. Contemplationis quatuor sunt species. Maieftatis admiratio, iudiciorum inspectio, benefactorum recordatio, promissorum meditatio, sed nullum istorum pertinet, nisi ad intellectum: ergo vita contemplatiua in solo intellectu consistit.

Item ad vitam contemplatiuam non pertinet actio, sed voluntas est principale actionis principium, quia se mouet, & omnes potestas alias: ergo nihil de vita contemplatiua est in voluntate.

CONTRA, vita beatorum est contemplatiua, sed eorum vita non tantum consistit in intellectu, sed & in affectu: ergo vita contemplatiua non consistit in solo intellectu.

Item vita contemplatiua est delectabilis, sed delectatio pertinet ad affectum: ergo vita contemplatiua simul consistit in intellectu, & in affectu.

CONCLUSIO.

Non solum in intellectu, sed etiam secundum aliquos actus ad alias potentias spectat.

RESPONDEO, in vita contemplatiua quatuor consideranda sunt, scilicet actus spiritualiter viuendi, & actus contemplandi, & motus ad contemplationem, & delectatio consequens contemplationem, & actus viuendi, qui est semper per dilectionem. Primum maxime consistit in charitatiua dilectione. Vnde Aug. 13. de trinitate, circa finem. Secundum hoc viuit quisque quod diligit, & Hug. in solilo. de arra animae prope principium dicit, scito anima mea, quod vita tua dilectio est, dilectio autem in voluntate consistit.

Secundum, consistit in intellectu tantum. Contemplatio enim est actus solius intellectus.

Tertium, voluntatem respicit quae ex amore mouet intellectum ad contemplandum amatum. Vnde secundum Aug. 8. de trinitate, pen. Quanto flagrantius Deum diligimus, tanto certius ferentiusque videmus.

Quartum, similiter in voluntate consistit. Voluntas enim est quae in contemplatione rei dilectae delectatur, & quiescit: sic ergo patet, quod vita contemplatiua simul consistit in intellectu, & in affectu.

AD

Ad duo argumenta.

AD DVO prima argumenta in oppositum dicendum, quod procedunt de contemplatione: vita autem contemplatiua plus importat, quam contemplatio, quia actum contemplandi importat, & actum spiritualiter viuendi.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod ad vitam contemplatiuam non pertinet actio exterior, nisi sicut dispositio quaedam secundum quem modum etiam posset dici vita actiua pertinere ad vitam contemplatiuam in quantum ab illa est ascensus ad aliam. Actio tamen interior quae est charitatiua Dei dilectio, est de ratione contemplatiuae vitae, quia illa actio maxime est spiritualis vita.

QVAESTIO II.

Vtrum vita contemplatiua consistat in contemplatione solius primae veritatis.

Arg. 1. D. Tho. 2. 2. q. 180. arti. 4.

RESPONDEO, quod non. Vt enim habetur in auctoritate Bernar. pallegata 5. de consi. Vna species contemplationis est recordatio diuinorum beneficiorum, sed diuina beneficia non sunt prima veritas: ergo vita contemplatiua non consistit in contemplatione solius primae veritatis.

Secundo. in prologo.

Item philosophus 1. metaph. Existimamus sapientem omnia maxime scire, ut contingit: sed sapientia pertinet ad contemplationem: ergo vita contemplatiua consistit in omnium contemplatione.

Tertio.

Item ideo est veritatis contemplatio, ut in eius contemplatione perficiatur intellectus. Sed in contemplatione cuiuscunque veritatis acquirit intellectus aliquam perfectionem: ergo vita contemplatiua consistit in contemplatione cuiuscunque veritatis.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Aug. 4. de trinitate, c. 18. Mens rationalis purgata contemplationem debet rebus aeternis, in quo sicut patet per litteram frequentem satis dat intelligere contemplationem consistere in cognitione solius creatoris.

Secundo.

Item vita contemplatiua non consistit, nisi in contemplatione illius veritatis per quam est spiritualis vita, sed illa sola est veritas prima: ergo non consistit nisi in contemplatione primae veritatis.

CONCLUSIO.

Principaliter quidem in contemplatione primae veritatis consistit, secundum quod autem etiam in veritate creata.

Responsio.

RESPONDEO, quod vita contemplatiua quantum ad ipsam contemplationem consistit principaliter in contemplatione primae veritatis, quia ab illa principaliter dependet intellectus perfectio, propter quam homo contemplationi intendit, quia tamen per creaturas manuducimur ad cognitionem primae veritatis, secundum illud Apostoli ad Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quae facta sunt a creatura mundi intellecta conspiciuntur, & per eam tanquam per primam causam de istis inferioribus iudicare debemus ex consequenti contempla-

tio, quae est pars vitae contemplatiuae, ut superioris visum est, est respectu veritatis creatae in aliqua tamen relatione ad primam veritatem.

ARGUMENTA ad partem primam procedunt de contemplatione, extendendo eam non tantum ad illud respectu cuius est principaliter, sed etiam ad illud respectu cuius est non principaliter. Vnde, & Bernardus recordationem diuinorum beneficiorum non posuit contemplationem principalem, sed admirationem maiestatis. Vnde circa finem quinti de consi. ad Euge. dicit, quod prima maxima contemplatio, est admiratio maiestatis.

Argumenta ad partem aliam procedunt de contemplatione principaliter dicta.

QVAESTIO III.

Vtrum opera omnium virtutum cardinalium pertineant ad vitam actiuam.

RESPONDEO, quod non: vita actiua consistit in actione, actus prudentiae consistit in cognitione: ergo actus virtutis prudentiae non pertinet ad vitam actiuam.

Item actiones quae sunt ad alterum non pertinent, nisi ad iustitiam. Sed in solis operationibus quae sunt ad alterum consistit vita actiua. Vnde etiam saluator exprimens Matth. 25. Redargutiones quas audient impij in iudicio pro defectu actiuae vitae non enumerat nisi actiones ad alterum: ergo sola operatio iustitiae pertinet ad vitam actiuam.

Item vita actiua propter fecunditatem comparatur Lyae, quae fuit fecunda, sed fecunditas est in fructu respiciente alterum: ergo consistit tantum in operationibus quae sunt ad alterum. Sed illae non pertinent, nisi ad iustitiam: ergo sola iustitia inter virtutes cardinales, spectat ad vitam actiuam.

CONTRA, August. 12. de trinitate, cap. 14. Quicquid prudenter, fortiter, temperanter, & iuste agimus ad eam pertinet scientiam, siue disciplinam, quae in vitandis malis, bonisque appetendis actio nostra versatur: ergo opera omnium virtutum cardinalium pertinent ad vitam actiuam.

Item philosophus 10. Ethic. c. 9. dicit, quod coniugata est prudentia moris virtutis, & hoc prudentiae, sed secundum ipsum ibidem secundum virtutes humanas consistit actiua felicitas: ergo omnes morales virtutes, & ipsa prudentia pertinent ad vitam actiuam.

CONCLUSIO.

Omnia quidem opera virtutum cardinalium ad vitam actiuam necessario spectant.

RESPONDEO, quod opera omnium virtutum cardinalium pertinent ad vitam actiuam. Vita enim actiua in hoc distinguitur a contemplatiua, quia vita contemplatiua primo, & principaliter intendit contemplationem veritatis, & dilectionem summi boni. Vita autem actiua, primo intendit actionem Rich. super 3. Sent. Dd 3 sicut

Ad argum.

Arg. 1. D. Th. 2. 2. q. 185. arti. 4.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

sicut proximum finem non dico sicut vltimū propter hoc, q̄ vita actiua ordinatur ad contēplatiuam, sicut enim dicit Gregor. super Eze. parte 1. homel. 5. ab actiua vita ad contemplatiuam surgimus, opera autem omnium virtutum cardinalium ordinantur ad actionem rectam, sicut ad proximum finem, quia obiectū cardinalium virtutum est verum, vel bonum agibile p̄ nos. Quapropter dicit philosophus 2. Ethic. cap. 4. q̄ ad ipsas virtutes morales scire autem nihil prodest. Vnde patet opera omnium virtutum cardinalium, ita ad vitam actiuam pertinere, q̄ sine aliqua illarū nō posset homo sufficiēter, nec recte se habere in vita actiua.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ actiuum oportet speculari agenda, propter actionem: sic autem prudens speculatur, quia non tantum speculatur quæ sunt agenda, sed etiam suam speculationem præcipit applicari, seu applicat ad operationem.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, q̄ quamuis vita actiua in operibus iustitiæ principaliter consistat, tamen quia per opera prudentiæ, & temperantiæ disponitur homo, vt bene se habeat ad alterum, sicut per inordinationes intemperantiæ, & timiditatis proueniunt multæ inordinationes ad alterum: ideo non tantū ad actiuam vitam pertinent opera iustitiæ, sed etiam fortitudinis, & temperantiæ. Dominus autem ibi enumerauit opera misericordiæ tantum, vt magis ea imprimeret in cordibus audientium ad magis eos prouocādos ad pauperum subuentionem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, q̄ fecunditas accipitur ibi large, siue sit respectu operum iustitiæ, siue respectu operum procedentiū ex passionum modificatione.

Q V A E S T I O I I I I .

Utrum vita actiua magis sit meritoria, quam contemplatiua.

Arg. 1. **V**IDE TUR, q̄ sic. Maioris meriti est bene operari sibi, & alij, quā sibi soli: sed per vitam contemplatiuā sibi soli operatur homo, per actiuam autē operatur sibi, & alij: ergo magis meritoria est actiua, quam contemplatiua.

Secundo. Item a vita magis meritoria non debet homo reuocari propter vitam minus meritoria, sed a minus meritoria ad magis meritoriam. Sed aliquando homines vitam contemplatiuā ducentes iuste transferuntur ad prælationem, quæ in actiua vita consistit: ergo magis meritoria est actiua, quam contemplatiua.

Tertio. Item magis meritoria est illa, quæ est bonis operibus fecunda magis, sed actiua est huiusmodi. Vnde Ge. 29. glosa eam comparat Lyæ, quæ fuit fecunda: ergo est magis meritoria, quam contemplatiua.

Quarto. Item Gregor. super Eze. parte j. homel. 12. Nullum omnipotēti Deo tale est sacrificium, quale est zelus a nimarum, sed zelare pro ani-

mabus proximorum docendo, prædicādo, exhortando, corrigendo, pertinet ad vitam actiuam: ergo acceptior est Deo actiua, quam contemplatiua, & ex consequēti magis meritoria.

Item Aug. in lib. de opere monachorum reprehendit illos qui sub prætextu orationis, & deuotionis se excusabant ab operæ corporali. Sed si non esset magis meritoria actiua, quam contemplatiua non debuissent reprehēdi, quia actiua vita contemplatiuam impedit, cū actiua cōsistat in sollicitudine, vt habetur Luc. 10. & contemplatiua in quiete, secundum illud psal. Vacate, & videte: ergo actiua magis est meritoria, quam contemplatiua.

In oppositum. **C**ONTRA, Luc. 10. dicitur de Maria quæ vitam contemplatiuam elegerat, q̄ optimam partem elegerat.

Secundo. Item Grego. super Eze. parte 1. homel. 3. dicit, q̄ contemplatiua maior est merito, quam actiua, quia hæc in vsu præsentis operis laborat, illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat.

Tertio. Item Grego. ibidem, quamuis actiua bona sit, melior est contemplatiua.

Quarto. Item illa vita viatoris magis est Deo accepta, quæ similior est vitæ beatorum in nobilio ribus conditionibus, sed vita contemplatiua viatoris similior est vitæ beatorum in nobilio ribus conditionibus, quæ sunt contemplari de Deum, & eius suauitatem frui, quam vita actiua: ergo magis Deo est accepta, sed i statu merendi, vita quæ est Deo acceptior est magis meritoria: ergo magis est meritoria contēplatiua, quam actiua.

Quinto. Item illa vita quæ conuenit homini secundum illud, quod optimū est in homine, scilicet secundum intellectum, & respectu optimorū cognoscibilium, & magis potest esse continua, & magis delectabilis delectatione pura, & paucioribus indigens, & propter se dilecta, & in quiete consistens, & diuine vitæ similior, & homini inquantū homo est magis propria melior est, q̄ ita cui non conueniūt conditiones prædictæ: sed scdm philo. 10. ethic. ca. 8. Prædictæ cōditiones contēplatiuæ vitæ cōueniūt nō actiua: ergo cōtēplatiua maior est, q̄ actiua, sed q̄to vita viatoris est melior tāto est magis meritoria: ergo contēplatiua magis est meritoria, quā actiua.

C O N C L V S I O .

Si consideretur vita contemplatiua, & actiua secundum suam essentiam, sic simpliciter contemplatiua præferenda, si consideretur vita contemplatiua, in aliquibus melior est contemplatiua, in aliquibus vero ipsa actiua.

AD I S T A M questionem dicunt aliqui, q̄ vita actiua potest considerari q̄tū ad actiones ordinatas ad agēris corporale vtilitatē, cuiusmodi sunt opōnes mechanicæ. Aut q̄tū ad actiōes ordinatas ad agēris vtilitatē spūalē, cuiusmodi sunt ieiuniū, disciplina, & alia per quæ agēs suas modificat passiones, quarum modificatio agente

agente melius reddit dispositum ad actus cōtemplatiue. Aut quantum ad actiones ordinatas ad proximorum vtilitatem maxime spirituales, & ex consequenti corporale cuiusmodi sunt actiones prælatorum, quæ eis cōueniūt inquantum sunt prælati, & ad subditorum procreandam vtilitatem instituti sicut prædicare, confessiones audire, delinquentes corrigere sacramenta ministrare indigentibus subuenire, & sic de alijs. Loquendo de vita actiua quantum ad actiones primo modo dictas vita contēplatiua præfertur actiua vitæ sicut bona aīa bonis corporis. Loquendo etiam de ea quantum ad actiones secundo modo dictas contēplatiua præfertur actiua, sicut finis his quæ sunt ad finem, loquendo autē de ea quantum ad actiones tertio modo dictas sic actiua vita, & contēplatiua possunt comparari in bonitate quantum ad eorum essentias, vel quantum ad earum vsum.

Primo modo contēplatiua simpliciter præfertur actiua, vnde si actiua, & contēplatiua vitæ p̄ntis non ordinarentur ad vitam aliam, ita q̄ non eligerentur nisi propter earum bonitatē absolutam quilibet plus deberet eligere contēplatiuā, quam actiuam propter rationes tactas in argumento vltimo ad partem secundam, & sic dnt intelligi debere auctoritates, quæ dnt vitam contēplatiuā esse meliorem, quam actiuam.

Secundo autem modo vita actiua præfertur contēplatiuæ non t̄m quia p̄ximis vtilior, sed etiam quia vtilior ipsi agenti, si ad exercēdas operationes vitæ actiue tertio modo dictas sit idoneus, & ad hoc vrgeatur superioris auctoritate, aut feruida charitate. Sicut. n. p̄ vtilitatem cōem ordinatum est vt plus valeat vsum aliarum rerum minus nobilium in essentia, q̄ aliarum magis in essentia nobilium, sicut quantum ad vsum plus valet magnum pondus argēti, q̄ vnus passer, sic Deus p̄ spirituales vtilitates cōitatis ordinauit vt p̄dictæ actiones vitæ actiua, quamuis sint minus nobiles in essentia, quam actiones vitæ contemplatiua plus valeant quantum ad vsum illi qui eas facit sub conditionibus supradictis.

Pro prædicta opinione v̄ facere, quod dicit Grego. 7. lib. mora. quasi inter principium, & medium. Caritas quæ nos ad vim compassionis humiliat altius in culmine contemplationis leuat, & multiplicata iā melioribus desiderijs æstuat iam peruenire ad vitam spiritus per cruciatus corporis anhælat, & illud quod dicitur extra de renun. Nisi cum pridem, licet contemplatiua vita sit magis secura, actiua tamen magis est fructifera, & licet illa sit magis suavis, ista tamen magis vtilis cum in fecunditate sobolis, lippitudo Lyæ Rachelis pulchritudini sit prælata.

Alijs videtur dicendum, q̄ contemplatiua simpliciter est magis meritoria, q̄ actiua. Radix. n. merendi in charitatiua Dei dilectione

consistit, patet per Greg. dicentem in quadam Homel. super illud Io. 15. Hoc est p̄ceptū meū, vt diligatis vos inuicē. Non habet aliquid vilitatis ramus boni operis si nō manet in radice charitatis. Præcepta ergo Dñica multa sunt, & vnum, multa p̄ diuersitatē opis in radice, vnum dilectionis. Illa ergo vita in qua perfectius potest vigere actus diligendi Deum ex charitate est magis meritoria simpliciter, & absolute, sed contēplatiua magis est h̄mōi, quā actiua. In ea. n. magis potest p̄dictus actus intēdi, & continuari, quia iugis contēplatio rei dilectæ, & puræ delectari in re dilecta vehementer intendunt, & incendunt diligendi actū. Distractio autē intellectus ad alia cogitanda, & parum delectari in re dilecta repidiorem reddunt diligendi actum, & frequenter discontinuant. In vita autē contēplatiua homo vacat iugi Dei cōtēplationi, & delectatur in eodē. Per actiuā autē illa contēplatio, aut minuitur, aut interrum pitur, & et illa delectatio ad quod sequitur, q̄ actus diligendi Deum ex charitate perfectius viget, quam ad intensionem, & continuationē in vita contemplatiua, quam actiua, & ex consequenti, q̄ est magis meritoria simpliciter. Vnde Greg. super Eze. parte prima Homel. 3. Quia actus minor est merito, quā contemplatiua. recte nunc dicitur. Manus hominis sub penis eorum. Nam, & si per actiuam aliquid agimus ad cæleste tamen desiderium per contemplatiuam volamus in casu tamē aliquo magis meretur homo in agendo, quam faceret tunc temporis contemplando, quando, scilicet coactus superioris auctoritate aliquam actionem vtilem ad quam est idoneus agit, vel q̄ ad illam ex charitate inclinatur, vt implens voluntatem dilecti ad perfectiorem gradum contēplationis, & dilectionis postea subleuetur. Ipsa enim obedientia, & inclinatio ex prædictis causis facta contemplatione quæ intermedio tempore fuisset cum super excrementa recōpensant, & sic debēt intelligi auctoritates pro prima opinione inductæ, sicut patet intuenti, nec ex hoc sequitur contemplatiuam vitā non esse maioris meriti, quam actiuam. Nihil enim prohibet aliquas actiones simpliciter, & ex suo genere magis esse meritorias quam alias, q̄ tū in casu, & ratione circumstantiarum aliarum eis quantum ad vim merendi, præferunt.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum cum dicitur q̄ maioris meriti est bene operari sibi, & alij, q̄ sibi soli &c. dico, q̄ verum est cæteris paribus aliter non oportet, potest etiam dici q̄ in operibus vitæ contemplatiua homo non t̄m proficit sibi, sed alij, vnde ex aliquibus sanctis inuenitur, q̄ plus contra aduersarios fidei proficiebant orando, q̄ alij maiores clerici disputādo. Magis etiam victoriam contra Amalech fecit oratio Moyfi, quam Iosue pugna corporalis. Oratio autem saltem mentalis ad vitam pertinet contemplatiuam.

Rich. super 3. Sent. Dd 4 Ad

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui transferuntur ad statum prelationis non abstrahuntur a contemplatiua vita, & contemplatiua, & nunc ascendere ad contemplationem, nunc ad subditorum necessitatem descendere. Unde extra de renontia. nisi cum pridem. Dicit dominus Papa cuidam archiepiscopo petenti licentiam renunciandi, simul in vnum contemplatiu esse vales, & actiuus, legislatoris exemplo qui nunc ascendebat in montem, ut ibi gloriam domini cum maiori cerneret libertate, nunc vero descendebat in castra, ut cum utilitate maiori necessitatibus populi provide-ret, quapropter facilius indulgeretur, ut ascen-dat monachus ad presulatum, quam presul ad monachatum descendat.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod maior vera esset si opera essent paria. Pauca enim opera magna perfectionis preponderant fecunditati multorum operum minoris perfectionis. Plus enim fuit Ioseph filius Rachelis dilectus a patre, quam plures alij de filiis suis simul.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod per illud verbum non intendit preferre Gregor. meritum vite actiue merito contemplatiue, sed intendit dicere magis esse meritum si quis Deo offerat animam suam, quam quacunque alia exteriora dona.

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod ibi Augu. reprehendit quosdam qui in seculo fuerunt laboriosi, & in religione sub pretexto orationis, & psalmodie volebant esse ociosi, cum tamen contemplationi nisi valde debilitate non vacarent, contra quos dicit in lib. predicto, quod nullo modo decet, ut in ea vita, ubi fenatores sunt laboriosi, ibi fiant opifices ociosi.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo vtrum obiectum sapientie sit Deus sub ratione veri.

Secundo vtrum intellectus sit respectu eiusdem obiecti, respectu cuius est sapientia.

Tertio vtrum obiectum scientie sit aliquid agibile per nos.

Quarto vtrum consilij obiectum sit idem cum obiecto scientie.

QVAESTIO I.

Vtrum obiectum sapientie sit Deus sub ratione veri.

Ar. I.

RESPONDEO, quod non. Eccle. I. Dilectio Dei honorabilis sapientia, sed Deus non est obiectum dilectionis sub ratione veri: ergo nec sapientie.

Secundo.

Item Eccl. 6. Sapientia doctrinae secundum nomen est eius: ergo sapientia importat sapor, sed sapor est in affectu, obiectum autem affectus non est aliquid sub ratione veri, sed

sub ratione boni: ergo Deus non est obiectum sapientie sub ratione veri.

Item ad Coloss. 4. In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt, sed sic ambulare pertinet ad actionem: ergo aliquid agibile per nos est obiectum sapientie, sed Deus non est aliquid agibile per nos: ergo Deus non est obiectum sapientie sub ratione quacunque.

CONTRA, Aug. 12. de trini. ca. 14. Distat ab aeternorum contemplatione actio qua bene vtimur temporalibus rebus, & illa sapientie, & haec scientie deputatur. Sapientia ergo est aeternorum contemplatio, sed contemplatio respicit suum obiectum sub ratione veri: ergo obiectum sapientie est Deus sub ratione veri.

Item Aug. 9. de trini. ca. 1. Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia, & parum post dicit, quod rerum diuinarum scientia, sapientia proprie nuncupatur, sed scientia suum respicit obiectum sub ratione veri: ergo Deus est obiectum sapientie sub ratione veri.

CONCLUSIO.

Principale obiectum sapientie non est Deus in ratione veri, simpliciter, sed veri excitatiui in eius dilectionem.

RESPONDEO, quod obiectum doni sapientie principale, & primum est ipse Deus sub ratione qua verum excitatiuum voluntatis ad eius saporosam dilectionem. Unde Deus sub ratione veri absolute non est obiectum doni sapientie. Sed sub ratione veri in relatione ad rationem boni. Actus autem sapientie est contemplari Deum non quocunque modo: sed ex dilectione cum quadam experimentalis suauitate in affectu: causa ergo mouens sapientiam ad contemplandi actum est dilectio, unde Aug. 15. de trini. ca. 7. Vbi nulla dilectio est, quis vllam dicat esse sapientiam, quasi dicat nullus, nec intelligendum est de quacunque dilectione, sed de charitatiua qua homo est simpliciter bonus, quia ut dicitur Sapientie primo. In maleuolam animam non introibit sapientia: effectus autem actuum contemplandi praesupposita dilectione est suauitas in affectu. & sic patet, quod donum sapientie est in intellectu in quantum est mobilis per charitatiuam Dei dilectionem ad sapientiam Dei contemplationem, quia tamen per sapientiam non contemplatur homo Deum absolute tantum, sed etiam in quantum in ipso sunt regulae secundum quas debet homo se regere circa inferiora, ideo ex consequenti sapientia ista inferiora respicit in quantum per diuinas regulas actus humanos dirigit. Unde, & Aug. de superiori portione rationis in qua est donum sapientie dicit 12. de tri. c. 3. Quod supernam, & internam consulit veritatem de inferioribus istis. Ex quo sequitur, quod donum sapientie, & si principaliter sit speculatiuum, ex consequenti tamen est practicum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod illud verbum debet exponi causaliter sub hoc

Tertio.

In oppositum.

Secundo.

Responsio.

CONCLUSIO.

Formale obiectum intellectus, & sapientie, non est idem.

RESPONDEO, quod doni intellectus, & doni sapientie non est idem formale obiectum, quod sic patet sicut enim in cognoscibilibus quae subsunt lumini naturali, vel nostrae facultati naturali intellectus qui est habitus principiorum se habet ad scientiam quae est habitus conclusionum. Ita in cognitione Dei transcendente naturale lumen, & nostram naturalem facultatem se habet fides ad sapientie donum. Fides enim est habitus supernaturalium principiorum, quae sunt articuli fidei, & sapientia habitus conclusionum quae de Deo ex illis principijs possunt concludi, unde sicut in cognitione subiecta nostrae naturali facultati, alius est habitus ab intellectu, & scientia quo sumus prompti, & habiles ex principijs inueniendo acquirere cognitionem conclusionum, quod spectat ad scientiam inuentiuam sic in cognitione Dei transcendente nostram naturalem facultatem. Alius est habitus a fide, & a sapientia quo sumus prompti, & habiles ex articulis fidei inueniendo acquirere multas veritates de Deo, de quibus inuenitis per sapientiam recte iudicamus, & quia inueniendo acquirimus per creaturas maxime spirituales, quae sunt Deo similiores per cognitionem praedictarum veritatum de Deo, ideo ille habitus non tantum est respectu creatoris, sed etiam respectu creaturarum, & quia habitus intellectualis formalis respicit medium, quam illud quod per medium cognoscitur, quod patet in hoc, quod scientia quam habemus de re naturali per media mathematica formalis est mathematica, quam naturalis, sic & habitus quo sumus prompti, & habiles ex articulis fidei, sicut ex principijs per creaturas maxime spirituales sicut per media concludere conclusiones de Deo quarum iudicium spectat ad sapientiam, formalis est respectu obiecti creati quam increati. Ille autem habitus donum intellectus est, ex quo patet, quod quauis donum intellectus sit respectu obiecti sapientie, sicut respectu materialis obiecti, est tamen respectu creaturarum sicut respectu formalis obiecti, sapientia autem e contrario vt visum est in quaestione praecedenti: non ergo idem formale obiectum doni intellectus, & donum sapientie.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod minor est falsa loquedo de inchoatione intra secundum quem modum maior vera est: de inchoatione tamen extra quae idem est quod dispositio quae non est idem cum essentia rei, ad quam disponit vera est minor, & maior falsa. Planum est enim quod intellectus aliquo modo disponit ad sapientiam, ad similitudinem qua scientia inuentiuam disponit ad iudicatiuam.

Ad secundum dicendum, quod quamuis respectu veritatis increatae sit sapientia, & fides, & intellectus.

hoc sensu quod dilectio causa est sapientie in quantum mouet seu applicat donum sapientie ad sapientiam contemplandi actum.

Ad secundum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod effectus sapientie qui est suauitas quaedam in affectu est, & hoc est concessum.

Ad tertium dicendum, quod ibi Apostolus loquitur de sapientia quantum ad effectum eius secundarium, & sic bene verum est, quod sapientia est respectu aliquorum agibilium per nos, in quantum tamen in eis per contemplationem legis aeternae regulamur.

Argumenta ad partem aliam procedunt de sapientia quantum ad principalem eius actum quem habet respectu sui principalis, & primarij obiecti.

QVAESTIO II.

Vtrum intellectus sit respectu eiusdem obiecti, respectu cuius est sapientia.

Arg. I.

RESPONDEO, quod sic. Idem obiectum est habitus inchoati, & perfecti, sed intellectus non videtur aliud esse nisi quaedam inchoatio sapientie, actus enim intellectus est intelligere, & actus sapientie est intelligere sapientie: ergo videtur, quod idem obiectum est intellectus, & sapientia.

Secundo.

Item idem obiectum est fidei, & sapientie, quia vtriusque primum, & principale obiectum est veritas prima, sed respectu eorundem est intellectus respectu quorum est fides, unde sicut dicitur ad Roma. 10. Fides ex auditu, ita dicit Grego. 1. lib. moral. longe ante finem super illud Iob 1. Faciebant conuiuia intellectus in eo, quod audita penetrat reficiendo cor tenebras eius illustrat: ergo videtur, quod respectu eiusdem obiecti est intellectus, & sapientia.

Tertio.

Item sicut videtur se habere intellectus qui est habitus principiorum ad scientiam quae est habitus conclusionum sic in supernaturali cognitione videtur se habere donum intellectus ad donum sapientie, cum inter virtutes intellectuales ipsi scientie respondeat donum sapientie, & ipsi intellectui donum intellectus, sed eadem est veritas principij, & conclusionum, quia veritates omnium conclusionum continentur in principijs, implicite: ergo idem doni intellectus, & doni sapientie.

In oppositum.

CONTRA, habitus distinguuntur secundum obiecta, sed donum intellectus distinctum est a dono sapientie vt patet Isa. 11. ergo non est idem obiectum vtriusque.

Secundo.

Item per donum intellectus cognoscitur creator per creaturam, & non clare, sed hic videtur esse actus fidei, cuius actus est Deum enigmatice cognoscere: ergo idem est habitus, fides, & intellectus, sed fidei, & sapientie non est idem obiectum, cum sint diuersi habitus: ergo nec doni intellectus, & doni sapientie est idem obiectum.

Ad primum.

Ad secundum.

Intellectus, sub alia tamen, & alia ratione, est enim obiectum fidei inquam per ipsam assentimus cuilibet veritati, cui per fidem assentimus obiectum sapientiae, in quantum est excitatiua affectus ad sapientiam Dei dilectionem, & in quantum per eam in istis agibilibus regulamur, & per eam de istis iudicamus, sicut de effectibus per causam, est autem obiectum intellectus in quantum per creaturas maxime spirituales in cognitione eius ascendimus.

Ad tertiū.

Ad tertium dicendum, quod non sic se habet donum intellectus ad donum sapientiae sicut intellectus principiorum ad scientiam conclusionum, sed sicut se habet intellectus ad scientiam, sic fides ad sapientiam quae est donum, quia ut ante visum est, fides ut habitus principiorum sapientiae, sed sic se habet donum intellectus ad sapientiam, sicut scientia inuentiua ad iudicatiua, quarum quaelibet innittitur principijs, quorum habitus est intellectus.

Ad argum. In oppositum.

Argumenta ad partem aliam, gratia conclusionis principalis possent concedi, sed secundum argumentum vnam falsam opinionem implicat, scilicet quod idem est habitus fides, & intellectus, cum per intellectum subtiliter apprehendatur ea quae per fidem creduntur, neque valet probatio, quia cognitio quam de Deo habemus per fidem est per simplicem assensum, illa autem quam habemus per donum intellectus est per rationis adminiculum subtilius capiendo quae proponuntur credenda, unde Greg. i. lib. moral. ut ante praallegatum est dicit, quod intellectus audita penetrat.

Q V A E S T I O III.

Utrum obiectum scientiae sit aliquid agibile per nos.

Arg. 1. D. To. 2. 2. q. 9. ar. 2. D. Bon. lib. 3. dist. 35. arti. 1. q. 2.

VIDETUR, quod non. Aug. 14. de detri. cap. 1. Non quicquam sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum superuacuae vanitatis, & noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuo, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: ergo donum scientiae est respectu eorum quae sunt fidei, quae tamen a nobis agibilia non sunt.

Secundo.

Item secundum magistrum in littera. Cognitione humanitatis in Christo pertinet ad scientiam, sed humanitas Christi non est aliquid agibile per nos: ergo obiectum scientiae non est aliquid per nos agibile.

Tertio.

Item per virtutem prudentiae sufficienter circa agibilia dirigimur: ergo si donum scientiae esset respectu agibilium per nos superflueret, quod falsum est.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Aug. 12. de trini. ca. 14. Distat ab aeternorum contemplatione actio, quae bene utimur temporalibus rebus, & illa sapientiae, haec scientiae deputatur: ergo scientia est respectu temporalium rerum, quibus bene utimur.

Item secundum philosophum 2. Ethic. ca. 4. Secundo. Scire, quod non est coniunctum operationi parum, aut nihil prodest ad virtutem, sed donum scientiae multum prodest ad virtutem: ergo videtur quod est ordinatum ad actionem: est ergo respectu agibilium per nos.

CONCLUSIO.

Scientia donum versatur circa agibilia per nos, & in lumine quodam (nempe art. fidei) tanquam per principia dirigimur: tum ad resoluendas quaslibet actiones hominis, immo etiam ad roborandum in nobis fidem, ac defendendum fulcitur.

RESPONDEO, quod scientia quae est donum primo, & principaliter est respectu agibilium per nos non in quantum in eis dirigimur per principia cognita in lumine naturali, sed per principia cognita in lumine fidei, & ideo ex consequenti ad ipsam pertinet resoluere hominis actiones ad fidei articulos, ut ad principia, & tanquam a posteriori formare ex agibilibus rationes aliquas ad fidei in cordibus infirmorum roborationem, & contra impugnantes defensionem, Et sic patet solutio ad primum argumentum in oppositum.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere Christi humanitatem non est actus principalis doni scientiae, sed quia Christus est nostri viuendi exemplar per ipsius cognitionem melius dirigimur in actionibus nostris. Ipse enim significatus est per exemplar, de quo dicitur Exod. 25. Inspice, & fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam sufficienter dirigimur in agibilibus ad quae sufficienter principia cognita in lumine naturali, non autem in illis ad quae requiruntur principia, quae non cognoscuntur nisi in lumine supernaturali, quae sunt articuli fidei, & respectu agibilium talium est scientiae donum.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum obiectum consilij sit idem cum obiecto scientiae.

VIDETUR, quod sic. Gregor. i. lib. moralium super illud Iob 1. Faciebant conuiuia dicit de dono consilij, quod dum esse praecipitem prohibet ratione animum replet, sed replere animum ratione est actus scientiae. Scientes autem sunt qui rationabiliter agunt. Idem est ergo actus consilij, & scientiae, sed quorum est idem actus, est idem obiectum.

Arg. 1.

Item sicut se habet consilium, quod est virtus moralis ad prudentiam, sic donum consilij ad donum scientiae, sed consilij, & prudentiae idem est obiectum, scilicet verum agibile per nos: ergo similiter doni consilij, & doni scientiae idem obiectum est.

Secundo.

Item respectu eiusdem veritatis est bona argumentatio, & vera solutio, & recta inuentio, &

& recta iudicatio, sed consilium videtur se habere ad scientiam, sicut habitus bene arguendi, & habitus bene inueniendi ad habitum bene soluendi, & bene iudicandi: ergo idem est obiectum scientiae, & consilij.

In oppositum. Primo.

CONTRA, secundum Grego. i. moral. in loco iam praallegato, consilium opponitur praecipitationi: scientia ignorantiae, sed non est idem esse ignorantem, & praecipitem, nec illorum viciorum est idem obiectum: ergo nec consilij, & scientiae.

Secundo.

Item distinctorum habituum distincta sunt obiecta, sed donum scientiae, & consilij distinguuntur, ut patet Isaia 11. ergo ipsorum sunt diuersa obiecta.

CONCLUSIO.

Consilium, & scientia sunt circa idem obiectum materialiter sumptum formaliter minime.

Responsio.

RESPONDEO, quod & si donum consilij sit respectu eiusdem obiecti materialiter respectu cuius est donum scientiae, non tamen formaliter. Vtrunque enim donum est respectu agibilium per nos, quorum non est determinata via qualiter sit agendum, eo quod non semper vni formiter fienda sunt. Vnde dicit philosophus. 3. Ethic. cap. 6. Quod quaecumque sunt per nos. Non similiter autem semper de his consiliamur, respectu autem agibilium in ista generalitate dictorum, est etiam prudentia, & consilium pertinens ad prudentiam, non tamen simili modo sicut donum consilij, & donum scientiae, quia respectu eorum est prudentia, & consilium pertinens ad eam secundum principia naturalis rationis: donum autem scientiae, & consilij circa ea negotiantur secundum regulas legis aeternae. Neque etiam sunt respectu quorumcunque agibilium per nos, sed tantummodo respectu eorum quae sunt specialis arduitate, respectu quorum diuersimode se habent donum consilij, & donum scientiae: quia respectu eorum est donum scientiae, in quantum sunt iudicabilia: unde actus scientiae est de agibilibus per nos, quorum non est determinata via quo ad nos, qualiter fieri debeant, eo quod non semper vni formiter fienda sunt, & sunt specialis arduitate bene iudicare secundum regulas legis aeternae. Respectu autem praedictorum est donum consilij in quantum sunt inuentibilia, unde actus doni consilij est secundum regulas legis aeternae, inuenire quae ardua per nos agenda sunt, & quae fugienda ad optinendum aliquem finem specialis arduitate: & sic patet, quod respectu corporum, respectu quorum homo est bene iudicatus per donum scientiae est bene inuentius per donum consilij. Vnde simili modo videtur se habere consilium ad scientiam in agibilibus, sicut intellectus ad sapientiam in spectabilibus, & sicut intellectus, & sapientia ex consequenti considerant agibilia, sic consilium, & scientia ex consequenti considerant speculabilia.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, Ad primū. quod replere animum ratione bene iudicatiua de praedictis agibilibus est per scientiam, sed replere animum ratione bene inuentiua respectu agibilium praedictorum est per consilium, sic enim se habet aliquo modo consilium ad scientiam, sicut scientia inuentiua est iudicatiua.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod quamuis consilij, & prudentiae idem sit obiectum materiale, non tamen formale: quia respectu illorum quorum ratio per consilium est bene inuentiua, est per prudentiam bene iudicatiua iudicio operationi coniuncto.

Ad tertiū.

Ad tertium dicendum, quod sub alia, & alia ratione sunt respectu eiusdem veritatis argumentatio, & solutio: quia argumentatio sub ratione qua est inuentibilis, & solutio sub ratione qua est iudicabilis.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de tertio principali. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo utrum donum fortitudinis sit respectu ardui cuiuscunque.

Secundo utrum donum pietatis sit respectu Dei, vel proximi.

Tertio de numero, & ordine donorum.

Quarto quae dona quibus respondeant virtutibus, & quae beatitudines: quibus donis, & qui sunt actus donorum in patria.

Q V A E S T I O I.

Utrum donum fortitudinis sit respectu cuiuscunque ardui.

VIDETUR, quod sic. Omne enim arduum, aut est bonum, aut est malum, sed per donum fortitudinis bene se habet homo, & respectu ardui mali sustinendo, vel aggrediendo, & respectu ardui boni prosequendo, & perseuerando: ergo est respectu ardui cuiuscunque.

Arg. 1. D. B. n. lib. 3. dist. 35. art. 1. q. 5. D. Th. 2. 2. q. 139. Scor. lib. 3. dist. 34. q. vnicā.

Item animus debet firmari in bono respectu ardui cuiuscunque, sed per nullum aliud bonum a fortitudine firmatur in bono respectu ardui: nullum enim aliud donum a fortitudine est in irascibili: ergo per donum fortitudinis firmatur animus in bono respectu ardui cuiuscunque.

Item, quod potest plus, potest & minus, sed per donum fortitudinis potest firmari animus in bono respectu maximi ardui, sicut respectu martyrij: ergo per donum fortitudinis potest animus firmari in bono, respectu cuiuscunque alterius ardui.

In oppositum.

CONTRA, secundum Grego. li. 5. moral. longe ante medium super illud Iob 4. Vbi est timor tuus, fortitudo tua: fortitudo non nisi in aduersitate ostenditur, sed arduitas non tantum est in aduersitate, sed etiam in prosperitate. Arduitas enim inuenitur in bono, & in malo: ergo

ergo donum fortitudinis non est respectu ardui cuiuscunque.

Item fortitudo virtus est respectu ardui: ergo si respectu illius eiusdem ardui esset fortitudinis donum, superflueret fortitudo virtus, quod falsum est.

CONCLUSIO.

Nequaquam, sed illius mali ardui dicitur, quod pena extremum in arduitate tenet.

RESPONDEO, quod donum fortitudinis non est secundum aliquos respectu ardui cuiuscunque, sed tantum respectu ardui mali penae extremum tenentis in arduitate cuiusmodi est mortem sustinere pro fidei, vel morum veritate promouenda, aut defendenda, & quia ad hoc homo promptus esse non potest nisi qui affectum suum ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium separauit, ideo dicit Aug. 2. de Doctri. Christiana. Bene post principium, quod affectu fortitudinis homo ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium se extrahit a qua se perfecte separauerant sancti Martyres, de quibus dicitur ad Heb. 11. Fortes sancti sunt in bello. Respectu huius ardui mali penalis, aliter se habet fortitudo virtus, aliter fortitudo donum, quia fortitudo virtus respectu illius penae se habet secundum dictamen principiorum legis naturae, donum autem fortitudinis secundum dictamen principiorum legis aeternae, sequendo sancti spiritus specialem inspirationem, qua mouentur ad vltro se offerendum ad sustinentiam penae praedictae, cum tamen secundum communem legem non cogantur ad hoc ex legis necessitate, quamuis forte compellata inspiratione mouente ad sic se vltro offerendum teneantur. Et sic ex dictis colligitur, quod donum fortitudinis est habitus existens sicut in subiecto in voluntate, in quantum negociatur circa ardua, quo volutas habilitatur ad volendum mortem sustinere pro defensione, seu pro motione veritatis fidei, vel morum secundum dictamen legis aeternae, sequendo sancti spiritus motiuam inspirationem, ex consequenti tamen per ipsum bene se habet voluntas respectu cuiuscunque alterius arduae penae, & melius, quam per aliquam moralem virtutem.

Ad primu. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod bene se habere respectu ardui boni distinguendo bonum arduum contra malum penae spectare non videtur ad fortitudinis donu directe, sed ad habitum altiorem, scilicet ad spei virtutem, quae virtus theologica est, vel ad magnanimitatem quae est directe moderatiua spei, quae est respectu boni ardui existentis infra facultatem naturae. Grego. enim primo lib. mora. non videtur ponere donum fortitudinis directe nisi respectu aduersorum, vnde dicit, quod fortitudo dum aduersa non metuit, trepidanti menti confidentiae cibos apponit.

Vel potest dici, quod fortitudinis donu est etiam

respectu ardui boni directe oppositi arduo malo respectu cuius est.

Ad secundum dicendum, quod non tantum per donum firmatur animus in bono respectu ardui, sed etiam per virtutem spei quae altior est fortitudinis dono: non nego tamen quin respectu omnium arduarum penarum homo per donum fortitudinis bene se habeat, quamuis primo, & principaliter, vt supra dictum est, sit respectu maximi mali penalis, quod est mortem sustinere, vnde alias penas non respicit nisi in aliquali habitudine ad istam.

Ad tertiu. AD TERTIUM patet solutio ex iam dictis. Argumenta ad partem aliam gratia principalis conclusionis possunt concedi.

Secundum tamen peccat in processu, respectu enim eiusdem possumus dirigi per duos habitus altiori tamen modo, per vnum quam per alium.

QVAESTIO II.

Utrum donum pietatis sit respectu Dei, vel proximi.

VIDETVR, quod non sit respectu Dei, Grego. 1. moral. super illud Iob 1. Faciebant conuiuia, pietas cordis viscera misericordiae operibus replet, sed talia opera non conueniunt homini respectu Dei, qui misericordia non indiget: ergo donum pietatis non est respectu Dei.

Secundo. Item Aug. 2. lib. de doctri. Christiana. longe post principium. Mitefcere opus est pietate: ergo mitefcere est opus pietatis, sed iste actus non conuenit respectu Dei, cui nulla pena potest inferri: ergo donum pietatis non est respectu Dei.

Tertio. Item pietas dirigitur dono scientiae, vnde Isaia 11. Sibi praepositur, & combinatur sicut directiuum directo, sed vt superius visum est, scientia est respectu agibilium per nos: ergo & pietas respectu eorundem est quamuis sub alia ratione non est: ergo respectu Dei.

In oppositum. CONTRA, glo. super illud ad Tit. 2. Sobrie, & pie &c. dicit sobrie in nobis, & iuste ad proximum, & pie ad Deum: ergo pietas est respectu Dei.

Secundo. Item Aug. 2. lib. de doctri. Christiana: Vbi prius. Actus pietatis est non contradicere diuinae scripturae, siue intellectus si aliqua vitia nostra percutit, siue non intellectus quasi melius nos sapere meliusque percipere possimus. Sed reuereri diuinam scripturam sibi non contradicendo. Sed assentiendo est actus respectu Dei, qui eam inspirauit: ergo donum pietatis est respectu Dei.

Tertio. Item August. 12. de trini. cap. 14. Exponens illud Iob 28. secundum translationem 70. Ecce pietas est sapientia dicit, quod pietatem hoc loco posuit Dei cultum: ergo pietas est respectu Dei.

RESPON-

CONCLUSIO.

Vtrumque respicit pietatis donum, Deum quidem ut patrem summum, hominem vero, vt huius summi patris imagine insignitum.

RESPONDEO, quod donum pietatis principaliter est respectu Dei sub ratione summi patris, sicut enim per patriam exhibetur Deo cultus in quantum est dominus: ita per donum pietatis exhibetur Deo debitus cultus, in quantum est pater summus, non tantum secundum dictamen principiorum legis naturae, sed etiam secundum dictamen principiorum legis aeternae: quia tamen bonus filius non tantum debet exhibere patri cultum debitum in se, sed etiam in sua similitudine, ideo ex consequenti per donum pietatis reddit homo debitum cultum proximo in quantum insignitus est imagine summi patris.

Ad primu. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod illud verbum Greg. intelligitur de secundo actu pietatis, & bene concedo quod ille est respectu proximi.

Ad secundum. Ad secundum potest dici sicut ad primum, vel aliter, quod mitefcere non assignatur ibi sicut actus pietatis, sed sicut beatitudo pietati correspondens in quantum pietatis.

Ad tertiu. Ad tertium dicendum, quod pietas dicitur esse respectu Dei, non quia Deum habeat pro obiecto, sicut nec patria: sed quia est respectu operum principaliter quae offerri non debent nisi Deo, & talia opera bene sunt agibilia per nos. Argumenta ad partem aliam procedunt de actu pietatis principali, & primario, & bene verum est, quod ille actus non est respectu proximi.

QVAESTIO III.

Utrum septem sint dona, & adinuicem ordinata.

CONCLUSIO.

Iuxta numerum, ac ordinem ab euangelico propheta recte numerata, recteque ordinata censentur septem dona isthaec.

RESPONDEO, quod dona sunt septem, vt patet Isaia. 11. cuius ratio est. Dona enim sunt perfectiones animae, per quas redditur bene mobilis ab inspirationibus spiritus sancti, non tantummodo autem voluntas, sed etiam intellectus mobilis est a spiritu sancto, & ideo oportet esse dona, & in voluntate, & in intellectu, & quia intellectus est mobilis a spiritu sancto, ideo sunt quaedam dona in ipso in quantum est speculatiuus principaliter, quae sunt sapientia, & intellectus: & quaedam in ipso in quantum est practicus principaliter, quae sunt consilium, & scientia: & sunt duo dona in intellectu speculatiuo, quia intellectus est iudicatiuus, & inuenit, & ideo indiget dono sapientiae per quam bene iudicat, & dono intellectus per quem bene inuenit. Similiter intellectus practicus respectu agibilium est iudicatiuus, & inuenit, & ideo indiget dono scientiae, per quam bene iudicat, & dono consilij, per quod bene inuenit. Voluntas autem a spiritu sancto mobilis

est in comparisonem ad alterum, & ad hoc indiget pietate. Bene etiam est mobilis a spiritu sancto quantum ad ipsam in sustinendo mortem, & alia terribilia modo debito, & quo ad hoc indiget fortitudine, & concupiscentias moderando, & carnales delicias abijciendo, & ad hoc indiget timore: quapropter dicebat psal. Confige timore tuo carnes meas: a iudicijs enim tuis timui.

Dicunt etiam aliqui, quod secundum ordinem quo narrantur in Isaia, est ordo dignitatis eorum simpliciter hoc excepto, quod consilium, & fortitudo non sunt digniora simpliciter, quam scientia, & pietas: sed secundum quid, in quantum sunt circa materiam habentem specialem difficultatem. Quod autem sapientia, intellectus, & scientia, & consilium sint nobiliora, patet vt ipsi dicunt per hoc, quia virtutes intellectuales praefertur moralibus, propter hoc, quod sunt quasi regulae dirigentes morales virtutes, aut finis virtutum moralium: quod ideo dicunt, quia actio ordinatur ad contemplationem per consimilem rationem, concedendum videtur, dona quae sunt in intellectu esse nobiliora illis quae sunt in affectu. Sed illud quod dicunt de excellentia virtutum intellectualium super morales non est vniuersaliter verum. Scientia enim speculatiua non est ita nobilis, sicut aliqua virtus moralis, de comparatione autem prudentiae ad eas dictum est superius. De sapientia autem quia Deum habet pro obiecto, quamuis non sub illa ratione qua est obiectum virtutum theologiarum aliter est dicendum. Et quia intellectus sub ratione qua practicus non est indignus, sicut sub ratione qua speculatiuus, secundum August. 22. lib. contra Faustum inter principium, & medium, quia secundum dignitatem essentiae, contemplatio est actio dignior: ideo sapientia, & intellectus nobiliora sunt quam scientia, & consilium. Et quia nobilior est iudicare de veritate, quam inuenire vias ad cognitionem veritatis, quia secundum ordinatur ad principium: ideo sapientia per quam homo cognoscit causam primam secundum se, & ex consequenti per eam, & secundum eam de inferioribus iudicat nobilior est, quam intellectus, per quem quodam excellenti modo homo apprehendit credita penetrando, non dico clare videndo veritatis enunciabilium secundum seipsas, sed apprehendendo, quod propter aliquid quod dicatur in contrarium non est ab illis recedendum: quae apprehensio est quaedam inuentio cognitionis primae veritatis, quia etiam nobilior est de agibilibus bene iudicare, quam inuenire ideo videtur quibusdam, quod simpliciter nobilior est scientia quam consilium, quamuis secundum quid sit contrarium: qua propter in enumeratione prius enumerauit Isaia consilium, quam scientiam: & sicut virtus iustitiae dignior est fortitudine, & fortitudo temperantia, sic pietas dignior

gnior est fortitudine, & fortitudo timore. Et his dictis concordant verba Aug. i. lib. de sermone Domini in monte, non multum longe post principium, ubi loquitur de septē donis, dicit postquam locutus est de beatitudinibus: videtur mihi septiformis operatio spiritus sancti, de qua Isaias loquitur his gradibus sententiarum congruere, ut sed interest ordinis, nam ibi numeratio ab excellentioribus cepit, hic vero ab inferioribus, ibi namque incepit a sapientia, & definit ad timorem Dei, sed initium sapientie timor Domini est. Quapropter si gradatim tamquam ascendentes numeremus, prius est ibi timor domini, & infra, & septima sapientia.

Q V A E S T I O IIII.

Utrum dona respondeant virtutibus, & beatitudines donis, & qui sint actus donorum in patria.

C O N C L U S I O.

Ex convenientia unius istorum ad alterum liquet virtutibus respondere dona, & donis beatitudines, donorumque actus in patria esse, quam plures actibus via longè perfectiores.

RESPONDEO, quod virtuti temperantiae, respondet timoris donum. Utrumque enim frenatiuum est carnalis concupiscentie, virtuti iustitiae, respondet donum pietatis. Uterque enim habitus respicit debitum fortitudini fortitudo, ambo. n. sunt respectu terribilium prudentiae scientia, utraque enim est iudicativa de agibilibus, prudentiae etiam ratione suae partis potentialis quae est eubulia respondet consilium intellectui intellectus, quia sicut intellectus, quod est virtus intellectualis est habitus principiorum existentium intra facultatem nostrae naturalis cognitionis, siue principiorum legis naturae, sic donum intellectus, quamuis non sit habitus principiorum legis diuinae, sed fides, tamen circa illa negociatur per creaturas illa intelligendo. Sapientiae, respondet sapientia. Utraque. n. est contemplativa Dei, quamuis sapientia, quae est donum altiori modo. Scientiae autem aliquo modo, respondet scientia, inquam utraque est cognitiva eorum quae sunt ad finem, quamuis virtus scientiae sit respectu speculabilem, & donum scientiae, sit respectu agibilem, & sicut scientiae virtus resoluit ad principia naturaliter cognita, sic donum scientiae ad principia supernaturaliter cognita, quae sunt principia legis diuinae, quae sunt articuli fidei. Sapientia etiam in quantum ad actum suum mouetur ex dilectione, & saporem causat in affectione, respondet charitati. Vnde Ber. de amore Dei. c. II. Voluntas proficit in amore, amor in charitatem, charitas in sapientiam. Donum etiam intellectus, & scientiae, quantum ad secundarium scientiae actum correspondet fidei in quantum per intellectum intelligimus quae fi-

dei sunt modo superius expressio, & in quantum secundarius actus, scientiae est fidem roborare, & defendere, ut superius visum est. Fortitudo respondet spei, & etiam timor in quantum omnia illa sunt, sunt respectu ardui, quibus differenti modo, sed alio modo correspondet timor quod fortitudo: quia timor magis est contra oppositum spei, quod est praesumptio, & fortitudo contra aliud oppositum, quod est desperatio.

Dico etiam, quod secundum gl. Math. 5. ubi enumerantur beatitudines, & Aug. i. lib. de sermone domini in monte satis, cito post principium beatitudo paupertatis respondet timori, mititas pietati, lucus scientiae, esuries, & sitis iustitiae fortitudini. Esse misericordem consilio, munditia cordis intellectu esse pacificum sapientiae. Pauperes. n. spiritu sunt non inflati, & humiles, & timor excludit tumorem, & causat humiliationem mittit pietati, respondet inquam excludit impedimenta pietatis, vel est pietatis effectus. Qui. n. cuilibet parati sunt cultum debitum exhibere punitiui non sunt. Misericordia etiam quae pietatis est effectus multum reprimit iram. Ex consideratione autem agibilium per donum scientiae luget homo pro temporalium rerum implicatione, & pro summi boni dilatione. i. pro delatione dulcedinis diuinae. Esuries aut iustitiae fortitudini, respondet non, quia sit actus eius: immo magis videtur actus pietatis esse. Sed quia per fortitudinem homo viriliter resistit impedimentis iustitiae, quae inferuntur per terribilium illationem, seu comminationem. Esse autem misericordem, respondet consilio, non quia sit actus immediate a consilio elicitus, sed quia est optima via per consilium inuenta ad hoc, ut homo a Deo adiuuetur, quia sicut dicit Aug. in loco praallegato. Iustum est consilium, ut qui se a potiori adiuuari vult adiuuet infirmiore in quo est ipse potentior. Munditia cordis respondet intellectui: non quia sit actus ab eo elicitus, sed quia ad actum eius, qui est per creaturas Deum speculari disponit, sicut mundare oculum disponit ad actum videndi: Esse autem pacificum, respondet sapientiae: quia sicut dicit Aug. in loco praallegato. Sapientia totum hominem pacificat, & verum est. quia pacificat intellectum per contemplationem: & voluntatem per saporem. Vnde dicit Aug. 2. lib. de doctrina christiana longe post principium, quod homo per sapientiam pacatus tranquillusque perfruitur. Si autem vis scire a quibus habitibus isti actus, qui beatitudines dicuntur, eliciantur, dico quod esse pauperem spiritu elicitur a virtute humilitatis. Esse mitem hoc est non punire a virtute mansuetudinis. Lugere a virtute poenitentiae, vel a charitate: sed quod est lucus pro desiderio celestis patriae. Esurire & sitire iustitiam a virtute iustitiae. Esse misericordem a pietate. Munditia cordis. i. intellectus a fide: quia fides purgat ab errore. Esse pacifi-

D. Bon. ubi supra.
D. Thom. ubi sup.
Sc. ubi sup.

Respon.

pacificum a charitate. Quantum autem ad actum in patria, dico, quod donum sapientiae eundem actum habebit in patria, quae habet in via, sed in patria erit perfectior, & hic actus est Deum contemplari secundum se, & est intelligendum de principali actu, secundum se. Actus autem doni intellectus in via est per discursum a creaturis Deum cognoscere, sed actus eius in patria, erit simplici intuitu Deum videre in creaturis vnico actu, siue discursu videndo creaturas, & omnia quae de Deo resurgent in creaturis. Actus consilij qui est in via inuenire quid agendum per inquisitionem non remanebit in patria, quia ut dicit Damasc. hoc est ignorantis naturae, sed actus eius erit per conuersionem mentis ad Deum videre, quomodo homo debeat se ad quemlibet habere. Actus fortitudinis de plenaria euasione terribilium perfecte gaudere. Actus scientiae recte iudicare, quomodo homo se habere debeat ad quemcunq;. Actus pietatis Deo sicut summo patri mentalem cultum exhibere, & cuilibet alij modo suo inquam est insignitus Dei imagine. De actu timoris superius dictum est.

CIRCA litteram. Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia, diuinarum, scilicet primo & principaliter, humanarum autem ex consequenti, in quantum per diuinas regulas iudicat de rebus humanis. Quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit gignitur. Contra virtutes theologice ordine causalitatis priores sunt donis, quia ex vnione animae ad Deum, quae est per virtutes theologicas causantur a Deo in nobis dona. Respondeo, quod verbum magistri sic intelligendum est, quod homo per donum scientiae, quod habet dispositiue gignit fidem in alio.

Nunc scio ex parte, quam scientiam profecto contemplationis Dei vult intelligi. Ibi loquitur magister de enigmatica contemplatione quae in patria non remanebit. Intelligentia non modo de aeternis est, est enim de aeternis, & temporalibus, sed de temporalibus in relatione ad aeternas. Per donum enim intellectus considerantur primo, & principaliter creata spectabilia, in quantum valent ad intelligendum fidei veritatem, quae de Deo est.

Contemplationem, & delectationem. Ita, quod contemplatio est actus, & delectatio est effectus.

De connexionione virtutum quae non separantur.

D I S T I N C T I O XXXVI.



OLET etiam quari, utrum virtutes ita sint sibi coniunctae, ut se paratim non possint possideri ab aliquo, sed qui vnā habet, omnes habeat. De hoc Hiero. ait. Omnes virtutes sibi habent, ut qui vnā caruerit, omnibus careat.

Qui ergo vnā habet, oēs habet. Quod quidem probabile est. Cū. n. charitas mater sit omnium virtutum, in quocunq; mater ipsa est, scilicet charitas, & cuncti filij eius, id est virtutes, recte fore creduntur. Vnde Aug. Vbi charitas est, quid est, quod possit deesse? Vbi autem non est, quid est quod possit prodesse? Cur ergo non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes, cum plenitudo legis sit charitas: quae quanto magis est in homine, tanto magis est virtute praedictus: quanto vero minus, tanto minus inest virtus: & quanto minus inest virtus, tanto magis inest vitium?

An omnes virtutes pariter coniunctae sint in quocunq; sunt.

Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an alie magis, alie minus in aliquo ferueant, quae stio est. Quibusdam. n. videtur, quod alie magis, alie minus habeantur ab aliquo: sicut in Iob patientia emicuit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo: qui etiam concedunt, magis aliquem mereri per aliquam vnā virtutem, quam per aliam: sicut eam plenius habet quam aliam. Non tamē magis per aliquam mereri dicunt quam per charitatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi quam charitatem. Alias ergo magis, & alias minus in aliquo esse dicunt, sed nullā plenius charitate, quae ceteras gignit.

Hasque dicunt esse multas facies quas memorat Apo stolus, dicens, Ex personis multarum facierum, & c. Alij verius dicunt omnes virtutes, & simul, & pariter esse in quocunq; sunt, ut qui in vnā alteri pariter extiterit, in omnibus eisdem aequalis sit. Vnde Aug. Virtutes quae sunt in animo humano, quamuis alio, & alio modo singulae intelligantur, nullo modo tamen separantur ab inuicem, ut quicunque fuerint aequales, verbi gratia, in fortitudine, aequales sint, & prudentia, & iustitia, & temperantia. Si enim dixeris aequales istos in fortitudine, sed illum praestare prudentiam, sequitur, ut huius fortitudo minus prudens sit, ac per hoc, nec fortitudine aequales sunt, quia est illius fortitudo prudentior, atque ita de ceteris virtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras. Ex his clarescit, omnes virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis, aliqua praeminere virtute, ut Abraham fide, Iob patientia, secundum vsus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maximè praefert, vel opus fidei, vel alicuius ceterarum virtutum praeci-

Hiero cōmē
tario ad 56
ca. Esa. in
principio,
to. 5. li. 15.
Aug in tra.
de laude
charitatis.
Super loa.
tra. 83.
Idem epist.
29. post
med. Rom.
13. d

Iacobi 5 c
2. Reg. 6. c
Num. 12. c

2. Cor. 1 b
Li. 6. de tri.
c. 4 in prin.

Heb. 11. b
& Ro. 4 a
Iacobis. e

præcipue exequitur. Vnde, & ea præ alijs polle-
 re, vel inter alios homines singulariter excellere dici-
 tur. Secundum hunc modum, scilicet secundum ratio-
 nem actuum exteriorum, alibi Aug. dicit in aliquo
 aliam magis esse virtutem, aliam minus, & vnam
 inesse, & non alteram. At enim sic. Clarissima dispu-
 tatione tua satis apparuit non placuisse autoribus no-
 stris, imo veritati ipsi, omnia paria esse peccata: etiã
 si hoc de virtutibus verum sit. Quia etsi verum sit,
 eum qui habet vnam, omnes virtutes habere, & eum
 qui vnam non habet, nullam habere: nec sic peccata
 sunt paria, quia vbi virtus nulla est, nihil rectum est:
 nec tamen ideo non est prauo prauius, distortoque di-
 stortius. (Si autem quod prauo esse verius, sacrisque li-
 teris congruentius) ita sunt animæ intentiones, ut cor-
 poris membra, non quod videatur locis, sed quod sen-
 tiatur affectibus, & alius illuminatur amplius, alius
 minus, alius oino caret lumine: pfecto vt qsq; illustra-
 tione piæ charitatis affectus est i alio actu magis, in
 alio minus, in alio nihil: sic dici potest habere aliam,
 & aliam non habere, aliam magis, & aliam minus
 habere virtutem. Nam & maior est in isto charitas,
 quam in illo, & ideo rectè possumus dicere, & ali-
 qua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad chari-
 tatem, quæ pietas est: & in vno homine quidem, quod
 maiorem habeat pudicitiam, quam patientiam, &
 maiorem hodie quam heri, & si proficit, & adhuc
 non habeat continentiam, & habeat non parnam mi-
 sericordiam. Et ut generaliter breuiterque comple-
 etat quam de virtute habeo notionem, virtus est cha-
 ritas, qua id quod diligendum est diligitur: hæc in a-
 lijs maior, in alijs minor, in alijs nulla est, plenissima
 verò, quæ iam non possit augeri, quandiu hic homo vi-
 uit, in nemine est. Hic insinuari videtur, quod aliquis
 ea ratione possit dici habere vnam virtutem magis
 quam aliam, quia per charitatem magis afficitur in
 actu vnius virtutis quam alterius, & propter differē-
 tiam actuum ipsas virtutes magis, vel minus habere
 dicitur. Potest, & aliquam non habere, cum tamen
 simul omnes, & pariter habeat, quantum ad mentis
 habitum, vel essentiam cuiusque. In actu verò aliam
 magis, aliam minus habet, aliam etiam non habet: vt
 vir iustus vtens coniugio, non habet continentiam in
 actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non di-
 cantur paria peccata? Fortè quia magis facit contra
 charitatem qui grauius peccat, minus qui leuius. Ne-
 mo enim peccat, nisi aduersus illam faciundo, quæ est
 plenitudo legis. Ideo rectè dicitur. Qui offenderit in
 vno, factus est omnium reus, id est, contra charitatē
 facit, in qua pendet omnia.

Reperit de charitate, vt addat quomodo
 tota lex in ea pendeat.
 Cum duo sint præcepta charitatis, in quibus, vt
 prætaxatum est, tota lex pendet, & propheta, aduer-
 rendum est quomodo hoc sit, cum in lege, & prophe-
 tis multa fuerint ceremonialia mandata, q̄ si ad cha-
 ritatis sanctificationem pertinuissent, viderentur non
 dum debuisse cessare. Quia verò non iustificationis.
 gratia, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figu-
 ra futuri, & in onus imposta, ideo clarescente veri-
 tate, cessauerunt velut vmbra. Veruntamen, & ipsa

In epist. ad
 Hiero. que
 est 19. nō lō
 gi a princi-
 pio. Ibidem
 post mediū
 epist.

Ibidē sed in
 ferim paulo
 Rom. 13. c
 Iacob 2. d

Mat. 22. d
 Dif. 27. h. B
 Ad col. 2. d
 Ad 1. d
 H. 10. d

ceremonialia secundum spirituales intellectum quæ
 continent, & omnia moralia ad charitatem referun-
 tur: Pertinent enim omnia ad decem mandata in ta-
 bulis scripta: vbi omnium summat perstringitur, ex
 quibus cætera emanat, sicut in sermone Domini octo
 virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur.
 Et sicut ad decem mandata decalogi cætera referun-
 tur, ita, & ipsa decem ad duo mandata charitatis.
 Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent:
 quia per charitatem implentur, & ad charitatem tan-
 quam ad finem referri debent. Vnde Aug. Totā ma-
 gnitudinem, & amplitudinem diuinorum eloquiorū
 possidet charitas, qua Deum proximumque diligi-
 mus: quæ radix est omnium honorum. Vnde veritas
 ait. In his duobus mandatis vniuersa lex pendet, &
 propheta. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas
 perferuari, omnia inuolucra sermonum euoluere, te-
 ne charitatem, vbi pendet omnia: quia perfectio est
 & finis omnium. Tunc enim, & præcepta, & consi-
 lia rectè fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum,
 & proximum propter Deum. Quod vero timore pe-
 na, vel aliqua intentione carnali fit, vt non referatur
 ad charitatem, nondum fit sicut fieri oportet, quam-
 uis fieri videatur. Inimicus enim iustitiæ est, qui pe-
 na timore non peccat: amicus verò iustitiæ, qui eius
 amore non peccat. Omnium ergo hæc summa est, vt
 intelligatur legis, & omnium diuinarum scriptura-
 rum plenitudo esse dilectio Dei, & proximi.

DISTINCTIO XXXVI.



SOLET etiam quæri &c. Superius determinauit magister de virtutibus secundum se, hic determinat de virtutū connexionem, & diuiditur in partes tres.

Primo ostēdit virtutum in-
 separabilitatem.
 Secundo earum in eodem æqualitatem ibi.
 (Vtrum vero.)
 Tertio ostendit charitatis excellentiam spe-
 cialem ibi. (Cum duo sint præcepta.)
 Secunda in tres.
 Primo ponit vnam opinionem de æqualita-
 te virtutum in eodem.
 Secundo aliam, ibi. (Alij verius.)
 Tertio respondet ad ea quæ videbantur fa-
 cere pro prima opinione, ibi. (Cum ergo dicitur
 aliquis.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distinctionem quærentur
 sex.
 Primo vtrū virtutes acquisitæ sint connexæ.
 Secundo vtrum virtutes gratuitæ sint con-
 nexæ.
 Tertio vtrum dona sint connexa.
 Quarto vtrum peccata sint connexa.
 Quinto vtrum æquales in vna virtute in om-
 nibus alijs virtutibus sint æquales.
 Sexto vtrum omnia opera nostra teneamur
 facere

Exod. 20. b
 Mat. 5. a
 Tract. in lan-
 du. chari. 20.
 q. Et in Glo.
 ordinat sup
 aliud 1. ad
 Timoth. 1.
 Finis præce-
 pi charitatis
 Aug. in Ep
 chi c. 121.
 Aug. ad
 Anasaf.
 epi. 144.
 ante med. d.
 Aug. de do-
 chri. 1. c. 35

CONCLUSIO.

facere ex charitate.
 Septimo vtrum sapientia sit nobilior quali-
 bet alia intellectuali virtute.

QVAESTIO I.

Vtrum virtutes acquisitæ sint connexæ.
 TERTIO VIDETUR, quòd sic: Tullius.
 I. lib. de Tuscu. quæstionibus. Si vnā
 virtutem confessus fueris te non ha-
 bere, nullam te habiturū necesse est:
 ergo vna non potest haberi sine alia.
 Item philosophus. 6. Ethic. c. 16. Impossibile
 est prudentem esse non entem bonum: sed ho-
 mo non est bonus sine omni morali virtute: er-
 go prudentia non potest esse sine aliis virtuti-
 bus acquisitis: sed in eodem lib. sequenti capi-
 tulo dicit, quòd aliæ virtutes non possunt esse
 sine prudentia: ergo virtutes acquisitæ sunt
 connexæ.
 Item Aug. 6. de Trini. c. 4. Virtutes, quæ sunt
 in animo humano nullo modo separantur ab-
 inuicem.
 Item Ber. 1. lib. de considera. c. 6. dicit. Sua-
 uissimum quendam esse contentum comple-
 xum; virtutum atq; alteram pendere ex alte-
 ra, quod non esset verum, nisi essent connexæ.
 Item Greg. 1. lib. mora. versus finem super
 illud Iob. 1. Ne forte peccauerint filij mei &c.
 Neq; n. vna vere virtus est, si mixta alijs virtu-
 tibus non est.
 Item inordinatio intellectus causat inordi-
 nationem in affectu, & econuerso, iuxta illud
 Sap. 2. Et excecavit illos malitia eorum: ergo
 nō potest esse bona dispositio in intellectu si-
 ne bona dispositione affectus, nec econuerso:
 sed per prudentiã bene disponitur intellectus
 per morales affectus: ergo prudentia non po-
 test esse sine alijs virtutibus, nec econuerso.
CONTRA, Aug. ad Hiero. de sententia
 Iaco. ante medium. Non est ista diuina senten-
 tia qua dicitur qui vnam virtutem habuerit
 habet omnes, eique nulla est cui vna defuerit,
 sed omnis sententia vera diuina est: ergo non
 est verum, quòd qui habet vnam virtutem ha-
 beat omnes.
 Item in eodem post medium dicit, hominē
 posse habere vnam virtutem, & non aliam.
 Item sicut prudentia est directiua virtutum
 moralium, sic secundum philosophum. 6. Ethic.
 c. 8. Sapiētia est regitiua omnium aliarum sciē-
 tiarum: vnde dicit ibi, quòd est certissima sciē-
 tiarum, & caput habens. i. rationem capitis in-
 regendo alias. Sed non quicunq; habet sapien-
 tiam, habet omnes alias sciētias speculatiuas:
 nō enim oportet, quòd sciens metaphysicam
 sciat geometricam, ergo non oportet, quòd
 qui habet prudentiã habeat oēs alias virtutes.
 Item experientia docet aliquos esse multū
 castos, qui tamē sunt auari: aliquos esse mites,
 qui tamen non sunt casti, & sic de alijs: ergo
 virtutes acquisitæ connexæ non sunt.

Quòd ad esse perfectum connexa quidem sunt vir-
 tutes politica, in prudentia secus verò, quòd ad earum
 esse imperfectum.

AD ISTAM quætionem dixerunt stoici,
 secundum quod potest accipi a beato Aug. de
 sentētia Iacobi inter principium, & medium,
 quòd omnes virtutes acquisitæ connexæ sunt:
 quia æstimabant virtutem non posse esse, nisi
 in indiuisibili, & quia per absentiam alicuius
 virtutis est in homine aliquod vitium, & quòd li-
 bet vitium impedit virtutem ne attingat sum-
 mum, quòd attingit virtus in attingendo pun-
 ctale medium, ideo dixerunt virtutem nō pos-
 se esse cum alterius carentia. Eos enim oportet
 concedere, aut virtutem esse in summo sue
 perfectionis, aut non esse virtutem.

Sed contra hoc arguitur. Dicit enim philo-
 sophus. 2. Ethic. c. vlti. Quòd qui parum ali-
 quando transgreditur non vituperatur, neque
 ad magis, neq; ad minus, sed qui plus: ergo me-
 dium circa quòd consistit virtus, non consistit
 in indiuisibili, sed in aliqua latitudine, sicut
 proportionalis humorum medietas, quæ ad san-
 nitatem requiritur non consistit in indiuisibi-
 li, sed in aliqua latitudine. Quapropter potest
 dici vna sanitas maior alia, in quantum magis
 accedit ad medium punctale. Sic ergo patet,
 q̄ vna virtus potest esse perfectior, quam alia
 eiusdem speciei, & eadem in numero crescere
 potest in perfectione. Et ideo aliter dicunt alij
 ad quætionem, q̄ virtutes acquisitæ connexæ
 sunt in prudentia. Nulla. n. virtus moralis sine
 prudentia haberi potest, sicut probat philoso-
 phus. 6. Ethic. c. 17. Et hoc rationabile videtur,
 quia vt dicitur. 2. Ethic. c. 6. Virtus est habitus
 electiuus in medietate existēs, quo ad nos de-
 terminata rōne, vt utiq; sapiens determinabit.
 Sapiens. i. prudēs, vt. n. dicitur. 6. Eth. c. 6. & 17.
 Prudentia est recta ratio agibilium, prudentia
 etiam non potest esse sine quacunque morali
 virtute, vt dicit philosophus. 6. Ethic. cap. 17.
 & hoc rationabile est, quia secundum philoso-
 phū. 6. Ethic. c. 6. Malitia est corruptiua princi-
 pij. Ex corrupto autem principio non potest
 homo rationabiliter operari: cum ergo ratio-
 nabiliter operādo homo acquirat prudentiã,
 homo non potest esse prudens cum carentia
 alicuius moralis virtutis, quia carentia eius in-
 subiecto debenti habere eam, malitia est. Et
 si hæc opinio intelligatur de virtute politica,
 quantum ad perfectum esse politica virtutis,
 credo, quòd hæc vera est opinio, & valet non
 pro opinione adducta. De virtute autem poli-
 tica imperfecta non esset vera opinio, quia ta-
 men secundum philosophum. 2. Ethic. ca. 1.
 Virtutes politica acquiruntur per actus, vt ho-
 mo possit se exercere in actibus ordinatis
 ad aliquam virtutem, vtpote ad temperan-
 tiam, non exercendo se in actibus ordinatis.

Secunda op-
 positio, quæ
 insequitur
 Doctor.

ad aliam, utpote ad fortitudinem, vel iustitiam, potest habere temperantiam imperfectam, sine fortitudine, vel iustitia, quia tamen virtutes inter se concordant, & ex consequenti dispositiones ad virtutes, homo habens unam virtutem, quamvis imperfectam aptior est ad acquirendam quamlibet aliam.

Existis facilliter patet via ad soluendum argumenta. Omnes enim auctoritates, quae testificantur videntur connexionem inter virtutes politicas, aut loquuntur secundum opinionem stoicorum, sicut auctoritas Tul. ad hoc allegata, aut loquuntur de eis secundum esse perfectum politice virtutis, sicut auctoritates philosophi & Greg. ad hoc allegata, aut secundum earum condiciones generales, quae sunt virtutibus appropriate, cuiusmodi sunt discretio, rectitudo, firmitas, & moderatio, quarum prima appropriatur prudentiae. Secunda iustitiae. Tertia fortitudini. Quarta temperantiae. Haec enim concurrunt ad quemlibet actum virtuosum respectu cuiusque fuerit materiae, non enim est actus virtuosus, nisi sit cum discretione, & cum rectitudine, & cum firmitate animi in bono, & cum moderate, & sic intelligi debet auctoritates. f. Augu. & Ber. ad hanc partem allegata.

Ad sextum dicendum, quod quamvis inordinatio intellectus causet inordinationem in affectu, & conuerso, ex hoc tamen non sequitur, quod nulla possint esse ordinatio in vno si fuerit aliqua deordinatio in alio: sed bene sequitur, quod non potest esse intellectus perfecte ordinatus, quin affectus sit perfecte ordinatus, & conuerso, nec hoc est contra dicta. Concessum enim est necessarium esse connexionem inter virtutes politicas, quantum ad earum esse perfectum, & quod per quamcumque virtutem, etiam imperfectam aptior est homo ad acquirendum quamlibet aliam, & ego bene concedo, quod etiam per imperfectam ordinationem intellectus aptior est homo ad acquirendum affectus ordinationem, & conuerso.

Primum secundum, & quartum ad partem aliam procedunt de virtutibus, quantum ad earum esse imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de virtutibus intellectualibus, & politicis: quia materia virtutum politicarum magis connexa est, quam habituum speculatiuorum. Passiones enim omnes ab vna, scilicet amore oriuntur, & ad quasdam passiones, scilicet delectationem, & tristitiam terminantur operationes etiam, quae sunt materiae politicarum virtutum magnam connexionem habent ad passiones, & ideo non oportet tantam esse connexionem inter habitus speculatiuos, sicut inter virtutes politicas. Aliquibus tamen videtur, quod qui perfectam sapientiam haberet, omnes alias scientias speculatiuas haberet. Omnis enim scientia aliquam perfectionem recipit ex alia, in quantum omnes dependent ab intellectu primorum principiorum: quia tamen principia a conclusionibus non dependunt sicut recta ratio agendi ea, quae sunt ad finem, dependet a bona habitudine affectus ad ipsius finem. Ideo virtus intellectus non dependet ab alijs virtutibus intellectualibus, sicut prudentia a mortalibus virtutibus.

rum: quia tamen principia a conclusionibus non dependunt sicut recta ratio agendi ea, quae sunt ad finem, dependet a bona habitudine affectus ad ipsius finem. Ideo virtus intellectus non dependet ab alijs virtutibus intellectualibus, sicut prudentia a mortalibus virtutibus.

QVAESTIO II.

Utrum virtutes gratuita sint connexa.

ED quia virtutes non sunt gratuita, nisi per charitatem, ideo in determinatione illius quaestioni, utrum charitas possit esse in anima carente aliqua alia virtute, quae superius posita est. dist. 27. ista quaestio est sufficienter soluta, & ideo hic superfluum est ad vitandam repetitionem inutilem.

QVAESTIO III.

Utrum dona sint connexa.

VIDETUR, quod non: Apostolus. 1. Cor. 12. Alij datur per spiritum sermo sapientiae, alij sermo scientiae: ergo sapientia, & scientia non sunt connexa.

Item Greg. 1. lib. mora. super illud Job. 1. Faciebant conuiuia. Valde inutilis est pietas si scientiae discretionem caret: quia dum nulla hinc scientia illuminat, quando, vel quomodo miseretur ignorat: ergo potest donum esse pietatis sine dono scientiae.

Item fides nunquam est sine aliquo dono: quia saltem sine dono timoris non est: sed dicit Augu. 14. de Trini. c. 1. quod scientia non pollent fideles plurimi: ergo potest esse aliud quod donum sine dono scientiae.

CONTRA, non minus conueniunt dona spiritus sancti, cum charitate, quam morales virtutes, immo magis, quia perfectiora sunt: sed simul cum charitate infunduntur omnes virtutes morales: ergo a simili, & omnia dona.

CONCLUSIO.

Secundum quem statum connexa erant virtutes morales in prudentia, iuxta eundem oportet connexa esse dona in charitate.

AD ISTAM quaestionem dicendum, quod dona, quantum ad eorum esse perfectum connexa sunt, & quantum ad habitus, & quantum ad vsus, non quod vsus omnium semper oportet simul esse: sed quod qui libere, & prompte potest exire in vsu vnius, exire potest in vsu alterius cuiuscunque: sicut enim virtutes morales perficiunt appetitum in comparatione ad regimen rationis, ira dona spiritus sancti perficiunt voluntatem, & intellectum in comparatione ad motionem spiritus sancti: sed spiritus sanctus in nobis habitat per charitatem, sed illud Apostoli. Roma. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris

nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis: & ideo sicut virtutes morales oportet esse connexas in prudentia, quantum ad earum esse perfectum, ita dona oportet esse connexa in charitate, quantum ad earum esse perfectum: quae opinio per hoc fortificari videtur, quia ex quo perfectio vniuscuiusque in indiuisibili consistit, & donum quodlibet ab alio aliquam recipit perfectionem, impossibile est esse aliquod donum perfectum, nisi si omnia dona alia habeantur, & per similem viam potest probari connexio donorum, cum perfectione virtutum.

Loquendo autem de donis, quantum ad eorum esse imperfectum non oportet, quod qui habet vnum habeat omnia alia, saltem, quantum ad habilitatem vtendi cum experimenta liter videamus aliquos habentes donum timoris, quo timet peccare principaliter ne a Deo separentur, qui tamen vsu intellectus circa credibilia non habent: sed tantum simpliciter articulis assentiunt.

Alijs videtur, quod de donis possumus loqui tripliciter, aut quantum ad eorum radicem, quae est gratia, aut quantum ad eorum habitus, aut quantum ad vsus. Primo modo sunt de necessitate salutis, & connexa sunt: sed ut habeantur eorum habitus, & vsus, opus est precibus. Vnde glos. Matth. 6. super orationem dominicam in precibus est, ut impetremus dona. Secundo modo, & tertio dona non sunt de necessitate salutis, nec connexionem habent ad inuicem: vnde potest haberi habitus vnius, sine habitu alterius. Ad omnem enim motionem necessariam ad salutem sufficit perfectio animae per virtutes cum adiutorio spiritus sancti, & si non sit anima perfecte mobilis a spiritu sancto sine donis, est tamen bene mobilis ad sufficientiam per virtutes: cum ergo charitas imperfecta possit stare cum carentia cuiuscunque habitus non necessarij ad salutem, non oportet dona esse connexa in charitate, sicut virtutes gratuita cum charitate connexae sunt, nec ad inuicem, nisi quantum ad eorum esse perfectum.

AD PRIMUM dicendum, quod ibi apostolus loquitur de sapientia, & scientia non secundum quod sunt dona spiritus sancti: sed secundum quod sunt quaedam gratiae gratis datae, quibus tantum aliquis abundat in cognitione rerum diuinarum, & humanarum, ut sciat fideles instruere, & aduersarios confutare.

Ad secundum dicendum, quod ibi Greg. loquitur de pietate secundum suum esse imperfectum, hoc est, ut non habens est perfectam donationem, & sic ab utraque opinione conceditur dona non perfecte esse connexa saltim, quantum ad vsu.

Ad tertium dicendum, quod ibi Augu. loquitur de scientia, non quae est donum: sed de illa de qua loquitur Apostolus. 1. Cor. 12. sicut expresse patet intuenti literam Augu. ibidem. Vel potest dici, quod cum fide non semper est

donum timoris perfectum, & secundum vtramque opinionem concessum est posse haberi vnum donum imperfecte absque hoc, quod habentur dona alia, saltem, quantum ad habilitatem exeundi in actum.

Ad argumentum ad partem aliam dicendum, quod quamvis in voluntate Dei sit cum charitate posse infundere omnium bonorum habitus, tamen non sic conueniuntur dona, & charitas, sicut charitas, & virtutes, quantum ad earum imperfectum esse. Charitas enim etiam imperfecta non potest esse cum carentia virtutum moralium, quia sunt de necessitate salutis: sed potest esse sine donis cum dona non sint de necessitate salutis, nisi quantum ad radicem eorum, quae est gratia.

QVAESTIO IIII.

Utrum peccata sint connexa.

VIDETUR, quod sic: Iac. 2. Qui cumque totam legem seruauerit offendat autem in vno factus est omnium reus: sed nullus est reus transgressio nis omnium mandatorum legis, nisi per peccata mortalia: ergo qui habet vnum peccatum mortale habet omnia.

Item peccatum formaliter est auersio a creatore: sed in auersione a creatore omnia peccata mortalia conueniunt: ergo quicumque committit vnum mortale peccatum, incurrit omnia alia peccata, quantum ad illud formale, quod peccata sunt.

Item sicut omnes virtutes originem habent a Deo mediante charitate, ita omnia peccata mortalia originem habent a creaturae voluntate mediante inordinato amore, quod concludi potest ex verbis Aug. 14. de ciui. c. 17. vbi dicit, quod fecerunt duas ciuitates. Amores duos terrenam. scilicet amor sui vsque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei vsque ad contemptum sui: ergo videtur, quod sicut virtutes connexae sunt in sua radice, quae est charitas, quae ita in sua radice, quae est malus amor connexa sunt omnia peccata.

CONTRA, connexio est accedendo a multitudine ad vnitatem: sed per peccata non accedimus multitudine ad vnitatem, sed recedimus ab vnitatem ad multitudinem: vnde sicut ostensum est lib. 2. dist. 38. non est vnus finis omnium voluntatum malarum: ergo non est connexio inter peccata, quamvis sit inter virtutes eo, quod per illas est recessus a multitudine, & accessus ad vnitatem.

Item opposita non sunt connexa: sed quaedam peccata sunt opposita. Prodigalitas enim opponitur auaritia: ergo peccata non sunt connexa.

CONCLUSIO.

Ratione conuersionis ad commutabilia bona connexa non sunt cum ex parte hac sumant originem, & distinctionem; at ratione auersionis a Deo vniuersum cum ab vno auertant, & omnibus vicij vnus, & idem Deus offendatur.

Rich. Super 3. Sent. Ee 2 RE

Responsio.

RESPONDEO, quod peccata non sunt connexa. In peccato. n. non consideramus, nisi tria, scilicet, conuersionem ad creaturam, intrinsecam, vel præsuppositam. Et deformitatem illius conuersionis, quæ est in illa conuersione sicut in immediato subiecto, quæ deformitas est, vel carentia debiti obiecti, vel debita circumstantiæ, vel debiti finis. Et auersione a Deo comprehendendo sub auersione non tantummodo corruptionem visionis cum Deo, quæ erat per charitatem, quam causat primū peccatum mortale: sed etiam elongationem a Deo per interpositionem distantie qua corrumpitur aliquis gradus propinquitatis ad Deum, quæ distantia est carentia debita emendæ pro actu peccati: & hæc auersio est in anima sicut in subiecto per actum peccati mortalis causata. Ratione conuersionis planum est, quod peccata connexa non sunt, nec etiam ratione deformitatis, nec enim quicumque homicidium facit adulterat, nec etiam propria loquendo ratione auersionis, alterius. n. rationis est auersio causata per actum homicidii, quam illa, quæ est causata per actum adulterii, quod patet. Carentia. n. emendæ debita pro actu adulterii alterius rationis est, quam carentia emendæ debita pro actu homicidii, nec tantum elongatur homo a Deo per actum, vel commissionem homicidii, quantum elongatur per commissionem homicidii, & adulterii simul. Si autem velis dicere, quod pro tanto sunt connexa, quia in generalitate auersionis conuenit, & quia vnus est contra quem sunt, & quia omnia sunt contra charitatem a qua omnia mandata dependent, hæc non est connexio, nisi improprie dicta, & secundū quid.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod sicut dicit Augu. de sententia Iacobi inter medium, & finem. Quod qui totam legem seruauerit, si in vno offenderit fit omnium reus: quia contra charitatem facit. Vnde tota lex dependet, reus itaq; fit omnium faciendo contra præceptum in quo pendent omnia.

Ad secundum.

Ad secundum patet solutio ex iam dictis in corpore quæstionis.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod charitatiuus amor est cōgregatiuus affectus hominis a multis ad vnum. s. ad bonum æternæ legis: sed inordinatus amor hominis affectum disgregat in diuersa, & ideo magis possunt connecti virtutes in amore charitatiuo, quā peccata in amore inordinato.

QVAESTIO V.

Utrum æquales in vna virtute in omnibus alijs virtutibus sint æquales.

Arg. 1. D. Bon. vbi sup. q. 5.

VIDETUR, quod sic: Aug. 6. de Trini. c. 4. Quicumque sunt æquales, verbi gratia in fortitudine æquales sunt in prudentia, iustitia, & temperantia.

Secundo.

Item glo. super illud Apostoli 21. Longitu-

do eius tanta est & c. dicit, quod quantum quis credit tantum sperat, & quantum sperat tantū diligit: ergo qui sunt æquales in fide sunt æquales in spe, & in charitate, & a simili in omnibus alijs virtutibus.

Item natura secundum equalitatem proportionis auget corpus: ergo multo fortius in creata natura auget spirituale ædificium secundum equalitatem proportionis: ergo quātum crescit fides, tantum charitas, & sic de alijs: si ergo omnes virtutes vbi sunt æqualiter intentæ sunt. Quicumque æquantur in vna, oportet quod in omnibus alijs sint æquales.

Item virtus est rectitudo quædam, sed rectitudo non potest esse magis, & minus recta: ergo nulla virtus recipit magis, & minus, & si sic, quicumque habent virtutes in illis sunt æquales.

CONTRA, aliqui sancti laudantur de excellentia patientiæ, vt Iob, & Tobias. Alij de excellentia fidei, vt Abraham, in quo videtur, quod non omnes iusti æqualiter perfecte habent quamlibet virtutem, quā habent, & quod vnus alium excedat in virtute vna a quo exceditur in alia.

Item facilius est æquari in priuationibus, quam in habitibus: quia priuationes non recipiunt magis, & minus sicut habitus: sed peccata sunt priuationes, facilius ergo est æquari in peccatis, quam in virtutibus: sed non quicumque est æqualis alij in vno peccato, est æqualis ei in alijs omnibus, vt colligi potest ex verbis Augu. de sententia Iaco. non multum ultra medium: ergo multo minus oportet illos qui sunt æquales in vna virtute esse æquales in omnibus.

CONCLUSIO.

Æquales in vna virtute, aut acquisita, aut infusa iuxta earum esse diuersum diuersumque statum æquales, & inæquales esse quæunt.

RESPONDEO, quod virtutum, quædam sunt acquisitæ, & quædam infusæ. Acquisitæ considerari possunt, vel quantum ad suum esse imperfectum, vel perfectum. Primo modo non oportet, quod qui in vna virtute sunt æquales, quod in omnibus alijs sint æquales: quia tales virtutes non oportet in vno, & eodē esse æquales equalitate proportionis, quæ consistit in hoc, quod tantum habeat vna de hoc, quod sibi debetur, quantum alia de hoc, quod sibi debetur: quia. n. acquiritur ex actibus, tantum potest homo se exercere in actibus ordinatis ad vnam, vt pote ad temperantiā, & ita parum in actibus ordinatis ad aliā, vt pote ad fortitudinē, quod plus habet de hoc quod debetur temperantiæ, quod de hoc, quod debetur fortitudini, & ideo illā virtutē in qua duo aliqui sunt æquales aliæ virtutes magis possunt excedere, vel ab illa excedi in vno, quod in alio. Ad quod sequitur, quod quis sint æquales in vna, possunt esse in alijs inæquales. Loquendo autem de eis, quantum ad suum esse perfectum cum perfectio earum in

in indiuisibili consistat, oportet omnes in eodē esse æqualis æqualitate proportionis, quāuis non sint equalis quantitatis, sicut digiti manus, quamuis non sint æqualis quantitatis, tamen sunt æquales equalitate proportionis, in quantum quilibet tantum habet de Deo, quod sibi debetur, quantum alius maior eo de hoc, quod sibi debetur, & ideo illam in qua aliqui duo sunt æquales aliæ non plus possunt excedere, vel ab ea excedi in vno, quam in alio. Ad quod sequitur, quod qui sunt æquales in vna oportet, quod in alijs sint æquales.

Infusæ autem virtutes considerari possunt, aut in quantum sunt formatae, aut in quantum sunt informes. Primo modo possunt considerari, aut quantum ad esse perfectum, aut quantum ad esse imperfectum. Et tam perfecte, quā imperfecte possunt considerari, quantum ad habitum, & quantum ad formationem habituum, & quantum ad facultatem vtendi. Quocumque autem istorum modorum excepta facultate vtendi æquales sunt in eadem æqualitate proportionis: quia in tali æqualitate Deus eas infundit, & auget. In tali etiam æqualitate per charitatem formantur, & ideo illam in qua aliqui duo sunt æquales non plus excedunt aliæ, vel ab illa exceduntur in vno, quā in alio. Ad quod sequitur, quod qui sunt æquales in vna, in omnibus sunt æquales. Sed quia facultas vtendi dependet ex habitu, & libere arbitrii, ideo tantum potest se homo exercere in actu vnus, & ita parum in actu alterius, quod valde promptus est ad exeundū in actu vnus, & valde tardus, & difficilis ad exeundum in actu alterius: & ideo virtutes infusas formatas non oportet esse æquales in eadem æqualitate proportionis, quantum ad facultatem vtendi, & ex consequenti non oportet, quod quicumque sunt æquales in vna, sint æquales in omnibus alijs, quantum ad facultatem vtendi.

Si autem considerentur virtutes infusæ, in quantum informes sunt, vt fides, & spes informis. Ad hoc dico, quod quantum ad habitum sunt æquales in eodem æqualitate proportionis, quia Deus non infundit eas, nisi formatas, quamuis homo per peccatum mortale postea faciat eas esse informes, & ideo si aliqui duo, quorum quilibet habet fidem, & spem, sunt æquales in fide, oportet, quod sint æquales in spe, & econuerso. Loquendo autem de illis, quantum ad facultatem vtendi non oportet, vt potest videri per ea, quæ dicta sunt de virtutibus formatis, quantum ad facultatem vtendi.

Ad primū.

AD PRIMVM dicendum, quod auctoritas Augusti procedit de virtutibus politicis, quantum ad earum condiciones generales, quæ non sunt eis proprie, sed appropriatæ, cum ad actum cuiuslibet politicæ virtutis, omnes illæ condiciones concurrant, & ideo illa auctoritas non multum facit ad propositum.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod illa aucto-

ritas intelligitur de virtutibus infusis, quantum ad habitus: vnde sic debet gloriari, in quantum quis credit tantum sperat. i. quantum est habituatus per ipsam fidem ad credendū tantum habituatus est per ipsam spem ad sperandū: quia habitus æquales sunt æqualitate proportionis.

Ad tertium patet, quod procedit de virtutibus infusis, quantum ad habitus.

Ad quartum dicendum, quod quamuis virtus sit rectitudo, illa tamen rectitudo non consistit in indiuisibili: sed in quadam latitudine secundum philosophum. 2. Ethic. c. vlti. & ideo talis rectitudo potest recipere magis, & minus.

AD PRIMVM argumentum ad partem aliam procedit de virtutibus, quantum ad facultatem vtendi.

Ad secundum dicendum, quod peccata non sunt tales priuationes, quæ non recipiant magis, & minus, sic. n. dicit. Augu. de sententia Iac. ultra medium vbi virtus nulla est, nihil rectum est, nec tamen ideo non est prauo prauius, distorto que distortius.

Præterea peccata sunt ex operæ nostro, virtutes ex operæ Dei, & ideo non oportet, quod si Deus, qui ordinate operatur infundat virtutes in æqualitate proportionis, quod propter hoc nostra inordinata operatio ista æqualitatem seruet in peccatis.

QVAESTIO VI.

Utrum omnia opera nostra teneamur facere ex charitate.

SOLVITUR huius quæstionis plene habetur per illam, vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuine in forma volendi, quæ lib. 1. facta est. Dist. vlti. ideo eam hic non repeto, prædictæ enim quæstiones duæ in sententia, & virtute non videntur differre.

Superius 27. dist. in illa quæstione, vtrum charitas sit maxima omnium virtutum declaratum est virtutes theologicas esse nobiliores virtutibus moralibus, & intellectionibus, & charitatem esse nobiliores omnibus, & per ea etiā, quæ dicta sunt. dist. 33. videri potest. Quatuor virtutes cardinales esse simpliciter nobiliores, alijs virtutibus moralibus eis adiunctis, excepta iustitia qua iustitia cardinalis non est simpliciter nobilior, quamuis aliquæ aliæ eas excedant in aliqua nobilitate secundum quid: & prudentiam esse nobiliores inter quatuor aliquo modo, & aliquo modo non: & iustitiā nobiliores fortitudine: & fortitudinem temperantia. Ex comparatione etiam vitæ actiue ad contemplatiuam, quæ posita est dist. 35. extrahi potest comparatio virtutum intellectuum ad morales, ideo non restat quærendum, nisi de comparatione virtutum intellectualium inter se. Et ideo quæro.

QVAESTIO VII.

Verum sapientia sit nobilior qualibet alia intellectuali virtute.

Arg. 1. D. Th p. 2. q. 66. ar. 5. T V I D E T V R quod non: quia sapientia dependet ex principiis primis quorum habitus est intellectus: ergo intellectus est nobilior sapientia.

Secundo. Item quanto scientia est certior, tanto est nobilior, sed aliquae scientiae speculativae sunt certiores, quam sapientia, sicut sunt scientiae demonstrativae: ergo scientia demonstrativa nobilior est, quam sapientia.

Tertio. Item illa virtus nobilior est, quae magis cooperatur ad perducendum hominem in ultimum finem, quia ad illum ordinantur omnes scientiae: unde dicit Avic. 1. metaph. c. 3. quod omnes scientiae in vna utilitate conveniunt, quae est acquisitio perfectionis humanae animae in effectu preparantis eam ad futuram felicitatem: sed prudentia magis cooperatur ad perducendum hominem ad ultimum finem, quam sapientia. Multo enim plus ad hoc valet discretio prudentiae, quam scientia metaphysice, quae est sapientia: ergo nobilior est prudentia, quam sapientia.

Quarto. T. c. 1. Item philosophus in principio lib. de anima. Praefert scientiam de anima, quantum ad certitudinem, & subiecti nobilitatem omnibus alijs scientijs.

In oppositum. Primo. C O N T R A, philosophus. 6. Ethico. c. 8. dicit de sapientia, quod est scientia honorabilissimorum, & quemadmodum caput habens, id est, rationem capitis in regedo alias, in quo satis patet, quod est alijs virtutibus intellectualibus nobilior.

Secundo. Item illa virtus intellectualis, per quam sciuntur omnia saltem in universali, & maxime difficilia, & quae est alijs certior, & magis dicens causam circa omnem scientiam, & quae est gratia sui ipsius, & quae est principalior, est omnibus virtutibus intellectualibus nobilior: sed secundum philosophum. 1. metaph. Sapientia est huiusmodi: ergo est omnibus virtutibus intellectualibus nobilior.

C O N C L U S I O.

Alijs virtutibus intellectualibus sapientia simpliciter nobilior decernitur, at sapientiae, ac ceteris huiusmodi prudentia secundum quid iure proponitur.

Responsio. R E S P O N D E O, secundum Aug. 11. de civi. c. 17. Quaedam proponuntur alijs ordine naturae, ut sententia non sentientibus, quaedam quantum ad usum pro nostra utilitate, & sic quaedam non sentientia quibusdam sentientibus proponuntur. Quis enim non domi suam panem habere, quam mures, nummos, quam pulices malit. q. d. nullus. Quae autem primo modo proponenda sunt simpliciter nobiliora sunt, quae autem modo secundo sunt nobiliora secundum quid. Primo modo sapientia no-

bilior est alijs virtutibus intellectualibus: quia hoc modo nobilitas virtutis secundum suam speciem maxime pedet ex formali obiecto, per quod habitus reponuntur in specie. Obiectum autem sapientiae nobilior est obiecto cuiuslibet intellectualis virtutis, obiectum enim eius est altissima causa, quae Deus est a quo est omne ens aliud ab eo, & quia iudicium de effectibus est per causam, ideo ad sapientiam pertinet iudicare de omnibus principiis aliarum virtutum intellectualium, & ideo merito ordine naturae eis in dignitate preponitur. Secundo autem modo proponitur sibi prudentia, in quantum plus valet nobis usus prudentiae ad meritum felicitatis aeternae, quam usus sapientiae, non dico sapientiae, quae est donum, sed quae est intellectualis virtus: si tamen ad usum prudentiae urgeamur, vel feruida charitate, vel superioris auctoritate, hijs enim conditionibus appositis nobis utilius est ad meritum vitae aeternae vacare actui prudentiae, quam virtuti sapientiae.

A D P R I M U M in oppositum dicendum, quod sapientia non solum utitur principiis in demonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis sicut aliae scientiae: sed etiam iudicando de eis, & disputando contra negantes ea, unde philosophus. 6. Ethico. c. 2. Oportet sapientem non solum, quae ex principiis scire, sed etiam circa principia verum dicere: cuius ratio est, quia principia dependent ex ratione terminorum suorum, quorum virtutem cognoscere pertinet ad sapientiam, ut enim dicit philosophus. 4. metaph. Ratio quem signat nomen est diffinitio. Diffinitio autem rei quiditatem iudicat, iudicium autem de quiditatibus rerum debet esse per primam causam, & ideo pertinet ad sapientiam. Ex dictis patet quod convenienter philosophus in metaphysica, in qua traditur sapientialis doctrina, disputat contra negantes principia, ut patet lib. 4. & distinguit significationes multorum terminorum, scilicet, lib. 5. quia tamen sapientia acquisita acquiritur per aliqua principia per se nobis nota, quorum intellectus est habitus, & non potest esse maior certitudo, nec nobilitas in conclusionem, quam in principio. Ideo videtur aliquibus, quod quamvis sapientia sit nobilior intellectu qui est habitus principiorum scientiae, non tamen est nobilior intellectu, qui est habitus principiorum sapientiae, eo modo quo illi duo intellectus sunt habitus diversi, quod ideo dico, quia habitus principiorum non videtur esse aliud realiter, quam naturale lumen intellectus, quo determinatur ad prompte, & faciliter cognoscendum principia, quod tamen sub ratione qua per ipsum intellectus cognoscit principia sapientiae, nobilior est, quam sub illa ratione qua per ipsum cognoscit propria principia scientiarum, quarum nulla est sapientia proprie dicta.

Vel

Vel potest dici, quod in processu a cognitione effectus ad cognitionem causae maxime causae primae habitus conclusionum nobilior est simpliciter, quam habitus principiorum, & quantum est ex parte sua certior, & etiam quoad nos cognitione iudicativa: quia inventa causa per effectum, postea iudicamus effectum per causam: & hoc est natura perfectioris entis, quod ipso invento per debile ens causat aliquam claritatem in intellectu, non in virtute debilioris entis per quod inventum est, sed in propria virtute: non sic autem dicendum de scientia acquisita per demonstrationem, propter quid respectu habitus principiorum, per quae est acquisita, principia autem, per quae acquiritur sapientia effectus sunt causae primae, quae est obiectum sapientiae.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, quod quanto scientia est certior tanto est nobilior &c. Dico, quod verum est, loquendo de certitudine simpliciter. Illa enim certitudo provenit ex maiori rei scitae entitate, & veritate, & tali certitudine scientia est certior alijs scientijs, secundum philosophum. 1. metaph. sed loquendo de certitudine quo ad nos, non oportet, quod propositio vera sit: quia talis certitudo provenit ex hoc, quod res scitae non sunt impropotionaliter super nostrum intellectum per excellentiam entitatis, nec infra per entitatis debilitatem, propter quae duo aliqua sunt nobis difficili, & debiliter intelligibilia secundum Avic. 6. naturalium lib. 5. cap. 5. & sic dicit philosophus. 11. de animalibus. Illud minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum delectabilius est, quam certissimum, quod habetur de rebus istis.

Ad tertium.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corpore quaestionis.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod philosophus non praefert scientiam libri de anima quantum ad certitudinem, & nobilitatem subiecti, nisi alijs partibus scientiae naturalis, ut colligi potest per litteram sequentem.

C I R C A litteram. (Vbi charitas est, quid est, quod possit de esse,) quod ideo dicitur, quod sola sufficit in genere motoris universalis, quamvis aliae virtutes exigantur in genere motoris particularis circa determinatam materiam, quas materias respicit charitas mediantibus alijs, sicut voluntas obiecta potentiarum inferiorum: vel potest dici, quod nihil deest, ubi est charitas: quia sine alijs, quae sunt homini necessariae ad salutem esse non potest. (Quanto minus inest virtus, tanto magis inest vicium.) Hic non accipitur vitium pro mortali peccato: quia nullum mortale peccatum stare potest cum aliqua virtute formata quantumcunque parva: sed pro quadam pronitate ad malum, quae est cupiditas, cuius diminutio nutrimentum est charitatis secundum Aug. lib. 83. quaestio. q. 36.

(Alij verius dicunt omnes virtutes, & simul, & pares esse in quocumque sunt, ut qui in vna alteri par extiterit in omnibus eidem aequalis sit) hoc intellige, sicut explanatum est in quaestione de hoc facta. (Illius est fortitudo prudentior.) Non est ista denominatio per modum inhærentiae accidentis ad subiectum: sed quia vna iuvat aliam ad suum actum. (Non iustificationis gratia,) quod sic intelligendum quod ipsa mandata ceremonialia legis veteris non iustificabant ratione operis operantis, id est, interioris devotionis ex qua fiebant, hoc intelligendo eo modo quo exponitur in quarto.

De decem praeceptis, quomodo contineantur in duobus mandatis charitatis.

D I S T I N C T I O XXXVII.



E D iam distributio decalogi, quae in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet n. decalogus decem praecepta, quae sunt decachordum psalterium. Quae sic sunt distributa, ut tria quae sunt in prima tabula, pertineant ad Deum scilicet ad cognitionem & dilectionem Trinitatis: septem quae sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi.

De primae tabulae praeceptis.

Primum in prima tabula est, Non habebis deos alienos, Non facies tibi sculpsile, neque omnem similitudinem, &c. Hoc Origenes dicit esse duo mandata, sed Aug. unum: hoc n. ipsum quod dixerat, Non habebis Deos alienos, per se etiam explicat cum prohibet coli figmenta, scilicet idolum vel similitudinem alicuius rei, quae duo Origenes ita dicit distare, ut idolum sit, quod nihil habet simile sui, similitudo vero, quod habet speciem alicuius rei: ut verbi gratia, Si quis in auro, vel in ligno, vel alia refaciat speciem serpentis, vel avis, vel alterius rei, & statuatur ad adorandum: non idolum, sed similitudinem fecit. Qui vero facit speciem, quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit, ut si quis humanis membris, caput canis, vel arietis formet, vel in vno habitu hominis duas facies: non similitudinem, sed idolum facit: quia facit, quod non habet aliquid simile sui. Ideo dicit Apostolus, quia idolum nihil est mundum. Non n. aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quae mens ociosa, & curiosa reperit. Similitudo vero est, cum aliquid ex his, quae sunt vel in celo, vel in terra, vel in aquis formatur. Aug. vero ita exponit illud, Idolum nihil est in mundo, inter creaturas mundi non est forma idoli. Materiam n. formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quaecumque facta sunt, naturaliter facta sunt per verbum, sed forma hominis in idolo non est facta per verbum, sicut peccatum non est factum per verbum, sed est nihil, & nihil sunt homines cum peccant. Sed quaeritur, quomodo hic dicatur for-

Rich. Super 3. Sent. Ee 4 ma

ma idoli non esse facta per verbum, cum alibi legatur, Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per verbum. Hoc autem a diuersis variè soluitur, quidam enim dicunt omnem formam, & quicquid est, à Deo esse, in quantum est: & formam idoli, in quantum est, vel in quantum forma est, à Deo esse, sed non in quantum idoli est. i. posita ad adorandum. In hoc. n. non est creatura, sed peruersio creaturae. Sicut illud, quod peccatum est, in quantum peccatum est, nihil est, & homines cum peccat, nihil sunt: quia ab illo qui verè est, separatur. Vnde Hiero. Qd ex Deo nō est, qui solus verè est, nō esse dicitur. Ideoq; peccatum, quod nos à vero esse abducit, nihil esse vel non esse dicitur. Alij verò dicunt omnem formam, quæ. s. naturaliter est, & omne quod naturaliter est, esse à Deo: sed forma idoli non est naturaliter: quia natura eius iustitiae non seruit. Id. n. naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ iustitiae, quæ Deus est, militat, non refultat, & naturam creatam non vitiat. Secundum præceptum est, Non assumes nomen Dei tui in vanum: quod est dicere secundum literam, Non iura bis pro nihilo nomen Dei. Allegoricè verò præcipitur, vt nō putes creaturam esse Christum Dei filium: quia omnis creatura vanitati subiecta est: sed æqualem patri. Tertium verò est, Memento vt diem sabbati sanctifices: vbi secundum literam præcipitur sabbati obseruantia: allegoricè verò, vt requiem, & hic à vitijs, & in futuro in Dei contemplatione expectes ex spiritu sancto. i. ex charitate, & dono Dei: non qd spiritus sanctus sine patre, & filio hoc operetur. Accepit vtiq; ecclesia donum, vt in spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cum Trinitas faciat, propriè tamen ad spiritum sanctum dicitur pertinere, quia ipse est spiritus adoptionis filiorum. Ipse est patris, & filij amor, & connexio, vel communitas. Ideoq; iustificatio nostra, & requies ei attribuitur sepius. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia. Et primum quidem, quod est de vno Deo colendo, pertinet ad patrem: in quo est vnitas, vel autoritas. Secundum ad filium: in quo est æqualitas. Tertium ad spiritum sanctum: in quo est vniuersque communitas.

De mandatis secundæ tabulæ.

In secunda verò tabula septem erant madata, ad dilectionem proximi pertinentia: quorum Primum ad patrem carnalem refertur, sicut primæ tabulæ ad patrem cælestem: quod est, Honora patrem tuum, & matrem tuam, vt sis longeuus super terram. s. viuentium. Parentes verò sic sunt honorandi, vt eis debita reuerentia exhibeatur, & necessaria ministrentur. Secundum est, Non occides: vbi secundum literam actus homicidij prohibetur: secundum spiritum verò, etiam voluntas occidendi. Vnde huic mandato secundum literam sic super additio in Euangelio: quia litera Euangelij exprimitur, quod legis litera nō exprimebatur. Euangelij litera exprimit intelligentiã spiritualem. i. quam spirituales habent, & secundum quam spirituales viuunt: Litera legis sensum carnalem. i. quem carnales habent, & secundum quem carnaliter viuunt, cui facta est super additio. Tertium super Exod. est, Non mæchaberis. i. ne cui libet miscearis, excepto

federe matrimony: à patre enim totum intelligitur. Nomine ergo mæchæ omnis concubitus illicitus, illorum quoq; membrorum non legitimus vsus prohibitus debet intelligi. Quartum est, Nō furtum facies. Vbi sacrilegium, & rapina omnis prohibetur. Nō. n. rapinam permittit, qui furtum prohibuit: sed furti nomine bene intelligi voluit omnem illicitam vsurpationem rei alienæ. Sacrilegium tribus modis committitur, quando. s. vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro auferuntur. Sacrum vero dicitur, quicquid mancipatum est cultui diuino, vt ecclesia, vel res ecclesiæ. Hic etiam vsura prohibetur, quæ sub rapina continetur. Vnde Hiero. Vsuras querere, vel fraudare, aut rapere nihil interest. Commoda fratri tuo, & accipe quod dedisti, & nihil superfluum quaras: quia superabundantia in vsura cõputatur. Est. n. vsura, (vt ait Aug.) cum quis plus exigit in iniuria, vel qualibet re, quam acceperit. Itē Hiero. Putant aliqui vsuram tantum esse in pecunia: sed intelligant vsuram vocari superabundantiam. s. quicquid est, si ab eo, quod dederit plus est: vt si in hyeme demus. 10. modios, & in messe. 15. recipiamus. Si vero queritur de filiis Israel, qui Domino iubente, ab Aegyptijs mutuauerunt vasa aurea, & argentea, & vestes pretiosas, & asportauerunt, vtrum furtum commiserint: Dicimus eos, qui vt parentem Deo iubenti illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omnino peccasse. Vnde Aug. Israelitæ non furtum fecerunt, sed Deo iubenti ministerium prebuerunt. Hoc. n. Deus iussit, qui legem dedit. Sicut minister iudicis sine peccato occidit quem lex præcepit occidi: sed si id sponte faciat, homicida est, etiam si eum occidat, quem scit à iudice occidendum. Infirmi autem qui ex cupiditate Aegyptios deceperunt, magis permisi sunt hoc facere illis, qui iure talia passi sunt, quam iussi. Hic opponitur, quod etiam boni in illo opere peccauerunt: quia naturalem legem cui concordat Eudægelium, & lex moralis præceptionis, transgressi sunt: quæ est, Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Quam veritas scripsit in corde hominis: & quia non legebatur in corde, iter auit in tabulis, vt voce forinsecus admota rediret ad cor, & ibi inueniret, quod extra legeret. Hanc ergo illi præuaricari videntur in illo facto, alijs facientes, quod nolebant sibi fieri. Sed ibi subintelligendum est iniuste, vt non alii. s. iniuste, facias, quod tibi non vis fieri: alioquin huius præuaricator est index, dum punit reum, nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam, & illud Domini verbum, Omnia quæcunq; vultis, vt faciant vobis homines, & c. de bonis accipiendum est, quæ nobis inuicem exhibere debemus. Quintum præceptum est, Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium: vbi crimè mendacii, & periurij prohibetur. Solet autem queri, Vtrum prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi, quod obest, & non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est aduersus proximum: vt ideo videatur hoc addidisse scriptura. Sed de mendacio magna quaestio est, quæ nec citò explicari potest.



ED distributio decalogi. Superius determinauit Magister de virtutibus, hic determinat de mandatis, & diuiditur pars ista in tres partes.

Primo ponit differentiam inter præcepta primæ tabulæ, & secundæ. Secundo determinat de præceptis primæ tabulæ. ibi. (Primum in prima tabula.) Tertio de præceptis secundæ tabulæ. ibi. (In secunda vero tabula.) Secunda diuiditur in tres, secundum tria præcepta, secunda ibi. (Secundum præceptum est.) (Tertia ibi.) Tertium vero est. Illa pars in qua determinat de præceptis secundæ tabulæ diuiditur in tres. Primo determinat de primis quinque præceptis secundæ tabulæ. Secundo diffusius profequitur aliqua pertinentia ad explanationem quinti præcepti. dist. seq. ibi. (Sciendum est tamen.) Tertio determinat de duobus vltimis præceptis secundæ tabulæ. dist. 40. ibi. (Sextum præceptum est.) Prima in quinque, secundum quinque præcepta. Secunda ibi. (Secundum est.) Tertia ibi. (Tertium est.) Quarta ibi. (Quartum est.) Quinta ibi. (Quintum est præceptum.) Quarta istarum diuiditur in duas. Primo ponit quarti præcepti explanationem. Secundo ex hoc mouet, & soluit incidentè dubitationem. ibi. (Si vero queritur.) CIRCA hanc dist. querendum est principaliter de quatuor. Primo de præceptis moralis in generali. Secundo in speciali de præceptis primæ tabulæ. Tertio de quatuor primis præceptis secundæ tabulæ. Quarto ad maiorem declarationem queritur de præceptis iudicialibus veteris legis. Querere autè de ceremonialibus magis pertinet ad librum quartum.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur. 5. Primo vtrum omnia præcepta moralia sint de lege naturæ. Secundo vtrum sint de actibus omnium virtutum. Tertio vtrum omnia præcepta moralia reducuntur ad 10. præcepta decalogi. Quarto vtrum præcepta decalogi conue-

nter distinguantur. Quinto vtrum sint dispensabilia.

QVAESTIO I.

Vtrum omnia præcepta moralia sint de lege naturæ. T V I D E T V R, quod non: quia distinctarum legum, distincta sunt præcepta. Sed lex naturæ, & lex diuina sunt leges distinctæ: quia lex diuina est per disciplinam secundum illud Eccle. 17. Addidit illis disciplinam, & lege vitæ hæreditauit illos. Cum ergo præcepta moralia, sint præcepta legis diuinæ non sunt præcepta legis naturæ.

Item omnia præcepta, quæ sunt de lege naturæ sunt naturaliter cognita: quia lex naturæ, est quædam participatio legis aternæ impressa, siue scripta, in cuiuslibet hominis mète. Sed præceptum morale de non concupiscendo nō est naturaliter cognitum. Dicit enim Aposto. ad Rom. 7. Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces: ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

Item quodlibet peccatum mortale est contra aliquod morale præceptum: ergo si omnia præcepta moralia essent de lege naturæ, quodlibet peccatum mortale esset peccatum contra naturam, quod est falsum.

Item præceptum de actu pertinente ad supernaturalem virtutem, non videtur esse de lege naturæ. Sed fides confiteri est actus virtutis supernaturalis, quæ est fides, & tamen est quid morale: quia necessarium ad salutem secundum illud Rom. 10. Ore confessio fit ad salutem, etiam si non præciperet aliqua lege scripta: ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

C O N T R A, in princ. decretorum dicitur quod ius naturale est, quod in lege, & in Euangelio continetur. Sed omnia præcepta moralia continentur in lege, & in Euangelio: ergo omnia sunt de lege naturæ.

Item August. 2. lib. Confessionum parum ante medium. Furtum certe punit lex tua Domine, & lex scripta in cordibus hominum. Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis: ergo non furari, est de lege naturæ: ergo a simili, & alia præcepta moralia.

CONCLUSIO.

Præcepta moralia cuncta esse simpliciter de lege naturæ non est ambigendum.

R E S P O N D E O, quod in lege continentur præcepta moralia, ceremonialia, & iudicialia: vnde Deutero. Hæc sunt præcepta, scilicet, moralia, & ceremonialia atq; iudicialia, quæ mandauit Dominus Deus noster, vt docerem vos. Præcepta moralia sunt ad ordinandum mores: præcepta ceremonialia, sunt speciales determinationes moralis præcepti de cultu diuino: iudicialia

Ende trac. sed paulo inferius.

De hoc supra dist. 37. lib. 2.

Epist. ad Damas. cuius inuiti. Quid in uerbo. Et in comment. super cap. Exec.

Isidorus super Exod. Glo. s. b. d. Rom. 8. d.

Aug. lib. de verbis domini in ser. 11. longe factis a fine. Rom. 8. c.

Deut. 5. b.

Matth. 5. f.

2. Cor. 3.

Aug. lib. 9. super Exod.

q. 71. in fin. tom. 4.

Aug. ibid.

Hieron. super Exod. lib. 6. circa c. 18.

Super psal. 54. circa versum: Et non defecit. Et Gl. libid. Hier. Super Exod. lib. 6. cap. citatis.

Super 11. c. Exod. q. 39. tom. 4.

Super psal. 104. circa illud, Et eduxit illos in cisternam. Et lib. 22. contra Faustum Manichæum. ca. 71. tom. 6.

Matth. 7. b. Luca 6. c.

Aug. super Exod. q. 71. in fin. to. 4.

dicialia sunt speciales determinationes moralis præcepti obseruando iustitiam inter homines. Et propter hoc tria, dicit Apostolus ad Roma. 7. Mandatum sanctum iustum, & bonum. Sanctum quantum ad ceremonialia: iustum, quantum ad iudicialia: bonum, id est, honestum, quantum ad moralia. Et dico, quod omnia ista pertinent ad legem naturæ aliquo modo, sed modo differenti, quod patet sic. Lex naturæ est aliquid dictatum, vel constitutum a ratione practica per suum naturale lumen, quod est quædam participatio legis æternæ sibi a creatore indita, & impressa, de quo lumine loquitur Psal. Qui postquam dixit. Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Respondendo subiungit. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Huius autem legis est vnum præceptum primum a quo deriuantur omnia alia, quod sicut primum principium speculabilem fundatur super illud, quod primo apprehenditur a speculatio intellectu, scilicet, ens, quod quidem primum principium est de quolibet affirmatio, vel negatio, ita dico, quod super bonum, quod est primum apprehensum a ratione practica fundatur primum præceptum legis naturæ, quod est bonum, est ordinate diligendum. Ex isto præcepto deriuantur quædam præcepta per modum conclusionum, ex isto præcepto consequentium, aliquo modo ad similitudinem, qua in speculabilibus conclusiones sequuntur ex principijs, & sic sequuntur ex isto præcepto, omnia præcepta moralia, ita tamen, quod quædam sunt conclusiones ita propinque, quod statim a quibuscunque cognoscuntur, scilicet, quod dicitur est diligendus, & colendus, & parentes sunt honorandi. Statim enim videt homo istum syllabum bonum est diligendum, Deus est bonus: ergo est diligendus, & istum bonum est faciendum, bonum est colere Deum: ergo facienda sunt, quæ sunt ad cultum Dei, & sic de alijs. Quædam sunt conclusiones remotæ ad quas reducendas in primum principium legis naturæ, indigent homines magna inuestigatione, & alij indigent disciplina, & instructione, sicut sunt ista. Coram cano capite consurge, & honora personam senis, & multa alia. Quædam autem sunt conclusiones ita remotæ, & occulte, quod ad hoc indigent homines speciali diuina instructione, sicut sunt ista. Non facies tibi sculptrile, nec omnem similitudinē, & sic de alijs. Præcepta autem ceremonialia, & iudicialia non sic pertinent ad legem naturæ: sed pro tanto: quia ceremonialia sunt quædam speciales determinationes a Deo facte, & reuelatæ de morali præcepto, spectante ad cultum diuinum in communi, quod enim Deus sit colendus, præceptum morale est: quia per modum conclusionis sequitur ex primo principio legis naturæ: sed quod colatur per tales oblatio-

Præceptum primum legis naturæ.

nes, per talia sacrificia, per talia sacramenta, per tales obseruantias, quæ determinata sunt in lege, hoc morale non est, sed ceremoniale. Non enim illi modi colendi sequuntur per modum conclusionum, ex primo principio legis naturæ. Iudicialia autem sunt, quædam determinationes factæ diuinitus, & reuelatæ de morali præcepto, quod est de obseruando iustitiam inter homines. Obseruare. n. inter homines iustitiam morale est, & sequitur per modum conclusionis, ex primo principio legis naturæ: sed quod obseruetur pax, & iustitia per tale statutum, vel per tale qualia multa sunt in lege, hoc morale non est: non enim omnes illi modi sequuntur per modum conclusionis, ex primo principio legis naturæ. Sic ergo patet, quod omnia præcepta moralia, sunt de lege naturæ simpliciter: sed eo modo quo dictum est.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod lex diuina, non est a lege naturæ distincta, sicut aliena ab ea, sed sicut eam continens, & aliquid superaddens. Non enim procedit tantum ex principijs naturalibus, sed principaliter ex principijs supernaturalibus, quæ sunt articuli fidei: in quantum ergo continent legem naturæ, non est inconueniens, quod eadem sint præcepta legis naturæ, & legis diuinæ, cuiusmodi sunt omnia præcepta decalogi, & omnia, quæ ex illis per modum conclusionum sequuntur.

Ad secundum dicendum, quod non omnia præcepta legis naturæ statim occurrunt intellectui: sed quædam indigent humana inuestigatione, & quædam spiritali diuina instructione, ad hoc, ut cognoscatur a nobis propter obtenebratione factum in nostro intellectu per peccatum: potest tamen dici secundum aliquos, quod illud verbum apostoli dictum fuit in persona aliorum per malas consuetudines, habentium obtenebratam rationem.

Ad tertium potest dici, quod maior falsa est. Peccabant enim mortaliter iudæi contra præcepta ceremonialia: quia in hoc faciebant contra Deum a quo eis erant præcepta.

Potest etiam dici, quod contra naturam potest aliquid dici dupliciter, scilicet aut contra naturam generis, & sic peccata sodomitica sunt contra naturam: aut contra naturam speciei, hoc est contra rationem, per quam homo reponitur in specie hominis, & sic sunt contra naturam, quæcunque sunt contra naturale rationis iudicium, secundum quem modum loquendi dicit Damas. lib. 2. c. vlti. Quod virtus est secundum naturam, & malitia præter naturam.

Ad quartum dicendum, quod hic non vocantur præcepta moralia, illa tantum quibus præcipiuntur actus virtutum moralium, quæ diuiduntur contra intellectuales, & theologicas. Sed omnia præcepta, quibus obediendum est, etiam si non præciperentur in aliqua lege scripta, siue diuina, siue humana. Talia enim virtua-

Ad primū.

Ad secundū.

Ad tertium.

Contra naturam dupliciter.

Ad quartum.

virtualiter, & implicite continentur in primo principio legis naturæ, quorum tamen aliqua sunt, quæ nostra ratio per suum naturale lumen non posset cognoscere ibi contineri, nisi diuinitus supernaturaliter illustrata, sicut est præceptum de assentiendo articulis fidei explicitè, vel implicite, & plura alia, & sic patet maiorem argumenti veram non esse.

Q V A E S T I O II.

Utrum omnia præcepta moralia sint de actibus omnium virtutum.

Arg. 1. D. Th. vbi sup. ar. 2.

VIDETUR, quod non: De actu enim magnanimitatis, & magnificentia, nullum inuenitur præceptum in decalogo, vbi præcepta moralia continentur.

Secundo.

Item omnia præcepta moralia iustificationes sunt dicente Psal. Doce me iustificationes tuas: sed iustificationes non pertinent, nisi ad iustitiā: ergo præcepta moralia, non sunt, nisi de actibus iustitiæ.

Tertio.

Item lex est aliquid constitutum a ratione practica, & promulgatum per communitatē, vel per illum, qui præest communitati ordinatum ad bonum commune: sed actus temperantia non respiciunt commune bonum, sed tantum proprium: ergo lex inter præcepta moralia, non præcipit aliquid de actibus temperantia.

Quarto.

Item obseruantia omnium præceptorum moralium est de necessitate salutis, sed non omnium virtutum actus, sunt de necessitate salutis, sicut patet in virtutibus intellectualibus: non enim necessarium est ad salutē scire scientias speculatiuas, cum etiam virtus sit de bono, & difficili, & ea, quæ sunt supererogationis sunt meliora, & difficiliora, quam ea, quæ sunt necessitatis respectu eorum sunt aliquæ morales virtutes: ergo non omnia moralia præcepta, sunt de actibus omnium virtutum.

In oppositum. Primo.

CONTRA, August. 2. lib. Contra faustum inter principium, & medium. Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem. Sed secundum Aug. 1. lib. de libe. arbi. c. 10. Quicquid iustum est in lege temporali deriuatum est a lege æterna: ergo omne peccatum est contra diuinam legem, cum sit ab æterna deriuata, sed cuiuslibet peccato contrariatur alicuius virtutis actus: ergo lex diuina inter præcepta moralia præcipit cuiuslibet virtutis actum.

Secundo.

Item secundum philosophum. 5. Ethic. c. 2. Lex humana præcipit opera omnium virtutum politicarum: ergo multo fortius lex diuina, quæ altior est, & vniuersalior, præcipit actum omnium virtutum.

C O N C L V S I O.

Vtique, cum ad ordinandum hominem in seipso, ad proximum, & ad Deum actus requirantur omnium virtutum.

Responso.

RESPONDEO, quod in lege diuina sunt præcepta moralia de actibus omnium virtutum, vel consilia. Lex enim diuina est ad ordinandum homines ad vltimum finem, qui Deus est: qui ordo includit, seu comprehendit ordinem hominis, secundum seipsum, vel in seipso, & eum excedit. Lex enim æterna, per quam ordinatur homo ad Deum, excedit rectitudinem rationis, per quam ordinatur homo in seipso, & tamen tota rectitudo rationis humanæ ab æterna lege deriuata est, quamuis totam rectitudinem legis æternæ non capiat. Ordo autem debitus hominis in seipso, cum sit animal rationale, non per naturam solitarium, sed magis politicum, & sociale includit ordinem voluntatis, seu per comparationem ad proximum. Nunquam enim homo bene est ordinatus in seipso, nisi voluntas eius bene fuerit ad proximum ordinata. Lex ergo diuina, quamuis principaliter sit ad ordinandum hominem ad Deum, ex consequenti tamen est ad ordinandum hominem in seipso, & ad proximum: & quia ad triplicem istum ordinem obseruandum requiruntur actus omnium virtutum, aut tanquam illi sine quibus triplex ordo prædictus sufficienter obseruari non potest, aut non ita commode, vel perfecte obseruari potest, ideo lex diuina actus omnium virtutum præcipit aut consulit, ita quod præcepta sunt de illis actibus sine quibus triplex ordo prædictus sufficienter obseruari non potest, & consilia de illis actibus, sine quibus triplex ordo prædictus, non ita commode, aut perfecte obseruari potest.

Ad primū.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod quamuis de magnanimitate, & magnificentia nullum inueniatur præceptum expressum in decalogo, alibi tamen in lege inuenitur. Actus enim magnanimi est dignificare se honore magno, quo dignus est homo secundum philosophum. 4. Ethic. c. 8. Hoc autem præceptum præcipit Dominus ipsi Iosue, Deute. 31. vbi scriptum est præcepit Dominus Iosue filio Num, & ait. Confortare, & esto robustus, tu enim introduces filios Israel in terram, quam pollicitus sum. Actus autem magnificentia secundum philosophum. 4. Ethic. c. 6. est facere in magnis factis, & honorabilibus magnas expensas proportionales operi maxime in pertinentibus ad Deum, quem actum præcepit Dominus, cum in Exodo præcepit tabernaculum fieri, & arcam, & candelabrum, & vasa.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod præcepta moralia dicuntur iustificationes, non quia sint tantum de actibus iustitiæ, per quam homo ordinatur ad proximum: sed etiam, quia iustum est, ut homo debito modo ordinetur ad Deum, & in seipso rationi vires inferiores subiiciendo.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod actus temperantia,

rantiæ, & si non ordinetur ad proximum immediate, tamen ex consequenti ordinatur ad proximum, & ad Deum, in quantum bona ordinatio hominis in se disponit ad bonam ordinabilitatem ad proximum, & deordinationem ad proximum, homo etiam male ordinatus in se, non potest bene ordinari ad Deum.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod non omnes actus virtutum cadunt sub præcepto proprie dicto, & hoc concessum est: quia quædam cadunt sub consilio, non sub necessitate præcepti. Vtrum tamen sit alia moralis virtus respectu actus qui est necessitatis, & alia respectu actus, qui est respectu supererogationis: dicunt aliqui, quod non quia virtus secundum suum esse perfectum respicit, non tantum ea, quæ sunt necessitatis: sed ea, quæ sunt supererogationis. Vnde virginitatem non dicunt esse aliam virtutem a castitate. Alij autem dicunt contrarium, de hoc tamen videbitur in quarto.

Q V A E S T I O III.

Vtrum omnia præcepta moralia reducuntur ad decem præcepta decalogi.

Arg. 1. D. Th. 2.2. q. 100. art. 3. Alex. p. 3. q. 29. m. 1.

NON VIDETUR, quod non: Omnia enim præcepta decalogi sunt de actibus iustitiæ, vt patet intuenti, sed non omnia præcepta moralia legis diuinae reducuntur ad actus iustitiæ: quia non omnes morales virtutes reducuntur ad eam: ergo non omnia præcepta moralia reducuntur ad decem præcepta decalogi.

Secundo.

Item principia non reducuntur ad conclusiones, sed econuerso: sed moralium præceptorum, quædam sunt principia præceptorum decalogi, sicut præceptum de dilectione Dei, de quo dicitur Matth. 22. quod est primum, & maximum mandatum: & præceptum de dilectione proximi, quod est illi simile, vt habetur in eodem: ergo non omnia præcepta moralia reducuntur ad 10. præcepta decalogi.

Tertio.

Item in lege traduntur præcepta moralia de fortitudine verbo, vt Deute. 31. Nolite timere, nec pauere ad conspectum eorum, & factum in punitione timidorum, qui non audebant ascendere ad terram promissionis, de qua habetur numerorum. 14. & in punitione temerariæ audaciæ, de qua habetur in eodem, & tamen inter præcepta decalogi, nullum est præceptum, ad quod reducatur præceptum de actu fortitudinis: ergo non omnia præcepta moralia reducuntur ad 10. præcepta decalogi.

Quarto.

Item datur præceptum morale, de sobrietate in hoc, quod Deute. 21. præcipitur lapidari proteruos, & contumaces, & commessionibus vacans atque conuiujs: sed non est præceptum

aliquid in decalogo, ad quod possit reduci: ergo non omnia præcepta moralia reducuntur ad 10. præcepta decalogi.

CONTRA, glos. super illud Matth. 5. Beati estis cum maledixerint &c. Moyses decem præcepta præponens, postea per partes explicat, sed partes reducitur ad sua tota: ergo omnia præcepta moralia reducuntur ad decalogi. 10. præcepta.

In oppositum. Primo.

Item omnia præcepta moralia reducuntur ad prima principia legis naturæ, mediate, vel immediate: sed 10. præcepta decalogi, sunt illa, quæ post præceptum de dilectione Dei, & proximi immediatius reducuntur ad primum principium legis naturæ: ergo omnia alia præcepta moralia, in prædictum principium mediantibus præceptis decalogi reducuntur.

Secundo.

Item August. de 10. cordis inter medium, & finem loquens de primo præcepto legis naturæ, & de præceptis dilectionis Dei, & proximi dicit, illud vnum præceptum continet duo, illa duo continent. 10. illa decem continent omnia.

Tertio.

C O N C L U S I O.

Præcepta moralia in decem præceptis decalogi vel tanquam principia in conclusionibus contineri, vel ad ea sicut conclusiones ad principia reduci certum est.

RESPONDEO, quod quantum ad præfens sufficit præcepta moralia se habent ad primum præceptum legis naturæ in triplici differentia. Quædam enim sunt in quibus omnia alia præcepta moralia radicanur, sicut in conclusionibus principio proximioribus, cuiusmodi sunt præcepta de dilectione Dei, & proximi. Alia sunt, quæ etiam de proximo ordinantur, tamen quia propter obnubilationem rationis humanæ potest homo errare circa illa, ideo scribi debuerunt, & ista sunt. 10. præcepta decalogi. Alia sunt ad quæ reducenda in prima principia indiget homo inuestigatione maiori, & sapientum instructione, seu diuina reuelatione, & talia reducuntur ad 10. præcepta decalogi. Vnde ad primum præceptum reducuntur omnia, quæ prohibent illa, quæ feruiunt idolatriæ, sicut sunt filij, aut filia per ignem lustratio, & ariolorum sciscitatio: somniorum, & auguriorum observatio: maleficiorum, & incantationum operatio: phytinum dæmoniorum, & mortuorum interrogatio, de quibus habetur Deute. 18.

Responsio.

A. l. contra.

Ad secundum reducuntur blasphemie prohibitio, de qua habetur Leui. 24. Et prohibitio falsæ doctrinæ, de qua habetur Deute. 13.

Ad tertium videntur reduci omnia cærimonialia, in quantum tamen morale est videntur reduci ad ipsum prohibitiones illorum peccatorum, quæ maxime impediunt mentis

tis

tis quietem in vacando Deo, sicut est prohibitio timiditatis, & temerariæ audaciæ, & spectantium ad gulam, & omnes prohibitiones in moderatione passionum.

Ad quartum reducitur præceptum de honoratione senum, de qua habetur Leuitic. 19. Et omnia præcepta de reuerentia superiorum.

Ad quintum reducitur prohibitio iniustæ violentiæ contra proximum, de qua habetur Leuit. 19. Et prohibitio odij, de qua habetur ibidem.

Ad sextum prohibitio meretricij, de qua habetur Deuter. 13. Et prohibitio coitus contra naturam, de qua habetur Leuitic. 18. Et prohibitio voluntariæ effusionis seminis per quemcunque modum fœdere matrimonij excepto.

Ad septimum reducitur vsuræ prohibitio, de qua habetur Deute. 13. Et prohibitio accipionis rei alienæ per fraudem, de qua habetur Deute. 25. Vbi dicitur non habebis in faculo diuersa pondera &c. & prohibitio rapinæ.

Ad octauum reducitur prohibitio falsi iudicij, de qua habetur Exod. 23. Et prohibitio mendacij, & periurij, quæ etiam reduci potest ad 2. Et susceptionis mendacij, & acceptationis munerum, de quibus habetur ibidem, eo quod omnia prædicta cooperantur ad corruptionem iudicij: & prohibitio detractionis, de qua habetur. Leuit. 19. Vbi dicitur non eris criminator, nec susurro in populis. Vtrum autem sint aliqua, quæ reducuntur ad vltima duo præcepta, videbitur. 40. dist. Vbi agitur de illis. Sic ergo patet, quod omnia præcepta moralia, alia a Decem præceptis decalogi, aut in eis continentur, sicut principia in conclusionibus, sicut primum principium legis naturæ, & præceptum de dilectione Dei, & proximi, aut reducuntur ad ea, sicut conclusiones ad principia, sicut per exemplificationem patuit.

Ad primum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non omnia præcepta decalogi sunt de actibus iustitiæ tantum accipiendo eam, in quantum est vna de quatuor cardinalibus: sed in quantum comprehendit omnem virtutem. Vnde homicidium non tantum prohibetur: quia est contra iustitiam, quæ est cardinalis virtus, sed etiam, quia est contra charitatem. Mechia etiam non prohibetur: quia sit contra iustitiam specialiter dictum tantum: sed etiam quia est contra castitatem, quia tamen ratio debiti magis est patens in iustitia, quam in aliis virtutibus, quæ sunt hominis ad seipsum, ideo non fuerunt in decalogo, ita expressè posita præcepta, quæ respiciunt ordinem hominis ad seipsum, sicut de iustitia.

Ad secundum.

Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore quæstionis.

Ad tertium dicendum, quod præcepta de fortitudine, in quantum est moderatiua passionum, quæ quietem mentis in Deo impediunt reduci possunt.

Ad tertium.

Ad tertium præceptum, in quantum est morale, in quantum tamen actus fortitudinis est ordinabilis ad vtilitatem communitatis, & maxime ad honorem fidei, sicut fortiter sustinere propter fidei defensionem reduci possunt ad primum præceptum.

Ad quartum dicendum, quod quia gula præstat fomentum luxuriæ, ideo reduci potest prohibitio gulæ ad illam prohibitionem. Non mechaberis, sed in quantum non permittit mentem vacare Deo, potest eius prohibitio ad præceptum tertium reduci.

Q V A E S T I O IIII.

Vtrum præcepta decalogi conuenienter distinguantur, & de eorum numero, & ordine.

Arg. 1. D. Bon lib. 3. dist. 37. art. 2. per totum Alex. vbi supra m. 2. D. Tho. vbi supra ar. 4. 5. 6.

C O N C L U S I O.

Præcepta decalogi, nec plura, nec pauciora decem, recte distincta in primam tabulam tria continentem ad Deum immediate spectantia, & secundam reliqua, in idem ad proximum, recteque iuxta vitiorum oppositorum ordinem ordinata perhibentur.

RESPONDEO, quod aliqui præcepta primæ tabulæ posuerunt quatuor. Primum. Ego sum Dominus Deus tuus. Secundum. Non habebis Deos alienos coram me. Tertium. Non facies tibi sculptilæ. Quartum. Non assumens nomen Dei tui in vanum. Præcepta secundæ tabulæ non posuerunt, nisi sex: quia prohibitionem de concupiscentia rerum proximi, & de concupiscentia vxoris alienæ, sub vno comprehenduntur præcepto. Sed hæc distinctio præceptorum non est conueniens, quia præceptum de obseruatione sabbati non posuerunt inter præcepta decalogi, decepti per hoc, quod crediderunt illud esse cærimoniale tantum, quod est falsum.

Responsio.

Præterea sicut dicitur Matth. 6. Nemo potest duobus dominis seruire eiusdem rationis est, quod homo seruiat vni Domino tanquam principali, & quod non seruiat alij, sicut principali, & ideo ad idem præceptum pertinet, quod dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, & non habebis Deos alienos coram me.

Præterea, quia facere sculptilæ, vel similitudinem non fuit prohibitum, nisi ad hoc, vt non coleretur pro diis, tamen vt habetur Exod. 25. Dominus præcepit fieri duos Cherubin, videtur quod non facere sculptilæ pertineat ad idem præceptum, cum hoc, quod dicitur, Non habebis Deos alienos coram me. Quia etiam alterius rationis est concupiscentia

tia possessionis proximi, & vxoris eius: quia prima pertinet ad concupiscentiam oculorum, secunda ad concupiscentiam carnis, ideo concupiscentiæ prohibitio conuenienter in duo præcepta distinguitur.

Primum ergo præceptum est. Non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptrile.

Secundum: Non assumes nomen Domini Dei in vanum.

Tertium memento, ut diem sabbati sanctifices, & hæc ad primam tabulam pertinere dicuntur.

Primum secundæ tabulæ est: Honora patrem tuum, & matrem tuam.

Secundum: Non occides.

Tertium: Non mechaberis.

Quartum: Non furtum facies.

Quintum: Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.

Sextum: Non concupisces domum proximi tui, non seruum, non ancillam, non bouem, non asinum, nec omnia, quæ illius sunt.

Septimum: Nec desiderabis vxorem eius. Magister tamen ponit istud sextum. Conuenienter. n. potest poni, vel sextum, vel septimum, quia antequam dicat. Nec desiderabis vxorem eius dicit. Non concupisces domum proximi, & postquam prohibuit concupiscentiam vxoris, iterum subiungit, non seruum, non ancillam.

Ratio autem numeri mandatorum istorum, sic potest accipi.

Lex. n. diuina est ad ordinandum homines ad Deum, & inter se, & quemlibet in seipso, quæ tamen non ita apparet ratio debiti in his, quæ homo facit secundum seipsum, ideo inter mandata, ad quæ alia reducuntur, sicut ad magis nota, non fuerunt posita, nisi præcepta de ordine hominis ad Deum, & ad proximum explicite, quamuis etiam contineant ordinem hominis secundum seipsum implicite, ut superius visum est. Sicut autem miles tria debet principi. scilicet fidelitatem, reuerentiam, & famulatum, sic quilibet homo ista tria principaliter debet summo principi, qui Deus est.

Ad hoc ergo ut bene ordinetur ad Deum oportet, quod Deo obseruet hæc tria. scilicet fidelitatem, ita, ut quantum in se est, non transferat honorem principatus ad alium, & hoc est, quod continetur in primo præcepto: oportet etiam, ut tantam reuerentiam ei exhibeat, ut nihil iniuriosum in eum committat, & hoc præcipitur secundo præcepto: oportet etiam, quod sibi exhibeat famulatum tanquam memor beneficiorum receptorum ab eo, & hoc præcipitur tertio præcepto.

Potest etiam dici, quod per primum præceptum præcipitur nobis reuereri primi principij unitatem, per secundum veritatem, per tertium bonitatem, & hæc est distinctio præceptorum primæ tabulæ, per quæ directe, & immediate tantum ordinatur ad Deum. Ratio autem numeri præceptorum secundæ tabulæ, per quæ ordi-

namur ad proximum, sic potest accipi ad proximum. n. nos debemus habere bene, & specialiter, & generaliter, specialiter, quantum ad parentes propter magnitudinem beneficiorum ab eis receptorum, pro quibus debemus eis specialem honorem, & hoc eis reddere nobis præcipitur, primo præcepta secundæ tabulæ. Generaliter autem tenemur nos bene habere ad omnes, ita ut nulli inferamus nocumentum, nec operam, nec ore, nec corde, operam autem inferitur nocumentum proximo tripliciter, quandoque quantum ad personam propriam, contra, quod dicitur, non occides. Quandoque contra personam coniunctam ad proles procreationem, contra, quod dicitur non mechaberis. Quinque, quantum ad possessionem, contra quod dicitur, non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur: Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium. Nocetur autem proximo in affectu per concupiscentiam oculorum, aut per concupiscentiam carnis, contra, quæ duo nocumeta dicitur: Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis vxorem eius.

Ratio autem ordinis, sic potest accipi, præcepta decalogi sunt de his, quæ quasi statim rationabilia, & debita videntur, tanto autem aliquid apparet rationale facilius, quanto suum contrarium apparet grauius. Et ideo ordo præceptorum decalogi accipitur, secundum quod magis graua, vel minus graua eis opponuntur vitia: & ideo, quæ ceteris paribus, grauius est deordinari circa finem directe, & immediate tantum, contra, quæ deordinationem sunt primæ tabulæ præcepta, quæ mediante deordinatione, circa, quæ sunt ad finem contra, quæ deordinationem sunt præcepta secundæ tabulæ, sicut grauius est deordinari contra ducem, quam erga commilitones: ideo præcepta primæ tabulæ præponuntur præceptis secundæ tabulæ, & quia grauius est honoris principatus transferre ad alium quam aliquam irreuerentiam facere principi, & quodlibet istorum grauius, quam deficere in exhibendo famulatum, ideo præceptum de non habendo Deos alienos præponitur præcepto de non assumendo nomen Dei in vanum, & utrumque istorum præceptorum de obseruatione sabbati, & quia grauius est esse deordinatum ad parentes, quam ad alios proximos, ideo primum præceptum secundæ tabulæ est de exhibendo parentibus debitum honorem, & grauius est nocere proximo opere, quam ore, & ore, quam solo affectu: ideo præcepta. scilicet. Non occides, Non mechaberis, Non furtum facies præponuntur præcepto de non loquendo contra proximum falsum testimonium, & præceptis de non concupiscendo: & quia grauius est deordinari contra proximum, quantum ad suam personam propriam, quam contra personam sibi coniunctam, cum vxore eius mechando, & hoc etiam magis iniuriosum est contra proximum, quam contractare possessionem suam ipso ignorante, vel inuito.

Ideo

Ideo præceptum de non occidendo præponitur præcepto de non mechando, & istud præcepto de non furando.

Q V A E S T I O V.

Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Arg. 1.

D. Bon. lib.

1. dist. 47

ar. unico. q.

4. in resol.

Scot. lib. 3.

dist. 37. q.

unica

D. Tho. vbi

supra. ar. 8.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum.

Primo.

Secundo.

Responsa.

TVIDETVR, quod sic: quia conditor legis potest reuocare legem, quam condidit. Vnde princeps aliquod ius posituum statuens, potest illud potest reuocare. Sed Deus condidit præcepta decalogi: ergo potest illa reuocare: sed non est minus legem reuocare, quam in ea dispensare: ergo Deus potest dispensare in præceptis decalogi.

Item per hoc præceptum: Non occides, prohibetur occisio innocens. Sed Abraham volendo occidere filium suum, qui erat innocens, non peccauit, immo ex hoc fuit commendatus, ut habetur Gene. 22. Sed hoc non esset verum, nisi Deus dispensasset cum eo: ergo dispensari potest in illo præcepto.

Item maius est posse iuste præcipere contrarium alicui præcepto, quam in illo præcepto dispensare: sed ut habetur Osee. 1. Deus præcepit ei facere filios fornicationum, quod est contrarium illi præcepto: Non mechaberis, quod non tantum prohibetur adulterium, sed fornicatio: ergo multo fortius, Deus potest dispensare in illo præcepto.

Item Ber. de præceptis, & dist. c. 5. Dicit, quod in præceptis secundæ tabulæ dispensare potest Deus, & non homo.

CONTRA, secundum Ber. eo. lib. c. 6. A Deo non potest immutari quicquid de dilectione, humilitate, mansuetudine, ceterisque virtutibus tam in nouo, quam in veteri testamento spiritaliter obseruandum traditur. Sed quodlibet præceptum decalogi, pertinet ad aliquam virtutem: ergo in nullo præcepto decalogi, potest a Deo aliquid immutari: ergo nec dispensari.

Item Deus non potest facere quin conclusio, quæ de necessitate sequitur ex principio vero sit vera: ergo a simili, Deus non potest facere, quin præceptum, quod de necessitate sequitur ex indispensabili præcepto, sit indispensabile: sed omnia præcepta decalogi de necessitate sequuntur ex primo præcepto legis naturæ, tanquam conclusiones ex principio. Cum ergo primum præceptum legis naturæ sit indispensabile, omnia præcepta decalogi sunt indispensable.

C O N C L U S I O.

Indispensabilia sunt profecto, at non ita immutabiliter, quin in eorum aliquibus propter aliquas circumstantias contingentes possit, & etiam expediat aliquando dispensari.

RE S P O N D E O, quod præcepta decalogi indispensable sunt. Præcepta. n. legis æternæ sunt indispensable. Planum est. n. quod in illis homo dispensare non potest, nec etiam Deus, sicut enim dicit Apost. 2. Timo. 2. Fidelis est Deus seipsum negare non potest. Sed si-

cut dicit Aug. 2. lib. Contra Faustum inter principium, & medium, lex æterna est ratio diuina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans, in quo patet ex consequenti, quod nec Deus, nec homo in lege naturæ dispensare potest. Est. n. ut dicit Aug. lib. 83. quæstio. q. 53. Transcripta in animam rationalem ex ineffabili atque sublimi rerum administratione, quæ fit per diuinam providentiam, & ideo ut dicitur in decretis. Dist. 5. Ius naturale cæpit ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore: sed immutabile permanet. Omnia ergo præcepta, quæ ex principio primo legis naturæ de necessitate consequuntur, & immutabiliter, immutabilia sunt, & ex consequenti indispensable. Talia autem sunt omnia præcepta decalogi, si accipiantur secundum intentionem præcipientis, & ideo sic accepta, ita sunt immutabilia, quod in illis, nec homo, nec Deus dispensare potest: unde decretorum. Dist. 6. 2. c. 5. His itaque, respondetur. Moraliter mandata ad naturale ius spectant, atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. In aliquibus autem alijs mandatis legibus, non tamen ita immutabiliter, quin in paucioribus propter aliquas particulares circumstantias possit contingere, ut eorum obseruatione esset secundum legem naturæ: sed magis ei contraria, potest locum habere dispensatio: sicut patet in præcepto de reddendo depositum petenti, quod depositum si aliquis redderet, quando esset in præiudicium notabile petentis, & reip. non faceret secundum dictamen legis naturæ: sed magis contra: quia talis redditio turbaret ordinem rationis, quem inuolabiliter lex æterna, & naturalis iubent obseruari.

AD P R I M V M in oppositum dicendum, Ad primū. quod non est simile de lege naturæ, per comparationem ad suum conditorem, & de lege humana. Lex. n. naturæ cum sit quædam participatio legis æternæ in nostris mentibus a Deo impressa, quantum ad suum primum præceptum, & quantum ad 10. decalogi præcepta accepta secundum intentionem mandantis, continet ordinem hominis ad Deum, & ad proximum, eo autem ipso, quod Deus est vltimus finis, debet homo ordinari ad ipsum, & eo ipso, quod proximus est ordinabilis ad eundem finem, debet homo ordinari ad proximum: sicut ergo Deus negare non potest seipsum esse vltimum finem, ita negare non potest hominem debere ordinari ad ipsum, & ex consequenti; nec ad proximum: unde, & sequitur, quod legem naturalem infringere non potest, in quantum est continens ordinem istum: lex autem humana cum non contineat nisi præcepta, quæ sunt determinationes, quædam præceptorum communium legis naturæ, & conclusiones tales, quæ ut in paucioribus propter circumstantias particulares possunt a lege naturæ deuiare, non habet

habet duplicem prædictum ordinem immutabiliter annexum, & ideo magis potest reuocari, vel mutari a suo cõditore, quam lex nature.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ per illud præceptum, Non occides, prohibetur secundum intentionem occisio hominis sine rationabili causa, innocens autem ex rationabili causa potest occidi. sc̄ cum hoc præcipit ille: qui est Dominus vitæ, & mortis, quod ipse Dominus rationabiliter præcipere potest, tum quia homo in statu nature lapsa est propter peccatum originale debitor mortis, tum etiam propter utilitatem maiorem illius qui occiditur, & communis utilitatis, qua de causa afflixit Iob plus quam exigenter peccata actualia, quæ fecerat: vnde ipse Iob dixit c. 6. Utinam apprehenderentur peccata mea quibus iram merui, & calamitas, quam patior in statera, q. arena maris hæc grauior appareret.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod Deus non præcepit Osee, q̄ affectu fornicario filios generaret: sed pro tanto iussit, quod faceret filios fornicationis: quia iussit, q̄ illos generaret de muliere fornicaria, ad quam accederet, non affectu fornicario: sed sicut ad mulierem factam suam ex mandato Dei. Cum etiam præcepit filij Israel, q̄ res Aegyptiorum asportarent, nõ præcepit eis furtu: sed q̄ res quas illi qui Dominus est omnium in ius eorum transtulerat propter malitiam Aegyptioru, & propter seruitium, quod a filijs Israel receperant secum deportarent.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, q̄ illa auctoritas intelligenda est, non de præceptis acceptis secundum intentionem mädantis: quia sic claudunt in se debitum ordinem ad proximum, quem Deus infligere non potest: sed loquitur de illis, quantum ad actus qui secundum literæ virtutem non habent istum ordinem annexum, sicut est, non occidere, & sicut est de honoratione parentum, qui non essent honorandi, in quantum facerent contra Deum, & honorantem a diuina dilectione retraherēt, in quo casu dicit Dominus Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem, non potest meus esse discipulus.

Ad primum. In oppositum.

Ad primum argumentum ad partem aliam procedit de præceptis, in quantum sunt de actibus virtutum sub ratione qua virtuosus sunt, quia sic includit ordinem rationis: Deus autem non potest facere, quin homo teneatur se habere ad suum proximum secundum ordinem rationis.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ non est simile de conclusionibus speculabilium, & agibilium: speculabilia. n. sunt respectu necessariorum, & ideo æque immutabilis est veritas in cõclusione, sicut in principio, quamuis non æqualiter nota. Conclusiones autem in agibilibus sunt contingētium, quæ interdum propter aliquas particulares circumstantias variari possunt, &

ideo in eis non est veritas æque immutabilis, sicut in principijs, nec æqualiter nota.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo principali. Et circa hoc quæritur quinque.

Primo vtrum omnia præcepta primæ tabulæ, sint de actibus virtutis latriæ.

Secundo vtrum adiurare creaturas sit contra secundum præceptum primæ tabulæ.

Tertio vtrum præceptum de obseruatione sabbati sit morale.

Quarto vtrum in die dominica, in qua mutata est obseruatio sabbati vacandum sit ab omni opere seruili.

Quinto vtrum obseruatio sabbati in obseruatione diei dominicæ debuit mutari, & quare præceptum de obseruatione sabbati specialiter mandatum est memorari.

QVÆSTIO I.

Vtrum omnia præcepta primæ tabulæ sint de actibus virtutis latriæ.

VIDETUR, quod non: quia habere plures Deos opponitur actui credēdi, qui est actus fidei: ergo primum præceptum est de actu fidei, nõ de actu latriæ.

Item vt superius habitum est ad secundum præceptum reducitur prohibitio blasphemie, & falsa doctrina: sed blasphemia opponitur confessioni fidei, & etiam falsa doctrina: ergo non omnia præcepta primæ tabulæ sunt de actibus latriæ.

Item in litera magister dicit, q̄ per obseruationem sabbati præcipitur, vt hic requieui a vitijs, & in futuro in Dei contēplatione expectemus: sed expectatio est actus spei: ergo tertiu præceptu est de actu spei, & non de actu latriæ.

Item vnus virtutis, non sunt plures actus: quia habitus distinguuntur secundum actus: sed omnia præcepta primæ tabulæ, non sunt de eodē actu: ergo non omnia sunt de actu latriæ.

CONTRA, adorare Deum, & sibi reuerentiam exhibere, & famulatum omnes sunt actus latriæ, sed primum præceptum est de Dei adoratione, secundum de reuerentiæ exhibitione, & tertium de exhibitione famulatus: ergo omnia præcepta primæ tabulæ sunt de actibus latriæ.

Item secundum magistrum in littera. Primum mandatum est de vno Deo colendo: sed constat, quod exhibere Deo reuerentiam, & ei famulari ad cultum eius pertinet, cum ergo Deu colere, sit actus latriæ, videtur, quod omnia præcepta primæ tabulæ sunt de actibus latriæ.

CONCLUSIO.

Primæ tabulæ præcepta de actibus virtutis latriæ esse nemo sit qui ambigat.

RESPONDEO, quod omnia præcepta primæ tabulæ, sunt de actibus virtutis latriæ.

Arg. 1. D. Bon. li. 3. dist. 9. ar. 2. q. 3. ad arg. Scot. vbi sic pra. Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

Principalis. n. & immediatus latriæ actus est honorē exhibere Deo testificatur in ipso sum mum dominium in quantum est creationis, & conseruationis rerum principium, hoc autem testificatur homo, & per actus interiores quantum ad seipsum, sc̄ per interio rem deuotionem & orationem mentalem, & per actus exteriores quantum ad proximum. sc̄ per adorationē quæ consistit in genuflexione, in inclinatione, in manu iunctione, & eleuatione ad Deu, & similibus, & per sacrificij oblationem, & decimarum solutionem, q̄ per assumptionē nominis eius ad veritatis cõfirmationem, & per eius laudationem vocalem. Primum autem præceptum prohibet actum contrarium adorationi Dei, & exhibitioni sacrificij vero Deo. Secundum autem prohibet actum contrarium actui, quo assumitur diuinum nomen reuerenter ad confirmationem veritatis. Tertium præcipit vacare Deo per deuotionem, & orationem, & sic patet, q̄ quodlibet præceptoru primæ tabulæ est de aliquo actu latriæ.

Ad primum.

Ad primum in oppositum dicendum, q̄ ea quæ opponuntur actui latriæ, ex consequenti opponuntur actui fidei, in quantum fides inclinatur ad actum latriæ.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q̄ blasphemia, & falsa doctrina directe opponuntur illi reuerentiæ quæ Deo per verbum est exhibēda, & ideo prohibitio vtriusque illorum recte reducitur ad secundum præceptum, nihilominus tamen opponitur fidei, in quantum derogat eius confessioni: non est autem inconueniens, q̄ aliqua quæ reducuntur ad præceptum de actu latriæ, reducuntur ad præceptum de actu credēdi, quia præceptum de dilectione Dei, & proximi est principium præceptorum decalogi, dilectio charitatiua fidem, & spem includit.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, q̄ tertiu præceptu, nõ respicit primo illum actum quem assignat magister, sed ex consequenti, per deuotionem enim, & orationem in sperando fortificamur.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, q̄ quamuis vnus virtutis non sunt, nisi vnus actus principalis, & immediatus, tamen ex cõsequenti possunt esse plures.

QVÆSTIO II.

Vtrum adiurare creaturas, sit contra secundum præceptum secundæ tabulæ.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 39. ar. 2. q. 2. D. Th. 2. 2. q. 90. per te eum. Alex. p. 3. q. 31. m. 3. ar. 3. Secundo.

VIDETUR, q̄ sic: adiurare creaturam est per inuocationem diuini nominis ipsam compellere ad aliquid agendum, vel patiendum, sed ad talem aduocationem frequenter non sequitur effectus, vt patet tamē homo adiurat hominē, quem compellere non potest: ergo sic adiurans assumit nomen Dei in vanum.

Item adiuratio quandam cõicationem importat inter adiurantem, & illum qui adiurat, sed nullam cõicationem debemus habere cū dæmonibus. Vnde Apost. 1. Cor. 10. Nolo vos

socios fieri dæmoniorum: ergo adiurans dæmonem nomen Dei assumit in vanum.

Item in vanu adiuratur creatura quæ adiu rationem non intelligit: ergo adiurans creaturam irrationalem nomē Dei in vanu assumit.

CONTRA, Apost. Rom. 13. Obsecro vos itaque fratres per misericordiam Dei, vt exhibeatis corpora vestra hostiam viuentem &c. ergo licitum est adiurare homines. Mar. etiam vlti. dicit saluator. In nomine meo dæmonia eiicient. Legitur etiā q̄ sanctus Philippus adiurauit draconē in nomine domini Iesu Christi exire de loco, in quo erat, & ire ad locu desertum: ergo licite possunt adiurari homines, & dæmones, & creaturæ irrationales.

CONCLUSIO.

Secundum diuersos respectus, & actus contra secundum præceptum decalogi quandoque est, quandoque non est creaturarum adiuratio.

RESPONDEO, q̄ creaturam adiurare est per inuocationem diuini nominis, vel alterius rei sacræ obsecrando, vel imperando eam inclinare secundum se, vel alium in comparatione ad eam ad aliquid agendum, vel patiendum. Potest autem esse adiuratio respectu hominum, & dæmonum, & creaturarum irrationabilium. Si respectu hominum, aut adiurans intendit eos inclinare ad bonum, aut ad culpæ malum, primo modo, aut adiurat obsecrando, & sic non accipit nomen Dei in vanu, sic enim adiurauit Apostolus in auctoritate præallegata: aut adiurat imperado, & tuc subdistinguo, quia aut adiurat illum qui sibi tenetur obedire, & sic non assumit nomen Dei in vanum: aut illum in quem nullam habet potestatem, & sic assumit nomen Dei in vanum: quia vsurpat potestatem in alium quantum in se est, quam tamen non habet. Si autem adiurans intendat inclinare illum quem adiurat ad culpæ malū, nomen Dei assumit in vanum. Si autem est adiuratio respectu dæmonum, aut adiurans eos adiurat imperando, aut obsecrado, primo modo, aut adiurat eos ad hoc, vt ipsum doceant, aut sibi aliquod obsequium faciant, & hoc illicitum est, quia sic eum adiurare pertinet ad quandam familiaritatem, seu socialitatem. Licitum tamen est hoc aliquando, sc̄ cum aliqui sancti speciali instinctu, aut reuelatione diuina vtuntur ministerio dæmonum ad aliquos effectus, aut eos adiurant, vt a se, & a proximis eos repellant, & hoc licitū est, quia sunt obstinati aduersarij aīæ nostræ: adiurare aut eos obsecrando, semp illicitū est, q̄a talis adiuratio qd̄ dā signū familiaritatis, seu socialitatis importat. Si autē est adiuratio respū creaturarū irrationabilium, tunc aut adiurant s̄m se, & absolute, & qui sic eas adiurat nomē Dei assumit in vanu, qd̄ adiurati onē illā non intelligunt, aut adiurant in relatione ad aliū, & hoc dupliciter, q̄a aut in relatione ad Deu, vt cū aliq̄ sancti ad isti deliū puerionē, & ifirmorū ī fide cõfirmatio. Rich. super 3. Sent. Ff nem

Tertio.

In oppositum. Primo.

nem inuocant nomen Domini ad hoc, vt per eius virtutem ipse creaturæ irrationales adiuuate aliquo motu moueantur, qui non est per earum virtutem naturalem, aut in relatione ad diabolum, ad hoc vt diabolus ab eis repellatur, ne eis vtatur, vt instrumentis ad nocendum, & sic adiurantur creaturæ irrationales in exorcismis ecclesiæ, & istis duobus: vltimis modis adiurantes irrationales creaturas nomen Dei non assumunt in vanum. Ex dictis patet solutio ad argumenta.

Q V A E S T I O III.

Verum præceptum de obseruatione sabbati, sit morale.

Arg. 1. D. Bon lib. 3. dist. 37. dub. 3. Alex. p. 3. q. 32. m. 2.

VIDETUR, q non: præceptum morale non euacuatur: sed præceptum de obseruatione sabbati euacuatum est. Vnde Aug. 19. lib. Contra Faustum longe ante medium, dicit de sabbato, q propterea illud non obseruat Christianus: quia quod ea figura prophetabatur Christus, iam Christus impleuit, in illo quippe habemus sabbatum: ergo præceptum de obseruatione sabbati non est morale.

Secundo.

Item moralia præcepta, aut sunt principia legis naturæ, aut ex illis tanquam conclusiones sequantur, sed obseruare diem septimam non videtur de necessitate sequi ad prima præcepta legis naturæ: ergo præceptum de obseruatione sabbati non est morale.

Tertio.

Item præceptum, quod datum est in signum non est morale, sed ceremoniale, sed præceptum de obseruatione sabbati datum est in signum sanctificationis. Vnde Exod. 31. Videte vt sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me, & vos in generationibus vestris, vt scia tis, quia ego Dominus qui sanctifico vos: ergo illud præceptum non est morale.

In oppositum. Primo. Secundo.

CONTRA, ordinatur, & numeratur inter moralia præcepta.

Item glo. Exod. 22. Quæ sic incipit. Primum dicit, q primum mandatum prohibet superstitionem. Secundum, errorem. Tertium sæculi amoris moralis est: ergo præceptum de obseruatione sabbati, quod est tertium est morale.

CONCLUSIO.

Præceptum hoc, quatenus per ipsum præcipitur homini, vt die sabbati diuino cultui vacet, morale est: prout vero Dei requiem in creatione, & bonorum in ætate septima, significat dies ista, ceremoniale est.

Responsio.

RESPONDEO, q præceptum de obseruatione sabbati, morale est, & ceremoniale, sub alia tamen, & alia ratione: illo enim præcepto præcipitur, vt diuino vacemus cultui, illo die per deuotionem, quæ est voluntatis promptitudo audiendi diuinum seruitium & orandi, & alia faciendi, quæ penfatis circumstantijs particularibus debet homo facere ad cultum diuinum. Vnde dicit Damasc. lib. 10. c. 15. Illo præ-

cepto præcipitur, vt homines vacent Deo, & ad Deum congregentur in psalmis, & hymnis, & canticis spiritualibus, & meditationibus diuinarum scripturarum vniuersum septimum diem consumentes, & ideo requiescentes: in quantum autem per illud præceptum præcipitur, q homines vacent cultui diuino morale est: ex principijs enim legis naturalis concluditur, q aliqua pars temporis deputari debet qua homines magis, quam alias vacare debeant cultui diuino. In quantum autem septima dies magis quam alia ad hoc deputabatur fuit ceremoniale, hoc enim fuit ad significandum aliquid præteritum, & aliquid futurum. Ad significandum, scilicet, q sex diebus Deus fecit, & distinxit, & ornauit mundum: & in die septima requieuit ab omni operæ, quod patrat: & ad significandum requiem bonorum ætate septima, secundum enim Aug. lib. 83. quæstionum. q. 58. Prima ætas humani generis fuit ab Adam, vsque ad Noe. Secunda a Noe, vsq; ad Abraham. Tertia ab Abraham vsque ad Dauid: Quarta a Dauid vsque ad transmigrationem Babylonis. Quinta a transmigratione in Babyloniam vsque aduentum Domini. Sexta ab aduentu Domini vsque ad finem sæculi. Inde requies sempiterna est quæ significatur sabbato. Exod. 12. Contra Faustum non multum post principium distinctis sex ætatibus, vt prius dicit, q septima intelligitur de requie sanctorum non in hac vita, sed in alia.

Vide hoc de ætatibus.

Argumenta ad partem primam procedunt de præcepto obseruationis sabbati, in quantum est ceremoniale. Argumenta ad partem aliam procedunt de eo, in quantum est morale, quæ moralitas intelligitur in sanctificatione. Sanctificatio enim diei sabbati est vacare in eo sanctitati cultus diuini.

Ad argumenta. Ad argumenta in oppositum.

Q V A E S T I O IIII.

Verum in die Domini: a in qua mutata est obseruatio sabbati vacandum sit ab omni operæ seruili.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra. Alex. vbi supra m. 5.

VIDETUR, q non: Bellare corporaliter opus seruile est, sed in veteri lege licitum erat bellare corporaliter in sabbato. Vnde 1. Mach. c. 2. Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum pugnemus aduersus eum: ergo in die Dominica in qua obseruatio sabbati mutata est, licitum est opera seruilia exercere.

Secundo.

Item non prohibetur illa die corporaliter operari, nisi ad hoc, vt homines illa die intendant diuino cultui. Sed multi sunt qui interdum diebus dominicis missas non audiunt, nec in hoc mortaliter peccant, cum eis propter hoc a prælatis non infligatur pena debita peccato mortali: ergo in dominicis diebus licitum est interdum intendere operi seruili, sine peccato mortali.

Tertio.

Item in diebus dominicis grauius est choreas, & hastiludia facere quam arare terras, quæ illud

illud est grauius, vbi plus est vanitatis. Sed contra choreizantes, seu hastiludentes non procedunt prælati, sicut contra mortaliter peccantes: ergo nec mortaliter peccant in illis diebus terras arantes, seu alia opera seruilia facientes.

Quarto.

Item piscationes, & agriculturæ vinearum putationes, & vindemiationes opera sunt seruilia, sed vt habetur extra de ferijs. Licet indulgemus, vt liceat parochianis nostris diebus dominicis, & alijs festis, præterquam in maioribus anni festiuitatibus si halectia terræ se inclinauerint eorum captioni ingruente necessitate intendere. Agriculturæ etiam & putationes vinearum, & vindemiationes eisdem diebus fieri possunt. C. de ferijs. l. omnes. Ergo in diebus dominicis non præcipitur nobis vacare ab omni opere seruili.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Leuit. 23. Dies septimus erit celebrior, & sanctior, nullumque opus seruile facietis in eo: ergo a simili in die Dominico tenemur abstinere ab omni operæ seruili, cum sit dies celeberrima apud nos.

Secundo.

Item extra de ferijs. c. 1. Omnes dies Dominicos a vespera vsque ad vesperam cum omni veneratione decreuimus obseruari: & ab omni illicito operæ abstinere, vt merchatum in eis minime fiat, neque placitum, neque aliquis ad mortem, vel ad penam iudicetur, nec sacra nisi pro pace, vel pro alia necessitate præstentur.

CONCLUSIO.

Ab omni operæ seruili vacandum est in die Dominica, nisi urgeat necessitas maxima.

Responsio.

RESPONDEO, q in diebus Dominicis vacandum est ab omni operæ seruili, excepto casu necessitatis qui intelligitur excludi.

Ad solutionem autem argumentorum, & aliarum obiectionum, quæ possunt fieri videre oportet, quid sit opus seruile.

Opus seruile quid.

Dico, q opus seruile opponitur operi liberali, & tam vnum opus, quam aliud, quantum ad rationem seruitutis, vel libertatis maxime debet pensari ex proximo, & proprio fine, ita q ratione proximi, & proprii finis non accidentaliter quem constituit intentio agentis, sed essentialiter quem principaliter respicit quantum est ex parte sua, debet iudicari opus simpliciter seruile, vel liberale: & ratione finis proximi quem constituit intentio agentis, debet iudicari formaliter seruile, vel liberale per comparisonem ad agentem, sicut enim dicit philosophus. 5. Ethic. c. 4. Si hic lucrandi genera me chatur, & accipiat: hic autem apponens, & iacturam patiens propter concupiscentiam: iste quidem luxuriosus videbitur esse magis, quam auarus, ille aut in iustus, i. auarus. Luxuriosus autem non manifestum. n. qm pp lucrari. s. luxuria. Certum est autem, q corpus seruiliter debet subdi animæ, & æia desuper sedere, sicut libera. Illa ergo opera quæ tanquam finem proprium, & proximum respiciunt temporale bonum corporis ipsius operantis seruilia sunt, et si natu-

raliter essent spiritualia. Vnde si aliquis in corde suo cogitat, & meditatatur aliquid scientiale ordinatum, vt ad proximum finem & proprium ad temporalem lucrum: illud opus est magis seruile, quam liberale. Similiter si aliquis aliquid opus faciat quod est materialiter seruile, si operans illud ordinet ad spirituale bonum animæ, sicut ad finem proximum & proprium magis est liberale, quam seruile, saltem per comparisonem ad agentem, sicut scribere aliquid: non propter temporale lucrum, sed propter ædificationem animarum: & sicut portare cum quadrigis, vel aliter lapides, vel ligna non propter lucrum, sed ad ædificationem ecclesiarum propter diuinum cultum quod confirmari potest per illud quod habetur extra de ferijs. Cōquestus, & de statu monachorum, cum ad monasterium. Cū ergo in diebus dominicis sit vacandum ab omni corporali opere ordinato: sicut ad proximum, & ad proprium finem ad bonum proprii corporis temporale vacandum est in illis diebus ab omni operæ, quod materialiter, & formaliter, seu finaliter est seruile simpliciter, & per comparisonem ad agens. Ab operibus autem quæ sunt materialiter libera, & formaliter seruilia, vt cū aduocatus cogitat, & studet in his quæ die crastina vult proponere propter lucrum tale, & rusticus de aratione terræ suæ, & ordinatione bouum, quam crastina die vult arare, non ita astringitur abstinere homo in diebus predictis, sicut ab operibus, quæ sunt materialiter, & formaliter seruilia, quia facilius est abstinere ab operibus exterioris executione, quam ab eis cogitatione, & mentali pertractatione. vñ nec propter homini actus incurrit homo peccatum mortale, nisi per hoc excludatur illa vacatio, quæ debet cultui diuino ex necessitate. Ab operibus autem seruilibus materialiter, & non formaliter per comparisonem ad agens cessare homo ex necessitate in diebus Dominicis non tenetur. vnde. ff. de ferijs. Diuus. dicit lex. Ea quæ ad disciplinam militarem pertinent etiam feriatis diebus peragenda. Vbi addit. Apparatus, q sic scholares legere, & scribere possunt, & ratio est, quia talia opera quantum ad suum finem proprium, & proximum sunt liberalia.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, q bellare corporaliter in casu necessitatis defendendo se, & propter defensionem legis diuinæ non est opus seruile formaliter, sed liberale, & de tali bello intelligitur auctoritas.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, q ille qui in die Dominico missas non audiunt, nisi sint ratione legitime excusati mortaliter peccant. Vnde de consec. dist. 1. Missas. Sic missas die Dominico secularibus totas audire speciali ordine precipimus, ita vt ante benedictionem sacerdotis egredi populus non præsumat, qd si fecerint ab episcopo publice confundant. Dicit et eadē dist. Qui die solenni prætermisso ecclesiæ conuentu ad speculaculum vadit excōicetur. Excōicatio autem non

nisi pro peccato mortali debet infligi. Appa- ratus autem super illud. Missas, dicit. Hoc dico praeceptum esse: unde contra praeceptum faciunt qui diebus dominicis, missam non audiunt, nisi aliqua necessitas agat.

Ad tertium. Hastiludia prohibita.

Ad tertium dicendum, quod qui in diebus Dominicis choreas ducunt, & hastiludia faciunt mortaliter peccant, ut dicitur magistri, quod de hastiludijs apud eos dubium non est cum con- simili ratione videantur esse prohibita, ut tor- neamenta quae prohibita sunt fieri non tantum diebus Dominicis, sed diebus quibuscunque, extra de torneamentis. c. 1. Choreas etiam esse prohibitas maxime diebus Dominicis, pbant per illud quod dicitur. C. de ferijs. l. vlti. Vbi dicitur de die Dominica. Dies festos diuinae maiestati altissime dedicatos nullis volumus voluptati- bus occupari, & infra nec tamen huius religio se diei, oia relaxates obscenis quae patimur vo- luptatibus detineri. Hi autem obscenas volupta- tes vocant, etiam illas quae sunt in choreis. Et haec opinio satis est rationabilis, maxime si de choreis intelligatur, in quibus mulieres se ostentant in virorum conspectibus, & e converso: quae directe tunc occasione dant prouocationi co- cupiscentiae. Unde Aug. de 10. chorda. Non mul- tum post principium loques de obseruatione sabbati, dicit quod feminae Iudaeorum melius die sabbati lanam facerent, quam tota die in in- nijs impudice saltarent.

Choreae phi- bita diebus dominicis.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod agriculture, & cap- tiones haec etiam tollantur interdum die- bus Dominicis dispensatiue propter necessitatem. C. de ferijs. l. omnes. Ruri tamen positi agroru- cultura libere licenterque inseruiant, quoniam fre- quenter euenit, ut non alio aptius die frumen- ta sulcis, aut vineae scrobibus commendatur, ne occasione momentis pereat commoditas caelesti prouisione concessa, quamuis autem non possit dispensari quin homo teneatur aliqua parte temporis Deo libera mente vacare in de- terminatione tamen diei dispensari potest pro- pter necessitatem, ut dictum est, quia determi- natio diei, non est de iure naturae.

D. Bona. ubi sup. D. Th. 2. 2. q. 122. ar. 4. Alex. ubi su- pra m. 4.

Q V S A E T I O V. Vtrum obseruatio sabbati, in obseruatione diei Do- minica debuit mutari, & quare praeceptum de obseruatione sabbati specialiter manda- tum est memorari.

CONCLUSIO.

Vtique debuit, debuisse enim plures rationes sua- dent.

Responsio.

RESPONDEO, quod obseruatio diei sabba- ti mutari debuit. Significabat enim futurae ge- tem in sepulchro die septima, & per meritum Christi futuram requiem beatorum in caelo, s. atate septima, & ideo adueniente veritate cessa- re debuit illa figura, & etiam ad excludendum errorem, ne, si credi posset nos remanere obli- gatos caerimonijs veteris legis. Magis tamen de- buit mutari in primam diem septimanae, quam

in aliquam aliam in memoriae creationis: quia illa die creauit Deus caelum, & terram. Et in me- moriam nostrae redemptionis, & nostrae futurae resurrectionis. Resurrectio. n. Christi fuit ma- nifestatiua redemptionis nostrae, & exemplar nostrae gloriose resurrectionis futurae, & quia il- la die dominus Iesus Christus resurrexit, vocata est Dominica dies. Et pro Christi Iesu reuerentiam, & suae resurrectionis memoriam quae ante voca- batur dies solis, ut habetur. C. de ferijs. l. 2. Vo- cabatur autem sic, quia sol in prima hora illius diei dicitur dari, sicut luna in principio secundae feria. Mars in principio tertiae feria. Mercurius in principio quarta. Iuppiter in principio quinta. Venus in principio sexta. Et in prima hora sab- bati saturnus. Mandatum autem fuit sabbatum spe- cialiter memorari, quia simul erat morale, & caerimoniale. Caerimonialia autem quia non ita sunt de lege naturae, sicut moralia: ideo nec ita firmiter menti sunt impressa. Et praeterea, quia erat memoriae creationis, & significatiua im- plicite redemptionis, & futurae glorificationis quae iugiter debemus habere in memoria, cum nobis ostendant Dei potestatem, & sapientiam, & bonitatem.

ARTICVLVS III

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo vtrum filij non administrantes pare- tibus indigentibus necessaria, quantum ad vi- ctum, & vestitum peccent, contra primum pra- ceptum secundae tabulae.

Secundo vtrum occidere hominem defen- dendo se, sit contra secundum praeceptum secundae tabulae.

Tertio vtrum princeps non punientes me- retricia publica peccent, contra tertium pra- ceptum secundae tabulae.

Quarto vtrum furari in casu necessitatis sit contra quartum praeceptum secundae tabulae.

Quinto vtrum hypocrisis sit contra quintum praeceptum secundae tabulae.

Q V A E S T I O I.

Vtrum filij teneantur parentibus indigentibus per primum praeceptum secundae tabulae ministrare necessaria quantum ad victum, & vestitum.

RESPONDEO, quod non: quia filius magis tenetur sibi, quam patri, sed quoniam filius non habet ultra illud, quod est ne- cessarium sibi: ergo tunc non tenetur quantum ad victum, & vestitum parentibus subuenire virtute cuiuscunque praeccepti.

Item ministrare victum, & vestitum hominibus malis est eos in sua malitia fouere, quia Deus non precipit: ergo filij non astringuntur pro praeccepto praedictum ministrare victum, & vestitum parentibus malis.

Item Apostolus 2. ad Cor. 12. Non debere filios parentibus thesaurizare, sed parentes filijs: ergo a simili filij non debent parentibus victum, & vestitum ministrare: sed parentes filijs.

Con-

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 33. m. 4. D. Bon. ubi sup. dub. 4. D. Th. 2. 2. q. 26. art. 9.

Secundo.

Tertio.

In opposi- tum. Primo.

CONTRA, Magister in litera parentes sic sunt honorandi, ut eis debita reuerentia exhibeatur, & necessaria ministrantur.

Secundo.

Item Apo. I. ad Timo. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet fidem negavit, & est infideli deterior, sed parentes sunt filijs maxime iuncti, & domestici: ergo filij tenentur in omnibus curam eorum habere si indigent.

CONCLUSIO.

Filij in necessitatis articulo parentibus necessaria prouidere tenentur ob maxima beneficia in eos collata.

Responsio.

RESPONDEO, quod filij per primum pra- ceptum secundae tabulae tenentur parentibus indigentibus necessaria ministrare, quantum ad victum, & vestitum secundum suam possibili- tatem. Ex virtute. n. iuris naturae tenetur homo ipsi beneficiati: ergo magis tenetur illi a quo maiora beneficia recepit, & maxime tenetur illi a quo recepit maxima. Post Deum autem filij a parentibus maxima receperunt beneficia: quia secundum philo. 8. Eth. c. 11. Ab eis receperunt esse, nutrimentum, & disciplinam, & ideo secundum eundem philo. eod. li. c. vlti. Non possunt reddere parentibus aequale, sed boni sunt si eis inquan- tum possunt famulantur, ex quo sequitur, quod tenent eis magnam exhibere reuerentiam, & ipsi indi- gentibus victum, & vestitum tenentur ea mini- strare, vel de suis facultatibus si sufficiunt, vel si sufficientes facultates non habent de proprio labore. sicut. n. dicit philosophus. 8. Eth. c. 2. Vi- debitur utique nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, ut debentes, & causis ef- fendi melius, quam sibi ipsis in hoc sufficere, quod non est sic intelligendum, quod in casu necessitatis, cibum de quo filius, & pater simul non possent viuere, teneretur magis dari patri, quam sibi, sed hoc intelligendum est praeter articulum necessitatis vltimae. Unde filij debent facere ministrare parentibus seruicia meliora, & honorabilia, quam sibi ipsis, unde & dominus Matt. 5. Illos reprehendit qui contrarium faciebant.

Ad primum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod si filius non habeat facultates quae possint parentibus, & sibi sufficere, debet superadde- re proprium laborem per quem si potest cum suis facultatibus subueniat eis, & sibi. Si autem deuentum esset ad casum extremam necessitatis patet quid faciendum esset in corpore quoniam.

Ad secundum. Casus in quo debent filij administrare bona temporalia parentibus.

Ad secundum dicendum, quod ministrare homini illud quod est extremam necessitatis, non est ipsum in malitia fouere, unde propter aliquam malitiam parentum in tali casu filius eis deficiere non debet, sed si administrando eis ultra extremam necessitatem bona temporalia vide- ret, quod cum illis iuuarent se ad explendas mali- tias, tunc tamen deberet eis ministrare, quia magis tenetur animas eorum diligere, quam eos temporaliter honorare.

Ad tertium. Thesaurizare quid.

Ad tertium dicendum, quod aliud est necessaria ministrare, aliud thesaurizare. Thesaurizare enim homini est facultates congregare quibus

possit ei prouidere in tempus longinquum, & quia filij superuiuant parentibus, ut in pluri- bus, ideo dicit Apostolus, quod filij non debent thesaurizare parentibus: sed econuerso.

Q V A E S T I O II.

Vtrum occidere hominem defendendo se, sit contra secundum praeceptum secundae tabulae.

RESPONDEO, quod non: quia sicut se habet anima hominis ad animam proximi, ita corpus ad corpus, sed homo magis quaerendo salutem animae suae, quam proximi, non facit contra aliquod praecceptum: ergo magis prouidendo salutis corporis sui, quam corporis proximi non facit contra aliquod praecceptum, sed occidendo alium ne ab eo occidatur magis prouidet salutem corporis sui quam proximi, ergo non facit contra aliquod praecceptum.

Item grauius est occidere seipsum quam alium, sed in casu homo potest occidere seipsum non faci- endo contra praecceptum. Sanson. n. seipsum inter- fecit: qui tamen ad Heb. 11. Inter sanctos nume- ratur: ergo multo fortius defendendo se potest oc- cidere alium non faciendo contra praecceptum.

Item Exo. 22. Si effringens fur domum, siue suffodiens fuerit inuentus, & accepto vulnere mortuus fuerit percussor non erit reus sangui- nis: sed minus licitum est occidere hominem pro defensione possessionis, quam corporis prop- rii: ergo qui alium occidit defendendo se, non est reus sanguinis, & si sic non facit contra praecceptum quo prohibetur homicidium.

CONTRA Aug. I. li. de li. ar. longe ante me- diu, loquens de illis qui alios occidunt defen- dendo se: dicit, quod isti non sunt peccato liberi apud legem diuinam, qui pro his rebus quas con- tinent oportet humana cede polluti sunt: sed san- temente eius ibidem corpus nostrum est inter res quas contineri oportet: ergo qui defendendo cor- pus proprium occidit alium peccat contra diuinam legem, sed non est dare aliquod praecceptum contra quod magis sit quam contra secundum secundam tabulam.

Item in decr. dist. 50. de his clericis, dicit Ni- colaus Papa de clerico qui se defendendo pa- ganum occiderat. Scito nos nullam occasionem, nec vllam tribuere licentiam eis quemlibet homi- num quolibet occidendi: sed hoc non diceret Pa- pa, nisi occidere quocunque hominem, & per que- cunque modum esset contra praecceptum, quo prohi- betur homicidium: ergo vtrumque, quod ille qui alium occidit defendendo se facit contra illud praecceptum.

Item grauius est occidere hominem, quam fornicari: sed si homo sit in tali infirmitate, qua non possit curari, nisi fornicetur magis tenetur permittere se mori, quam fornicetur: quia si fornicaret faceret contra praecceptum, prohibens fornicationem: ergo homo magis tenetur permittere se occidi, quam ab eo alio occidat.

CONCLUSIO.

Vtique, si inuadentis se occisio euitari possit, secus si inuadentis sit, nec fiat vlci scedi cupiditate, sed se- ipsum defendendi gratia, clericis vero ex ecclesiasti- co instituto nullatenus licet.

Arg. 1.

Secundo.

Tertio.

Alex. p. 3. q. 34. m. 2. pr. 2. S. 2.

In opposi- tum. Primo.

Secundo.

Tertio.

Respon.

AD Iſtam quaſtionem dicunt aliqui qd occidere hominem defendendo ſe eſt face- re contra ſecundū præceptum, ſecundæ tabulæ. Dicit. n. Aug. in epiſt. ad Publicolam vltra mediū, de occidendis hominibus ne ab eis qſquā occidatur: non mihi placet conſiliū, niſi forte ſit miles, aut publica functione teneatur: vt p ſe non hoc faciat: ſed pro alijs, vel pro ciuitate, vbi et ipſe eſt accepta legitima præte ſi eius congruit perſonæ. Ad hoc etiā eſt ratio. Plus. n. quiſq; tenetur diligere aſiam proximi quā corpus proprium. Sed iſte qui alium vult occide- re iniuſte eſt in mortali peccato: ergo ſi ſe defendens eum in illo ſtatu occidat præponit ſalutē corporis ſui ſalutē aīæ pximi, q̄ illo ſtatu- recedentem de corpore ſcit eſſe damnandam.

Secūda opi- nio.

Alij dicunt, qd ſi aliquis hoſem inuadentem ſe iniuſte ad interficiendū defendendo ſe occidat non motus odio, nec quærens vindictā, nec per ſe intendens illius mortem: ſed tm̄ per accidēs inquantū defendere vitā ſuā non pōt niſi occidendo illum, non facit contra ſecundum præceptum ſecundæ tabulæ, quod declarant auctoritate, ratione, & aliquo modo exemplo: auctoritate ſic. C. ad I. Cor. de Sicarijs. l. 2. Is qui aggreſſorem, vel quemcūq; alium in du- bio vitæ diſcrimine conſtitutus occiderit nul- lam ob id factum calumniā metuere debet, & l. ſeq. Si quis percufforem ad ſe venientem ferro depulerit, nō teneatur homicidij: q̄a defen- ſor propriæ ſalutis videtur in nullo peccare, & extra de homicidio. Significati. 2. vim vi re- pellere omnes leges, & omnia iura permittit, tm̄ illud debet fieri cum moderamine inculpa- tē tutelæ, vbi dicit apparatus, ſeruatur æquum moderamen. Si illud tantum fiat quo omiſſo violentia repelli non poſſet. Si ergo violentum interficis ſi periculum mortis ab eo vitare nō poteris ſine p̄na interficis, & aliquibus inter- poſitis poſtea dicit, iniuriam vero iam illatā perſonæ ex interuallo repelli non licet, quia ſic eſſet vindicta, & ſic intelliguntur cōtraria.

Ratione ſic in hoc omnes conueniunt, qd q̄ interficit nocentem, vt miniſter legis non eſt tranſgreſſor præcepti de non occidendo: ſed ille qui vult alium iniuſte interficere nocens eſt, non tantum ſecundum legem humanam, ſed etiam diuinam: quia propter hoc in peccato mortali eſt: ergo qui illum interficit, vt mini- ſter legis non eſt præcepti tranſgreſſor: ſed qui defendendo ſe illum occidit eo, qd aliter vita- re non poſſet, quin occideretur ab eo illum in- terficat, vt miniſter legis, quod nō tantum mo- do facit aliquis aliquid, vt miniſter legis, qd̄ leges ſibi facere præcipiunt, ſed etiā quod lex publica ſibi publice concedit, vt facere poſſit. Sed leges ſuperius allegatæ ſunt publice con- cedentes, vt homo in caſu ſupradicto hominē interficere poſſit: ergo ſic interficiens, interficit vt miniſter legis.

Ex eccleſia- ſtico inſtitu- to.

Exemplo ſic. Quamuis corruptio aeris ſit

contra naturam eius, tamen ignis aerem cor- rumpēdo, vt formam ſuam educat de materia eius naturaliter agit, nec talis actio eſt contra ordinem naturæ: ergo ſimiliter quamuis occi- ſio hominis ſit contra naturam illius qui occi- ditur, tamen cum occidens, non intendit mor- tem illius per ſe, ſed per accidēs, ſcilicet, quia per ſe intendit conſeruationem propriæ vitæ, quæ alias ſeruari non poſſet, non facit contra naturale rationis diſtamen, & ex conſequenti, nec contra præceptum ſecundum ſecundæ tabulæ.

QVI vult tenere opinionem primam pōt dicere ad primum contra eam, qd̄ quamuis ho- mo magis teneatur diligere corpus ſuum, quā corpus proximi, ex hoc tamen non ſequitur qd̄ debeat procurare ſalutem corporis ſui in præ- iudicium corporis, & animæ proximi ſui.

Ad ſecundum dicendum, qd̄ nulli licet ſeip- ſum occidere de lege cōi, vnde vt dicit Ber. de præcep. & diſpen. c. 5. Si factum Sanſonis, qn̄ ſe cum alijs interfecit defenditur non fuiſſe pec- catum, priuatum habuiſſe conſilium indubi- tanter credendus eſt.

Ad tertium difficile v̄ mihi ſoluere cū ibi dicat Aug. glo. qd̄ ideo ſi fur nocturnus occida- tur occidēs non eſt criminis reus: ſed ſi diur- nus occidatur occidēs eſt criminis reus, quia de die poterat diſcerni, qd̄ ad furandum nō ad occidendum veniſſet: & ideo non debet occi- di: vnde v̄ ſentire per contrarium, qd̄ ideo oc- cidens nocturnum non eſt reus ſanguinis, qd̄ præſumit, qd̄ veniſſet ad occidēdum eum: ergo multo minus eſt reus ſanguinis cum defendē- do ſe occidit aliquem de quo certus eſt, qd̄ in- iuſte volebat occidere eum. Gloſa etiam ſup illud in eodem loco, non erit reus ſanguinis dicit. i. nulli culpæ ſubiacebit. Poſſet tm̄ dici ad argumentum, qd̄ ideo talis non eſt reus ſan- guinis, quia hoc facit in caſu ſpeciali auctori- tate diuinæ legis, quæ hoc ordinauit propter vtilitatem reip. & ad malefactorū repreſſionē.

Qui vult tenere ſecundam opinionem pōt dicere ad primum in oppoſitum, qd̄ illud ver- bum Aug. intelligendum eſt in caſu in quo ſu- giendo, vel adiutorum inuocando poſſet ho- mo ſaluari, & non vult propter verecundiam, vel quando per aliam viam poſſet malefacto- rē cohibere, vel qn̄ iam accepto vulnere mor- tis inſequitur, & occidit recedentem.

Ad ſc̄m̄ dicendū, qd̄ quis Papa de nouo nō tribuat ſn̄iam occidendi in illo caſu, tm̄ nō p̄- hibet nec reuocat ſn̄iam datam per leges ciui- les quas recipit eccleſia. Nec te moueat qd̄ Pa- pa v̄ ſentire illum irregularem fuiſſe, qd̄ illa p̄na aliquoties incurrit ſue mortali peccato.

Ad tertium dicendū, qd̄ non pōt homo eſſe in tali infirmitate quam per coitum poſſet cura- ri, & non per aliq̄ aliam viam: pōt. n. materia ſpermatice per ſudores abſtinentias, & per ali- quas euacuationes conſumi, ſi tm̄ poneret talis caſus

Suſtentat opinionē pri- mam.

Ad primū.

Ad ſecun- dum.

Ad tertium.

Occidens ſu- rem noctur- num non eſt ſanguinis re- us, ſecus eſt de fure diur- no.

Suſtentat ſe- cundam opi- nionem.

Ad primū.

In oppoſi- tum.

In irregula- ritate incur- ritur ſine peccato mor- tali.

Non eſt for- nicandum: vt mors eui- tetur.

Ad aucto- ritatem pro opinione.

Ad rationē pro opin.

caſus per impoſſibile, ad hoc reſpondeo ad ar- gumentum, qd̄ non eſt ſimile de morte quam expectat homo per infirmitatem, & per gla- dium: quia enim longe difficilius eſt patiēter ſuſtinere vnam quam aliam, maiora permittit lex fieri pro euitatione vnius, quam alterius.

Ad auctoritatem adductam pro prima opi- nione: in corpore quaſtionis dicendum, ſicut ad auctoritatem Auguſt. adductam pro eadē in argumento.

Ad rationem pro eadem opinione dicen- dum, qd̄ quamuis debeam magis diligere ani- mam proximi, quam corpus meum, non tamē propter hoc oportet, qd̄ omittam me defende- re: quia ſi anima eius damnatur, non eſt per actum meum, ſed per actum ſuum qui volun- tate mortaliter peccat, & in tali ſtatu mortis ſuæ cauſa eſt, in quantum ad ipſum occidēdū me interpretatiue. q. compellit. Vnde ſi ratio illa valeret non deberent milites occidere ſa- racenos in bello, cum eos ſciant in ſtatu dam- nationis eſſe, & minus peccaret homo interfi- ciens innocentem, quā ſcleratum, quod fal- ſum eſt.

QVAESTIO III.

Utrum principes non punientes meretricia publica peccent contra tertium præceptum ſecundæ tabulæ.

Arg. I.

TVIDETUR, qd̄ ſic: Deutero. 23. **N**on erit meretrix de filiabus Iſrael neque ſcortator de filiis Iſrael, hanc legem illi principes tenebantur fa- cere obſeruari: ergo, & principes, qui mō ſunt non punientes publice meretricantes peccāt, nec videtur illud peccatum, ita directe eſſe cō- tra aliquid præceptum, ſicut contra præceptū de non mechando.

Secundo.

Item extra de ſent. excom. Quantæ. Faciētes & conſentientes pari p̄na plectendos catholi- ca condemnat auctoritas eos delinquentibus fauere interpretās, qui cum poſſint manifeſto facinori deſinūt obuiare: ergo cum principes poſſint publice meretricantes punire fauent il- li crimini, & ſic per reductionem peccant con- tra tertium præceptum ſecundæ tabulæ.

Tertio.

Item ſi principes publice rapientes non pu- nirent participes eſſent peccati rapinæ: ergo a ſimili, ſi publice meretricantes non puniunt meretricij participes fiunt per reductionem.

Quarto.

Itē. C. ad I. Iul. de adul. & ſup. l. 2. Crimen lenocinij contrahunt qd̄ dephensam in adulte- rio vxorē in m̄rimonio detinuerūt, ſed nō ma- gis tenetur homo vxorē fornicantē punire, q̄ princeps meretricantes publice: ergo ſi nō pu- niunt ſunt participes criminis eorum.

In oppoſi- tum.

CONTRA, C. de concubinis. l. legē. §. in poſterū. Iniuſta libidinū, deſideria nulla de cetero venia defendat, nullum ſubleuabit nouū adminiculum: ergo v̄ qd̄ lex non prohibet ni- ſi, qd̄ tales libidines non defendant: ergo ſubti- cendo videtur concedere, qd̄ permittantur.

CONCLUSIO.

Nequaquam, cum, ne homines deteriora perpe- trarent, eis talia lex humana permittat.

RE S P O N D E O, qd̄ principes non punien- tes meretricia etiam publica, non peccant con- tra tertium p̄ceptū ſecundæ tabulæ. Non. n. pec- cant principes in non puniendo vitia, quæ lex humana recte permittat. Secundū autē B. Aug. l. lib. de li. ar. longe ante medium. Lex humana aliqua recte pmittit quæ iuſte lege diuina pu- niuntur: recte ergo pmittit aliqua vitia, qd̄ n. lex humana non pōt oīa vitia cohibere: ideo il- la puniri p̄cipit quæ grauiora ſunt, & a quibus poſſibile eſt maiorē partē multitudinis abſti- nere, & p̄cipuē quæ ſunt in nocumentū aliorū, ſine quorū prohibitione humana ſocietas in pacis tranquillitate conſeruari non poſſet, cuiusmodi ſunt furtum, homicidiū, & ſimilia: ſim- plex autē fornicatio cū meretrice quīs ſit gra- uē peccatū, & lege diuina puniendū, tm̄ qd̄ pp̄ hoīum corruptionē difficile eſt multitudine a carnis voluptatibus abſtinere: ideo ne hoīes in mala maiora, & reipub. magis nociua, ſicut in adulterium, & peccata contra naturā inci- derent, noluit lex humana meretriciū prohibe- re tanq̄ aliquid per principes puniendū, nec tm̄ permittendū eſt, qd̄ loco matronarū cōſtituant. vnde Aug. 2. li. de ordine, inter principium, & medium. Aufer meretrices de rebus humanis turbaueris oīa libidinibus, cōſtitue matrona- rum loco labe, ac dedecore dehoneſtaueris.

Reſponſo.

Cur non p̄- hibetur me- retricium.

Ad primū.

AD PRIMVM in oppoſitū dicendum, qd̄ cū lex ſit ordinata ad bonū cōe vitia per legē tpaliter punienda ſunt ſecundum qd̄ expedit vtilitati cōi: aliqua autem expediunt vni cōi- tati, quæ non expedirent alijs: & eidem cōitati quædam expedirent vno tempore, q̄ non expe- dirent alio: & ideo quamuis cōitati filiorum Iſrael expediret tunc, qd̄ meretricium tempo- raliter puniretur ne nimis vxores contemne- rent ad quas repudiādas proni erant, vnde in eis permittebatur eas repudiare propter duri- tiem cordis eorum, nō tamen eſſet modo vti- le communitati chriſtianorū, propter cauſam dictam in corpore quaſtionis.

Item filij Iſrael non regebant ſe aliqua lege poſita, niſi a Deo.

Ad ſecundum dicendum, qd̄ illa decretalis loquitur de illis, qui poſſunt obuiare facinori manifeſto, & ad hoc tenentur ex officio: prin- cipes autem ad puniendum meretricium non tenentur ex officio, vt viſum eſt, niſi forte in in caſu, vbi propter nimiam meretricum im- portunitatem eas reprimere oporteret.

Ad ſecun- dum.

Ad tertium dicendum, qd̄ non eſt ſimile de rapina, & meretricio, maius enim peccatum eſt rapina, quā ſimplex fornicatio, & facilius ab illa poteſt maior pars communitatis abſti- nere, & eius permiſſio magis redundat in dā- num reipub. quam meretricij permiſſio ab hu- mana lege.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, qd minor est falsa. Maius enim peccatum est adulterium, quam fornicatio simplex: & si temporaliter non puniretur ex hoc magis respu. turbaretur, quam per meretricij permissionem ab humana lege,

Q V A E S T I O IIII.

Utrum in casu necessitatis furari sit contra quartum preceptum secundae tabulae.

Arg. 1. D. Th. 2. 2. q. 66. ar. 7. Alex. p. 3. q. 36. m. 39.

VIDETVR, qd sic: philosophus 2. Ethic. c. 6. Dicit, qd quaedam sunt quae confestim nominata conuoluta sunt cum malitia: inter quae numerat furtum, & dicit qd talia non possunt licite fieri: ergo in nullo casu licet furari.

Secundo.

Item extra de furtis: si quis per necessitate famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus peniteat ebdomas tres, sed penitentia non imponitur nisi pro peccato: ergo homo in quacunq. necessitate faciens furtum est praeccepti transgressor.

Tertio.

Item secundum Aug. 2. lib. confess. quasi in medio libri. Lex naturalis punit furtum, sed nunquam dispensari potest in his quae lex nihil prohibet: ergo nulla necessitas dispensa cum homine, vt sit sibi licitum furari.

In oppositum. Primo.

CONTRA, 12. q. 1. Dilectissimis communis vsus omnium quae sunt in hoc mundo omnibus esse hominibus debuit, sed per iniquitatem alius homo dicit esse suum, & alius istud, & sic inter mortales facta est diuisio: sed iniquitas de iure no praedicit ordinati, quae est secundum iustam ratione: ergo videtur, qd adhuc de iure omnia sint communia: ergo licet vni rem alterius accipere praeter casum necessitatis.

Secundo.

Item. ff. de lege rhodia. l. 2. §. Cum in eadem dicitur, qd in necessitate in nauis, qd quisque habet de vidualibus in commune debet conferre, vbi dicit glo. Sic forte illud diuinum intelligitur. Omnia sunt communia. i. communicanda tempore necessitatis: ergo in tali casu licitum est homini rem alterius accipere clam, vel palam.

CONCLUSIO.

Rerum alienarum siue manifesta, siue occulta sublatio necessitate urgente, proprie furti rationem non habet, cum ius, & naturale, & diuinum id dicet, & necessitas omnia communia faciat.

Responsio.

RESPONDEO, qd tempore necessitatis extremae accipere rem alterius, siue occulte, siue manifeste non est rapina, nec est furtum: quia tunc accipit indigens, quod suum est de iure naturae in casu illo: de iure enim naturae, & de iure diuino, ad hoc sunt res infra hominem, vt de eis hominibus subueniatur in tempore necessitatis aliquod ius posituum isti iuri praedictare potest. Nullum enim statutum iure naturali contrarium tenet. Furari autem importat rem alienam accipere inordinato

modo, vnde simpliciter concedo, qd nunquam furari licet accipiendo furtum secundum veritatem, & proprie. Sed accipiendo furtum comunitate, & secundum vulgarem opinionem, Vnde in casu necessitatis accipiens necessariu ad vsu humanum clam, vel palam possessore inuito, vel ignorante non facit contra praecptum de non furando.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, patet responsio ex iam dictis.

Ad secundum dicendum, qd illa decre. non loquitur de extrema necessitate, de qua quaestio intelligenda est.

Ad tertium potest dici, sicut ad primum.

AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, qd circa ista temporalia ad vsu hominis necessaria duo consideranda sunt, s. potestas procurandi, & dispensandi, & vsus quantum ad primum: proprietates non est contra ius naturae, imo ei consona pro statu naturae lapsae: quia ex hoc temporalia sollicitus, & ordinatus, & quietus procurantur. Ex corruptione naturae homines negligunt communia, & minus ordinate tractant ea, & respectu earum magis habent occasionem rixandi. Quantum tamē ad vsu non debet homo res ita habere, vt proprias quin eas communicet ad vsu indigentium, sibi primitus, & domesticis suis retentis quae sunt necessaria. Vnde philosophus 2. Poli. c. 1. Disputans contra Politiam Socratis dicit, qd oportet aliquo modo communes esse possessiones, omnino autem proprias, quod parum ultra exponēs, dicit qd melius est esse proprias possessiones, s. secundum dominium, vsu autē facere communes, quod non est intelligendū de mulieribus, vt videbitur in quarto. Vnde ex naturali iure ea quae diuitibus superabundant pauperum sunt indigentium quantum ad eorum vsu. Vnde dicitur in decre. distin. 47. Sicut esurientium panis est quem tu detines, nudorum indumentum est, quod tu recludis: miserorum redemptio est, & absolutio pecunia quam tu in terra fodis, vnde no facere res communes modo praedicto iniquitas est: cum etiā vt dictum est proprietates quantum ad procurationem, & dispensationē iuri naturae consona sit contra ius naturae, facit qui praeter casum necessitatis clam, vel palam rem dispensa toris contra voluntatem eius accipit.

Q V A E S T I O V.

Utrum hypocrisis sit contra praecptum 5. secundae tabulae.

VIDETVR, quod non: hypocrisis duplicitas quaedā est cum vnū praetendat exterius, & aliud contineat interius, sed duplicitas opponitur simplicitati quae alia virtus est a veritate: ergo non opponitur veritati: ergo nec illi praecpto quo solum prohibentur quae sunt contra veritatem.

Item

Secundo.

Item facere contrarium huius, quod scriptura reprehendit, no est contra aliquod praecptum, sed scriptura reprehendit illos qui sua peccata manifestant. Vnde Isaiā 3. Peccatum suum quasi Sogdoma praedicauerunt, nec absconderunt: ergo abscondere suum peccatum, non est contra aliquod praecptum. Sed hypocrisis non videtur esse aliud, quam abscondere malitiam eam cooperiendo aliquibus bonis exterioribus: ergo hypocrisis non est contra aliquod praecptum.

Tertio.

Item omne, quod est contra praecptum est peccatum mortale: sed non omnis hypocrisis est peccatum mortale, sicut enim colligitur ex snia Grego. 3. 1. lib. moralium. Hypocrisis oritur ex inani gloria, non autem omnis inanis gloria peccatum mortale est: ergo non omnis hypocrisis est contra aliquod praecptum.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Grego. 3. 1. li. Moralium quasi inter principium, & mediū, super illud Iob. 39. In altum erigit deridet equitem, & ascensorem eius: dicit, qd hypocrita iniquitas per supposita detrimenda distinguitur, vt dicatur prius bonum se, quod non sit, ostenderet, post modum vero bonos aperte despiciere, sed qui ostendit se esse, quod non est mentitur: ergo hypocrisis est mendacium, sed mendacium est contra quintum praecptum secundae tabulae: ergo & hypocrisis.

Secundo.

Item glo. super illud Isaiā 16. In tribus annis, dicit, quod in comparatione duorum malorum, leuius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare: sed hypocrisis est simulatio sanctitatis: ergo omnis hypocrisis est peccatum: sed omne peccatum est contra aliquod praecptum: cum ergo non sit praecptū cui videatur directius opponi, quam quintum praecptum secundae tabulae, quo prohibetur omne mendacium, videtur, quod hypocrisis sit contra illud praecptum.

CONCLUSIO.

Cum mendacium omne contra praecptum hoc sit, mendacijque species sit hypocrisis, huic praecpto hanc opponi iure est statuendum.

Hypoc. unde dicitur.

RESPONDEO, hypocrisis dicitur ab hypo, quod est sub, & chryfos, quod est aurū, quasi sub auro aliud habens: in ipso enim hypocrita sub superficie bonorum signorum exteriorum interius latet iniquitas: hypocrita. n. propter inanem gloriam significat per facta exteriora, in se esse aliquid bonum, quod in eo non est, & quod scit in se non esse. Mendacium autem consistit in significado, siue per verba, siue per signa, siue per exteriora facta non esse quod est, vel esse, quod non est: ergo omnis hypocrisis est aliqua species mendacij, quae sic potest describi. Hypocrisis est ab aliquo procedens significatio per exteriora facta existētia alicuius boni in ipso, quod ipse scit no esse

ad aliquam inanem gloriam ordinata, omne aut mendacium est contra quintum praecptū secundae tabulae, accipiendo esse contra large, scilicet, prout se extendit ad ueniale, & mortale: ergo, & hypocrisis.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod simplicitas realiter est eadem cum virtute veritatis, sed ratione differunt: quia veritas est virtus per quam in homine exteriora facta, quae sunt signa, respondent interioribus quae sunt signata. Simplicitas autē dicitur in quantum per ipsam homo non tendit in diuersa, ita quod in vnum exterius, & in aliud interius. Vnde hypocrisis realiter opponitur, & simplicitati, & veritati.

Ad secundum dicendum, quod suam malitiam non manifestare mendacium non est, sed est bonum, nisi in casu in quo non manifestare eam esse in praedictum aequitatis. Vnde August. contra mendacium longe ante finem, dicit non esse mendacium, vbi tacetur verū, nec dicitur falsum: sed cum homo per exteriora facta, vel signa significat se non habere malitiam, quam habet mentitur: quia mendacium non tantum consistit in verbis, sed etiam in factis, & signis.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corpore quaestionis.

CIRCA litteram. (Tria sunt quae in prima tabula.) Nota, quod secundum ordinē rei gesta quinque fuerunt in vna tabula, & quin q. in alia, & sic intelligit Iosephus, secundum autem ordinem rei gerenda: tria sunt in prima, septem in secunda, & sic intelligit August. (Inter creaturas mundi non est idoli forma.) scilicet, quod natura nullam talē formam fecit: sed hominum stultitia adinuenit. Vnde vt dicitur in litera. Si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in habitu vno hominis duas facies, non similitudinem, sed idolum facit: quia facit, quod non habet aliud quod simile sui. (Honora patrem, & matrem tuam, vt sis longeuus super terram.) huic praecpto potius additur promissio, quam alijs: quia ad hoc praecptum obseruandum est maior inclinatio, & debitū naturae maius excepto debito, quod Deo debetur: & ideo ne propter hoc posset timeri impletioni illius praecpti non deberi merces: ideo subiungitur promissio, vt intelligatur impletioni cuiuslibet praecpti merces deberi. (Vfura est cum quis plus exigit in iniuria, vel qualibet re, quā acceperit.) Hic accipit vfuram ita large, quod se extendit vsque ad vfuram metaphoricā dictam. Si in hieme ademus decem modios, & in messe. 15. recipiamus, nisi contingeret talis casus, quod probabile esset, quod non plus valerent quindecim modij in messe, quam decem in hieme.

Ad primū.

Ad secundū.

Mendacium in verbis, & factis consistit, & signis.

Ad tertium.

Cum additur promissio praecpto de honore patris.

DISTINCTIO XXXVIII.



CIENDVM tamen tria esse genera mendaciorum. (Sunt enim mendacia quedam pro salute, vel commodo alicuius non malitia, sed benignitate dicta; qualiter obstetrices mentite sunt, & Raab. Est, & aliud mendacii genus, quod fit ioco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causa ioci dici. Et haec duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis vero non conuenit mentiri: nec etiam pro temporali vita alicuius, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere, ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium vero genus mendacii est, quod ex malignitate, & duplicitate procedit, cuius ualde cauendum.) Hic videtur innui, mendacia illa quae fiunt ioco, vel pro salute alicuius, imperfectis esse venialia peccata, perfectis vero illud quod pro commodo alterius dicitur, esse damnable: quod etiam de mendacio iocoso putari potest, praecipue si iteretur. De mendacio autem obstetricum, & Raab, si fuerit veniale, Aug. tradit, dicens, Forst. tan sicut obstetrices non remuneratae sunt, quia mentite sunt, sed quia infantes liberauerunt, & propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum: sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro qua fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in caeteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi venia: multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim, & furando alicui prodesse, si pauper cui datur, sentit commodum, & diues cui tollitur, non sentit incommodum. Ita, & adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit, penitentia purganda: nec ideo peccatum graue negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacii, ut Augustinus in libr. de mendacio tradit: quae diligenter notanda sunt, ut appareat, quod mendacium sit veniale, & quod damnable. Primum capitale est mendacium, longaeque fugiendum, quod fit in doctrina religionis: ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum, quod tale est ut nulli prodest, sed obsit alicui. Tertium, quod ita prodest alteri, ut alteri obsit. Quartum sola mentienda fallendique libidine: quod merum mendacium est. Quintum, quod fit placendi cupiditate de suauiloquio. His omnibus enitatis sequitur sextum genus, quod & nulli obest, & prodest alicui: ut si quis pecuniam alicuius iniuste tollendam sciens, ubi sit nescire se mentiatur. Septimum, quod & nulli obest, & prodest alicui: ut si quis nolens hominem ad mortem quaesitum prodere, mentiatur. Octauum, quod nulli obest, & ad hoc prodest, ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. In his autem tanto minus peccat quisque cum mentiatur, quanto

Aug. super ps. 5. ad ver sum Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Exod. 1. c. Iosue 2. g.

Lib. 3. super Levit. 9. 68. Vide q. 15. ca. li. contra mendacium.

Aug. 7. Enc. cap. 22.

Lib. de mendacio c. 14. tom. 3. Vide & eiusdem lib. c. 12. 13. 14.

Ibid. c. 21. circa finem.

magis a primo recedit. Quisquis vero aliquod genus esse mendacii quod peccatum non sit, putauerit, decipiet seipsum turpiter: cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii sumopere fuge: quia omne mendacium non est a Deo.

Quid sit Mendacium.

Hic videndum est quid sit mendacium, & quid sit mentiri: deinde, utrum omne mendacium sit peccatum, & quare. Mendacium est (ut ait Aug.) falsa significatio vocis cum intentione fallendi. Ut ergo mendacium sit, necesse est ut falsum proferatur, & cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in pectore, aliud promptum in lingua.

Quid sit Mentiri.

Mentiri vero, est loqui contra hoc quod animo sentit quis, siue illud verum sit, siue non. Omnis ergo qui loquitur mendacium, mentitur: quia loquitur contra hoc quod animo sentit. i. voluntate fallendi: sed non omnis qui mentitur, mendacium dicit, quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo: sicut econuerso falsum dicendo, aliquando verax est. Vnde Aug. Nemo sane mentiens iudicandus est, qui dicit falsum, quod putat verum: quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacii arguetur, qui falsa incautius credit, ac pro veris habet. Potiusque econuerso ille mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum. Quantum enim ad animum eius attinet, non verum dicit: quia non quod sentit dicit: quamuis verum inueniatur esse, quod dicit. Nec ille liber est a mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. Hic quaeri solet, Si Iudeus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. Non est mendacium quod dicit, quia licet aliter teneat animo, verum tamen est quod dicit, & ideo non est mendacium: mentitur tamen, illud quod verum est dicens. Quod vero omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat, Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum: sed multum interest, quo animo, & de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consilendi, ut qui nocendi voluntate mentitur: nec tantum nocet, qui viatorem mentiendo in diuerso itinere mittit, quantum qui viam vitam mentiendo deprauat. Porro omne mendacium ideo dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo quod animo gerit, siue illud verum sit, siue putetur, & non sit. Verba enim ideo sunt instituta, non ut per ea homines iniucem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo vii ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec ideo etiam vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo: possumus enim, ut praedictum est, & furando, & adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse possumus dicere, quando aliquis legitur. Cum enim a sciente dicitur falsum, mendacium est, siue quis, siue nemo laudatur. Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum: non tamen de omnibus mendacio accipiendum est illud psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Nec illud, Os quod

Lib. contra mendacium, c. 22. in fine. Idem in Enc. cap. 18.

In Enc. cap. 22.

In Enc. cap. 18.

Omnis mendacium peccatum.

Aug. lib. 7. ca. 22. in initio ca.

Ibid. 22. c. in initio c. Et quest. 68 super Levit.

Psal. 5. Sap. 1. 6.

mentitur, occidit animam. Nec omne mendacium isto praeepto prohiberi videtur, nec praemissa descriptione mendacium ioci includi.

Vbi cum periculo erratur, vel non.

Aug. 7. Enc. cap. 19. Ibid. c. 21. in initio.

Illud etiam sciendum est, quod in quibusdam rebus magna malo, in quibusdam paruo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capeffendum Dei regnum, utrum credantur an non, vel utrum vera putentur an falsa, siue sint, siue non; in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum: vel si est, minimum atque leuissimum. Et sunt vera quaedam, quamuis non videantur, quae nisi credantur, ad vitam aeternam non potest perueniri. Et licet error maxima cura cauendus sit, non modo in maioribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari: non tamen est consequens, ut continuo erret, quisquis aliquid nescit: sed quisquis se existimat scire quod nescit: pro vero enim approbat falsum: quod erroris est proprium. Veruntamen in qua re quisquis erret, inter est plurimum. Sunt enim quae nescire sit melius quam scire. Item nonnullis errare profuit aliquando: sed in via pedum, non in via morum. Solet etiam quaeri de Iacob, qui se dixit esse Esau, aliter animo sentiens, utrum mentitus sit. De hoc August. ait. Iacob quod matre fecit autore ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium. Intendebat enim matri obedire: quae per spiritum nomen erat mysterium: & ideo propter familiare consilium spiritus sancti quod mater acceperat, a mendacio excusatur Iacob.

Ibid. c. 20. Ibid. c. 17.

Gen. 27. c. Lib. contra mendacium c. 10. in medio. c. 20. 4.

DISTINCTIO XXXVIII.



CIENDVM tamen est tria esse genera mendaciorum. Superius determinauit magister de primis 5. praeeptis secundae tabulae, hic diffusius profequitur aliqua pertinentia ad explanationem quinti praeepti, & determinando de quibusdam peccatis, scilicet de mendacio, & periurio quae illo praeepto prohibentur, & diuiditur in partes duas. Primo determinat de mendacio. Secundo de periurio Dist. seq. ibi. (Nunc de periurio.)

Continuatio.

Diuisio.

Prima in tres. Primo diuidit mendacium. Secundo diffinit, ibi. (Hic videndum est.) Tertio ostendit, quod omne mendacium est peccatum, ibi. (Quod vero omne mendacium.)

Prima in duas. Primo ponit vnam diuisionem de mendacio trium membrorum. Secundo aliam 8. membrorum, ibi. (Sciendum est etiam.) illa pars in qua diffinit mendacium diuiditur in tres partes.

Primo ostendit quid est mendacium. Secundo quid est mentiri, ibi. (Mentiri vero.)

Tertio mouet quandam dubitationem, & soluit ibi, (Hic quaeri solet.) Illa pars in qua probat omne mendacium esse peccatum, diuiditur in tres. Primo ostendit, quod omne mendacium est peccatum. Secundo, quod falli vel errare non semper est aequaliter malum, ibi. (Illud etiam.) Tertio inquirat utrum Iacob quando dixit se esse Esau, dixit mendacium, ibi. (Solet quaeri.)

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distinctionem quaeruntur sex. Primo utrum falsum sit de ratione mendacii. Secundo utrum omne mendacium sit mortale peccatum. Tertio utrum mendacium sit semper mortale peccatum. Quarto quod est grauius mendacium, aut mentiri laudando se, aut mentiri vituperando se. Quinto utrum habitus mentiendi sit in voluntate sicut in subiecto. Sexto utrum directe opponatur virtuti iustitiae.

ARTICVLVS I.

CIRCA hanc distinctionem quaeruntur sex.

Primo utrum falsum sit de ratione mendacii.

Secundo utrum omne mendacium sit mortale peccatum.

Tertio utrum mendacium sit semper mortale peccatum.

Quarto quod est grauius mendacium, aut mentiri laudando se, aut mentiri vituperando se.

Quinto utrum habitus mentiendi sit in voluntate sicut in subiecto.

Sexto utrum directe opponatur virtuti iustitiae.

QVAESTIO I.

Utrum falsum sit de ratione mendacii.

RESPOND. T videtur, quod non: quia Glossa super illud psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Aliquando verum dicens mentitur: quia contra conscientiam loquitur: ergo de ratione mendacii non est, quod illud quod dicitur sit falsum. Item Aug. Enc. c. 10. Ille mentitur qui dicit verum quod putat falsum: ergo ut prius.

Secundo. Item sicut se habet mendacium ad falsitatem, ita contrarium mendacii ad veritatem. Sed de ratione contrarij mendacii non est veritas: quia secundum Aug. c. praallegato. Nemo mentiens iudicandus est qui dicit falsum, quod putat verum: ergo nec de ratione mendacii est, quod illud quod dicitur sit falsum.

Tertio. Contra, Aug. 5. metaph. c. 5. Diffinitio rei significat omne illud ex quo componitur sua essentia, unde contingit, ut contineat materiam aliquo modo, sed secundum philof. 4. metaph. Ratio quam significat nomen est diffinitio: ergo de ratione rei est sua materia: cum ergo falsum sit materia mendacii, oportet, quod sit de ratione mendacii.

Item Aug. contra mendacium parum ultra medium libri. Verax significatio nullo modo mendacium recte dici potest: ergo falsum est de ratione mendacii.

Item glo. super illud psal. perdes omnes qui

Arg. 1. D. Bo. li. 3. dist. 8. art. 1. q. 1. D. Th. 2. 2. q. 110. ar. 1.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

T. com. 2. 8.

Secundo.

Tertio.

qui loquuntur mendacium, & recitat magister in litera. Mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi: vt ergo mendacium sit necesse est, vt falsitas subsit, & contra conscientiam dicatur.

CONCLUSIO.

Sicut materia de ratione rei est ipsam habentis, sic falsum tanquam mendacij materia de ipsius ratione esse perhibetur.

Responsio. RESPONDEO, q̄ circa mendaciū quatuor consideranda sunt, scilicet materia forma, quædam accidentalis eius perfectio, & eius effectus: Materia mendacij est falsa significatio, siue per verba, siue per signa: sed magis dicitur esse per verba, propter hoc, q̄ secundum Aug. 2. lib. de Doctr. Christia. non multū post principium. Verba inter signa obtinent principatum forma eius esse voluntaria enunciatio huius, quod scitur, vel credit esse falsum. Ex istis duobus tanquam ex materia, & forma constituitur mendacium: est ergo mendacium falsa significatio, cū voluntate enunciandi falsum. Perfectio eius accidentalis est intentio generandi falsam opinionem in animo audientis. Cum ista enim intentione mendacium fortius est, siue ista tamen mendacium esse potest, vt patet cum aliquis sciēter narrat aliquid quod ipse, & audiētes sciunt esse falsum, quod tamē causa ludi narrat, & faciendi solatium audientibus. Effectus mendacij est deceptio audiētis: qui tamen effectus nō semper sequitur ad causam, quia audientes non semper acquiescunt mentientibus. Cum ergo materia sit de ratione rei materiam habentis falsum, quod est falsa enunciatio, est de ratione mendacij, quamuis principalius sit de ratione mendacij, quæ consistit in voluntate falsum enunciātis, sicut forma principalius est de ratione rei, quam materia.

Que materia mendacij.

Que forma mendacij quid. Que perfectio.

Quis effectus mendacij.

Ad primū. Mentiri q̄d

RESPONDEO, q̄ circa mendaciū quatuor consideranda sunt, scilicet materia forma, quædam accidentalis eius perfectio, & eius effectus: Materia mendacij est falsa significatio, siue per verba, siue per signa: sed magis dicitur esse per verba, propter hoc, q̄ secundum Aug. 2. lib. de Doctr. Christia. non multū post principium. Verba inter signa obtinent principatum forma eius esse voluntaria enunciatio huius, quod scitur, vel credit esse falsum. Ex istis duobus tanquam ex materia, & forma constituitur mendacium: est ergo mendacium falsa significatio, cū voluntate enunciandi falsum. Perfectio eius accidentalis est intentio generandi falsam opinionem in animo audientis. Cum ista enim intentione mendacium fortius est, siue ista tamen mendacium esse potest, vt patet cum aliquis sciēter narrat aliquid quod ipse, & audiētes sciunt esse falsum, quod tamē causa ludi narrat, & faciendi solatium audientibus. Effectus mendacij est deceptio audiētis: qui tamen effectus nō semper sequitur ad causam, quia audientes non semper acquiescunt mentientibus. Cum ergo materia sit de ratione rei materiam habentis falsum, quod est falsa enunciatio, est de ratione mendacij, quamuis principalius sit de ratione mendacij, quæ consistit in voluntate falsum enunciātis, sicut forma principalius est de ratione rei, quam materia.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ sicut dicit magister in litera. Non omnis q̄ mentitur dicit mendacium: quia mentiri est contra mētem ire, quod facit ille qui affirmat verum, quod credit esse falsum, per hoc patet solutio ad secundum, & ad tertium.

QVAESTIO II.

Utrum omne mendacium sit peccatum.

RESPONDEO, q̄ non. Simulare, quod non est, mendacium est, quia mendacium non est tantum falsa significatio per verba, sed per signa: sed talis significatio non est peccatum. Christus enim qui nunquam peccare potuit finxit se longius ire, vt habetur Luc. vlti. Ergo non omne mendacium est peccatum.

Arg. 1. D. Bon. vbi sup. q. 3. D. Tho. vbi sup. ar. 3. Scot. lib. 3. dist. 38. q. vnica.

Secundo.

Item vt habetur Genes. 27. Dixit Iacob, ego sum Esau primogenitus, certum fuit, q̄ ibi fuit falsa significatio, & q̄ ibi fuerit intentio fallendi, testatur pater in eo. c. dicens ad Esau. Venit germanus tuus fraudulenter &c. In prædicto ergo verbo Iacob dixit mendacium, & tamen

a magistro in litera, & ab Aug. contra mendacium vltra medium. Excusatur a peccato: ergo non omne mendacium est peccatum.

Item Aug. in lib. de mendacio inter mediū, & finem, non vllus gradus est ad diligendā verā, ac sempiternam salutem cū quisque miseriacorditer etiam pro alicuius, quamuis mortalis salute mentitur: sed nullum peccatū est aliquis gradus diligendi sempiternam salutem: ergo est aliquid mendaciū, quod non est peccatum.

Item nullum peccatū remuneratur a Deo, sed punitur, sed vt habetur Exo. 1. Obstetrices quæ mentitæ sunt Pharaoni, vt liberarent paruulos filiorum Israel, remuneratæ sunt a Deo, vnde ibi dicitur: bene ergo fecit dominus obstetricibus, & edificauit illis domos: ergo mendacium non semper est peccatum.

Item maius malum ex genere est homicidium, quam mendacium: sed non omne homicidium est peccatū: ergo multo fortius non omne mendacium est peccatum.

Item voces inuentæ sunt, vt homines loquendo mutuo sibi faciant solacium: ergo cum homo mentiendo alij facit solacium, & nulli aliquid nocumentum, vtitur vocibus ad quod institutæ sunt: sed hoc non est peccatum: ergo non omne mendacium est peccatum.

CONTRA, philosophus 4. Ethic. cap. 14. Secundum seipsum mendacium prauum est, & fugiendum: sed quod secundū seipsum prauum est, bene fieri non potest: ergo potest esse aliquod mendacium quod non sit peccatum.

Item Aug. in lib. de mendacio prope finem. Quisquis esse aliquod genus mendacij, quod peccatum non sit putauerit decipit seipsum turpiter.

Item Aug. in li. de contra mendacium, non multum longe post principium. Mendaciorū genera multa sunt, quæ quidem omnia vniuersaliter odisse debemus. Nullum enim est mendacium, quod non sit contrarium veritati. Sed nihil odisse debemus, nisi peccatum: ergo omne mendacium est peccatum.

CONCLUSIO.

Et quidem, si sciēter mentiatur cum utendis abutatur, quod peccatum esse non dubitatur.

RESPONDEO, q̄ omne mendacium est peccatum, sicut enim dicit August. 10. de trin. c. 10. Non est alia vita hominis atque culpabilis, quam male vtens, & male fruens. Male ergo vt peccatum est: ergo, & abuti cum abuti sit male vti. qui autē vtitur rebus ad contrariū huius ad quod institutæ sunt abutitur eis: ergo sic vti rebus peccatum est. Voces autē institutæ sunt ad significandum esse, quod est vel non esse, quod non est in conceptu mentis: sicut enim dicit philosophus 1. perihermenias. Ea quæ sunt in voce sunt earū quæ sunt in anima

Tertio.

Quarto.

Quinto.

Sexto.

In oppositum.

Secundo.

Tertio.

Responsio.

ma passionum notæ, qui enim vtitur vocibus ad significandum esse, quod non est in conceptu, vel non esse, qd̄ est, vtitur eis ad contrariū huius ad quod sunt institutæ, & sic vtens eis abutitur: ergo peccat, sed per quodlibet mendacium significatur esse, quod non est, vel nō esse quod est, non tamē in re, sed in animo mentiētis: quia vt in præcedenti quæstione habitū est de ratione mendacij est, quod enunciās illud quod enunciat sciat, vel credat falsum esse: omne ergo mendacium peccatum est. Supradictis concordat Ansel. lib. de veritate. ca. 2. Dicens, cum dico dies est ad significandum esse quod est, recte vtor huius orationis significatione, quia ad hoc facta est, & ideo tunc recte dicitur significare, cum vero eadem ratione significo esse, quod non est non ea recte vtor, quia non ad hoc facta est, & idcirco non recta tunc eius significatio dicitur: cum ergo homo sciens, & volens significat non esse quod est, vel esse qd̄ non est, non recte oratione vtitur, ad quod sequitur q̄ peccat: cum ergo, vt prius dictum est hoc fit in omni mendacio omne mendacium peccatum est.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ secundum August. in lib. de mendacio longe post principium. Quidquid figurate fit, aut dicitur non est mendacium. Omnis enim enunciatio ad illud quod denunciat referenda est, omne aut figurate, aut factum, aut dictum hoc enunciat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est. Cum ergo Christus finxit se longius ire nullum fuit mendacium, quia hoc fecit ad significandum, quod adhuc longe erat a fide illorum, cum quibus ibat, & hoc erat verum. vnde gl. ibid. Talem se exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente, vel secundum Aug. in lib. contra mendacium longe vltra medium. Quisquis vult intelligere illud fingendo quid præfigurauerit attendat, quid agendo perfecit, longius namque postea perfectus super omnes cælos, non tamen defuerit suos discipulos, propter hoc significandum futurum diuinitus factū ad præsens illud est humanitus fictum, & ideo verax significatio in illa est fictione præmissa, quia in hac perfectione, illius est significationis veritas subsecuta.

Christus cur finxit se longius ire.

Ad secundum.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ secundum August. in lib. de mendacio longe post principium. Quidquid figurate fit, aut dicitur non est mendacium. Omnis enim enunciatio ad illud quod denunciat referenda est, omne aut figurate, aut factum, aut dictum hoc enunciat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est. Cum ergo Christus finxit se longius ire nullum fuit mendacium, quia hoc fecit ad significandum, quod adhuc longe erat a fide illorum, cum quibus ibat, & hoc erat verum. vnde gl. ibid. Talem se exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente, vel secundum Aug. in lib. contra mendacium longe vltra medium. Quisquis vult intelligere illud fingendo quid præfigurauerit attendat, quid agendo perfecit, longius namque postea perfectus super omnes cælos, non tamen defuerit suos discipulos, propter hoc significandum futurum diuinitus factū ad præsens illud est humanitus fictum, & ideo verax significatio in illa est fictione præmissa, quia in hac perfectione, illius est significationis veritas subsecuta.

AD SECUNDVM dicendum, q̄ illud verbum Iacob fuit propheticum huius, quod quantum ad Deum præferretur populus descendens de eo populo descendenti de Esau, & q̄ fuerit propheta vera postea rei, pbauit euentus, & ideo mentitus non est, sicut enim Aug. dicit in lib. de mendacio longe post principium. Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur omnia quæ scripta sunt de illis propheticè gessisse, atq; dixisse, nec minus propheticè eis accidisse quæcunque sic acciderunt, vt eodem propheticò spiritu memoriæ literisq; man-

danda iudicarentur: Isaac autem dixit Iacob fraudulenter egisse, quia hoc æstimabat, vnde nec mentitus est ipse.

Ad tertium dicendum, q̄ hoc dixit August. inquirendo. vnde in lib. 1. retract. c. vlti. Dicit, q̄ istius li. magna pars inquisitionis disputationis versatur. Vel potest dici, q̄ forte illud verbum dixit secundum opinionem aliorum.

Ad quartum dicendum, q̄ Deus non remunerauit obstetrices propter mendacium, sed quia timuerunt eum, vnde dicitur ibidē, quia timuerunt, obstetrices Deum ædificauit illis domos.

Ad quintum dicendum, q̄ omne homicidiū secundum q̄ est prohibitum per secundum præceptum, secundæ tabulæ, semper est peccatum, quia sic non dicitur homicidium, nisi occisio hominis qui non debet occidi, vel quem occidere est contra rectum rationis iudicium.

Vel potest dici, q̄ homicidium nō dicit occisionem hominis cōuolutam cum malitia, & ideo potest beneficiari, & male, sed mendacium importat falsam significationem cum deformitate, quæ consistit in voluntate dicendi illud, qd̄ scitur, vel creditur esse falsum, & ideo mendacium non potest beneficiari.

Ad sextum dicendum, q̄ primum ad quod voces inuentæ sunt est ad significandum aliquid esse, vel non esse secundum, q̄ denunciās sentit in animo suo. vnde Aug. in lib. de mendacio longe post principium. Quisquis aliqd̄ denunciat testimonium prohibet animo suo. Et ex consequenti sunt ad hoc, vt sibi mutuo homines faciant solatium. Vnde cum homo vtitur verbis ad faciendum alij solatium non significando illud ad quod primo significandum inuentæ sunt, scilicet esse, quod est, & nō esse, quod non est, secundum estimationē enunciantis eis abutitur simpliciter, quamuis bene eis vtatur secundum quid.

QVAESTIO III.

Utrum mendacium sit semper mortale peccatum.

RESPONDEO, q̄ sic. Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium, & sapiens Sapient. 1. Os quod mentitur occidit animam, sed nullus perditur, nec spiritualiter occiditur, nec per mortale peccatum: ergo omne mendaciū est mortale peccatum: cum prædictæ auctoritates loquantur de mendacio in communi.

Item glo. super illud Rom. 14. Si manducauerit damnatus est, dicit, q̄ qui iudicat non ædendū, & ædit damnatus est, ipse enim se reū facit, quando illud quod sibi inutile asserit facit, sed omnis q̄ loquitur mendacium facit illud quod sibi inutile esse cognoscit: ergo dānatus est: sed nullus damnatur, nisi propter mortale peccatum: ergo omne mendaciū mortale peccatum est.

Item omne, quod opponitur principio vitæ mortale est, sed virtus est qua recte viuatur: ergo

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

Arg. 1. D. Bon. vbi sup. q. 3. 4. D. Tho. vbi sup. ar. 4. Scot. vbi supra. Alex. p. 3. q. 37. m. 6.

Secundo.

Tertio.

ergo omne quod virtuti opponitur mortale est. Cum ergo mendacium opponatur veritati quæ secundum philosophum. 4. Ethic. ca. 14. Virtus est, omne mendacium peccatum mortale est.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Magister in litera, dicit, qd non de omni mendacio accipiendum est illud. Perdes omnes qui loquuntur mendacium: ergo est aliquod mendacium pro quo homo non perditur, sed per omne peccatum mortale homo perditur nisi peniteat: ergo non esse mendacium est mortale peccatum.

Secundo.

Item glo. Aug. super illud psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium, dicit de mendacio, quod est pro salute, vel commodo alterius non ex malitia, sed ex benignitate dictum, & de mendacio iocoso, qd non sunt sine culpa, sed non cum magna: sed omne peccatum mortale est magna culpa: ergo non omne mendacium est mortale peccatum.

CONCLUSIO.

Licet mendacium quodcumque per accidens mortali peccatum evadere possit, per se tamen mendacium omne mortale non est, sed illud duntaxat quod Dei, & proximi dilectioni opponitur.

Responsio.

RESPONDEO, qd mendacium esse mortale peccatum dupliciter potest intelligi, aut per se, scilicet ratione sue speciei, aut per accidens, scilicet ratione alicuius circumstantiæ. Primo modo non omne mendacium peccatum mortale est, sed tantum illud quod opponitur dilectioni Dei ordinate, sicut est mendacium, quod est contra doctrinam catholicæ religionis, vel contra dilectionem proximi, sicut est mendacium, quod loquitur homo in proximi nocumentum, siue nulli profit, siue alicui alij profit, quamvis secundum sit minus graue, quam primum. Secundo modo quamvis mendacium non semper sit mortale peccatum, tamen non est aliquod mendacium, quod non possit esse mortale peccatum, scilicet ratione scandali, vel ratione nocumenti. Scandalum autem ex multis causis contingere potest, & contingit frequenter ratione circumstantiæ personæ mentientis, vt cum ille qui mentitur est in statu perfectionis. Vnde gl. super illud psalmi. Perdes omnes qui loquuntur mendacium, perfectis non conuenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicuius seruanda: & paucis interpositis sequitur, ne pro alterius corpore animam suam occidat: & etiam cum ille qui mentior doctor est veritatis, non qd velim dicere, qd status hominis de non mortali faciat mortale, nisi vbi interuenit votum, vel scandalum. Ratione etiam nocumenti potest mendacium, quod de sua specie non est mortale peccatum fieri mortale peccatum, vt cum mentiens ex suo mendacio probabiliter videret ex hoc imminere alicui aliquod notabile nocumentum, quamuis ad illud non esset ordinatum illud mendacium per se,

Mendacium esse peccatum mortale dupliciter.

& sic patet, qd non semper mendacium est mortale peccatum.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, qd ille auctoritates intelliguntur de mendacio, quod secundum suam speciem contrariatur ordinate dilectioni Dei, vel proximi: non de mendacio iocoso, nec officioso, quo mentitur homo, vt profitalij quantum ad salutem sue possessionis temporalis, vel sue vitæ corporalis, vel sue mundiciæ nulli alij notabiliter nocendo.

Ad primū.

Ad secundum dicendum, qd illa glo. loquitur de illo qui scienter facere contra illud qd credit esse de necessitate doctrinæ fidei.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, qd aliquid opponi virtuti potest intelligi, aut quantum ad virtutis habitum, aut quantum ad actum eius principalem, quod primo modo, & secundo directe opponitur virtuti est peccatum mortale, si virtus illa sit de necessitate salutis, sed modis illis non opponitur quodcumque mendacium veritati, quamuis quodlibet mendacium alicui actui veritatis principali, vel non principali sit oppositum.

Ad tertium.

QVAESTIO III.

Vtrum grauius sit mendacium mentiri laudando se, aut vituperando se.

VIDETUR, qd sit, grauius mentiri laudando se, secundum philosophum 4. Eth. c. 14. declinare a veritate in minus non est ita honorosum, sicut declinare a veritate in maius, hoc est Deum superabundantia peior est, quam defectus; sed qui mentitur laudando se declinat a veritate in maius: qui autem mentitur vituperando se declinat a veritate in minus, ergo grauius peccat qui mentitur laudando se, quam vituperando se.

Arg. II.

Item grauius est peccatum, quod est similius pessimo vitio, sed mentiri laudando se similius est superbiæ, quæ est pessimum vitium, quam mentiri vituperando se: ergo est vitium grauius.

Secundo.

CONTRA, Eccle. 14. Qui sibi nequam est, cui alij bonus erit: ergo magis peccat homo sibi malum faciendo, quam alij: sed magis peccat homo mendaciter vituperando alium, quam mendaciter laudando: ergo multo fortius magis peccat seipsum mendaciter vituperando, quam mendaciter laudando.

In oppositum. Primo.

Item secundum philosophum 4. Ethic. c. 10. Peior est qui se non dignificat, quibus dignus est, quam qui dignificat se maioribus, quam dignus est: quia secundum philosophum ibidem. Peior est pusillanimitas, quam caymotes, sed qui mentitur laudando se dignificat se maioribus, quam dignus sit, & qui mentitur vituperando se, non dignificat se quibus dignus est: ergo magis peccat mentiens vituperando se

Secundo.

se quam mentiens laudando se.

Qd æqualiter peccent videtur, quia æqualiter peccat, qui dicit quatuor esse quinque, & qui dicit quatuor esse tria, quia æqualiter recedunt a veritate: ergo cum ille qui bonitati suæ mendaciter superaddit vnum gradum, & ille qui mendaciter a bonitate sua detrahit vnum gradum, æqualiter recedant a veritate æqualiter peccant, vt videtur.

Secundo.

Item veritas nisi est propinquior vni mendacio, quam alij: quia veritas in quadam æqualitate consistit, æquale autem non plus appropinquat vni extremo, quam alij: ergo mentiens laudando se, & mentiens vituperando se, æqualiter distant a veritate: ergo æqualiter mentiuntur, sed æqualia mendacia æqualia sunt peccata: ergo æqualiter peccant.

CONCLUSIO.

Mentientem in laude propria quam qui mentitur in vituperio grauius peccare cæteris paribus, sine præiudicio asserendum censuit.

Opinio aliorum. Primo.

AD ISTAM quæstionem dicunt aliqui, qd grauius est mendacium mentiri vituperando se, quam laudando se: quia primo mendacio homo magis lædit seipsum, quam alio, quia vituperando se, lædit se in forma, quæ est læsio valde magna: non sic autem lædit se laudando se, magis etiam lædit alios, quia vituperando se facit homines credere seipsum esse peiorē quam sit, mendaciter autem laudando se facit homines credere seipsum esse meliorem, quā sit: peius autem est credere proximum suū peiorem, quam sit, quam ipsum credere meliorem quam sit: sicut magis decipitur qui putat bonū esse malum, quam malum esse bonum, secundum quod dicit Ber. lib. de præcep. & dispen. capit. 32.

Contra obi.

Sed contra hanc opinionē videtur esse philosophum 4. Ethic. c. 14. Qui expresse dicit, qd iactator vituperabilior est, quam eyron, & sicut ipse dicit ibidem iactator est qui maiora fingit de se, quam in eo sint. Et eyron qui negat in se esse bonæ quæ tamen sunt in eo.

Opinio alic.

VIDETUR ergo mihi sine præiudicio dicendum, qd cæteris paribus grauius peccat mentiens laudando se, quam mentiens vituperando se: vt avarus dicens se habere liberalitatem, quam liberalis negans se habere liberalitatem. Illorum enim vitiorū inter quæ est virtus media illud grauius est, quod longius recedit a virtute. Virtus autem veritatis a qua homo dicitur verax, inter prædicta duo vicia media est, & ab ea longius est mentiens laudando se, quā mentiens vituperando se. Et accipio hic vituperare se pro negare bonum, quod ipsemet homo habet. Vnde dicit philosophus 4. Ethic. c. 14. Quod iactator magis videtur opponi vbi ridiculo, quā eyron, quia enim virtus est de bono, & difficili: recta ratio dicit, qd virtus media inter duo extrema vicia plus debet tendere versus extremum, ad quod accedere diffi-

lius est: vnde quia difficilius est accedere ad audaciam, quam ad timorem, fortis magis accedit ad audacem, quam ad timidum: difficilius autem est hominem accedere ad negandum se habere nobilitatem, quā habet, quam ad dicendum se habere nobilitatem quam non habet, & ideo verax magis accedit ad eyron, quā ad iactatorē: iactator ergo peior est, & hoc rationabile est, ex turpiori enim motiuo mouetur homo, vt in pluribus ad dicendum se habere dignitatem quam non habet, quam ad negandum se habere eam, quam habet. Ad primum enim mouetur propter lucrum, vel honorem, vt dicit philosophus capitulo sæpe allegato. Ad secundum autem mouetur homo ne se reddat alijs onerosum, quia homo nimis laudans se, est alijs onerosus, quia videtur, qd alios superexcellere velit, & propter hoc dicit philosophus vbi prius, superabundantia esse onerosas. Si tamen aliquis neget se habere verbo, vel facto, vt potest vestimenta viliora portando quam ipsum deceat temporalem dignitatem quam habet, vt credatur habere bonitatem spirituales, quam non habet, iste peior est, quā ille qui se dicit habere bonum, quod non habet. Iste enim simul est iactator, & eyron diuersis respectibus: vnde dicit philosophus in capitulo sæpe allegato, qd superabundantia, & valde defectus iactantium est.

Ad primū.

AD PRIMUM in oppositum cum dicitur, qd magis peccat homo sibi malum faciendo, quam malum &c. dico, qd non est verū de quocumque malo. Magis enim peccaret occidendo equum alienum, quam proprium, & diffamando alium quam seipsum, quia plus haberet de ratione iniuriæ: occidendo tamen se plus peccaret, quam occidendo alium. Vnde August. in quadam Homel. super illud Io. 7. Nisi granum frumēti &c. dicit qd tales sunt sceleratiores hominicide cuius ratio est, quia occidendo se precludit sibi viam penitentiae, nec minus habet de ratione iniuriæ, quam occidendo proximi, quia magis de iure subiacet homo potestati suæ quātum ad translationem sui ad aliam vitam, quam proximus eius: nec minus nocet communitati cæteris paribus interficiendo se, quā interficiendo alium.

Plus peccat homo occidendo se, quam alium, licet minus peccet occidendo alium suum quam alium.

Ad secundum dicendum, qd non est simile de magnanimitate, & veritate, quia enim difficilius est dignificare se, quam non dignificare: ideo magnanimus magis accedit ad chaymum, quam ad pusillanimum. Facilius autem est homini dicere se habere bonum, quod non habet negare se habere bonum, quod habet. Vnde dicere de se bonum, quod homo non habet non est dignificare se, sed magis est vilificare secundum veritatem.

Ad secundum.

AD PRIMUM, argumentorum probantium, qd æqualiter peccent, dicendum, qd duorum mendaciorum æqualiter a veritate distantium, quæ est obiectum intellectus, & consistit

Ad primū, quod æqualiter.

in adæquatione enunciationis ad rem enúcia tam. Vnum potest esse altero grauius, nō qua fit magis contra veritatem prædictam, sed qua magis est contra rationem prudentiæ dictantis, vnum magis esse fugiendum, quam aliud ratione motiui, vel effectus consequentis, vel alicuius mali annexi, & ex consequenti magis est contra veritatem, quæ est virtus, inquam ad actum cuiuslibet virtutis moralis requiritur actus prudentiæ.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod quamuis veritas quæ est obiectum intellectus in quadam punctuali æqualitate consistat, & ex consequenti non fit propinquior vni extremo, quam alij, loquendo de immediatis extremis, sicut quatuor esse quatuor non esse propinquius ad quatuor esse quinque, quam ad quatuor esse tria, vel e converso: tamen ex hoc non sequitur quin quædam mendacia sint remotiora a veritate, quam alia. Magis enim mentitur qui dicit quatuor esse mille, quam qui dicit quatuor esse quinque secundum philosophum 4 Metaphy. Vel potest dici, quod inter iactantiam, & eironiam sunt multe veritates, quæ possunt esse obiectum virtutis quæ est veritas: quia habens 7 virtutes si dicit se habere sex verum dicit, & si quinque verum dicit, & tamen vna istarum veritatum non est ita remota ab illo mendacio, quo aliquis negat se habere vnamquamque virtutem, sicut alia.

T. 618.

Q V S A E T I O V.

Utrum habitus mentiendi sit in voluntate, sicut in subiecto.

Arg. 1. Cap. 21.

VIDETUR, quod non: quia secundum philosophum 2. Topic. Opposita nata sunt fieri circa idem, sed virtus veritatis, & habitus mentiendi opponuntur, virtus autem veritatis cum eius obiectum sit verum est in intellectu, sicut in subiecto: ergo & habitus mentiendi.

Secundo.

Item eiusdem potentie est habitus cuius est actus, sed dicere mendacium qui est actus habitus mentiendi est actus ipsius intellectus, mentalis enim locutio cuius signum est sensibilis locutio actus est intellectus: ergo habitus mentiendi est habitus ipsius intellectus.

Tertio.

Item habituum voluntatis non est obiectum verum, vel falsum, sed malum, vel bonum: sed obiectum habitus mentiendi est falsum, quia secundum philosophum 2. Ethic. c. 7. Obiectum habitus veritatis est verum: ergo habitus mentiendi non est habitus voluntatis.

In oppositum. Primo.

CONTRA, Ansel. primo libro, Cur Deus homo cap. 12. Non potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quæ deserendo veritatem corrupta est: ergo mentiri actus est voluntatis, quod non esset verum, nisi habitus mentiendi esset in voluntate, sicut in subiecto.

C O N C L V S I O.

Cum virtutis, & vicij sibi directe, & immediate oppositi subiectum sit idem, sicut veritas, quæ est virtus moralis, a qua aliquis dicitur verax, est in voluntate, in eadem dicitur esse mendacij vitium eidem oppositum.

RESPONDEO, quod veritas quantum sufficit ad præsens tripliciter potest accipi. Vno modo pro veritate quæ est obiectum intellectus: siue sit veritas incompleta, quod est conformitas rei ad suum exemplar, siue veritas completa, quæ secundum philosophum 1. perihemias consistit circa compositionem, & diuisionem, alio modo pro habitu quo habilitatur intellectus ad cognoscendum veritatem, cuiusmodi est quilibet intellectualis habitus. Tertio modo pro habitu quo homo promptè vult alij manifestare debitis circumstantijs obseruatis veritatem intellectam. Primo modo veritas est immediatum obiectum intellectus non sic intelligendo, quod sit primo intellecta, quia principium intellectum est ens absolute, sed secundum, quod est prima ratio intelligendi, sicut declaratum est in lib. 1. Et ipsa completa veritas mediante compositione, & diuisione est tanquam in subiecto in intellectu. Veritas etiam secundo modo dicta, quæ non multum propria dicitur, veritas est in intellectu, sicut in subiecto: sed veritas tertio modo dicta, a qua aliquis dicitur verax, est moralis virtus, secundum philosophum 2. Ethic. c. 7. Et est in voluntate sicut in subiecto, & per illam habilitatur voluntas ad promptè, & faciliter volendum manifestare alij obseruatis debitis circumstantijs intellectam veritatem. Huic autem veritati opponitur habitus mentiendi, quo voluntas pronata est, & prompta ad volendum significare alij illud quod scitur, vel creditur esse falsum, ad quod sequitur, quod sit in voluntate, sicut in subiecto, quia idem est subiectum virtutis, & vicij, quod sibi directe, & immediate opponitur.

Responsio. Veritas tripliciter potest accipi. Cap. 6.

Ad primū.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod obiectum formale virtutis veritatis non est verum sub ratione qua verum, sed verum sub ratione qua bonum, cum enim bonum sit idem quod perfectum, tantum enim res habet de bonitate, & de perfectione quantum habet de eo quod debet habere, & verum sit quædam perfectio intellectus, verum est quoddam particulare bonum, scilicet bonum intellectus, & sub hac ratione est obiectum virtutis veritatis, & falsum quoddam particulare malum, & sub hac ratione est obiectum habitus mentiendi. Potest etiam dici, quod verum non est immediatum obiectum virtutis veritatis. Sed manifestatio veri quæ est bonum, neque falsum immediatum obiectum habitus mentiendi, sed significatio falsi quæ est malum.

Ad

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod dicere mendacium non est actus elicitus: sed imperatus ab habitu mentiendi. Sed velle dicere mendacium.

Ad tertium.

Ad tertium potest videri solutio, ex iam dictis.

Q V A E S T I O V I.

Utrum habitus mentiendi directe opponatur virtuti iustitiæ.

Arg. 1. D. Th. 2. 2. q. 109. ar. 3.

VIDETUR, quod sic: quia habitus mentiendi opponitur virtuti veritatis. Sed secundum Tull. 2. Rhetor. Illa est pars iustitiæ: ergo habitus mentiendi directe opponitur iustitiæ.

Secundo.

Item habitus mentiendi directe opponitur reuerentiæ voluntatis. Sed sicut dicit Ansel. in lib. de veri. c. 12. Iustitia est reuerentia voluntatis propter se seruata: ergo habitus mentiendi directe opponitur iustitiæ.

Tertio.

Item qui mentitur alij iniuriatur ei: quia in quantum in ipso est alium decipit: sed iniuriari actus est iniustitiæ: ergo habitus mentiendi est iniustitia, iniustitia autem directe opponitur iustitiæ.

In oppositum. Primo.

CONTRA, philosophus. 5. Ethico. Tractat de iustitia, & speciebus eius. In quarto autem libro cap. 14. Tractat de veritate: ergo videtur, quod veritas non sit iustitia, nec species iustitiæ: ergo cum habitus mentiendi directe opponitur veritati non opponitur directe iustitiæ.

Secundo.

Item ut habitum est supra realiter eadem virtus est veritas, & simplicitas: sed simplicitas non est specialis virtus: quia facit intentionem rectam, quæ requiritur in omni virtute: ergo nec veritas est specialis virtus. Cum ergo habitus mentiendi directe opponatur veritati, non magis potest dici opponitur iustitiæ, quam temperantiæ, vel fortitudini.

Tertio.

Item philosophus. 4. Ethico. capit. 14. Dicit non de veridico in confessionibus dicemus, nec, quæcunque ad iustitiam, vel iniustitiam contendunt, alterius enim erunt virtutes huius: ergo virtus veritatis non pertinet ad iustitiam neque eius oppositum, quod est habitus mentiendi ad iniustitiam, quod non esset verum si directe opponeretur iustitiæ.

C O N C L V S I O.

Non directe, sed reductiue mentiendi habitum virtuti iustitiæ opponi affirmamus.

Responsio.

RESPONDEO, quod eo modo quo virtus veritatis est pars iustitiæ habitus mentiendi, cum directe opponatur veritati opponitur iustitiæ, proprie autem loquendo non potest dici, quod veritas directe sit iustitia: quia non est aliqua species iustitiæ, accipiendo iustitiã

prout est vna de quatuor virtutibus cardinalibus, reducetur tamen ad iustitiam, sicut potentialis eius pars, cum iustitia enim conuenit in hoc, quod vtraque est ad alterum, & in hoc, quod sicut iustitia constituit æqualitatem in operationibus ad alterum, ita veritas in significationibus, quæ sunt ad alterum significando, quod est esse, & quod non est non esse: iustitia autem deficit in hoc, quod non respicit debitum legale, sed tantummodo debitum morale, quod non tenetur homo reddere ex necessitate legis: habitus ergo mentiendi iustitiæ opponitur per quandam reductionem in quantum sic se habet ad iniustitiam, sicut virtus veritatis ad iustitiam.

Ad primū.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod Tullius ibi loquitur de parte potentiali.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod illa definitio Ansel. datur de iustitia generaliter dicta non de ea, in quantum est distincta contra alias morales virtutes.

Ad tertium.

Ad tertium patet solutio ex dictis in quaestione.

Ad primū. In oppositum.

AD PRIMUM ad partem aliam dicendum, quod non plus concludit, nisi quod habitus mentiendi non opponitur iustitiæ, sicut aliqua species iniustitiæ proprie dictæ, & hoc est verum.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod simplicitas specialis virtus est, & realiter idem, quod veritas, nec facit directe intentionem rectam in qualibet virtute, sed indirecte, scilicet, excludendo dupliciter qua aliquis habet aliquid in corde, & aliud in ore.

Ad tertium.

Ad tertium soluendum est sicut ad primum.

CIRCA litteram. (Perfectis vero illud, quod est pro commodo alicuius dicitur esse damnabile,) quod est intelligendum si per votum obligatus est ad contrarium. Vel si ex hoc imminet probabiliter graue scandalum, vel alterius notabile nocumentum, præcipue si sæpe iteretur, quod non est intelligendum, quod iteratio venialium æquiualeat vni mortali. (Sed quia ex iteratione aliquando oritur scandalum. Aliquando disponitur homo ad contentum ratione, quorum aliquid potest esse mortale, quod alias esset veniale, propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum,) quod sic intelligendum est secundum aliquos, quod quia iudex ab illis obstericibus requisit veritatem in iudicio, vbi quilibet tenetur non negare veritatem pro cuius recognitione sciret se occidendum: quia homo interrogatus a iudice secundum formam rectam, & de pertinentibus ad potestatem eius tenetur ex legis necessitate non mentiri, ideo obsterices mentiendo mortaliter peccassent, nisi fuisset opus misericordie, cuius inquisitio, seu reprehensio ad potestatem Pharaonis non pertinet. Rich. Super 3. Sent. G g bat:

bat: quia non est data aliqua potestas homini ad aliquid agendum contra Deum. (Sunt, quæ nescire sit melius, quam scire,) quod est intellegendum per accidens, in quantum, scilicet, homo aliquando ex cognitione alicuius mali pe-næ prorumpit in impatientiam. Et aliquando ex cognitione alicuius delectabilis secundum sensum inclinatur ad inordinatam prosecutionem, per se tamē, nullius rei scientia mala est, immo scientia malorum per se est bona. Et intelligo de scientia, quæ vere scientia est, quod dico ad excludendum superstitiones, quæ per se malæ sunt.

De periurio.

DISTINCTIO XXXIX.



IN C de periurio videamus. Periurium est mendacium iuramento firmatum. Hic queritur, Vtrum sit periurium, vbi non est mendacium. Quod quibusdam videtur ex autoritate Hieronymi dicentis, Aduertendum est, quod iusurandum tres habet commites, veritatem, iudicium, & iustitiam: si ista defuerint, non erit iuramentum, sed periurium. Vbi autem falsum iuratur, veritas deest. Si ergo falsum iuret, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse periurium; quia deest veritas. Quibusdam placet non esse periurium, vbi non est mendacium: & sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita iuratur falsum sine periurio. Falsum forte dixit Apostolus, cum se venturum ad Corinthios promissit: nec tamen, sicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit: quia sic animo sentiebat: etiam si iuramento illud confirmasset, non periurium incurrisset: quia quantum in ipso fuit, verum dixit: & si iurationem addidisset, quantum in se foret, verum iurasset, etsi aliter euenerit quæ dixit. Ideo sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo, quam dicit, siue ita sit, siue non: ita videtur quibusdam neminem periurum constitui, nisi aliter sentiat animo, quam loquitur, siue ita sit, siue nō.

De triplici modo periurij.

Sed melius creditur, & ille peierare, qui falsum voluntate fallendi iurat, & qui falsum putans, quod verum est, iurat: & qui verum putans, quod falsum est, iurat. Vnde Aug. Homines falsum iurat, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Aut putat homo verum esse, quod falsum est, & temerè iurat: aut scit, vel putat falsum esse, & tamē pro vero iurat, & nihilo minus cum scelere iurat. Distant autem ista duo periuria, quæ commemorauit. Fac illum iurare, qui verum esse putat pro quo iurat: verum putat esse, & tamen falsum est: non ex animo iste periurat, sed fallitur. Hoc pro vero habet, quod falsum est: non pro falsa re sciens, iurationem interponit. Da alium qui scit falsum esse, & dicit verum esse, & iurat tanquam verum sit, quod scit falsum esse. Videtis quam ista detestanda sit belua. Fac alium qui putat falsum esse,

& iurat tanquam verum sit: & forte verum est. Verbi gratia, vt intelligatis, Pluit in illo loco, interrogas hominem, & dicit pluuisse, & tunc pluit ibi: sed putat non pluuisse: periurus est. Interest quemadmodum verbum procedat: ex animo: Regam linguam non facit, nisi rea mens. Hic euidenter traditur, quod tripliciter peierat homo, vt supra diximus, dum vel sciens falsum iurat, vel putans falsum, quod verum est, iurat, vel astimans verum, quod falsum est, iurat. Sed hoc extremum non videtur esse periurium, etiam si periurium nominetur, eo quod falsum iuratur: non videtur reus esse periurij, qui sic iurat: quia non est mens eius rea, & ideo nec lingua. Imo eius mens rea est, dum iurare presumat, quod perspicue verum non deprehendit. Non ergo omne periurium mendacium est, nec omnis qui peierat mentitur: sed omnis mentiendo iurans peierat, & omnis qui falsum iurat, siue mentiens, siue non, peierat. Cum vero quis iurat, quod verum est, existimans esse falsum, queritur quid sit ibi periurium. Ipsa enim significatio vocis vera est: quia verum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio, vel falsum, vel mendacium est, quia vera est: & quod verum est, periurium non videtur esse. Ad hoc dicimus, loqui sic, scilicet, contra mentem, sub attestatione iuramenti esse periurium: memiri ergo adhibita iuratio ne, periurium est. Periurium ergo est, vel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel iurando loqui verum cum intentione fallendi. Hic opponitur, Si omnis qui falsum iurat, peierat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid, quod tamen non faciet, ex quo iurauit, peierauit: quia falsum iurauit. Non enim ita futurum erat vt iurauit. Ad hoc dicitur potest, quia non omnis qui iurat, quod falsum est, ex quo iurat periurus est, sicut iste de quo agimus: sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, iuratio talis fit periurium reatu.

An iuratio sit malum.

Si autem queritur, vtrum iurare sit malum: dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Sponte enim & sine necessitate iurare, vel falsum iurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem iurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmandam, vel ad persuadendum auditoribus, quod est eis vtile, malum non est: quia necessarium eis est. Vnde August. Iuramentum faciendum est in necessarijs, cum pigri sunt homines credere, quod eis est vtile. Iuratio non est bona: non tamen mala, cum est necessaria, id est, non est appetenda sicut bona: nec tamen fugienda tanquam mala, cum est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei iuratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse à iuramento, ut quantum in ipso est, quisque non iuret. Quod multi faciunt, in ore habentes iurationem tanquam magnum atque suaue aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, & tamen iurauit. Prohibemur enim iurare, uel cupiditate, uel dilectione iurandi. Quod ergo Christus ait in Euangelio, Ego dico vobis non iurare omnino, ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum,

Obiectio.

Solutio.

Questio.

Responsio.

Oppositio.

Solutio.

De sermo.

Domini in monte. li. 1. c. 30. no. 4.

Aug in expositione. 1. c. ad Gal in fine, 10. 4.

Rom. 1. c.

Aug de sermo Dom. in monte. c. 30.

mentum, & assiduitate iurandi labatur in periurium. Quod vero addit, Sit sermo vester, est, est, Non non; bonum est, & appetendum. Quod autem amplius est, à malo est: id est, si iurare cogaris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quæ infirmitas vtiq; malum est. Vnde nos quotidie liberari præcamur, dicentes: Libera nos à malo. Ideoque non dixit, Quod amplius est, malum est. Tu enim non facis malum, qui bene vtis iuratione: sed à malo est illius qui aliter non credit, id est, ab infirmitate: quæ aliquando pena est, aliquando pœna, & culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suavit bonum, indulsit necessarium.

De iuramento, quod per creaturas fit.

Queritur etiam, vtrum liceat iurare per creaturam. Quod non videtur, cum in lege scriptum sit, Reddes autem Domino iuramenta tua: Et Christus in Euangelio præcipiat non iurare omnino, nec per cælum, nec per terram, nec per Hierosolymam, nec per caput tuum. Iudæis quasi paruulis concessum fuit iurare per creatorem, & præceptum, vt si iurare contingeret, non nisi per creatorem iurarent, non per creaturam: quia iurantes per Angelos, & elementa, creaturas venerabatur honore: & melius erat hoc exhiberi Deo, quam creaturis. Infirmis ergo illud prohibuit: sanctis verò, qui in creaturis creatorem venerabatur tantum, non prohibuit. Vnde Ioseph per salutem Pharaonis iurauit, Dei iudicium in eo veneratus, quo positus erat in infirmis. Christus verò ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid diuinum in eis crederetur, pro quo reuerentia eis deberetur, vel ne per eas iurantes falsum homines se iuramento teneri non putarent.

Quæ iuratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Euangelium, vel per creaturas.

Si autem queritur, quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Euangelium, vel per creaturas iurat: dicimus, qui per Deum: quia per Deum hæc sancta facta sunt. Vnde Chryso. Si qua causa fuerit, modi cum videtur facere qui iurat per Deum: qui vero per Euangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, Stultus, scripturæ sanctæ propter Deum facta sunt, non Deus propter scripturas: ita & creaturæ facta sunt propter Deum.

Quid sit dicere, per Deum iuro.

Hic queritur, quid sit dicere, per Deum iuro: Hoc est, testem adhibere Deum. Iurauit enim Apostolus dicens, Testis est mihi Deus, ac si dixisset, per Deum ita est. Vnde Aug. Ridiculum est putare hoc, si dicas, per Deum, iuras si dicas, Testis est mihi Deus, non iuras. Quid est enim per Deum, nisi Testis est mihi Deus? aut quid est, Testis est Deus, nisi per Deum? Quid est autem iurare, nisi ius Deo reddere, quando per Deum iurassetis scilicet veritatis, & non falsitatis. Item, Ecce dico charitati vestræ. Et qui per lapidem iurat falsum, periurus est, quia non lapidem qui non audit, sed eius creatorem adhibet testem. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet, creatorem eius testem adhibere. Est etiam quoddam genus iuramenti grauisimum, quod fit per execrationem, vt cū homo

Ibidem paulo post. Matth. 6.

Deut. 6. c. Matth 5. f. Hier. super 5. c. Matth. in fin. 10. 9.

Gene. 42. c.

In opere imperfecto, hom. 5. 3. super illud. Matth 23. Quicquid iurauerit per templum. Rom. 1. b.

De verbis Apost. sermo. 28. non longe a princ. 10. 10.

Ibidem circa finem.

Super psal. 7. circa illud, Si redidit reus tibi.

dicit, Si illud feci, illud patiar, vel, illud contingat filiis meis. Secundum quem modum accipitur etiam interdum, cum aliquis iurando dicit, Per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi, obliget enim hoc Deo, Vnde Aug. Cum quis ait, Per salutem meam, salutem suam Deo obligat: cum dicit, Per filios meos, oppignerat eos Deo, vt hoc eueniat in caput eorum, & exit de ore ipsius: si verum, verum; si falsum, falsum. Et sicut per hoc iurans, aliquando hoc Deo obligat, ita per Deum iurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo iuratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppigneratur: vt hoc sit iurare. f. Deum testem adhibere, vel duo aliquid oppignerare. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet, creatorem eius testem adhibere.

De illis qui iurant per falsos Deos.

Post hæc queritur, vtrum fide eius vtendum sit, qui per demonia, vel idola iurauerit. De hoc Aug. scribens ad Publicolam ait, Te prius considerare volo, vtrum, si quispiam per Deos falsos iurauerit, & fidem nõ seruauerit, non tibi videatur bis peccasse. Bis vtiq; peccauit: quia & iurauit per quos nõ debuit, & contra pollicitam fecit fidem, quod nõ debuit. id eo q; qui vti vtiur non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per demonia iurauit sed bono pacto eius, quo fidem seruauit. Et sine dubitatione minus malum est, per deos falsos iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Quanto n. per quod iuratur magis sanctum est, tanto magis est penale periurium. Quod iuramentum, quo incaute iuratur, nõ est obseruandum, nec votum, nec promissio iniuste facta.

Nunc superest videre, vtrum omne iuramentum implendum sit. Si n. quis aliquid iurauerit contra fidem & charitatem, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, potius est mutandum, quam implendum. Vnde Ambro. Est contra officium nonnunquam promissum soluere sacramentum, vt Herodes fecit. Item Isidorus, In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incaute vouisti, ne facias: impia est promissio, quæ scelere adimpletur. Idem, Non est obseruandum sacramentum, quo malum incaute promittitur: vt si quis adulteram perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilis enim est non implere sacramentum, quam permanere in sin pro. Item Beda, Si quid nos incaute iurare contigerit, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, liberè illud salubriori consilio mutandum nouerimus, ac magis instante necessitate peierandum esse nobis, quam pro vitando periurio in aliud crimen grauius esse diuertendum. Denique iurauit Dauid per Deum occidere Nabal virum stultum, sed ad primam intercessionem Abigail femine prudentis remisit minas, reuocauit ensem in vaginam: nec aliquid culpæ se tali periurio contraxisse doluit. Item August. quod Dauid iuramentum per sanguinis effusionem non impleuit, maior pietas fuit. Iurauit Dauid temerè, sed non impleuit iurationem maiori pietate. Ex his alijsque pluribus ostenditur, quædam iuramenta non esse seruanda: & qui sic iurat, vehementer peccat, cū au-

In ser. 28. de verbis Apost. ante medium.

August. ad Publicolam, episto. 15. 4. in princ.

Vide cau. 22. q. 4. c. 5. Lib. 1. Officior. c. vlti. circa finem. Marc. 6. d. Lib. 2. synonimorū. s. 27. Lib. 2. de sum. bono. c. 31. Hum. 43. de decolatione 10. Bapt.

In sermone quodam de deu. oi. Ioan. qui est inter nup. ex. c. 117. 1. Res 15. b.

tem mutat benefacit. Qui vero non mutat, dupliciter peccat, & quia iniuste iuravit, et quia facit quod non debet.

Si est periurus, qui non facit, quod incaute iuravit.

Qui vero mutat, vtrum periurus debeat dici, solet queri. Beda supra tale iuramentum vocavit periurium. Ioannes etiam Apocryphus Orientalium sedium dixit, Sermo patris nostri Sophronij significat, quod melius est iuramentum peierare, quam seruare sacramentum in fractione sanctarum imaginum. Sed periurium dicitur tale iuramentum non obseruatum: & peierare dicitur, qui non implet, quod falsum iuravit: non quia inde reus sit, quod non obseruat, sed quia iuravit iniustum, ex quo reus est, sicut ille qui pei erat.

De eo, qui verborum calliditate iurat.

Hoc etiam sciendum est, quod quacunq; arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo caput.

De illo, qui cogit aliquem iurare.

Queritur etiam, si peccat qui hominem iurare cogit. De hoc Augu. ait, Qui exigit iurationem, multum interest si nescit illum iuraturum falsum, an scit. Si nescit, & ideo dicit, Iura mihi, vt fides ei sit, non est peccatum: tamen humana tentatio est. Si vero scit eum fecisse, & cogit eum iurare, homicida est. Idem, Qui prouocat hominem ad iurationem, & scit eum falsum iurare, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imo duas animas, & eius quem iurare prouocauit, & suam.

Ex concilio Aurelianensi.

Sancta Synodus decreuit, nisi pro pace faciendâ, vt omnes fideles ieiuni ad sacramenta accedant.

DISTINCTIO XXXIX.



UNC de piurio videamus &c. Superius determinauit magister de mendacio, in hac parte determinat de periurio, & diuiditur in partes duas.

Primo determinat de piurio.

Secundo de iuramento, ibi. (Si autem queritur.)

Prima in duas.

Primo diffinit periurium.

Secundo mouet, quaestionem super diffinitione periurij, ibi. (Hic queritur.) Et ista in 5.

Primo mouet quaestionem, & opponit ad partem vnam.

Secundo ad partem aliam, ibi. (Quibusdam placet.)

Tertio ponit, quaestionis determinationem, ibi. (Sed melius.)

Quarto mouet, & soluit incidentem dubitationem, ibi. (Cum vero.)

Quinto opponit contra suam determinationem, & soluit oppositionem, ibi. (Hic opponitur.) Illa pars in qua determinat de iuramento diuiditur in partes quatuor.

Primo querit vtrum iurare sit licitum.

Secundo per quid est iurandum, ibi. (Queritur etiam.)

Tertio vtrum omne iuramentum sit implendum, ibi. (Nunc superest.)

Quarto vtrum peccet ille qui cogit hominem ad iurandum, ibi. (Queritur etiam si peccat.)

Secunda istarum diuiditur in partes quatuor.

Primo inquirit, vtrum sit licitum per creaturam iurare.

Secundo quis magis obligatur, vel ille, qui iurat per Deum, vel ille, qui iurat per creaturam, ibi. (Si autem.)

Tertio quid sit iurare per Deum, vel creaturam, ibi. (Hic queritur.)

Quarto vtrum recipiendum sit iuramentum iurantis per idolum, ibi. (Post hoc sequitur.)

Illa pars, quae ibi incipit. Nunc superest, diuiditur in partes tres.

Primo ostendit, quod iuramentum illicitum non est implendum.

Secundo inquirit, an sit periurus, qui non implet homini iuramentum, ibi. (Qui vero mutat.)

Tertio ostendit secundum cuius acceptationem iuramentum sit interpretandum, ibi. (Hoc etiam.) Illa pars, quae incipit. Queritur etiam si peccat, diuiditur in partes duas.

Primo ostendit, quando peccat, & quando non, qui exigit iuramentum.

Secundo quando sit iurandum, & quando non, ibi. (Sancta Synodus.)

CIRCA hanc dist. quamuis magister primo determinet de periurio, quam de iuramento: tamen quia omne periurium includit iuramentum, sed non conuertitur.

Primo mihi videtur, querendum de iuramento, quam de periurio, ita vt primo queratur de forma iuramenti.

Secundo de obligatione causata per iuramentum.

Tertio de periurio. (peccata.)

Quarto de comparatione periurij ad alia

ARTICVLVS I.

CIRCA primum queruntur tria.

Primo vtrum licitum sit iurare per Deum.

Secundo vtrum licitum sit iurare per creaturam.

Tertio vtrum recipiendum sit iuramentum factum ab idolatra per idolum.

QVAESTIO I.

Vtrum sit licitum iurare per Deum.

VIDETUR, quod non: Dicit. n. Saluator Matth. 5. Ego dico vobis non iurate omnino, & iac. in cano. sua. c. 5. Ante oia fratres mei nolite iurare.

Itē non est licitum, quod est a malo: sed sicut dicit Saluator Matth. 5. Sit sermo vester, Est est: Non non. Quod autem his abundantius est, a malo est: cum ergo per illud abundantius intelligat iuramentum, videtur, quod iuramentum sit illicitum.

Itē non est licitum assumere nomē Dei in vanum: sed qui Deum inuocat ad testificandum aliquam veritatem inuocat ipsum in vanum, cum talis testi-

ficatio, nec moueat iudicem, nec partem aduersam, nisi per aliquod signum, quod Deus non facit communiter pro illis, qui per ipsum iurant. Cum ergo omnis iurans per Deum ipsum inuocet testem illius veritatis pro qua iurat, iurare per Deum non est licitum.

In oppositum. Primo. Secundo.

Responsio. Vide hic de multiplici tate actus.

testificatio, nec moueat iudicem, nec partem aduersam, nisi per aliquod signum, quod Deus non facit communiter pro illis, qui per ipsum iurant. Cum ergo omnis iurans per Deum ipsum inuocet testem illius veritatis pro qua iurat, iurare per Deum non est licitum.

CONTRA, Deut. 6. Dominum Deum tuum timebis, & illi soli seruias. Ac per nomen illius iurabis.

Item actus virtutis est licitus: sed iurare per Deum est actus latræ: quia sicut dicit Hiero. in gl. super illud Matth. 5. Reddes Domino iuramenta tua, hoc per quod quilibet iurat venenatur. Venerari autem Deum actus latræ est: ergo actus iurandi per Deum est licitus.

CONCLUSIO.

Cum iuramentum indifferenter se habeat ad bonum, & ad malum per Deum iurare quandoque licet, quandoque non licet.

RESPONDEO, quod actuum quidam sunt, qui in se rationis ordinem includunt, seu legis aeternae, sicut diligere Deum propter se, & super omnia, & assentire primae veritati propter se. Et hi actus non possunt esse, nisi boni, & ideo non tatum sunt simpliciter liciti, sed etiam simpliciter appetendi.

Alij sunt, qui in se includunt aliquid oppositum ordini rationis, seu ordini legis aeternae, sicut adulterari, & plures alij. Et hi non possunt esse, nisi mali, & ideo sunt illiciti, & simpliciter fugiendi.

Alij sunt, qui nec includunt in se praedictum ordinem, nec aliquid oppositum ei. Et tales sunt liciti: quia possunt bene fieri, non tamen simpliciter appetendi: quia possunt male fieri. Et de numero talium actuum est actus iurandi per Deum: sicut. n. dicit Aug. in quodam sermone de periurio. Quid. n. est per Deum, nisi testis est Deus, aut quid est, testis est Deus, nisi per Deum, & etiam simile sententiam dicit. i. li. de sermone Dni ultra medium. Aliquem ergo iurare per Deum est ipsum inuocare Deum testem assertionis suae, & quia non quilibet assertio est debita materia inuocationis talis testis, nec quilibet est illicita materia: ideo actus iurandi per Deum, in ista generalitate dictus, non est moraliter bonus, nec malus ex genere: iurare tamen verum per Deum bonus est actus ex genere, quia transit super debitam materiam, sed quia adhuc non includit ordinem rationis simpliciter, nec aliquid Dei impossibile, ideo iurare verum potest fieri bene, & male. Si autem actus iurandi per Deum sit cum istis tribus conditionibus. s. cum iudicio in discretionem, quo excluditur in cautela iurandi, & cum veritate in assertionem, & ex causa legitima vtendi talis testis inuocationem, sicut includit in se simpliciter ordinem rationis, & est actus latræ, qui enim Deum inuocat testem assertionis suae, impliter profitetur in eo infallibilem veritatem, & omnium cognitionem, & prouisionem, & sic

Deo exhibet honorem debitum sibi soli, & ideo talis actus non tatum est licitus, sed etiam sub praedictis circumstantijs appetendus: quia praedicto modo circumstationatus non potest esse, nisi bonus: si autem aliquis praedictorum trium communitum defuerit actui iurandi includit aliquid impossibile ordini rationis, & ideo talis actus est illicitus, & simpliciter fugiendus, quia cum illo defectu non potest esse, nisi malus.

AD PRIMUM in oppositum dicendum, quod ibi non prohibentur iuramenta in quocunque casu: sed sicut dicit Aug. in lib. de mendacio. ultra medium, hoc ideo dictum est. n. iurando ad facilitatem iurandi veniatur ex facilitate ad consuetudinem a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur apostolus iurasse, nisi scribens, vbi est consideratio cautior, non habet linguam praecipitem, quod autem in auctoritatibus praedictis non prohibeatur vniuersaliter omne iuramentum, patet per praepositionem negationis vniuersali signo, quae facit propositionem aequiualem suae particulari negatiuae.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit magister in littera. Iurare est a malo non iurantis: sed illius, qui aliter non credit, id est, ab infirmitate, quae aliquando poena est, & aliquando poena, & culpa, & quod sic est a malo bene est licitum ipsi iuranti.

Ad tertium dicendum, quod cum Deus inuocatur in teste alicuius veritatis, si debito modo non inuocatur, in vanum, quia aut in vita ista testificatur pro iurante, vel mouendo corda iudicis, & partis aduersae per aliquam latentem inspirationem qua credunt iuranti, vel ponendo in palam factum pro quo iuratur, vel dando constantiam cordi, & verbo ipsius iurantis, quae quaedam probabilitatem aggenerat, quod iuret verum. Et si Deo non placet testificari pro praedicto modo iurante in hac vita per aliquod signum certum, est tamen, quod pro ipso palam testificabitur in vita alia, quando illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium, vt habetur. 1. Cor. 4.

QVAESTIO II.

Vtrum licitum sit iurare per creaturam.

VIDETUR, quod non: 22. q. 1. clericum per creaturas iurantem acerrime obiurgandum esse censemus, si perstiterit in vitio excommunicandum.

Item iurare est actus latræ: sed actus latræ non debetur creaturae, vt superius visum est: ergo non licet iurare per creaturam.

CONTRA, quanto res, per quam iuratur est maior, tato per illam periculosius iuratur: periculosius ergo iuratur per Deum, quam per creaturam: sed licitum est iurare per Deum, vt patet ex praecedenti quaestione: ergo multo fortius licitum est iurare per creaturam.

Rich. Super 3. Sent. Gg 3 Item

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Arg. 1. D. Bon. vbi supra. q. 2. D. Th. ibidem. ar. 6. Scot. vbi supra. Alex. ibidem. ar. 2. Secundo.

In oppositum. Primo.

Secundo. Item vt habetur Gen. 41. Ioseph iurauit per
Alexem Pharaonis, nec repræhensus est de hoc.
Ex consuetudine etiam iuratur per Euange-
lium, & per sanctos, nec repræhenduntur sic iu-
rantes si discrete, & ex causa legitima verum
iurant: ergo licitum est per creaturas iurare.

CONCLUSIO.

Per creaturam absolute non licet, per ipsam ta-
men quatenus in ea relucet diuina veritatis vesti-
gium sic, si nihil fraudis iuramento adfit.

Responsio. Iuramentum
duplex. RESPONDEO, quod est iuramentum as-
sertorium, & quoddam promissorium. Primū
est cum aliquid per iuramentum asseritur esse,
vel fuisse, vel contrarium. Secundum est cum
iuramento homo promittit se aliquid facturū,
vel non facturum. Et utroq; istorum modorū
conuenit iurare iuramento simplicis contesta-
tionis sub hac forma testis est mihi Deus, vel
testis est mihi consciētia mea, vel hoc dico co-
ram Deo, aut Deus scit, quod sic est in animo
meo, de quibus modis iurandi habetur. 22. q. 1.
Si peccatum. Aut per Deum, & iuramento
exerationis sub hac forma si me Deus adiu-
uet, & istorum sanctorum reliquiā, de quo mo-
do iurādi habetur 35. q. 6. De parēta. In quo
modo iurandi obligat homo Deo aliquid ad
se pertinens, vt in eo diuinum exerceatur iudi-
cium, nisi verum sit, quod iurat, nisi impleat,
quod promittit, sicut videtur iurasse Aposto.
2. ad Cor. c. 1. dicens. Ego testem Deum inuo-
co in animam meam. Et Saul. 1. Reg. 14. cum
dixit, hoc faciat mihi Deus, & hoc addat: quia
morte morieris Ionatha. Quolibet autem dic-
torum modorum licitum est iurare per crea-
turam aliquo modo, & aliquo non. Potest. n.
creatura considerari secundum se, & absolute,
& sic non licet iurare per creaturam: quia iu-
ramentum est ad confirmationem dubiæ veri-
tatis rerum contingentium incertarum in sua
natura, ad quam confirmationem non est ali-
quis vniuersaliter idoneus, nisi habens omniū
rerum cognitionem, & prouisionem, & infalli-
bilem veritatem, quod nulli conuenit creatu-
ræ. Et sic procedunt rationes ad primam par-
tem, & sic intelligitur illud, quod dicitur. 22. q.
1. Si quis per capillum, & cap. considera. Potest
etiam considerari, in quantum in ea relucet
Deus, vt in imagine, vel in vestigio, & sic iura-
re per creaturam est per Deum iurare, qui in
ea relucet sicut in effectu. Vnde Matth. 23. Qui
iurat in cælo iurat in throno Dei, & in eo, qui
sedet super eum, id est, iurat per Deum, qui ip-
sum creauit, & cuius specialis influentia reful-
get in eo, & sic licitum est iurare per creatu-
ram, conuenientius tamen est iurare per crea-
turas sacras. Quod autem licitum sit iurare
per altare, & sanctorum reliquias habetur. 20.
q. 1. habemus. Et quod per Euangelia habetur
eadem causa. q. 5. qui iurat, sic enim iurando
per creaturam non exhibetur honor patriæ

creature, sed creatori. Quia enim principalis
consideratur Deus cum consideratur secun-
dum se, quam cum consideratur, vt resurgens
in creatura, ideo per se maius est iuramentum
iurare per Deum, quam per creaturam, & sic
intelligendum est illud, quod dicitur. 22. q. 1.
Si aliqua. Et eadē causa. q. 2. c. 1. dicitur, quod
& si per creaturas mendaciter iurans, duplici-
ter peccat grauiori tamen pene se subiicit, qui
per creatorem iurat mendaciter: quia sicut di-
cit Augu. in epistola ad Publicolam non mul-
tum post principium, quanto illud, per quod
iuratur magis est sanctum, tanto magis est pœ-
nale periurium per accidens tamen, scilicet,
ratione maioris solemnitate exhibitæ, vel cō-
comitantis blasphemix potest esse fortius iu-
ramentum per creaturam, quam per creato-
rem. Ex dictis patent solutiones ad omnia ar-
gumenta.

QVÆSTIO III.

Vtrum recipiendum sit iuramentum a quali-
bet persona, & qualibet hora.

RESPONDEO, quod sic: Quilibet
homo in hac vita minor est angelo
bono. Vnde Matth. 11. dicitur de Io-
anne Baptista, qui minor est in re-
gno cælorum, maior est illo: sed recipiendum
est iuramentum ab angelis: de angelo enim di-
citur Apoca. 10. Qui iurauit per viuentem in
secula seculorum: ergo recipiendum est iura-
mentum a quocunque homine.

Arg. 1.
D. Bon. vbi
sup. q. 3.
D. Tho. ibi.
ar. 10.

Item Augu. in epistola ad Publicolam cito
post principium. Qui vitur fide illius, quem
constat iurasse per Deos falsos, & vitur nō ad
mala: sed ad licita, & bona non peccato eius se
sociat, quo per dæmonia iurauit: sed bono pa-
cto eius quo fidem seruauit: sed istud iuramen-
tum est, quod minus posset videri recipiendū:
ergo multo fortius a qualibet alia persona re-
cipiendum est iuramentum.

Secundo.

Item Apost. ad Hebr. 6. Omnis controuer-
siaz eorum finis ad confirmationem est iura-
mentum: sed cuilibet, & qualibet hora licitum
est dictum suum confirmare si sibi aliter non
creditur: ergo a quolibet, & qualibet hora reci-
piendum est iuramentum.

Tertio.

Item iurare est actus virtutis patriæ: sed cui-
libet homini, & qualibet hora licitum est face-
re opus virtutis: ergo cuilibet homini, & quali-
bet hora licitum est iurare, & ex consequenti
a quolibet homine, & qualibet hora recipien-
dum est iuramentum. Non enim est licitum
iurare, nisi quando licitum est iuramentum
recipere.

Quarto.

CONTRA, 2. q. 5. Si quis presbyter. Pre-
sbyter vice iuramenti per sanctam consecra-
tionem interrogetur iurare; ergo non debet.
Et 22. q. 5. Honestum.

In opposi-
tum.
Primo.

Quædam sunt tempora quibus iurare pro-
hibemur: ergo non est recipiendum iuramen-
tum

Ad ratio-
nes ad pri-
mam partē.

Iuramentum
ad quid.

Secundo. Item eodem c. honestum videtur, vt qui in
sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat cum
omni honestate, & timore Dei. Et vt pueri an-
te. 14. annos iurare non cogantur.

CONCLUSIO.

Dummodo cuncti iuramenti comites adsint a quo
eunq; iuramentum recipiendum decernimus, cuius
vt virtuosus sit actus, ante prandium, & recipien-
dum, & exhibendum ducimus, aliquo speciali casu
excepto.

RESPONDEO, qd iuramentum debet ha-
bere comitem iudicium in discretione iuran-
tis, & ideo a pueris discretione carentibus, nō
est exigendum iuramentum, nec recipiendū,
vt pater per allegatum ad hoc decretum. Deb-
et etiam habere veritatem in assertionem, &
ideo ab illis, qui alias sunt conuincti de periur-
io in iudicio, nec a principe sunt ab illa infam-
ia releuati non est recipiendum solemne
iuramentum: quia contra tales præsumitur, qd
prece, vel precio, timore, odio, vel amore, pro
ni essent ad falsum iurādum. Vnde 22. q. 5. Par-
uuli. Qui semel periurare cōuictus fuerit: nec
testis sit post hoc, nec ad sacramētum accedat,
nec in sua causa, vel alterius iuratur peristat.
Iuramentum etiam est ad confirmationem ve-
ritatis dubiæ apud homines, & quia Pontifi-
ces, & inferiores Sacerdotes, tales se debēt ex-
hibere, vt de eorum veritate parum, vel mini-
me dubitetur, ideo de facili iurare non debēt,
nec ab eis est iuramentum exigendum, nisi pro
ardua causa. 2. q. 5. sacramētū hætenus a sum-
mis sacerdotibus, vel reliquis exigi, nisi pro
recta fide minime cognouimus, nec spōte eos
iurasse reperimus. Et infra eadem. q. c. Si quis
sacerdotes ex leui causa iurare non debent, &
infra. eo. c. cum a populari infamia sacerdotes
opprimuntur, tunc ad innocentix suæ asser-
tionem iuramenta debent offerre, & 22. q. vlti.
Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico
quicq; supra sacra Euangelia iurare præsumat,
sed simpliciter cum veritate, & puritate dicat.
Est est. Non non: sed si est aliquid, qd sibi obji-
ciatur prout indicauerit, qui eiusdem sunt ordi-
nis, aut corrigat, aut expurgetur. Quia etiā
in iuramento assumitur nomen rei sacræ ad ve-
ritatis confirmationem, quod cum magna re-
uerentia debet fieri: ideo non est recipiendū,
nec exhibendum iuramentum solemne, nisi an-
te prandium, vt habetur in decreto, ad hæc par-
tem allegato: pro aliquo tamen speciali casu li-
cet aliter fieri, quod patet per hoc, quod dicitur.
22. q. 5. decreuit. Vbi ponuntur quædam tē-
pora in quibus non sunt exigēda solemnna iu-
ramenta. Et excipitur causa concordix, & paci-
ficationis: vnde secundum apparatus illud, qd
dicitur in illo. c. Honestum. Magis est honestū,
qd iustū. Et magister in littera. Sancta synodus
decreuit, nisi pro pace faciēda, vt omnes fi-
deles ieiuni ad sacramenta accedant. Non est

Pontifices,
& sacerdo-
tes de facili
iurare non
debent.

etiam iurādum pro re modica, & leui. Non. n.
nomen Dei honorat, qui ipsum testem inuo-
cat pro re ita leui, & parum vtili, quod dede-
cus faceret vni magno homini, qui ipsum ad-
uocaret in testimonium pro re tali. Quia etiā
illi per quem principaliter iuratur, exhibetur
honor patriæ, qui non debetur, nisi vero Deo.
Quapropter dicitur Exo. 23. Per nomen exter-
norum Deorum non iurabitis, ideo a iurante
per idolum, nec est exigendum, nec recipien-
dum iuramentum, nisi pro aliqua necessitate,
vel communi vtilitate. Sed si hoc exigit neces-
sitas, vel communis vtilitas, licet, vt patet per
auctoritatem Aug. in opponendo allegatam,
& p illud, quod habetur. 22. q. infra, mouet te.
Ex dictis patet solutio ad primum, & secundū.
Ad tertium dicendum, qd minor non est ve-
ra de solemnii iuramento, & loquendo de qua-
libet causa.

Ad primū.
Ad secundū.
Ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod iurare nō est
actus virtutis, nisi sit debito modo circumstan-
tionatus, ad quod requiritur, quod fiat tempo-
re debito, sicut enim dicit philo. 3. Ethico. c. 3.
quando est vna de circumstantijs, quæ requi-
runtur ad virtuosum actum.

Ad quatu-
rum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secun-
do principali. Et circa hoc quærentur
tria.

Primo vtrum homo obligetur per iuramen-
tum dolosum.

Secundo vtrum per iuramentum coactum.

Tertio vtrum per iuramentum incautum si-
ue indiscretum.

QVÆSTIO I.

Vtrum homo obligetur per iuramen-
tum dolosum.

RESPONDEO, quod sic: quia Ise-
dorus. 2. lib. de summo bono. c. 31. &
recitat magister in littera, quacunq;
arte verborum quisq; iuret, Deus ta-
men, qui conscientix tellis est, ita hoc accipit
sicut ille cui iuratur intelligit: ergo qui iura-
mento promittit aliquid licitum in corde ten-
ens contrarium, quod est iurare dolosæ obli-
gatur ad adimplendum.

Arg. 1.
D. Bon. lib.
& dist. eis.
ar. 3. q. 1.
Scot. vbi su-
pra.
D. Th. 2. 2.
q. 87. ar. 7.

Item extra de iureiur. & si Christus. §. 1. in
glo. qualitercunq; iuratur, si licitum est quod
iuratur, seruandum est iuramentum: ergo cum
homo iurat aliquid licitum se facturum, siue
iuret dolosæ, siue non, obligatur.

Secundo.

Item 22. q. 2. In dolo iurat, qui aliter factu-
rus est, quam promittit. gl. infra. q. aliter propo-
niti facere: sed vt habet extra de rescriptis.
Sedes apostolica. Fraus, & dolus alicui patro-
cinari non debent: ergo prædicto modo iuran-
ti non patrocinator dolus eius quin maneat
obligatus.

Tertio.

Item recipiens sacrum ordinem, & si nō in-
tendat se obligare ad continentiam, tamen ga-
talibus præcipitur continere est ad continen-
tiam

Quarto.

tiam obligatus: ergo similiter cum aliquis iurat aliquid licitum se facturum, quamuis non intendat facere, tamen quia facit illud, quod præcipitur implendum videtur, quod sit ad faciendum obligatus.

In oppositum. Primo. CONTRA, Augu. contra mendacium inter principium, & medium. Qui loquitur ore veritatem nihil ei prodest si eam in corde non tenet: ergo a simili. Qui ore iurat se aliquid licitum facturum, non ligatur ad faciendum si ita in corde non tenet.

Secundo. Item aliquis iurans alicui, quod non stabit contra eum, nihilominus potest stare contra eum pro se, vel pro ecclesia sua, vel pro communitate sua, extra de iureiurand. petitio. in glo. ergo multo minus videtur obligatus qui aliquid se facturum iurat, si contrarium intendat.

CONCLUSIO.

Etiam in foro Ecclesia, iniqua, quam in foro Dei.

Responsio. RESPONDEO, quod qui dolose iurat proximo suo aliquid licitum se facturum, vel non facturum in foro iudicij, obligatur ad faciendum, si iuravit, si contra ipsum possit probari, quod iurauerit. In foro autem conscientia, qui tantum Deum respicit, qui iudicare habet non tantum de exterioribus, sed de interioribus, non manet obligatus ad faciendum, ut dicunt aliqui. Deus enim plus ponderat intentionem, quam verba. Mortaliter tamen peccat, quia periurat iurando se facturum, quod facere non proponit, & cauere tenetur indemnitati proximi, quem dolose iurando decepit. Alijs autem videtur, quod non tantum mortaliter peccat periurando: sed etiam non tantum in foro exteriori, sed etiam in foro conscientia obligatur ad adimplendum, quod iurat taliter ne proximus lædatur, qui iuramentum bona intentione recepit, quamuis enim dolose iurans se obligare non intendat explicitè, tamen implicitè se obligare intendit, in quantum intendit facere, quod secundum rationem rectam tenetur obseruare, ut caueatur deceptioni, & indemnitati proximi.

Ad duo prima argumenta. QUI VULT tenere primam opinionem potest dicere, quod duo prima argumenta procedunt de obligatione, quantum ad forum exterioris iudicij.

Ad secundum. Ad tertium dicendum, quod iuranti in dolo non parocinatur dolo: quia mortaliter peccat, quod multo grauius est, quam esse obligatum ad faciendum illud, quod iurat.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod non valet, quia obligatio ad continentiam ex statuto ecclesia annexa est ordini sacro: sed obligatio ad faciendum, quod iuratur, non est annexa

iuramento per statutum Ecclesia, nisi in quantum præsumitur iurans in obligationem consentisse, & ideo non est ei annexa, nisi quantum ad forum iudicij, quando non intendit facere illud, quod se iurat facturum.

Ad primam. In oppositum. QUI VULT tenere aliam opinionem, quæ aliquibus magis videtur consona rationi, potest dicere ad primum in oppositum, quod plura requiruntur ad meritum, quam ad hoc, quod homo homini obligetur. Actus enim exteriores non sunt meritorij, nisi per relationem, & conformitatem ad interiores actus, sed actus exterior bene est obligatorius, quamuis in obligationem non consentiat explicitè homo interius, & hoc propter causam in quaestione dictam.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod non valet. Illo enim generali sermone non includitur, nec ipse, nec sua ecclesia, nec communitas sua, ut enim dicit gloss. ibidem, & C. de solutionibus. Inquisitio generali sermone non continetur persona loquentis: unde si postea stat contra eum in casibus prædictis non facit contra suum iuramentum.

QUESTIO II.

Utrum homo obligetur per iuramentum coactum.

Arg. 1. D. Bon. ubi sup. q. 2. Scot. ubi supra. T V I D E T V R, quod sic: extra de iureiurand. si vero aliquis dicit Papa 2 pluribus prædecessoribus nostris factum esse recolitur, quod clerici, qui coactum ministerium Ecclesia ab iuramento absolutiois beneficium meruerunt, & ad coercendam iniquitatem eorum, qui ecclesiasticos viros ad præstandum illud compellunt permissi sunt in eadem ecclesia ministrare: sed non requiretur absolutio, nisi præcessisset obligatio: ergo obligatio contrahitur per iuramentum coactum.

Secundo. Item iuramentum promissorium, quod habet comites iudicij, & iustitiam, & veritatem est obligatorium: sed coactio non remouet a iuramento aliquem istorum communitum: ergo iuramentum coactum est obligatorium.

Tertio. Item obligatio est per interioriorem voluntatis actum: sed voluntas, quantum ad illum actum sufficienter cogi non potest: ergo nulla coactio impedit, quin per iuramentum promissorium voluntas se obliget.

In oppositum. Primo. CONTRA, extra de his, quæ vi metus vel causa fiunt. Abbas, quæ metu, & vi fiunt de iure debent in irritum reuocari: ergo iuramentum coactum non est vere obligatorium.

Secundo. Item. ff. de eo, quod metu causa. l. 3. ait prætor, quod metu causa gestum erit ratum non habeo, sed hoc non est, nisi quia metus aliquo modo cogit: ergo coactum iuramentum non obligat.

CON-

CONCLUSIO.

In foro Ecclesia iuramentum coactum non est obligatorium, in foro autem diuino utique.

Responsio. RESPONDEO, quod hominem obligari per iuramentum coactum dupliciter potest intelligi, aut quantum ad forum conscientia, aut quantum ad forum exterioris iudicij.

Primo modo credo, quod si intendebat se obligare, quamuis coactus, quod obligatus est, quia voluntas ad consentiendum nulla sufficienti coactione cogi potest. Si tamen compulsus est per metum, qui cadere debet in constantem virum, iudex debet illud iuramentum relaxare, vel partem aduersam ad relaxandum compellere, ne ille, qui eum compulit ex sua malitia commodum reportet: & huic concordat illud quod allegatum est in art. 1. ad partem primam. Si autem, quantum ad forum exterioris iudicij distinguendum est: quia aut inducitur ad iurandum per leuem metum, aut per metum, qui cadere potest in homine constantissimo. Primo modo obligatur ad implendum, quod iuravit, si tamè licitum est. Vnde de metu excusante dicitur. ff. de eo, quod metu causa. l. metum. Metum non vani hominis: sed qui & in homine constantissimo cadat. Ad hoc editum pertinere dicimus. Hoc etiam probatur per illud, quod dicitur extra de his, quæ vi metus causa fiunt, ad audientiam. Secundo modo, quantum ad aliquos casus obligatio nulla est ipso iure, ut in contractu matrimonij extra de sponsalibus, Cum locum, ubi dicitur, quod locum consensus non habet, ubi metus, vel coactio intercedit. Et in traditione, seu promissione rei ecclesiastica, de iureiuran. c. 2. Et in pluribus alijs casibus, quos enumerare non oportet ad præsens negocium. In aliquibus autem casibus non est irrita ipso iure, sed rescindi potest ipso iure per actionem, & per exceptionem. ff. de eo, quod metu causa. l. metum autem præsentem. §. sed quod prætor. ubi dicitur, quod in negociis perfectis, & exceptione interdum, & actionem competere in imperfectis autem solum exceptionem.

Ad argumenta. Argumenta ad partem primam procedunt de obligatione in foro iudicij exterioris.

QUESTIO III.

Utrum homo obligetur per iuramentum incautum.

Arg. 1. D. Bon. ubi sup. q. 3. Scot. ibid. D. Th. 2. 2. q. 98. ar. 3. T V I D E T V R, quod sic: Iosue. 9. habetur, quod Iosue fecit pacem cum Gabaonitis, & in initio fœdere pollicitus est, ut non occiderentur, principes quoque multitudinis iurauerunt eis, & tamen illicitum fuit iuramentum, cum Deus eis præcepisset, ut hominibus terræ illius non inirent fœdus, ut habetur Exod. 23. Et tamen Iosue seruauit iuramentum, cum ergo de hoc non

sit reprehensus, videtur, quod iuramentum incautum obliget.

Secundo. Item. 22. quaestio. 4. Innocens. §. vlti. quod illicitum iuramentum obseruari prohibetur, non est generaliter intelligendum: ergo est aliud quod iuramentum illicitum obseruandum, sed omne iuramentum illicitum est incautum.

Tertio. Item eodem. §. videtur sentire Gratianus, quod iuramentum de non assumendo vestem religionis nulla auctoritate prohibetur seruari, sed tale iuramentum incautum est, quia est contra diuinum consilium: ergo aliquod iuramentum incautum est obligatorium.

Quarto. Item. 85. distinctio. Florentinum. Videtur velle Gregor. quod si aliquis tactis sacrosanctis Euangelij iuret se non recepturum Episcopatum, & postea eligatur repellendus est, quod non videretur verum, nisi tale iuramentum esset seruandum, sed tale iuramentum est incautum, cum statui perfectionis deroget: ergo aliquando iuramentum incautum est obligatorium.

In oppositum. Primo. CONTRA, 22. quaestio. 4. & recitat mater in littera. In malis promissis rescindenda fides, in turpi voto muta decretum, quod incaute vouisti non facias: ergo a simili non est faciendum, quod est incaute iuratum.

Secundo. Item eadem quaestione. Si aliquod forte incautius nos iurasse contigerit, quod seruatum peiorem vergat in exitum, illud salubriori mutandum consilio nouerimus.

CONCLUSIO.

Si illicita se facturum iuret non obligatur quinimmo peccat sic iurans, si vero licita, possibilia, & quæ sint debita iuramenti materia, utique.

Responsio. RESPONDEO, quod iuramentum potest esse incautum, vel ratione modi iurandi, vel ratione eius, quod iuratum est. Primo modo dupliciter, scilicet, vel quia non est factum ex deliberatione, & sic non obligat de necessitate, sed tantum de congruitate, etiam si licitum sit, quod iuratur. Aut quia non fit cum debita reuerentia, & sic peccat homo iurando, & obligatur ad obseruandum, quod iuravit, si licitum est, quod iuravit: iuramentum autem incautum ratione huius, quod iuratum est, est omne illud quo iuratum est aliquid derogans charitati, & nullum tale iuramentum obligat iurantem ad obseruandum: peccat tamen qui sic iurat, quia omnia diuina præcepta, & consilia ordinantur ad charitatem, quia sicut dicit Apostolus. 1. ad Timo. 1. Finis præcepti est charitas. Nullum iuramentum est obligatorium, quod derogat alicui præcepto, seu consilio: quia etiam quodlibet peccatum mortale derogat alicui diuino præcepto: quia est contra aliquod diuinum præceptum, & etiam per peccatum veniale, in quantum est, quædam obligatio a rectitudine diuinorum

norum præceptorum, & dispositio ad mortale peccatum, ideo nullum iuramentum de faciēdo aliquid peccatum mortale, vel veniale est obligatorium: quia etiam diuina consilia sunt de bonis operibus supererogationis, & perfectionis, ideo nullum iuramentum de non faciēdo aliquid bonum opus supererogationis, vel faciēdo contrarium bonis operibus supererogationis obligat. Nec etiam iuramentum de non faciēdo ea, quæ melius est facere, quàm non facere: vel de faciēdo ea, quæ melius est non facere, quàm facere, ideo iurans, quòd non retinebit aliquem in suo seruitio, quem alias melius esset retinere, quàm nò retinere: vel quòd non loquatur proximo cū quo alias melius esset loqui, quàm non loqui: vel quòd non faciet sibi consolationem, vel subuentionem temporalem, vel spirituales, quæ alias melius esset facere, quàm non facere: vel quòd non visitabit eum in domo sua, quem alias melius esset in domo visitare, quàm non visitare, & sic de similibus non obligatur ad obseruandum, quòd iurauit: quia etiam statutus religionis, & prælationis sunt status perfecti: ideo qui iurat se nunquam intraturum religionem, vel non recepturum prælationem, nò obligatur ad obseruandum, quòd iurauit; propter tamen reuerentiam diuini nominis inuocati, & ad punitionem temeritatis sic iurantiū, & propter reuerentiam illorum, qui præfunt non debet homo propria auctoritate venire contra quodlibet iuramentum: sed pro aliquibus debet recurrere ad suū superiorē qui ipsum a tali iuramento debet absoluere, vel declarare ipsum non esse obligatum, maxime quando potest oriri dubium obseruatum vergat in peiorem exitum, quàm non obseruatur.

Contra tamen quodlibet iuramentum, quòd ratione rei iuratę derogat charitati, vel eius perfectioni, vel disponentibus ad eam, potest homo venire propria auctoritate in casu necessitatis.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quòd Deus non præceperat filiis Israel occidere illos qui habitabant in terra promissionis, nisi essent incorrigibiles, quales non fuerunt Gabaonites. Vnde non fuit contra diuinum præceptum non occidere eos, maxime cum eos subiugauerit Iosue seruituti, quæ est mors ciuilis.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quòd ibi non debet teneri Gratianus.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd quamuis tale iuramentum nulla auctoritate prohibeatur seruari, non tamen præcipitur seruari, & ideo non sequitur, quòd homo non obligetur per tale iuramentum.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quòd ille, qui iurat se nunquam recepturum Episcopatum nò repellitur ab Episcopatu: quia tale iuramentum obliget, sed quia sic solemniter iurando cum

illicitum fuerit iuramentum grauiter peccauit, & propter huius peccatum repellitur.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio principali. Et circa hoc queruntur tria.

Primo vtrū omne periurium sit mendacium. Secundo vtrum omne periurium sit mortale peccatum.

Tertio vtrum ille peccet, qui inducit hominem ad iurandum, quem probabiliter cogitat periuraturum.

QVAESTIO I.

Vtrum omne periurium sit mendacium.

TVIDETVR, quòd sic: Magister in littera. Periurium est mendacium iuramentum firmatum.

Item qui verum iurat non periurat: ergo a destructione consequentis qui periurat mendacium iurat.

Item periurium prohibetur nò tantum per secundum præceptum primæ tabulæ: sed etiam per quintum præceptum secundæ tabulæ, sed per illud non prohibetur aliquid quòd nò sit mendacium: ergo omne periurium est mendacium.

CONTRA, Magister in littera. Ream linguam non facit, nisi rea mens. Sed quando aliquis iurat falsum, quòd credit esse verum, mens non est rea: ergo nec lingua: ergo non est mendacium: quia per omne mendacium est rea lingua, sed secundum magistrum in littera, hoc est periurium: ergo non omne periurium est mendacium.

Item Hiero. super illud Iere. 4. Iurabit viuus Dominus in veritate, in iudicio, & iustitia, & habetur. 22. q. 4. Innocens. §. vlti. Iuramentum debet habere tres communiter. Veritatem, iustitiam, & iudicium, vbi autem ista defecerint non est iuramentum: sed periurium: ergo si adfit veritas, & nò adfit iudicium est periurium, & nò mendacium.

Item secundum magistrum in littera, qui putans falsum, quòd est verum, & iurat periurat, sed hoc non est mendacium: quia deest mendacij materia: ergo non omne periurium est mendacium.

CONCLUSIO.

Omne periurium, vel quo ad mendacij materiam, vel quo ad formam, vel plenum, & integrum mendacium esse constat.

RESPONDEO, quòd periurium est in triplici gradu, vnus est cum aliquis iurat falsum, quòd credit verum: alius cum iurat verum, quòd credit falsum: tertius cum iurat falsum, quòd credit falsum. Primum periurium est reprehensibile, secundum reprehensibilius, & tertium grauissimum. Primum periurium est mendacium, quantum ad illud, quòd est materiale in mendacio. Secundum, quantum ad illud, quòd est formale in mendacio. Tertium est mendacium, & plenum, & integrum, omne ergo

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 39. ar. 1. q. 1. Scot. lib. 3. dist. 39. q. vnica. D. Th. 2. 2. q. 98. ar. 1. Secundo. Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Tertio.

Responsio. Triplex gradus periurij.

ergo periurium est mendacium, quantum ad mendacij materiam: vel quantum ad mendacij formam, vel est plenum, & integrum mendacium: sed non omne periurium est integrum mendacium, & sic faciliter patet via ad solutionem argumentorum.

Ad primū. Primum. n. argumentum procedit de mendacio, secundum quòd extenditur ad illud, quòd est mendacium formaliter tantum, & ad illud, quòd est mendacium materialiter tantum.

Ad secundum. Ad secundum cum dicitur, quòd qui verum iurat non periurat & c. dico, quòd verum est si illud quòd iurat est verum in se, & per comparationem ad credulitatem iurantis aliter nò est verum. Periurat. n. qui verum iurat credens iurare falsum, & econuerso: quia temerariè iurat, vnde non habet comitem iudicium. Iudicium enim discretionis dicitur, quòd nullus debet firmare iuramento, nisi illud, quòd scit essentia esse verum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd periurium directius prohibetur per secundum præceptum primæ tabulæ, quàm per quintum secundæ tabulæ. Per illud. n. non prohibetur, nisi eo modo quo est mendacium, & semper est mendacium aliquo prædictorum modorum.

Ad primū. In oppositum. AD PRIMVM ad partem aliam dicendum, quòd qui iurat aliquid falsum, quòd credit verum habet ream mentem, in quantum iuramento firmat illud de quo non est certus, quòd sit verum.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quòd si adest veritas in re, potest tamen abesse veritas per comparationem ad credulitatem iurantis: vel abesse certitudo veritatis, & ita quòd iurat sic periurat: quia qui iuramento aliquid firmat implicat se certum esse de hoc quòd iurat.

Ad tertium. Ad tertium patet ad plenum responsio per dicta in corpore quaestionis.

QVAESTIO II.

Vtrum periurium sit mortale peccatum.

TVIDETVR, quòd sic: Omne, quòd est contra aliquod præceptum est mortale peccatum. Sed periurare est contra diuinum præceptum. Dicitur. n. Leuit. 19. Non periurabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui: ergo omne periurium est mortale peccatum.

Secundo. Item. 6. q. 1. infames, dicitur, quòd periuri sunt infames. Sed nò debet homo iudicari infamis pro aliquo peccato, nisi sit mortale: ergo omne periurium est mortale peccatum.

Tertio. Item omnis contemptus primæ veritatis est mortale peccatum: sed omnis periurans contemnit primam veritatem inuocando eam ad testificandum falsum: ergo omne periurium est mortale peccatum.

In oppositum. Primo. **C**ONTRA, aliquando homo iurat aliquid se facturum, quòd est mortale peccatum: sed non faciēdo periurat: ergo si omne periurium est mortale peccatum potest esse homo in statu in quo vitare non potest, quin mortaliter peccet, quòd falsum videtur.

Item extra de iureiu. Verum dicitur de quibusdam qui inuiti pro vita, & rebus seruandis aliquid iuramento firmauerunt, quòd non eis ita expresse dicatur, quòd iuramenta nò seruent: sed si non ea attenderit non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi: ergo tale periurium non est mortale peccatum.

CONCLUSIO.

Periurium deliberatum & quidem peccatum mortale est, at nò deliberatum minime, sed veniale duntaxat.

RESPONDEO, quòd ille qui periurat, aut deliberat de dicto confirmando, & de iuramento, per quòd confirmandum est, & periurat solemniter in iudicis præsentia, & sic periurans non tantum mortaliter peccat: sed etiam si pro tali periurio feratur sententia diffinitiva contra ipsum in causa accusationis infamis est: & sic intelligitur decretum allegatum ad partem primam. Aut deliberat de dicto confirmando & de iuramento quòd vult illud dictum firmare, non tamen periurat solemniter, & sic periurans etiam mortaliter peccat. Aut deliberat de dicto: sed non de iuramento, & sic potest contingere, quòd homo periuret, sine mortali peccato, tamen ad minus est veniale grande, & periculosum. Aut nò deliberat de dicto, nec de iuramento: sed totum profert ex surreptione, & sic periurans mortaliter non peccat: sed venialiter, minus tamē quàm ille, qui deliberat de dicto non de iuramento. Quòd. n. ex surreptione procedit perfecte voluntarium nò est. Ad hoc autem quòd aliquis mortaliter peccet requiritur, quòd suum peccatum plene sit voluntarium. directe, vel interpretatiue, quòd dico propter illum, qui cum deliberare posset, & deliberare contemnit. Si ex tali contemptu deliberationis ex surreptione periurat, non videtur multis, quòd sit excusandus a peccato mortali, non sic autem dicendum de illo qui deliberare omittit non ex contemptu, sed ex negligentia.

PRI MV M argumentum ad partem primam procedunt de periurio deliberato, & quantum ad dictum, & quantum ad iuramentum. Secundum autem procedit de deliberato, & solemnizato.

Ad primū. Ad tertium dicendum, quòd ille qui periurat ex surreptione, & si non honoret primam veritatem, tamen contumeliam, seu contemptum illi non facit ex voluntate plena: quia vt iam dictum est, quòd est ex surreptione plene voluntarium non est, & ideo excusatur a mortali peccato, quamuis multum de prope disponat se ad illud.

Ad secundum. **A**D PRIMVM ad partem aliam dicendum, quòd sic iurans perplexus non est: quia statim cum iurauit mortaliter peccauit propter defectum iustitiæ in iurando, & ideo ex tunc periurus debuit reputari, veniendo autem postea contra iuramentum non periurat, quia illud cadere non potuit sub iuramento.

Secundo.

Responsio.

Ad primū.

Ad secundum.

Ad tertium.

In oppositum.

Ad

Ad secundum. Ad secundum, quod illud verbum intelligendum est de punitione in iudicio exterioris fori. Vel potest dici, quod hoc ideo dicitur: quia propter illud metum puniendi sunt pena minori. Vnde dicit gl. ibidem, quod metus culpam attenuat.

QVAESTIO III.

Vtrum ille peccet qui inducit hominem ad iurandum quem probabiliter credit periuraturum.

Arg. 1. D. Bon lib. 3. dist. 39. dub. 5. D. Tho ubi supra. ar. 4. T V I D E T V R, quod sic. 2. 2. q. 5. Ille, qui hominem prouocat ad iurationem, & scit eum falsum iuraturum, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam, immo duas animas, & eius quem iurare prouocuit, & sunt.

Secundo. Item extra de sententia excomunica. Quantas facientes, & consentientes pari pena plebendos catholica condemnat auctoritas: sed qui alium inducit ad iurandum, cum credat eum falsum iuraturum, non tantum est consentiens illi periurio, sed cooperans: ergo mortaliter peccat, sicut & ille qui periurat.

Tertio. Item Leuit. 5. Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis falsum, dicit interlinearis testisq; fuerit, quod ipse vidit, aut conscius est nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam: ergo multo fortius ille, qui ad iurandum inducit, quem credit falsum iuraturum.

In oppositum. P r i m o. C O N T R A, sicut peccat ille, qui falsum iurat, ita ille qui per idola iurat: sed pro communi vtilitate, vel pro aliqua necessitate licet recipere iuramentum factum in idolo: ergo similiter pro aliqua necessitate, vel communi vtilitate potest aliquis alium ad iurandum inducere, quamuis credat eum falsum iuraturum.

Secundo. Item duorum hominum quorum vnus alium accusat de crimine, & alius negat iudex sine peccato quandoq; vtrumque iurare compellit, quamuis probabiliter videat, quod alter illorum falsum iurabit: ergo licitum est aliquem compellere alium ad iurandum, quamuis credat eum falsum iuraturum.

C O N C L V S I O.

Qui id agit, vt persona publica, & secundum ordinem iuris non peccat, si vero, vt priuata, et si sit publica, vel contra ordinem iuris, vti que.

Responso. R E S P O N D E O, quod ille qui alium inducit ad iurandum, aut hoc facit sicut persona publica, & secundum ordinem iuris: aut hoc facit non tanquam persona publica, sed priuata. Primo modo dicendum, quod si aliquis inducit etiam precipiendo aliquem ad iurandum, quamuis credat eum iuraturum falsum, non peccat: quia facit illud, ad quod ex officio tenetur. Vnde non tam dici debet illum ad iurandum compellere, quam pars aduersa, quae hoc a iudice petit. Si autem ille, qui inducit ad iurandum sit priuata persona aut publica, non tamen hoc faciens, vt persona publica, aut faciens, vt persona publica, tamen contra ordi-

nem iuris grauius peccat, & sic procedunt argumenta ad partem primam.

A R T I C V L V S IIII.

C O N S E Q V E N T E R quæritur de quarto principali. Et circa hoc quærentur tria. Primo vtrum periurium sit maius peccatum, quam homicidium.

Secundo vtrum sit maius peccatum, quam adulterium.

Tertio vtrum sit maius peccatum, quam furtum.

QVAESTIO I.

Vtrum periurium sit maius peccatum, quam homicidium.

Arg. 1. D. Tho. q. 18. T V I D E T V R, quod sic: Ber. lib. de præcep. & dispen. ca. 23. Pari culpa non negliguntur, quæ non pari cura præcipiuntur, ex hoc accipio, quod illud est maius peccatum, quod est contra illud quod maiori cura est præceptum: sed periura re maiori cura est prohibitum, quam occidere, quia præcepta primæ tabulæ sunt digniora quam præcepta secundæ: sed non periurare est præceptum primæ tabulæ, non occidere secundæ: ergo maius peccatum est periurium, quam homicidium.

Secundo. Item grauius est peccatum infidelitatis, quam peccatum homicidij: sed periurium est grauius peccatum, quam peccatum infidelitatis. Dicit. n. magister in litera, & accipit ab Aug. in Epist. ad Publicolam, parum post principium, quod sine vlla dubitatione minus malum est per Deum falsum iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Sed iurare per falsum Deum veraciter peccatum est infidelitatis: quia sicut iurans exhibet idolo reuerentiã, vt vero Deo: ergo grauius est peccatum periurium, quam homicidium.

Tertio. Item grauius est peccare contra præceptum in quo Deus non potest dispensare, quam contra illud in quo potest dispensare: sed Deus non potest dispensare in præcepto quo prohibetur periurium: sed secundum Ber. de præcep. & dispen. c. 5. Deus potest dispensare in præcepto, quo prohibetur homicidium: ergo grauius est periurium, quam homicidium.

In oppositum. P r i m o. C O N T R A, grauius est peccare contra Deum, & proximum simul, quam contra Deum tantum: sed homicida peccat contra proximum quem iniuste occidit, & contra Deum cuius præceptum occidendo contemnit. Quandoq; autem potest homo periurare non faciendo aliquid contra proximum: sed tantum contra Deum: ergo grauius est peccatum homicidium, quam periurium.

Secundo. Item magis est peccatum cui secundum legem iustam debetur maior pena: sed homicidæ secundum legem iustam debetur pena mortis, quæ est maior pena, quæ pena infamiae, quæ debetur periuro: ergo maius est peccatum homicidium, quam periurium.

C O N -

C O N C L V S I O.

Periurio grauius peccatum esse homicidium sine præiudicio assueuimus.

Responso. Opinio D. Tho.

A D I S T A M quæstionem dicunt aliqui, quod periurium est maius peccatum, quam homicidium: quia tanto peccatum est grauius quanto magis est contra rectum ordinem rationis. Rectus autem rationis ordo a fine incipit: vnde principalius respicit finem, quam ea quæ sunt ad finem: magis ergo est contra ordinem rationis peccatum, quod est contra ordinem rationis respectu finis, quam illud quod est contra ordinem rationis, respectu eorum quæ sunt ad finem. Deus autem finis est proximus, est autem aliquid ordinatum ad finem: ergo cum periurium sit contra ordinem rationis directe, & immediate respicientem Deum, & homicidium sit contra ordinem rationis directe, & immediate respicientem proximum, maius peccatum est periurium, quam homicidium. Pro hac etiam opinione videtur esse, quod præcepta primæ tabulæ digniora sunt, quam præcepta secundæ: periurium autem est contra præceptum secundæ primæ tabulæ, homicidium autem contra secundum secundæ. Sed mihi non placet hæc opinio nec rationes adductæ pro ea, videntur mihi cogere. Si enim essent efficaces posset etiam concludi, quod grauius esset in die dominico facere opus seruile, quam homicidium. Observatio enim sabbati est præceptum primæ tabulæ: & eius observatio est ad ordinandum hominem directe, & immediate ad Deum.

Contra opi.

Opin. Doc.

V N D E mihi videtur dicendum, quod grauius peccatum est homicidium, quam periurium, quod patet sic tanto peccatum est grauius, quanto contrariatur directe maiori virtuti, & actui digniori: sed periurium directe, & immediate est contra actum virtutis patriæ, vt enim superius ostensum est. (Præcepta primæ tabulæ sunt de actibus virtutis patriæ) homicidium est directe, & immediate contra charitatem ratione secundarij actus, qui est diligere proximum. Certum est autem, quod nobilior virtus est charitas, quam patriæ. Nobilior etiam actus est proximum diligere ex charitate, quam iurare verum ex legitima causa, grauius ergo peccatum est homicidium, quam periurium.

Præterea hoc potest declarari per exemplum: quamuis grauius iniuria contra personam principis directe, & immediate sit grauior, quam grauius iniuria sibi facta in sua imagine, vel in suo subdito, vel amico: tamen tanta posset esse iniuria facta contra principem in sua imagine, vel in suo subdito, vel amico: seu transgrediendo præceptum eius ordinatum ad salutem vitæ corporalis subditi, vel amici, & iniuria facta im-

mediate, & directe contra ipsum ita parua, quod maior esset prima iniuria, quam secunda. Similiter dico, quod quamuis maxima iniuria directe, & immediate contra Deum sit grauior, quam maxima iniuria commissa contra eum in proximo: vnde & grauius est odium Dei, quam odium proximi: tamen quia maxima iniuria, quæ posset fieri Deo in suo subdito quem diligit, & qui est ad imaginem eius est homicidium, & grauius iniuria quæ posset esse directe, & immediate contra ipsum non est periurium, ideo non est inconueniens ponere, quod grauius peccatum sit homicidium, quam periurium.

Ad primū.

A D P R I M V M in oppositum cum dicitur, quod illud est maius peccatum, quod est contra illud, quod maiori cura est præceptum & cætera, dico, quod verum est si motiuum ad faciendum contra illud, quod maiori cura est præceptum æqualiter est contra radicem illius præcepti sic vt motiuum ad faciendum contra illud, quod minori cura est præceptum, est contra radicem illius præcepti. Vnde quia dilectio Dei in se est radix præcepti de non periurando, & dilectio Dei in proximo in quo est imago eius, est proxima radix præcepti de non occidendo, grauius est periurium procedens ex odio Dei, quam homicidium, quod semper procedit ex odio proximi: sed quia homicidium semper est ex odio proximi, quia odire proximum est sibi velle malum, non omne autem periurium est ex odio Dei quamuis semper sit ex aliquo defectu dilectionis, quæ debetur Deo in se, ideo non oportet, quod semper periurium sit maius peccatum quam homicidium. Et si dicas, quod defectus dilectionis Dei odium eius est. Dico, quod non est idem. Multum enim refert hominem Deum odire, & hominem non diligere Deum sicut debet.

Instantia. Responso.

Ad secundum cum dicitur, quod peccatum periurij est maius peccatum, quam peccatum infidelitatis & cetera. Dico, quod falsum est: & cum dicitur, quod minus malum est per Deum falsum iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter, hoc est intelligendum comparando actum iurandi exteriori secundum se, non secundum circumstantiam venerationis interioris, & exterioris.

Ad tertium.

A D T E R T I U M dicendum, quod ratio quare Deus non potest dispensare in periurio, est: quia semper includit aliquid contra ordinem rationis, sed hoc non est sufficiens ratio quare debeat iudicari maius peccatum, quam homicidium: quia pari ratione posset concludi, quod simpliciter mendacium esset grauius peccatum, quam homicidium, eo quod de ratione mendacij semper est ali-

Rich. sup 3. Sent. H h quid

quid contra ordinem rationis, sicut enim dicit philo. 4. Ethic. c. 14. Secundum seipsum mendacium prauum est, & fugiendum. Dicendum ergo ad formam argumēti, q̄ in prohibitione homicidij accepta secundum intentionem prohibentis non cadit dispensatio, vnde Ber. libr. de præcep. & dispen. c. 6. A Deo non potest mutari quicquid de dilectione, humilitate, mansuetudine, cæterisque virtutibus tam in nouo, quam in veteri testamento spiritualiter obseruandum traditur. Vnde homicidium in quantum est contra prohibitionem de homicidio acceptam secundum intentionem prohibētis semper includit aliquid contra ordinem rationis. Vnde philosophus, 2. Ethic. c. 6. dicit, q̄ quedam operationes confestim nominate conuoluntæ sunt cum malitia, vt adulterium, furtum, homicidium. Hæc enim omnia, & quæ talia dicuntur secundum seipsa mala esse, & parum post. Non est igitur vnquam circa hoc dirigere, sed semper peccare.

Ad argum. In oppositum.

ARGUMENTA ad partem aliam gratia principalis cōclusionis possunt concedi, quāuis non multum videantur cogere nolentem tenere partem contrariam.

Q V A E S T I O II.

Utrum periurium sit maius peccatum, quam adulterium.

Arg. 1.

TVIDETUR, q̄ non. Grauius est peccatum q̄ directe duabus virtutibus contrariatur, quam illud, q̄ cōtrariatur vni tm̄. Sed periurium non contrariatur directe, & immediate alicui virtuti nisi latriæ, vt enim dictum est superius, tria præcepta primæ tabulæ pertinent ad virtutem latriæ, sed adulterium directe, & immediate contrariatur castitati, & iustitiæ: ergo grauius est adulterium, quam periurium.

Secundo.

Item quanto difficilius est obseruare præceptum: tanto eius transgressio minus est grauis, sed difficilius est seruare præceptum de non adulterando: quia sicut dicit beatus Iacob. in canonica sua c. 3. Linguam nullus hominum domare potest, sed caro potest domari: ergo minus graue peccatum est periurium, quam adulterium.

In oppositum. Primo.

CONTRA, quanto persona contra quam est iniuria est dignior tanto est iniuria maior. Sed Deus cui iniuriatur homo periurando est dignior, quam proximus cui iniuriatur homo adulterando: ergo grauius peccatum est periurium, quam adulterium.

C O N C L V S I O.

Cum ordo dignior hominis ad Deum corrumpatur per periurium, quā per adulterium, grauius peccatum esse illud, quam istud iure prohibetur.

Responsio.

RESPONDEO, q̄ minus peccatum est periurium, quam adulterium: quia tanto peccatum est maius quanto corrumpit ordinem digniorem, si equæ perfecte ipsum corrumpit,

sicut ordo minus dignus corrumpitur per aliud peccatum. Certum est autem, q̄ dignior est ille ordo qui debet esse hominis ad Deum immediate, & directe, quā ille qui debet esse ad proximum, & ad Deum proximo mediante. Primus autem ordo corrumpitur per periurium. Secundus per adulterium, nec perfectius corrumpitur secundus ordo per adulterium, quam primus per periurium. Adulterium enim non est propinquius maximæ iniuriæ quæ possit esse contra proximum, quam periurium maxime iniuriæ quæ possit esse contra Deum: immo e cōuerso: periurium enim magis approximat blasphemiam quæ est cōtra Deum ex eius odio, quam adulterium homicidio.

Ad primam.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̄ per iurium non tantum contrariatur latriæ directe, & immediate, sed etiam in quantum includit mendacium contrariatur virtuti veritatis, de qua determinat philo. 4. Ethic. c. 14.

Et præterea, vt ostensum est superius, latria dignior est virtus, quam cardinalis iustitia: quæ directe, & immediate ordinat hominem ad Deum, vt ad finem proximum, nec te moueat, q̄ dicitur esse pars potentialis iustitiæ, quia hoc solum fuit cum de latria quæreretur.

Ad secundam.

Ad secundum cum dicitur, q̄ quanto difficilius est obseruare præceptum tanto est transgressio minus se grauis &c. dico, q̄ verum est cæteris paribus, aliter non oportet, q̄ sit verum. Quanto enim virtus est altior, tãto difficilius est obseruare præceptum de actibus illius virtutis, & tamen tãto cæteris paribus peccatum grauius est, quando directe, & immediate est contra maiorem virtutem: quia sicut dicit philosophus 8. Ethic. c. 10. Pessimus est contrarium optimo.

Argumentum ad partem secundam.

Argumentum ad partem secundam gratia cōclusionis potest cōcedi, tamen ratione suæ formæ non multum cogit: potest enim cōmitti tanta iniuria cōtra inferiorem, quod grauior est, quam modica iniuria commissa contra superiorem. Et præterea illa iniuria, quæ est contra proximum est etiam cōtra Deum: quia qui proximo iniuriatur tali iniuria quæ sit mortale peccatum contemnit diuinum præceptum.

Q V A E S T I O III.

Utrum periurium sit maius peccatum, quam furtum.



LARVM est adulterium esse maius peccatum, quam furtum. Grauius est enim iniuriari proximo in vxore, quam in exteriori possessione, declarato q̄ periurium sit maius peccatum quam adulterium, declaratum est, q̄ sit maius peccatum quā furtum, vnde solutio præsentis questionis satis sufficienter habetur per determinationem præcedentis.

Responsio.

Circa

CIRCA litteram. (Et qui verum est putas, quod falsum est iurat) hoc est intelligendum de iuramento assertorio, quod est respectu præteriti, vel præsentis. Instantiam autem habet aliquando in iuramento promissorio, quia si aliquis iurat aliquid se facturum: intendens hoc facere, & impeditur ex legitima causa ne impleat, q̄ promissit nõ periurauit quāuis iurauerit falsum, quod verum putabat. Vnde non periurauit Apostolus non veniendo ad Corinthios ad quos se veterum iurauerat. In talibus enim iuramentis subintelliguntur multæ conditiones, scilicet si Deo placuerit, vel Papæ, vel si res in eodem statu permanerit, vel si possibilitas affuerit, vt multæ aliæ. (Ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur iuratio talis fit periurium reatum,) quod intelligendum est, nisi ex causa legitima propositum mutauerit, vel terminum transgressus fuerit, quæ causa de iure subintelligi debuit, & ibi accipitur periurium pro reatu periurij. (Non est appetenda iuratio sicut bona,) intelligendum est de per se bona, & de iuratione quæ potest bene, & male fieri, nõ de iuratione cum tribus comitibus suis. (Est etiã quoddam genus iuramenti grauius: quod fit per executionem,) quod secundum aliquos est intelligendum in reputatione iurantis. Dicunt enim, q̄ grauius est iurare per Deum: potest tamen dici verbum esse verum simpliciter: quia sic iurat per Deum iurat: quia salutem suam, vel filiorum Deo obligat nisi verum sit, vel faciat illud quod iurat. (Minus malum est per deos falsos iurare veraciter) hoc intelligendum est comparando actum iurandi exteriori secundum se, non secundum circumstantiam venerationis interioris.

Nota hoc de iuramento.

De sexto, & septimo præcepto secunda tabula.

D I S T I N C T I O X L.



SEXTVM præceptum est. Non desiderabis vxorem proximi tui. Septimum est, Non concupisces domum proximi tui, non seruum, non ancillam, &c. Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi, vnum esse cum eo quo dicitur, Non furaberis: & præceptum de non concupiscenda vxore, vnum esse cum eo quo dicitur, Non machaberis. Poterat enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, vbi de non concupiscenda re proximi præcipitur: & in eo quod dictum est, Non machaberis, poterat illud intelligi, Non concupisces vxorem proximi tui. Sed in illis duobus præceptis non machandi, & non furandi, ipsa opera notata sunt, & prohibita: in his vero extremis ipsa concupiscentia: multum ergo differunt illa ab istis. Vnde illi

Aug. super Exod. 9. 7. l. 4. vno 4.

li præcepto non machandi, sit super additio in Evangelio vbi omnis concupiscentia machandi prohibetur. Sed cum hic prohibeatur concupiscentia aliena vxoris, & aliena rei, quare dicitur lex comprimere manum, & non animum: Euangelium uero, & manum, & animum? Illud de lege dicitur secundum carum animam, sed est generalis prohibitio omnis mortifera concupiscentia, ut in Evangelio, vel secundum eorum carnalem intelligentiam.

Quid sit littera occidens.

Si vero queritur quam dicat Apostolus litteram occidentem ea certe est decalogus, qui non dicitur. Littera occides eo, quod mala sit lex, sed quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, & addit præuariationem nisi liberet gratia: quæ gratia non sic abundat in lege, vt in Evangelio. Lex ergo bona est: & tamen occidit sine gratia, cum sit virtus peccati, quæ iubet quod sine gratia impleri non potest. Gratia autem deest: & ideo littera occidens erat. Distat autem Euangelij littera à legis littera quia diuersa sunt promissa: ibi terrena, hic caelestia promittuntur. Diuersa etiam sacramenta, quia illa tantum significabant, hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diuersa, quæ tum ad ceremonialia. Nam quantum ad moralia, sunt eadem, sed plenius in Evangelio continentur. Audistis decem chordas psalterij utriusque sexui impositas, quæ charitate tangendæ sunt, ut vitiorum feræ occidantur.

2. Cor. 3. b. Aug. d. spi. ric. & lit. cap. 14. De legis & Euangelij distinctione nisi liberet gratia: quæ gratia non sic abundat in lege, vt in Evangelio. Aug. super Ps 73. circa medium ex post. titul. Aug. lib. de 10. chordis, c. 9. & 10.

D I S T I N C T I O X L.



SEXTVM præceptum est &c. Superius determinauit magister de quinque præceptis primis secundæ tabulæ, hic determinat de duobus vltimis, & diuiditur in partes duas.

Primo ponit illorum præceptorum explanationem.

Secundo de vtilitate legis mouet incidentem dubitationem, ibi, (Si vero quatuor.)

Prima in duas.

Primo ponit illorum præceptorum alligationem.

Secundo opponit contra eorum ab alij distinctionem, ibi. (Sed videtur.) Et ista in duas.

Primo opponit contra distinctionem illorum duorum præceptorum ab alij, & soluit oppositionem.

Secundo mouet incidētem dubitationem, ibi. (Sed cum hoc prohibetur.)

Prima in duas.

Primo opponit.

Secundo soluit, ibi. (Sed illis duobus.) Illa pars quæ ibi incipit. (Sed cū hic prohibetur) diuiditur in duas.

Primo mouet dubitationem.

Secundo subiungit dubitationis solutionem, ibi. (Illud de lege.) Illa pars quæ ibi incipit. (Si vero queritur) diuiditur in partes tres.

Rich. sup 3. Sent. H h 2 Primo

Primo de utilitate legis mouet quaestionem & soluit eam.

Secundo ponit differentiam inter legem veterem, & legem nouam ibi. (Distat autem.)

Tertio recapitulat ibi. (Audistis.)

CIRCA hanc distin. quaerendum est principaliter de duobus.

Primo de duobus pceptis secundae tabulae,

Secundo de aliqua comparatione legu inter se.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quaeruntur quinque.

Primo vtru illa duo pcepta debuerint dari in veteri lege.

Secundo vtrum sint formaliter distincta inter se.

Tertio vtrum debuerint esse pcepta distincta a pcepto de non mechando, & non furando.

Quarto vtrum pcepta veteris legis poterant iustificare.

Quinto vtrum equae essent obligati Iudaei ad obseruationem eorum, sicut nos ad obseruationem pceptorum euangelicorum.

QVAESTIO I.

Vtrum illa duo pcepta debuerint dari in veteri lege.

Arg. 1. D. Bon. lib. 3. dist. 40. dub. 1. 2. D. Tho. 2. 2. q. 122. art. 6. Alex. p. 3. q. 38 m. 1. Secundo.

RESPONDENDO, q non: quia secundum sententiam Aug. in gloss. super illud psalm. Lex domini immaculata. Lex prohibet manum non animum. Sed duo pcepta praedicta pertinent ad cohibitionem animi; ergo non debuerint dari in lege veteri.

Item ad Hebr. 7. Nihil ad perfectu adduxit lex: sed lex ordinans actus exteriores, & interiores adducit ad perfectum: ergo ad legem veterem non pertinebat ponere praedicta duo pcepta, cum pertineant ad ordinationem interiorum actuum.

Item pcepta legis debent proportionari his quae promittuntur in lege: sed in lege promittebantur bona exteriora, non interiora: quae ut dicit magister in littera. In lege veteri promittuntur terrena: ergo duo vltima pcepta secundae tabulae cum ad actus interiores pertineant, non debuerint dari in veteri lege.

CONTRA, data fuerunt in Exod. ut patet Exod. 20. Item Apostolus ad Rom. 7. Concupiscentia nesciebam esse peccatum nisi lex diceret non concupisces. A Deo autem nullum pceptu datum est, quod non debuerit dari vbi datum est.

CONCLUSIO.

Quo ordinaretur hominum actus tum interiores, tum exteriores principaliterque illi quam isti, in lege veteri dari debuerunt duo pcepta ista haec.

RESPONDENDO, q lex vetus est spiritualis in quantum continet mandata moralia, & civilis in quantum continet pcepta iudicialia.

Primo modo ad ipsam pertinebat ordinare

actus interiores, & exteriores, & principaliter interiores, quam exteriores, in quantum ordinatione exteriorum dependet ab interioribus. Vnde, & Deut. 6. vbi datur pceptum de interiori dilectione Dei a qua dependet ordinatio omnium actuum aliorum.

Secundo modo ad eam pertinebat principaliter ordinatio exteriorum actuum tantum, quamuis ex consequenti ad ipsam pertineret etiam ordinatio actuum interiorum propter hoc q per deordinationem eoru multae oriuntur deordinationes exteriores contra proximum. Quae de causa etiam civilis lex humana pcepta dat de exterioribus actibus virtutum ordinantium interiores actus. Primo autem modo loquendo de lege veteri pceptum de non concupiscendo uxorem proximi, & pceptu de non concupiscendo possessionem eius debuerunt in ea dari, non sic autem loquedo de ea modo secundo.

ARGUMENTA ad partem primam procedunt de lege veteri non sub ratione qua spiritalis est, continens pcepta moralia: sed modo secundo. Vnde dicit Magister in littera, q lex dicitur prohibere manum non animum, non secundum moralia, sed secundum caerimonialia: & ibidem extendi hoc nomen caerimonialia, non tantum ad caerimonialia propria dicta, sed etiam ad iudicialia.

Argumenta ad partem aliam procedunt de lege veteri primo modo.

QVAESTIO II.

Vtrum illa duo pcepta sint formaliter distincta inter se.

RESPONDENDO, q non: quia res concupita non est forma concupiscentiae: sed illa duo pcepta non differunt nisi secundum res concupitas: ergo non sunt formaliter distincta inter se.

Item charitas non distinguitur formaliter propter distinctionem diligibilium: ergo a simili, nec concupiscentia propter distinctionem concupisibilitium.

Item eiusdem rationis est concupiscere ancillam proximi, & eius uxorem. Vtraque enim est res pertinens ad proximum, & materia carnalis delectationis secundum tactum, sed eadem prohibitionem prohibetur concupiscentia possessionis proximi, & eius ancillae: ergo similiter eadem est prohibitio qua prohibetur concupiscentia uxoris proximi, & possessionis eiusdem.

CONTRA, alia pcepta formaliter distincta sunt: ergo & ista.

CONCLUSIO.

Et quidem, cum per haec duo pcepta prohibita in speciali differant ratione concupiscendi.

RESPONDENDO, q illa duo pcepta sunt formaliter inter se distincta, quia quis enim ea quae

quae prohibent conueniant in generali ratione concupiscentiae, tamen differunt in speciali ratione concupiscendi. Aliud est enim motuum formaliter concupiscentiae uxoris proximi, quam possessionis suae. Concupiscit enim homo uxorem proximi propter delectationem carnis quae est secundum tactum: possessionem autem concupiscit propter delectationem oculorum, & sufficientiam in exterioribus bonis: vnde, & reprehensiones istarum concupiscentiarum sunt formaliter differentes.

AD PRIMVM in oppositum dicunt quidam, q quamuis res concupiscita non sit forma concupiscentiae, tamen per habitudinem concupiscentiarum ad formalia concupiscendi motiua distinguuntur formaliter concupiscentiae.

AD SECUNDVM dicendum, q non est simile: quia charitas omnia q diligit, diligit sub vna ratione formali, scilicet sub ratione summi boni.

AD TERTIUM dicendum, q ancilla proximi dupliciter potest concupisci, aut vt possideat sicut possidentur temporales diuitiae ad delectationem animalem, quae alio nomine dici potest concupiscentia oculorum, quae est respectu diuitiarum, & sic prohibetur per septimum pceptum secundae tabulae, vt cum ea concumbatur, & sic eius concupiscentia prohibetur, p septimum pceptum secundae tabulae.

QVAESTIO III.

Vtrum debuerint ista duo pcepta esse distincta a pcepto de non mechando, & non furando.

RESPONDENDO, q non. Actus exterior, & interior sunt vnus actus in genere moris: quia actus exterior moralis non est nisi in quantum procedit ab actu interiori. Sed vnus actus in genere moris non debet prohiberi nisi vna prohibitionem: ergo eadem est prohibitio concupiscentiae uxoris, & mechiae, & possessionis proximi, & furti.

Item eodem pcepto praecipitur non occidere, & non concupiscere occidere: ergo a simili eodem pcepto debuit prohiberi mechia, & concupiscentia mechiae, & eodem pcepto furtum, & concupiscentia furti.

Item non magis differunt in genere naturae corporalis infirmitas, & eius causa quam actus exterior inordinatus, & interior in genere moris: sed per eandem medicinam si efficax est adhibetur remedium contra corporalem infirmitatem, & eius causam: ergo a simili, & per eandem prohibitionem potuit, & debuit apponi remedium contra actum mechandi, & actum concupiscentiae interiorum qui est causa eius, & similiter argui potest de furto, & de concupiscentia possessionis proximi.

CONTRA, secundum omnes 10. sunt pcepta decalogi scripta. Exod. 20. quod non esset verum nisi alio pcepto prohiberetur mechia quam concupiscentia, uxoris proximi, &

alio pcepto furtum, quam concupiscentia possessionis proximi.

Item respectu deordinationum formaliter inter se distinctarum, decens fuit dare prohibitiones distinctas, sed actus mechandi, & concupiscentia uxoris proximi sunt deordinationes formaliter distinctae: quia proximum obiectu primae deordinationis est delectatio venerea. Obiectum autem secundae est exterior actus mechandi: ergo respectu earum debent esse prohibitiones distinctae. Similiter potest argui de inordinatione furti, & concupiscentia possessionis proximi.

CONCLUSIO.

Vt talium concupiscentia etiam absque operis perpetracione ostenderetur culpabilis, seorsum profecto debuit prohiberi.

RESPONDENDO, q concupiscentia uxoris proximi dupliciter considerari potest, aut in quantum ex ipsa causatur exterior actus mechandi, & sic eadem prohibitionem prohibetur cum actu exteriori, aut in quantum ex ipsa non sequitur actus exterior, sicut quando impeditur concupiscens ne possit perpetrare factum exterius, & ne putari possit talis concupiscentia culpam non esse, debuit specialiter prohiberi. Per tertium ergo pceptum secundae tabulae simul prohibetur actus mechandi, & inordinata concupiscentia interior a qua progreditur. Per sextum autem prohibetur concupiscentia mechandi, ad quam non sequitur exterior actus propter impedimentum quo concupiscens prohibetur a perpetracione illius, & accipitur ibi concupiscentia non pro passione appetitus sensitiui, sed pro deliberatoria voluntate mechandi: simili modo potest dici de prohibitionem furti, & de concupiscentia passionis proximi.

AD PRIMVM in oppositum dicendum, q actus interior, & exterior causatus ab illo sunt vnus actus in genere moris, & concessum est, q vna prohibitionem prohibentur, non sic autem interior actus, & exterior qui non causantur ab illo.

Ad secundum dicendum, q non est simile de concupiscentia uxoris proximi, & possessionis eius, & de concupiscentia occidendi, & loquedi falsum testimonium: quia duae primae concupiscentiae sunt respectu rerum quae ex sola apprehensione imaginacionis secundum se causant delectationem in apprehendente, aliae autem duae non sic: sed magis sunt respectu rerum quae imaginatae magis causant in imaginacione honorem, quam delectationem secundum se, quamuis quandoque per accidens talium delectet imaginatio, scilicet propter spem vindictae, vel lucri, & ideo concupiscentia uxoris proximi, & eius possessiones magis debuerunt prohibitionibus specialibus prohiberi, quam concupiscentia homicidii, & falsum testimonium loquendi.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod procedit de actu exteriori, & de concupiscentia a qua causatur, sicut enim alio modo proportionatur medicina contra dispositionem ad infirmitatem, antequam causetur infirmitas, quam contra eam iam coniunctam actualiter infirmitati, sic aliud preceptum datur contra deordinationem interiorum non actualiter coniunctam exteriori, quam contra eam quam exteriori deordinationi accidentaliter est coniuncta.

Ad argum. In oppositum. Argumenta ad partem aliam gratia conclusionis principalis possunt concedi. Secundum tamen peccat in processu. Idem enim est formale obiectum actus mechicæ, & inordinatæ concupiscentiæ a qua procedit. Vtriusque enim formale obiectum est delectatio venerea, non enim concupiscit actum mechandi nisi propter eam, secundum enim philosophum 6. Topic. cap. 14. delectabile eligimus propter delectationem.

Arg. 11
D. Bon. lib. 3. dist. 40.
art. 1. q. 2.
Secundo.
D. Th. 1. 2.
q. 100. a. 12.
Tertio.
Alex. 2. p. 3.
q. 28. m. 5.
art. 1.
Quarto.
Quinto.
Sexto.
In oppositum.
Primo.
Secundo.
Tertio.

Q V A E S T I O IIII.
Vtrum præcepta veteris legis poterant iustificare.

VIDETUR, quod sic: Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Item ad Rom. 2. Factores legis iustificabuntur.

Item ad Rom. 2. Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum: sed observatio sancti, iusti, & boni mandati iustificat.

Item Levit. 18. Custodite leges meas atque iudicia quæ faciens homo viuet in eis: sed anima non viuit nisi per iustitiam.

Item glo. super illud ad Roma. 3. Ex operibus legis non iustificatur omnis caro coram illo, dicit de lege, loquimur secundum ceremonialia, non secundum moralia quæ iustificat.

Item non erant minoris virtutis mandata moralia in lege scripta, quam ante legem scriptam: sed ante legem scriptam per eorum observationem iusti merebantur vitam æternam, & peccatores de congruo disponebant se ad recipiendum iustitiam: ergo similiter in lege scripta.

CONTRA, ad Ro. 10. Si Abraam ex operibus legis iustificatus est habet gloriam: sed non apud Deum: ergo & si mandata veteris legis iustificarent in conuentu hominum, non tamen in conuentu Dei.

Item glo. super illud 1. ad Cor. 3. Litera occidit, dicit aduerte quam dicat littera quæ occidit, & parum postea certe est decalogus: ergo præcepta moralia in veteri lege occidebant, non ergo iustificabant.

Item primo Cor. 15. Virtus peccati lex: sed præcepta legis quæ dant virtutem peccato non iustificat: ergo præcepta veteris legis non iustificabant.

CONCLUSIO.
Lex vetus etsi aliquo modo iustificare poterat, tamen

men nec tam faciliter, nec tam perfecte sicut iustificamur nos in lege noua.

RESPONDEO, quod iustificare quadrupliciter potest accipi, vno modo effectiue, & sic solus Deus iustificat: alio modo formaliter, & sic non est iustificatio, nisi per gratiam gratum facientem. Tertio modo pro executione huius quod iustum est, & sic præcepta veteris legis tam moralia, quam iudicialia, & carimonialia obseruatores eorum iustificabāt, quia illa obseruare erat exequi, quod iustum erat exequi, quod iustum erat: quia illa præcepta iusta erant, & sancta, & bona. Quarto modo dicuntur aliqua iustificare, per quorum obseruationem homo iustus meretur fieri iustus, & non iustus meretur de congruo fieri iustus, & hoc modo si loquamur de iustificatione quæ est per iustitiam acquisitam præcepta veteris legis poterant iustificare. Si autem loquamur de iustificatione quæ est per iustitiam infusam, etiā distinguendum est de obseruatione præceptorum veteris legis, quia autem obseruabantur non in fide Christi neque explicita, neque implicita, & principaliter propter bona temporalia quæ secundum sensum litteralem principaliter videbantur in veteri lege promissa, aut obseruabantur in fide Christi, siue explicita, siue implicita, & principaliter propter bona spiritualia, quæ secundum spirituale sensum principaliter erant in veteri lege promissa.

Primo modo dico, quod iustificare non poterant præcepta legis veteris, neque moralia, neque iudicialia, neque carimonialia, ut enim dicit Aug. Enchi. penul. ca. Neque antiquorum quicumque iustorum præter Christi fidem, salutem potuit inuenire.

Secundo modo iustificabant præcepta moralia, & iudicialia, & carimonialia, quia sic ea obseruantes obseruabant legem in quantum habebat quasi in vtero legem nouam, ut enim dicitur in sermone de nativitate Beati Io. Baptistæ. Lex erat grauida Christo, unde sicut obseruantes legem iam aliquo modo euangelici erant: unde secundum Aug. 2. libr. contra aduersarium legis, & prophetarum longe ultra medium. Prophetæ pertinebant ad nouum testamentum. Sacramenta tamen veteris legis ratione rei operatæ iustitiam non conferebant, sicut sacramenta legis nouæ, ut in prima. Dist. lib. 4. declarabitur, & quia ad desiderandum iustificationem promissa sunt allicientia præcepta dirigentia sacramenta coadiuuantia. Ideo per obseruationem etiam moralium præceptorum, non ita faciliter, nec ita perfecte iustificabantur sicut iustificamur in noua lege.

Argumenta ad partem primam procedunt de obseruatione præceptorum moralium in fide Christi implicita, vel explicita, & principaliter propter spiritualia bona.

PRIMUM ad partem aliam procedit de obseruatione præceptorum legis veteris non

Responsa. Iustificare multipliciter potest accipi.

Ad argum.

Ad argum. In oppositum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Gravius peccasse Moyses.

in fide Christi, nec implicita, nec explicita, nec secundum sensum spirituale, sed litteralem, & principaliter propter temporalia bona.

Ad secundum dicendum, quod decalogus occidebat per occasionem, quia propter expressionem præcepti erat transgressio grauior, & concupiscentia auidior, quæ magis nititur inuetitum, quando non adest gratia coadiuuans ad refrenandum, quæ non dabatur obseruatoribus decalogi non in fide Christi, sed secundum litteralem sensum, & principaliter propter temporalia bona. Vnde Aug. 2. li. contra aduersarium legis, & prophetarum ultra medium. Prohibitio peccati, quæ est lex auget profecto desiderium peccandi, quod non extinguitur, nisi contrario desiderio recte faciendi ubi fides per dilectionem operatur. Hoc autem non præstat littera iubens, sed spiritus iuuans, non lex ergo, sed gratia. Simili modo potest dici ad tertium.

Q V A E S T I O V.
Vtrum æquæ essent obligati ad obseruationem præceptorum veteris legis, sicut nos ad obseruationem præceptorum euangelicorum.

CONCLUSIO.

Tum ratione accepti beneficij, tum ratione maioris adiutorij magis tenemur nos ad obseruantiam præceptorum euangelicorum, quam Iudæi ad obseruantiam mandatorum veterum.

RESPONDEO, quod certum est tanto hominem magis esse obligatum ad obseruationem dinorum præceptorum quanto plura a Deo recepit beneficia, & quanto ad obseruandum plura, & specialiora a Deo habet adiutoria: sed in noua lege plura beneficia a Deo recepimus, quam Iudæi in veteri lege, & specialiora, & plura a Deo habemus adiutoria ad obseruandum diuina præcepta, quam haberent Iudæi in veteri lege: ideo quamuis Iudæi in veteri lege fuerunt obligati obligatione necessitatis ad obseruationem diuinorum præceptorum, ita quæ transgrediendo mortaliter peccabant, tamen nos in lege gratiæ, quæ est lex euangelica fortius sumus obligati ad obseruandum diuina præcepta, quam essent Iudæi in veteri lege, ita quod grauior est transgressio Christianorum diuina præcepta transgredientium, quam esset transgressio Iudæorum cæteris paribus, & hoc dicens non intendo comparare, singularem personam, quia magis peccasset Moyses, si fuisset transgressus diuinum præceptum, quam modo vnus homo popularis transgrediendo illud præceptum. Sed intendendo comparare communitatem viuentem sub lege euangelica illi quæ viuebat sub lege scripta.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali. Et circa hoc queruntur quinque.

Primo vtrum lex naturæ contineatur in æterna lege.

Secundo vtrum lex humana, & diuina contineantur in lege naturæ.

Tertio vtrum legis naturæ, sint plura principia prima, vel vnum solum.

Quarto vtrum diuina lex noua contineatur in veteri lege.

Quinto vtrum lex vetus, & lex noua distinguantur secundum radices, quæ sunt timor, & amor.

Q V A E S T I O I.

Vtrum lex naturæ contineatur in æterna lege.

VIDETUR, quod non: nihil mutabile continetur in immutabili: sed lex æterna est immutabilis, lex vero naturæ est mutabilis: unde glo. super illud ad Roma. 2. Cum gentes, quæ legem non habent loquens de lege naturæ sub nomine legis iustitiæ, dicit, quod gratia in interiori homine innouato lex iustitiæ scribitur quam deleuerat culpa, sed deleri non posset, nisi esset mutabilis: ergo lex naturæ non continetur in æterna lege.

Item secundum Aug. 22. li. contra Faustum inter principium, & medium. Lex æterna est ratio diuina, vel voluntas Dei, sed lex naturæ non continetur in ratione diuina, vel voluntate, quæ ratio diuina, & voluntas sunt in ipso Deo, & realiter idem quod Deus. Lex autem naturæ est in mentibus nostris: ergo cum mens nostra non contineatur inter diuinam essentiam: lex naturæ non continetur in æterna lege.

Item contra illud quod continetur in lege æterna, nihil potest iuste statui, sed contra illud quod est de lege nature potest aliquid iuste statui, ut enim dicit Isidorus 5. lib. ætimo. cap. 10. De iure naturali est communis omnium possessio, & omnium vna libertas, per legem autem positiuam iuste statutum est, ut sit possessio distinctio, & quod quidam sint serui: ergo lex naturalis non continetur in lege æterna.

CONTRA, omnis lex continetur in illa lege a qua deriuatur, sed secundum Aug. 1. lib. de libe. arbi. non multum longe ante medium. In lege temporali, nihil est iustum atque legitimum, quod non ex æterna sibi homines deriuauerint: ergo lex positiuam continetur in lege æterna, multo fortius ergo lex naturalis.

Item Ber. de diligendo Deo. c. 32. Lex æterna est creatrix, & gubernatrix vniuersitatis: sed in illa lege qua gubernatur vniuersitas tota oportet contineri quamcunque aliam legem: ergo non tantum lex naturalis, sed quicumque lex alia continetur in lege æterna.

CONCLUSIO.

Cum lex æterna sit vniuersalis regula quæ hominem dirigit ad omnia prosequenda, & fugienda ipsam continere naturalem certum est.

RESPONDEO, quod lex naturæ continetur in æterna lege. Lex. n. æterna est dictamen diuini

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 26 m. 7. a. 4. D. Tho. 1. 2. q. 93.

Secundo.

Tertio.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsa.

uini intellectus practici directiuum omnium actionum, & motionum ad suum finē, & huic concordat, quod dicit Aug. 1. lib. de libe. arbi. non multum longe ante mediū. De lege æterna, quod est summa ratio cui semper obtemperandum est per quam mali miseriam boni beatam vitam merentur, per quam deniq; illa quā temporalem vocandam dicimus recte referuntur; mutatur. Lex ergo æterna est vniuersalis regula in dirigendo respectu omnium agēdorum, & fugiendorum, quælibet autē lex alia est quædam regula particularis directiua respectu agendorum, & fugiendorum, particularia autem in vniuersalibus continentur, quapropter necesse est omnem aliam legē a lege æterna in illa contineri, & ab ea deriuari.

Ad primū. AD PRIMVM, in oppositum dicendum, quod lex naturæ prout est quoddam dictamen naturale in mente nostra non dicitur contineri in lege æterna tanquā res intrinsecus existens essentialiter, quia cum lex æterna sit realiter idem quod Deus: quicquid modo prædicto continetur in lege æterna increatum est. Sed pro tanto dicitur lex naturæ contineri in lege æterna: quia omnia quæ de agendis, & fugiendis dicitur lex naturalis dicitur perfectius lex æterna, & multo plura, quia lex naturalis est quædam particularis deriuatio a lege æterna. Et potest poni aliquale exemplum si in intellectu meo practico est istud dictamē actualiter, omne iustum est prosequendum, & in tuo intellectu esset dictamen istud, hoc particulare iustum est prosequendum tuum dictamen particulare recte diceretur contineri in meo dictamine vniuersali, quia dictarem faciendum, quod tu dictares, & amplius quamuis tamen lex naturæ mutabilis sit, in quantum ex tempore mētibus nostris est impressa, non est tamen sic mutabilis, quod possit deleri de mente per aliquam culpā quantum ad primum eius principium, & conclusiones proximas, & communissimas, vnde Aug. 2. lib. cōfess. parum ante medium, dicit, quod ipsam non delet iniquitas, quantum tamen ad cōclusiones remotas, & applicationem proximarum conclusionum, & cōissimarum ad particularia agibilia potest deleri de mentibus hominum propter concupiscentiam inordinatā, vel aliam passionem, vel propter malas p̄uasiones, & consuetudines, vel aliquam naturæ corporis corruptionem, & sic intelligitur illa glo. in opposito allegata.

Ad secundū. Ad tertium dicendum, quod minor est falsa, esse enim distinctionem passionum in statu naturæ lapsæ quantum ad proprietatem administrandi, & procurandi, & possidendi, & quosdā liberos, & quosdam seruos de iure naturæ est secundum, quod ius naturæ dicitur naturale dictamen rationi recte, vnde philosophus 1. Politic. 4. probat secundum virtutem esse de lege naturæ dicens, quod statim ex natiuitate quædam se-

gregata sunt, hæc autem ad subijci, hoc autem ad principiari, vnde auctoritas Isidori intelligenda est pro statu innocentiar, aut de iure naturæ secundum, quod dicitur a natura generis, quod scilicet natura omnia animalia docuit, aut loquitur secundum opinionem quorundam dicentium omnia debere esse communia.

Q V A E S T I O II.

Vtrum lex diuina, & humana contineantur in lege naturæ:

Arg. 1. Alex. p. 3. q. 29. m. 1. T V I D E T V R, quod non: quia quicquid continetur in eo, quod est idē apud omnes, est idem apud oēs: sed lex naturalis est eadem apud omnes, vnde Isidor. 5. lib. Ethic. c. 4. Ius naturale est commune omnium nationum. Sed lex humana non est eadem apud omnes: ergo lex humana continetur in lege naturæ.

Secundo. Item nihil iniustū continetur in lege nature, cum sit quædam participatio legis æternæ: sed in legibus humanis multa continentur iniusta, vnde secundum Aug. 3. de ciui. Dei. ca. 21. Illa lex iniusta est, quod femina non sit hæres: ergo lex humana non continetur in lege nature. Quod et nec lex diuina, probo sic: quia lex dignior non continetur in minus digna, sed lex diuina dignior est, quam lex nature: quia Deus dignior est quam natura: ergo lex diuina non continetur in lege nature.

Tertio. Item continens non continetur in contento: sed vt habetur in principio decretorū. Ius naturæ continetur in lege, & euangelio: ergo ius diuinum non continetur in lege nature.

In oppositum. Prima. C O N T R A, lex quæ deriuatur ex alia continetur in ea, sed secundum Aug. 1. lib. de libe. arbi. non multum ante medium. Quicquid iustum est in lege humana deriuatum est ex lege æterna: sed constat, quod hoc non est nisi median te lege naturæ: ergo lex humana continetur in ea.

Quod etiam in ea contineatur lex diuina videtur perfectum continetur in imperfecto ordinata ad perfectum, vt forma potentialiter continetur in materia, & vir in puero, & puer in semine: ergo cum lex nature sit ordinata ad legem diuinam, & sit minus perfecta, videtur, quod lex diuina contineatur in ea.

C O N C L V S I O.

Humanā legem in lege naturali secundum quid contineri assuerare possumus, diuinam vero nequaquam.

R E S P O N D E O, quod in lege humana aliqua sunt quæ homines extraxerunt ex primis principijs legis naturæ, tanquam conclusiones ex illis principijs sequentes, & talia non tantū habent vim expositione humana, sed etiam ex dictamine legis naturæ, & in quantum ad ista lex humana continetur in lege naturæ sicut cōclusiones in principio, eo quod per principia legis naturæ potest moneri humana ratio, & dirigi ad eliciendum ex illis principijs conclusiones prædictas. Aliqua etiā sunt in lege humana

mana quæ ex primis principijs legis naturæ non sequuntur per modum conclusionū. Sed sunt determinationes quorundam principiorū, vel cōclusionū cōium legis naturæ, & rōne istorū continetur lex humana in lege naturæ sicut illā similitudinē qua continentur dīa in genere, sicut enim genus apprehensum est in quadam passiuā potētia, vt per rōnē determinetur per vnā dīam, vel per aliam: ita aliqua quæ sunt de lege naturæ indifferentia sunt, vt diuersis modis determinentur, vt patet, pceptū. n. de seruā da iustitia inter hoīes de lege naturæ est tanquā conclusio sequens ex principijs eius, quæ diuersimode potest determinari pro voluntate illorū qui præsumunt, ita tñ quæ illa determinatio non sit illi cōclusioni repugnans, & sic lex est, quod rex, vel imperator constituit, quod sicut Isid. li. 5. Ethic. 13. c. vocatur constitutio, vel edictū, vel pro volū tate populi. Vnde iustus de iure naturali gentium, quod quæque populus ex se sibi ius constituit illud ipsius proprii ciuitatis est, & de hac lege dicit philoso. 3. Eth. c. 12. quod ex principio nihil differt sic, vel aliter, quā autem ponitur differt. Lex autē diuina proprie loquendo non debet dici contineri in lege naturæ, quod enim continetur in alio est in illo. Lex autē diuina non est lege naturæ sicut pars in toto, sed e cōuerso: quia continet legem naturæ, & superaddit distinctiō. Non est peccatū. His ita rōndetur. Ex quo patet, quod non est in lege naturæ sicut totū in partibus, quia lex naturæ non est oēs partes eius, nec sicut species in genere, nec sicut genus in sp̄e: quia genus dicit totam essentiā speciei modo indeterminato. Lex autē naturæ non importat totā rōnē legis diuinæ. Lex autē diuina, & si importet totā rōnē legis naturæ: tñ superaddit aliquid reale, genus autē nihil addit supra sp̄em, nec sicut forma ī materia; quia quæ sit dignior, quæ lex naturæ, non tñ erat tota in potētia legis naturæ, quia aliqua sunt in ea quæ non poterunt haberi, nisi per reuelationē diuinam: ex quo sequitur, quod nec est in ea sicut motum in motiuo, nec sicut in fine, immo magis e cōuerso, quia lex naturalis ordinabatur ad legē diuinā: nec ad similitudinē qua res dī esse in vase, eo quod multa continet, quæ non pnt comprehendī lege naturæ. Vnde concluditur legem diuinam non contineri in lege naturæ.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod lex naturæ non est eadē apud oēs, nisi quātū ad suum principū primū, & cōclusiones propinquissimas, & cōissimas. Ideo oportet etiā quod illud, quod est de lege naturæ sicut determinatio alicuius principij, vel cōclusionis legis naturæ habeat tantam identitatem apud omnes sicut illud cōe, cuius est determinatio: quia cōmune per determinationem particulatur.

Ad secundū dicendum, quod sicut dicit Aug. 1. lib. de lib. arbi. quasi medio loco inter principium, & mediū, lex mihi esse non vī quæ iusta non fuerit, & ideo non est verum, quod lex hu-

mana rōne huius, quod iniustū cōtinet, contineatur in lege naturæ, quia quantum ad illud non est lex. Tertium, & quartum bene concludit.

Ad duo alia. PRIMVM etiam ad partem aliam bene concludit.

Ad primū. Ad secundū. Ad tertium. Ad quartum. Ad secundum dicendum, quod perfectum non continetur in imperfecto ordinato ad ipsum, nisi sit in eo totū, vel sicut in actiuo principio, vt conclusio in principio: vel sicut in passiuo, vt forma in materia, & differētia in genere. quia tota in eo est potestate, quia secundum Porphy. ca. 7. Genus habet oēs p̄tates: actū vero nullam. Neutro autē dictorum modorū potest vere dici tota lex diuina esse in lege naturæ, & ideo non est verum, quod sit in ea sicut totum non potest vere dici esse, vel contineri in vna sui parte.

Q V A E S T I O III.

Vtrum legis naturæ sint plura principia prima vel vnum solum.

Arg. 1. D. Th. 1. 2. q. 94. ar. 2. T V I D E T V R, quod plura. Legis enim diuinæ sunt plura principia prima; quia principia prima legis diuinæ sunt articuli fidei quæ plures sunt: ergo a simili legis naturæ sunt plura principia prima.

Secundo. Item lex naturæ est naturalis scientia practica, sed cuiuslibet sciētiae sunt plura propria principia quorum vnum ex alio non dependet, vt patet. Si respiciantur principia geometriæ: ergo, & legis naturæ sunt plura propria principia: quorum vnum ex alio non dependet.

Tertio. Item secundum philosophū. 1. Poste. Vnitas sciētiae est ex vnitate formalis subiecti, dicit enim quod vna sciētia est quæ est vniuscuiusque generis, s. subiecti: ergo a simili vna lex est respectu vnus proximi finis: quia sicut sciētia est collectio multarum virtutum pertinentium ad vnum subiectum, ita lex est collectio multorum p̄ceptorum vnum proximum finem respicientium: ergo nec ad vnitatem sciētiae, seu legis requiritur, quod habeat vnum principium primum cum non sit finis, neque subiectum.

In oppositum. Prima. C O N T R A, tota sciētia virtualiter est in principijs, sed plura principia quorum vnum non ordinatur ad aliud nullā constitunt vnitatem: ergo principia cuiuscunq; vnus sciētiae siue speculatiue, siue practice inter se ordinata sunt. Cum ergo ordinatorum inter se vnum sit respectu aliorum primum, & lex naturæ sit quædam sciētia practica, vt dictum est: eius est vnum solum primum principium.

C O N C L V S I O.

Cum lex naturæ ordinata sit ordinatorum; vnum solum debeat esse principium, non plura principia, sed vnum eam decet.

R E S P O N D E O, quod legis naturæ est solū vnum principū primū, sicut. n. dicit philoso. 8. phys. Nihil inordinatū est eorū quæ a natura, & sicut naturam sunt. Sed lex naturalis sicut quæ accipitur, quod iure naturæ est aliquid constitutū, seu dictatum a ratione per suū naturale lumē. Lex ergo naturæ est a natura, & secundum naturam acci-

Q V A E S T I O IIII.

Utrum diuina lex noua contineatur in veteri lege.

VIDETVR, q non. Duorum. n. Arg. 11. D. Tho. 1.2 q. 107. ar. 3. Alex. p. 3. q. 56. m. 7.

accipiendo naturam non pro natura generis, quæ cõis est hoibus, & brutis: sed pro natura speciei humanæ, lex ergo naturæ ordinata est. Omnia ergo præcepta legis naturæ inter se ordinata sunt, sed plurium ordinatorum inter se, oportet esse vnum solum principium.

Præterea illud præceptum legis naturæ in quod resolubilia sunt oia alia legis naturæ præcepta, tanq̃ conclusiones in principijs, est primum principium legis naturæ, sed in lege naturæ est vnum solū tale, quod est pceptū de ordinata boni delectatione. Ex hoc enim pcepto statim sequitur pceptum de odio mali, & oia alia præcepta legis naturæ ex istis duobus sequuntur mediate, vel immediate: ergo legis naturæ s̃m q̃ comprehendit naturalē hois ordinem ad seipsum, & ad proximum, & ad Deum est vnum solum primum principium: etiam creatum quod est istud vnusquisque ordinato modo diligit bonum.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̃ legis diuinæ est vnum primū principiu qd̃ est credere oēs articulos fidei esse testificatos, seu reuelatos a prima veritate: ideo. n. credo Deū trinum, & vnum, & filium Dei nostrā humanam naturā assumpsisse, & sic dealijs credibilibus, quia credo q̃ prima veritas hoc testificata est, & eis inspirauit: qui hoc nobis credenda tradiderunt. vñ Aug. 1.1. de ci. c. 3. dicit de inuisibilibus q̃ a nostro sensu in tenore remota sunt, his nos oportet credere qui hoc in illo corporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur.

Ad secundum. AD SECUNDUM dicendum, q̃ cuiuslibet sciētiae etiā speculatiuæ, q̃ per vnum habitū scibilis est: est vnū primum principium, & propriū, & talis scientia vna est secundū speciē: de sciētia aut̃ quæ non est scibilis p̃ vnum habitū, q̃a non est vna vnitate s̃m sp̃m, sed s̃m genus, non affirmo sic esse: vñ p̃t dici, q̃ oia quæ sunt in geometria per vnum habitū scibilia in vnum propriū principiu primū reducuntur. Vel p̃t dici q̃ non est simile de scientia speculatiua, & practica: q̃a moralia maiorem habent connexionem inter se, quam speculabilia, & ea quæ sunt ex dictamine legis naturæ magis, quam ea quæ sunt ex acquisitione.

Ad tertiu. AD TERTIUM dicendum, q̃ illud verbū philoſophi intelligendū est de vnitate scientiæ, quæ est vna s̃m genus, & scibilis per vnū habitū: sed de vnitate scientiæ, q̃ est vna s̃m genus, & scibilis per plures habitus. Vel p̃t dici, q̃ primum principium incōplexum prius est ordine naturæ, q̃ primum principiu cōplexum: vñ prius est ens, qd̃ est primū principium incōplexum quam primū principium cōplexum, qd̃ est de quolibet affirmatio, vel negatio, & prius bonum, quam istud principiu bonū est ordinate diligendū. Cū ergo dicit philoſ. q̃ vnitas sciæ est ex vnitate subiecti, hoc p̃tāto dixit: q̃a prius est, q̃ primū principium complexum sciētiae.

legum ex opposito distinctarū vna non continetur in alia: sed sic habent diuina lex noua, & vetus. Aliter non diceret Apostolus ad Heb. 7. Translato sacerdotio necesse est, vt legis translatio fiat: ergo lex noua non continetur in veteri.

Item q̃ se habet per superadditionem ad aliud non continetur in eo, sed sic se habet lex noua ad veterem, vnde Matth. 5. dictū est antiquis. Non mechaberis. Ego autem dico vobis: quoniam omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam mechatus est eam in corde suo. Et possent plura alia poni exempla: ergo lex noua non continetur in veteri.

Item qd̃ continetur in altero simul habetur illo habito, sed habita lege veteri nō simul fuit habita lex noua: ergo non continetur in ea.

Item quod euacuat aliud non continetur in eo: sed lex noua euacuat veterem, vnde Apostolus. Gal. 5. Si circumcidamini Christus nobis nihil proderit: ergo lex noua non continetur in veteri.

CONTRA, Matth. 5. Non veni soluere legem, sed adimplere: sed illud quod adimplet aliud continetur in eo, quia perfectio continetur imperfectibili ad similitudinem qua forma continetur in potentia passiuæ materiæ, & determinatio in determinabili: ergo lex noua continetur in veteri.

Item Grego. in glo. super illud verbum Eze. primo quasi si sit tota in medio rotæ dicit, rota in rota nouum testamentum in veteri.

CONCLUSIO.

Qua in utraque harum legum iudem continentur fidei articuli, in veteri quidem implicite, in noua explicite, hanc in illa contineri sicut figuratum in figura, & sicut perfectum in imperfecto necesse est.

RESPONDEO, q̃ diuina lex noua continetur in veteri lege. Finis enim vtriusq; legis est, vt hoies sic subdantur Deo vt iustificentur supernaturali iustitia, qua digni sunt præmio transcendentem nostram naturalem facultatem, quod est vita æterna: vnde Apost. ad Ro. c. 10. Finis legis Christus ad iustitiā omni credēti. Quælibet aut̃ lex aliquibus innitur principijs proportionalibus suo fini: ergo oportet q̃ vtraque lex innitur aliquibus supernaturalibus principijs cognitis in aliquo supernaturali lumine, sicut naturalia principia in naturali lumine cognoscuntur. Illud autem supernaturale lumen fides est. Vnde vtriusque legis principia sunt illa quæ primo nobis proponuntur credēda cuiusmodi sunt articuli fidei. Hic autem articuli fidei traditi sunt in lege veteri, & noua: sed in noua cōtinetur explicite, in veteri autē implicite, sicut patet ex his, q̃ superius dicta sunt 25. dist. Sicut aut̃ sciētia speculatiua tota virtualiter in suis speculatiuis prin-

Arg. 11. D. Tho. 1.2 q. 107. ar. 3. Alex. p. 3. q. 56. m. 7.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Secundo.

Responsio.

principijs continetur: ita lex diuina tota virtualiter in suis continetur principijs. Cum ergo omnia principia nouæ legis cōtineatur implicite in principijs veteris legis, vt iam dictū est, tota lex noua implicite continetur in veteri, vnde saluator in euangelio Matth. ca. 5. Iota vnum aut vnus apex non præteribit a lege donec omnia fiant.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, q̃ diuina lex: & vetus non distinguuntur ex opposito, sicut diuersæ leges ordinate ad fines diuersos: sed sicut perfectum distinguitur ab imperfecto. Lex enim vetus quamuis ordinaret ad eundem finem ad quem lex noua, hoc tamē erat a remotiori, & imperfectius, vnde dicit Apostolus Gal. 3. q̃ lex fuit sicut pedagogus noster in Christo, quæ autem sic distinguuntur abinuicem vnum bene cōtinetur in alio ad similitudinem qua perfectum continetur in imperfecto, sicut tota arbor continetur in semine.

Ad secundum dicendum, q̃ maior vera est de superadditione rei quæ in alia nec explicite, nec implicite continebatur, sic aut̃ lex noua nihil superaddit veteri, vel pene nihil, quod secundum Aug. 1. lib. retrac. c. 21. pp̃ qd̃a pcepta non figurata, sed propria, q̃ non in veteri, sed in nouo inueniuntur cautius, & moderatius dicitur. Quicquid. n. cōtinetur in ea, aut est in veteri expresse positū, aut implicatum, aut figuratū. Si. n. q̃ras vbi positū est in veteri lege non reddere malum pro malo. Rñdet Aug. 1. lib. cōtra aduersariū legis, & prophetarum vltra medium dicens. Nōne prius illis veteribus libris lectum est. Non reddēdum malum pro malo: vbi p̃cipitur: vt si iumentum inimici sui errare quisque inuenerit reuocet dño eius, & si cecidisset in via non pertranseat: sed leuet cum illo, & multa exēpla alia poni possent de multis in noua lege expresse contentis, q̃ aliquibus non respicientibus veterē legē, nisi in superficie in ea non videntur esse cōtenta, q̃ tñ in rei veritate ibi sunt implicata, vel figurata: vnde Aug. 1. lib. contra aduersariū legis, & prophetarum vltra medium. Nouū in veteri est figuratum, & vetus in nouo est reuelatum.

Ad tertiu. AD TERTIUM dicendum, q̃ habita lege veteri statim fuit habita noua lex non implicite, sed eo modo quo continebatur in ea, s. implicite: vnde qui eam secundum spiritualement sensum obseruabant, & secundum ea quæ implicabat iam pertinebant ad legem nouam.

Ad quartum. AD QUARTUM dicendum, q̃ lex noua veterem legem euacuat quātum ad ceremonialia, & sic euacuando implet. Figura. n. in respectu rei figuratæ quasi quid vacuū est, q̃ diu realiter non exhibetur res figurata. Lex aut̃ veteris verbis si gnabat, & factis figurabat futurā plenitudinē gratiæ per Iesū Christū, hoc aut̃ impletū est in lege noua, sicut. n. d̃r Io. 1. Lex p̃ Moysen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est, sic ergo lex noua impleuit veterem p̃ exhi-

bitionē veritatis cerimonias figurantes euacuando, & verum intellectum veteris legis exprimendo, vt patet in prohibitione exteriorū actuum, actus interiores prohiberi ostendendo vt Matth. 5. dictū est antiquis, Non mechaberis. Ego aut̃ dico vobis, ois qui viderit mulierem &c. & quō tutius obseruetur ordinādo, vt patet Matth. 5. In quo prohibet totaliter iurare, nisi assit causa legitima iurandi, vt securius caueatur a periurio, & quādā p̃fectionis consilia superaddēdo per explicationem, q̃ in veteri lege fere oia erāt implicata, vel figurata.

Q V A E S T I O V.

Utrum lex vetus, & lex noua distinguuntur secundum radices, quæ sunt timor, & amor.

VIDETVR, q non: Deute. 6. d̃r Diliges dñm Deū tuū, ex toto corde tuo. Dilectio ergo ponitur non tantum radix nouæ legis, sed etiam veteris: ergo non videtur distinctio conueniens, qua dicitur, q̃ lex vetus est lex timoris, & lex noua lex amoris.

Item lex amoris facilius est ad seruandum, q̃ lex timoris: quæ sicut dicit Aug. in lib. de moribus ecclesiæ parum vltra medium. Nihil est tam durū, atq; ferreū, qd̃ nō amoris igne vincatur, sed lex noua non est facilius ad seruandum, q̃ lex vetus, sed difficilior, vnde gl. super illud Matth. 5. Qui fecerit, & docuerit hic magnus vocabitur, dicit, qd̃ ab his quæ superaddit Christus, s. non irasci, nō concupiscere, difficile est abstinere: ergo lex noua nō magis debet dici lex amoris, quam vetus, sed minus.

Item Aug. 1. lib. contra aduers. legis, & prophetarū ante mediū declarat. Quod si verius punit nouum testamentum, quam vetus: ergo & magis debet dici lex timoris, quam amoris.

Item omnistimor orit̃ ex amore: ergo non potest distingui lex noua a veteri, per hoc, q̃ vetus radicetur in timore, & noua in amore.

CONTRA, Apostolus ad Roma. 8. Non accepistis sp̃m seruitutis iterū in timore, sed accepistis spiritum ad optionis filiorum, adoptionem autem filiorum est per amorem.

Item Aug. 2. libr. contra aduersariū legis, & prophetarum parum vltra medium. Hoc est testamentum nouum distans a veteri, quia ibi vetus homo formidinis coarctatur angustijs, hic nouus homo spatia latitudine charitatis.

CONCLUSIO.

Iure lex vetus dicitur lex timoris, noua vero amoris, & per radices has distinguuntur, cum illa magis incutiat timorem, quam alliciat ad amorem, hac autem contra.

RESPONDEO, q̃ lex noua, & vetus distinguuntur s̃m radices, quæ sunt timor, & amor, ita q̃ radix timoris attribuitur legi veteri, & radix quæ est amor nouæ legi. Radicē. n. legis hoc voco principale motiuū ad obseruationē legis. In veteri aut̃ lege quis contineant & allicientia ad amorem, & incutientia timorem:

Arg. 11. D. Bon. lib. 3. dist. 4. ar. 1. q. 1. Alex. p. 3. q. 56. m. 6. art. 2.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

In oppositum. Primo.

Responsio.

rem, quam alliciat ad amorem, eo quod datur carnali populo, qui magis manuduci timore poterat, quam amore. Similiter quamuis in noua lege contineantur allicientia ad amorem, & incutientia timorē, tamen principaliter alliciat ad amorem, quam incutiat timorē, quia datur populo iam quodammodo facto spirituali per Christi virtutem qui magis duci debeat amore, quam timore, vnde Aug. i. libr. contra aduersa legis, & prophetarum circa medium dicit, in veteri testamento propter temporarium bonorum promissionem, malorumque comminationem serui pariuntur temporalis Hierusalem. In nouo autem ubi fides imperat charitatem qua lex possit impleri non magis timore pene, quam delectatione, vel dilectione iustitiae liberos parit eterna Hierusalem. Quapropter dicit August. libro contra Adamantium bene ultra medium. Hoc est breuissima, & aperta differentia duorum testamentorum timor, & amor, nec propter hoc intelligendum est quin in veteri lege essent aliqui spirituales qui ducebantur amore, & in noua lege aliqui carnales qui magis timore ducebantur, quam amore secundum Aug. sententiam, i. libr. contra aduersarium legis, & prophetarum, parum ultra medium.

Ad primū. AD PRIMVM in oppositum dicendum, quod non plus concludit, nisi quod lex vetus continet aliqua allicientia ad amorem, quod ego concedo.

Ad secundum. AD SECUNDUM dicendum, quod si comparatur lex noua ad veterem, quantum ad ea quae in vtraque obseruari praecipuntur sic in difficultate obseruationis se habent sicut excedentia, & excessiva: quia in veteri lege praecipiebantur plura. In noua autem magis ardua quantum ad sacramenta coadunantia simpliciter est facilius ad obseruandum lex noua, quam vetus: quia sacramenta nouae legis conferunt gratiam: non tantum ratione intentionis operantis, sed etiam cum hoc ratione rei operatae, eo modo quo exponitur in quarto, domino concedente, per quam gratiam lex facilius impletur, non sic autem dici potest de sacramentis veteris legis.

Responsione etiam radicis, facilius est obseruare legem nouam: quia facilius obseruatur praecipuum ex amore, quam ex timore: & ideo assignatur alia differentia, scilicet quod lex vetus est lex grauitatis, vt habetur actuum. 15. Et lex noua lex suauitatis. Matth. 23. Dicendum ergo ad praedictam gl. quod intelligenda est per comparisonem ad illos, qui in se non habent charitatem.

Ad tertium. AD TERTIUM dicendum, quod grauius comminationes simpliciter explicite continet lex no-

ua, quam vetus. Grauior est enim comminatis pena aeterna, quam corporalis mortis, nec tamen ex hoc sequitur, quod magis debeat dici lex timoris, quam lex vetus, quia carnales homines magis exterrantur eis comminatur poena in praesenti vita, quam cum eis comminatur grauior in alia.

Et praeterea promissiones quae continentur in lege noua, excedunt promissiones quae continentur explicite in lege veteri, & comminationes tantum veteris, quam nouae legis, habentes enim in se charitatis suauitatem multo magis alliciuntur per promissionem vitae aeternae, quam terrentur per comminationem cuiuscunque poenae.

Ad quartum dicendum, quod ex amore casto oritur timor castus: ex amore autem rerum temporalium oritur seruilis timor, de quo dictum est, quod erat radix veteris legis obseruatae secundum litteralem sensum. Qui enim sic obseruabant eam hoc faciebant ne temporalia mala eis infringerentur, vel ne bona temporalia subtraherentur.

CIRCA litteram (Lex bona est.) Contra: Nihil fecit Christus contra legem bonam, sed tetigit leprosum, vt habetur Matth. 8. Qui tactus erat in lege prohibitus, curabat etiam in sabbato, & tamen lex prohibebat operari in sabbato: vnde vt habetur Ioan. nono. Dixerunt Iudaei de Christo, non est hoc homo a Deo qui sabbatum non custodit.

Respondet, quod tactus leprosi prohibitus erat in lege in quantum, vt homo ex hoc incurreret immunditiam cuiusdam irregularitatis, sicut ex tactu mortui: sed dominus qui erat mundator leprosi immunditiam incurrere non poterat: non ergo erat intelligenda illa lex de eo qui leprosum effectiue posset mundare. Curando etiam infirmos in sabbato contra praecipuum de obseruatione sabbati non faciebat, non enim erat illud praecipuum intelligendum de vocatione a tali opera, cum saluti etiam suorum animalium Iudaei sabbato prouiderent.

Ipsium autem dominum qui infirmos curauit in sabbato, & curationes quas fecit, & omnia eius opera laudemus non reprehedamus, & eius clementiam ex cordis intimis inuocamus, vt ipse per gratiam suam velit animas nostras a lepra peccati curare, & det mihi virtutem conuenienter tractandi materiam libri quarti ad laudem suam, & honorem, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

L A V S D E O.

F I N I S,

