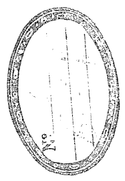
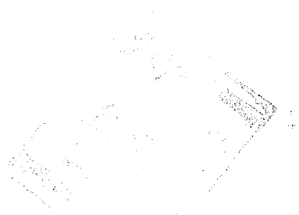


0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
7 400 40 Gaha MADE IN SPAIN



2 22

7. a. 2-
2
-2-

Del Colegio della Compañia de Jesus de Granada.

IOSEPHI RAGVSÆ

SOCIETATIS IESV THEOLOGI,

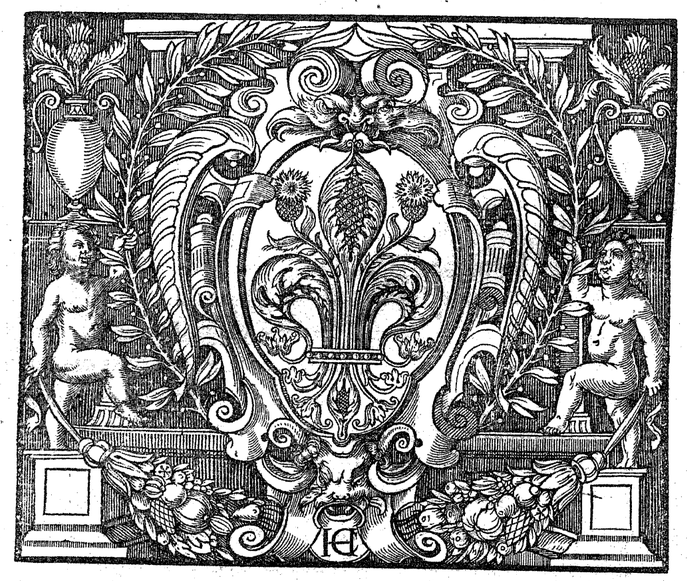
COMMENTARIORVM AC DISPVTATIONVM
in Tertiam partem D. THOMÆ,

Tomus vnus

Sacra incarnati VERBI mysteria pertractans.

PRODIT NVNC PRIMVM

Cum quatuor Indicibus, Quæstionum scilicet & Articulorum; Disputationum & paragraphorum; Locorum sacræ Scripturæ; & Rerum ac verborum, locupletissimis.



LVGDVNI,
Sumptibus Horatij Cardon.

M. DC. XIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA GRANADA

SERMO PRINCIPI, AC DOMINO,

D. CAROLO EMMANVELI,

SABAVDIÆ DVCI, &c.

IOSEPHVS RAGVSA salutem & felicitatem precatur.

INTER omnes theologicas disputationes in primis ardua & excelsa est, SERENISSIME PRINCEPS, de sacratissimo Incarnationis mysterio; qua nobis omni ope ac studio persuasum esse debet, Christum quamuis humana specie sensibus hominum subiectum, non hominem magis esse quàm Deum. nam quæ duæ partes vniuersitatem rerum latè comprehendunt, nimirum Deus principij expers, & res ab ipso productæ; hæ omnino integrè vnum Christum componunt, qui idem simul & creatus sit, factus quòd priùs non fuit, & æternus penitus expers creationis, numquam factus quòd semper fuit. quod eleganter expressit Augustinus; *Conditor*, inquit, *Mariæ, natus ex Maria, filius Dauid, dominus Dauid, semen Abrahæ, qui est ante Abraham. factor terræ, factus in terra. creator cæli, creatus sub cælo; ipse est dies quem fecit Dominus, dies cordis nostri, ipse est Dominus.* Ser. 23. de tempore. Itaque vnus Christus est instar omnium rerum, æquè sublimium atque infimarum, quæcumque Theologorum studium & industriam exercent. quocirca siue ipsum in solio maiestatis contemplari lubet, opprimimur statim & succumbimus in contemplationis limine; afflati enim radiorum magnitudine, dum lucem quærimus oculorum aciem amittimus; siue demissis oculis ad terram, propitiatorem humanæ salutis, & reconciliatorem amissæ gratiæ perquirimus; hic verò licèt corporatus & carne tectus, licèt membris mortalibus concretus; tanta tamen sub caligine delitescit, vt sicut propter altitudinem, ita & propter profunditatem, frangat omnes conatus nostros, & mentis aciem obtundat.

Sed quemadmodum in vniuersitate corporum, quæcumque & in cælo, & infra cælum sita sunt; cuius Solis intuitum ferre non possumus, ab eo aliis quidem vitam, aliis motum, omnibus autem lumen & speciem distri-

buram intuemur; ita prorſus ſancti Eccleſiæ Patres,& ceteri eorum veſtigiis inhærentes Theologi,Chriſtum Opt.Max.qui propter vniuerſam omnis creatæ diuinæque naturæ perfectionem, ac ſplendorem, quem vnus comprehendit,lux eſt inacceſſa,ſi minus quidem in ſeipſo,at ſaltem in eximiis eius bonis conſpiciunt,quibus vniuerſum hominum genus locupletat, perficit & illuſtrat.quare Gregorius *in cap.2.primi Regum* cùm multa dixiſſet de gloria,vtilitatibus,& virtutibus,quas Chriſtus aduentu ſuo nobis attulit;tandem vbinam hæ conſpicerentur, declarat his verbis: *Exaltatum eſt ergo cornu noſtrum in Deo noſtro,quia effuſa iam gratia ſancti Spiritus, in electorum multitudinem impreſſam Redemptoris imaginem videmus, dum tanto altiori poteſtate radiant, quanto hæc tanta virtutis inſignia in veterum multitudine ſancta Eccleſia non habebat.* quæ cauſa fuit cur Auguſtinus fateretur hac liberalitate,& hac gratia,qua filium ſuum hominem factum ad nos deſtinauit, maiorem à Deo conferri non potuiſſe. *Gratia,* inquit,*Dei non potuit gratius commendari, quàm vt ipſe vnius Dei filius in ſe incommutabiliter manens,indueretur hominem,& ſpem dilectionis ſuæ daret hominibus homine medio.*

Lib.10. ciui.cap. 29.

Sed non ſolùm inſtauratæ naturæ, atque ab interitu vindicatæ gratiam Chriſto tribuit Clemens Alexandr. vt nos agnoſceret cum naſcente Chriſto natos,ac de exteris filios factos, cum moriente functos læthali, ac maculoſa vita; cum reſurgente ad immortalem puriorémque reuocatos; verumetiam diſputans aduersùs inanes gentium fabulas de diuorum atque heroum antiquitate; nos etiam illis antiquitate præferret, qua iam olim cum Chriſto in omni æternitate genito ſimul gigneremur, ab eodémque quamdam quaſi æternitatem nactos affirmaret. poſt multa enim ita concludit: *Hoc ergo verbum ille Chriſtus,& vt nos olim eſſemus,erat enim in Deo, & vt bene eſſemus cauſſa fuit.*

In adhort. ad Gent.

Hanc igitur moderatam diſſerendi rationem de ſanctiſſimo Incarnationis myſterio,id eſt,de opere omnium maximo,quæ à Deo facta ſunt, quæque,vt conſtans eſt ſummorum Theologorum opinio,fieri poſſunt, tot luminaribus Eccleſiæ viſitatam, ac viam frequentibus eorum veſtigiis impreſſam ingreſſus; principio illud omnino mihi conſulendum putaui ne ego,non ſatis vel domeſtica luce conſpicuus, vel præſidio munitus, in hac orbis luce verſarer,meóſque hoſce labores in publico eſſe paterer,niſi receptos in tutelam ac fidem clariſſimi atque humaniſſimi patroni,cuius fauore ac nomine non ſolùm apud æquos & candidos extimatores ſuam habeant gratiam, verumetiam valeant dignitate atque auctoritate apud ceteros omnes, quicumque vel parum propenſa ſunt voluntate, vel etiam aliena minúſque propria. Nec diu quærendus hic patronus fuit; cùm enim in eo tria ſpectari debeant,primùm vt quoniam hæc patroni adoptatio, ſimul eſt oblatio cuiuſdam quaſi muneris atque obſequij, quo noſipſos noſtróſque labores honori ac nomini alicuius inſeruire profitemur; is omnino ſit, cui eiuſmodi obſequium meritò debeamus. Deinde inſpiciendum quid in vita ſuopte ingenio,ac propenſione naturæ,potiſſimum ſequatur & colat: vnde tertiò coniicere liceat quo loco apud illum futurum ſit,id quod offertur, &

& qua gratia ab eo, & ſplendore cohoneſtandum: enimuero, SERENISSIME PRINCEPS, nemo occurrit, in quo vniuerſa hæc vel facilius, vel copioſius inueniam,quàm in Celſitudine tua: primùm enim ſocietatem noſtram habes magnis tuis officiis obligatam; quòd ſcilicet non fauore ſolùm, & amore,vt plurimi, verumetiam ſubſidio ac liberalitate planè regio tenuitatem noſtram noſtráſque domos & ſubleuaſti, & ſubinde ſubleuare & ſuſtentare non ceſſes; nec ſanè vnam aut alteram,vt plerique, quandoquidem omnes quæ in tua ditione ſitæ ſunt, tuo beneficio & largitate fruuntur.

Iam quod erat ſecundo loco propoſitum de ſingulari ſtudio ac propenſione,conſtans vbique fama eſt, Celſitudinem tuam bonis artibus præſertim ſacræ doctrinæ earúmque ſtudioſis potiſſimum fauere, cuius rei inter cetera fidem facit modò dicta beneuolentia ſingularis quam habes pro tua bonitate aduersùs noſtros homines,quòd exiſtimes illos religioni, & bonis artibus pro ſua virili operam dare. Deinde quòd in primis colas atque ornes eos quos noueris ad totius Chriſtianæ Reipublicæ bonum maiorem curam diuinioribus litteris conferre. Quo ſanè magni illius Alexandri cùm in aliis pleriſque rebus geſtis, tum in hoc genere, excelſum animum præteferre videris,quem ferunt dicere ſolitum,multo ſibi iucundius eſſe de Diis rectè ſentire,quàm multis gentibus imperare.

Sed hæc communia ſunt,illud ſingulare,quòd dum conſidero quid potiſſimum in colenda religione ſequaris; video argumentum operis huius non magis dono meo,quàm natura & conditione ſua tuum eſſe; téque patronum ac fautorem non optare,ſed obtinere. Nam ſiue illam hereditariam pietatem tuam iam inde ab auis longiſſimè deriuatam, ad te repetamus; conſtat ſacratiſſimum hoc Incarnationis myſterium atque annunciatæ Virginis diē ante annos prope trecentos inter maiores tuos ab AMODEO ſingulari honore cultam,ac poſteritati,quo perpetuò conſequentibus ætatibus coleretur,traditam & commendatam. Siue quod in religione eiuſdem myſterij ſingulariter tuum eſt, ac proprium, conſideremus; ſanè maiores tuos in ampliſſimo ordine militiæ qui iam pridem ab illis ſub annunciatæ Virginis nomine fuerat inſtitutus, ornando, atque augendo, ipſe magnus militiæ ductor ac magiſter longo interuallo ſuperaſti. ipſum denique ſanctiſſimæ Virginis Chriſtum concipientis feſtum diem ſummo ſplendore, pompa planè regia, & omni pietatis officio ſingulis annis colendum ornandúmque recepiſti; vt minimè liceat dubitare me iam Celſitudini tuæ non tam id quod eſt officij atque gratitudinis donare,quàm quod æquitatis eſt & propemodum iuſtitiæ, non negare. Ad extremum optimo loco atque honori fore apud te hoſce meos qualeſcumque labores, non iam id quod eſt tenuitatis meæ,id eſt,forma & ratio diſſerendi; verùm ipſa materia & argumentum, quod eſt numen & inſigne idémque cognomentum tuum & familiæ tuæ,nimirum EMMANVEL; ſic enim Chriſtus dictus eſt, quia, vt eſt apud Auguſtinum, *Dei Verbum quod manet in æternum caro factum vt habitaret in nobis, propter Dei formam manentem, ſed latentem, ſicut nun-*

Serm. 23.de tempore.

ciauit Gabriel,vocamus Emmanuel; factus eſt enim homo permanens Deus,vt & filius hominis recte vocetur nobiſcum Deus,non alter homo. quam ſententiam, Cyrillus tractans illa verba Iſaiæ, *vocabunt nomen eius nouum quod Dominus nominauit,* auget dicens,*nomen enim nouum Emmanuel filio impoſitum:nam ante Incarnationem Deus ſolummodo vocabatur; poſt Incarnationem autem non ſolùm Deus,ſed etiam nobiſcum Deus,hoc eſt,Deus homo factus eſt.* nihil enim aliud noſtris hiſce litteris tradimus,niſi Emmanuelem.proinde nec patronum extra Celſitudinem tuam patientur alium, SERENISSIME PRINCEPS; quando Emmanuelis cultus & religio iampridem in familiæ tuæ fidem & clientelam ſeſe recepit.Ergo adiicies Emmanueli noſtro ſcriptis tradito,ſolemnia conſuetáque tibi & tuis pietatis officia:adiicies,inquam,operi ſplẽdorem,conciliabis auctoritatem,tua illa præſtantia nominis,ac nobilitatis, qua plurimum excellis, tum rebus geſtis tuis; tum verò maiorum tuorum Regum atque heroum, quos longiſſima ſerie ſupra hominum memoriam ab omni antiquitate partim bellica virtus,partim catholica religio, partim vitæ morúmque integritas, & ſingularis in imperando prudentia in tantum culmen euexit vt de hac prærogatiua tecum certare nemo audeat.

Lib.12. theſau. c.14.

Accipe igitur librum hunc SERENISSIME PRINCEPS, ſimul indicem tuorum in Societatem meritorum,& viciſſim noſtræ erga tuum nomen gratiſſimæ voluntatis, ſimul materiam auitæ religionis,ſingulariſque officij tui circa Dei filium parente Virgine genitum, ac factum hominem; quem ſi benignè ſuſceperis, nihil præclarius erit nobis ad famam quàm Celſitudinem tuam Societatis noſtræ columen patronam habere.

FACVL

FACVLTAS R. P. PROVINCIALIS Societatis IESV, *in prouincia Lugdunenſi.*

BARTHOL. IACQVINOTIVS Prouincialis Societatis IESV, in prouincia Lugdunenſi, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Chriſtianiſſimis Henrico III. 10.Maij 1583. Henrico IV. 20.Decembris 1606. & Ludouico XIII. nunc regnante, 14.Febr. 1611. conceſſum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiuſdem Societatis hominibus compoſitos, abſque ſuperiorum permiſſione imprimant: permittit HORATIO CARDON Lugdunenſi Bibliopolæ, vt *Ioſephi Raguſæ è Societate* IESV, *Commentaria in tertiam partem D.Thomæ,&c.* ad ſex primos annos imprimere,ac liberè diuendere poſſit. Datum Lugduni die 7. Ianuarij 1619.

B. IACQVINOTIVS.

APPROBATIO.

IOANNES CLAVDIVS DEVILLE, in ſacra Theologia Magiſter, & diuini verbi Prædicator, in ſancti Pauli huiuſce ciuitatis Canonicus, atque in hac Lugdunenſi Diœceſi librorum Cenſor deſignatus:fidem facimus, nos *Ioſephi Raguſæ è Societate* IESV, *Commentaria in tertiam partem D.Thomæ,&c.* perlegiſſe,omniáque in illis iuxta orthodoxam Catholicæ Apoſtolicæ ac Romanæ Eccleſiæ,& ſanctorum Patrum ſanam doctrinam ſumma cum eruditione exponi. Lugduni apud ſanctum Paulum 10.Ianuarij 1619.

IOANNES CLAVDIVS DEVILLE.

R. D. D. Thomæ de Meſchatin la Faye, huius libri imprimendi facultas.

THOMAS DE MESCHATIN LA FAYE, Comes, Canonicus & Camerarius Eccleſiæ Lugdunenſis, in ſuprema Dombarum Parlamenti Curia Conſiliarius, Galliarum Primatiæ Officialis, & in Archiepiſcopatu Lugdunenſi Vicarius generalis, viſa Doctorum Theologorum approbatione,opus,quod inſcribitur, *Ioſephi Raguſæ è Societate* IESV, *Commentaria in tertiam partem D. Thomæ, &c.* in lucem emitti permittimus. Lugduni 11. Ianuarij 1619.

MESCHATIN LA FAYE, V. G.

SVMMA PRIVILEGII A Christianiſſimo Galliarum Rege obtenti.

LVDOVICI XIII. Galliæ & Nauarræ Regis diplomate cautum eſt, ne quis in regno ſuo, aliiſve locis ditioni ſuæ ſubiectis, intra decem annos, à prima editionis die computandos, excudat, vendat, excudendum vendendúmque quouis modo & ratione curet librum, qui inſcribitur, *Joſephi Raguſæ è Societate IESV, Commentaria in tertiam partem D. Thomæ, &c.* præter HORATIVM CARDON Bibliopolam Lugdunenſem, aut illos, quibus ipſemet conceſſerit. Prohibitum inſuper eadem auctoritate Regia omnibus ſuis ſubditis, eundem librum extra regni ſui limites imprimendum curare, vel quempiam, vbicumque fuerit, ad id agendum impellere, ac inſtigare ſine conſenſu dicti HORATII CARDON. Idque omne ſub confiſcatione librorum, aliiſque pœnis originali diplomate contra delinquentes expreſſis. Datum Pariſiis 7. Auguſti 1617.

De mandato Regis,

Signatum

BRVLART.

ELENCHVS QVÆSTIONVM ET ARTICVLORVM TERTIÆ PARTIS D. THOMÆ HOC INVOLVMINE CONTENTORVM.

QVÆSTIO I.

De conuenientia Incarnationis. col. 6

Artic. I. Vtrùm conueniens fuerit Deum incarnari. ibid.

II. Vtrùm conueniens fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari. 11

III. Vtrùm ſi homo non peccaſſet, Deus incarnatus fuiſſet. 198

IV. Vtrùm principaliùs Chriſti incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatũ originale, quàm actuale. 278

V. Vtrùm conueniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi. 282

VI. Vtrùm incarnatio differri debuerit vſque ad finem mundi. 284

QVÆSTIO II.

De modo vnionis Verbi incarnati. 286

Artic. I. Vtrùm vnio Verbi incarnati ſit facta in natura. ibid.

II. Vtrùm vnio Verbi incarnati ſit facta in perſona. 308

III. Vtrùm vnio Verbi incarnati facta ſit in ſuppoſito vel hypoſtaſi. 322

IV. Vtrùm perſona vel hypoſtaſis Chriſti poſt incarnationem ſit compoſita. 324

V. Vtrùm ſit facta aliqua vnio animæ & corporis in Chriſto. 336

VI. Vtrùm natura humana fuerit vnita verbo Dei accidentaliter. 338

VII. Vtrùm vnio naturæ diuinæ & humanæ ſit aliquid creatum. 349

VIII. Vtrùm vnio Verbi incarnati ſit idem quod aſſumptio. 371

IX. Vtrùm vnio duarum naturarũ in Chriſto ſit maxima vnionum. 381.

X. Vtrùm vnio duarum naturarum in Chriſto ſit facta per gratiam. 388

XI. Vtrum vnionem Verbi incarnati aliqua merita præceſſerint. 390

XII. Vtrùm gratia vnionis fuerit homini Chriſto naturalis. 426

QVÆSTIO III.

De modo vnionis ex parte perſonæ aſſumentis. 430

Artic. I. Vtrùm perſonæ diuinæ conueniat aſſumere naturam creatam. ibid.

II. Vtrùm diuinæ naturæ conueniat aſſumere. 441

III. Vtrùm abſtracta perſonalitate per intellectum natura poſſit aſſumere. 448

IV. Vtrùm vna perſona poſſit ſine alia naturam creatam aſſumere. 456

V. Vtrùm quælibet perſona diuina potuerit humanam naturam aſſumere. 464

VI. Vtrùm plures perſonæ diuinæ poſſint aſſumere vnam numero naturam. 465

VII. Vtrùm vna perſona diuina poſſit aſſumere duas naturas humanas. 474

VIII. tVrùm fuerit magis conueniens, quòd perſona Filij aſſumeret humanam naturam, quàm alia perſona diuina. 479

QVÆSTIO IV.

De modo vnionis ex parte naturæ humanæ aſſumptæ. 481

Artic. I.

Artic. I. Vtrum natura humana fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quàm aliqua alia natura. ibid.
II. Vtrum Filius Dei assumpserit personam. 492
III. Vtrum persona diuina assumpserit hominem. 493
IV. Vtrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis. 519
V. Vtrum Filius Dei naturâ humanam assumere debuerit in omnibus indiuiduis. 521
VI. Vtrum conueniens fuerit, quòd Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ. 522

QVÆSTIO V.

De modo vnionis ex parte partium humanæ naturæ. 523
Artic. I. Vtrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus. ibid.
II. Vtrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem & sanguinem. 524
III. Vtrum Filius Dei assumpserit animam. 539
IV. Vtrum Filius Dei assumere debuerit intellectum. 541

QVÆSTIO VI.

De modo Assumptionis quantum ad ordinem. 546
Artic. I. Vtrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima. ibid.
II. Vtrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu siue mente. 547
III. Vtrum anima à Dei Filio prius fuerit assumpta, quàm caro. 548
IV. Vtrum caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quàm animæ vnita. 551
V. Vtrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. 555
VI. Vtrum humana natura sit assumpta mediante gratia. 574

QVÆSTIO VII.

De gratia Christi, prout quidam singularis est homo. 575
Artic. I. Vtrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. ibid.
II. Vtrum in Christo fuerint virtutes. 593
III. Vtrum in Christo fuerit fides. 601
IV. Vtrum in Christo fuerit spes. 602
V. Vtrum in Christo fuerint dona. 608
VI. Vtrum in Christo fuerit donum timoris. ibid.
VII. Vtrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. 615
VIII. Vtrum in Christo fuerit prophetia. 617
IX. Vtrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ. 623
X. Vtrum plenitudo gratiæ sit propria Christi. 625
XI. Vtrum Christi gratia sit infinita. 629
XII. Vtrum gratia Christi potuerit augeri. 641
XIII. Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad vnionem. 649

QVÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundùm quod est caput Ecclesiæ. 653
Artic. I. Vtrum Christus sit caput Ecclesiæ. ibid.
II. Vtrum Christus sit caput hominũ, quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas. 656
III. Vtrum Christus sit caput omnium hominum. 658
IV. Vtrum Christus sit caput Angelorum. 660
V. Vtrum gratia Christi secundùm quam est caput Ecclesiæ sit eadem cum gratia habituali eius, secundùm quod est quidam homo singularis. 665
VI. Vtrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo. 667
VII. Vtrum diabolus sit caput omnium malorum. 668
VIII. Vtrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum. 669

QVÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi. 670
Artic. I. Vtrum Christus habuerit aliquam scientiam præter diuinam. ibid.
II. Vtrum Christus habuerit scientiã, quam habent Beati, vel comprehensores. 676
III. Vtrum Christus habuerit scientiam inditam, vel infusam. 690
IV. Vtrum Christus habuerit aliquã scientiam acquisitam. 691

QVÆSTIO X.

De scientia beata animi Christi. 696
Artic. I. Vtrum anima Christi comprehenderit Verbum, siue diuinam essentiam. ibid.
II. Vtrum anima Christi in Verbo cognouerit omnia. 701
III. Vtrum anima Christi in Verbo cognouerit infinita. 724
IV. Vtrum anima Christi videat Verbum, siue diuinam essentiam clarius quàlibet alia creatura. 734

QVÆSTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi. 736
Artic. I. Vtrum secundùm scientiam inditam, vel infusam Christus omnia sciat. ibid.
II. Vtrum Christus hac scientia vti potuerit, non conuertendo se ad phantasmata. 770
III. Vtrum hæc scientia fuerit collatiua. 776
IV. Vtrum hæc scientia in Christo fuerit maior scientia Angelorum. 778
V. Vtrum hæc scientia fuerit habitualis. 780
VI. Vtrum hæc scientia fuerit distincta per diuersos habitus. 786

QVÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita. 810
Artic. I. Vtrum secundùm hanc scientiam Christus cognouerit omnia. ibid.
II. Vtrum Christus in hac scientia profecerit. 811
III. Vtrum Christus aliquid ab homine didicerit. 812
IV. Vtrum Christus aliquid acceperit ab Angelis. 813

QVÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi. 819
Artic. I. Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter. ibid.
II. Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. 823
III. Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprij corporis. 869
IV. Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu exequutionis suæ voluntatis. 871

QVÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis à Filio Dei. 872
Artic. I. Vtrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus. 873
II. Vtrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit. 876
III. Vtrum Christus defectus corporales contraxerit. 877
IV. Vtrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. 879

QVÆSTIO XV.

De defectibus animæ à Christo assumptis. 901
Artic. I. Vtrum in Christo fuerit peccatum. ibid.
II. Vtrum in Christo fuerit fomes peccati. 933
III. Vtrum in Christo fuerit ignorantia. 941
IV. Vtrum anima Christi fuerit passibilis. 944
V. Vtrum in Christo fuerit dolor sensibilis. 946
VI. Vtrum in Christo fuerit tristitia. 947
VII. Vtrum in Christo fuerit timor 948
VIII. Vtrum in Christo fuerit admiratio. 954
IX. Vtrum in Christo fuerit ira. 958
X. Vtrum Christus simul fuerit viator, & comprehensor. 960

QVÆSTIO XVI.

De consequentibus vnionem, quantum ad ea, quæ conueniunt Christo secundùm esse, & fieri. 961
Artic. I. Vtrum hæc sit vera, Deus est homo. ibid.
II. Vtrum hæc sit vera, homo est Deus. 964
III. Vtrum Christus possit dici homo dominicus. 965
IV. Vtrum ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & econuerso. 967
V. Vtrum ea, quæ conueniunt Filio hominis possint prædicari de diuina natura; & de humana ea, quæ conueniunt Filio Dei. 968
VI. Vtrum hæc sit vera, Deus factus est homo. 992
VII. Vtrum hæc sit vera, homo factus est Deus. 993
VIII. Vtrum hæc sit vera, Christus est creatura. 1003
IX. Vtrum hæc sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incepit esse. 1011
X. Vtrum hæc sit vera, Christus secundùm quod homo, est creatura. 1017
XI. Vtrum hæc sit vera, Christus secundùm quod homo, est Deus. 1023
XII. Vtrum hæc sit vera, Christus secundùm quod homo, est hypostasis, vel persona. 1024

ELENCHVS QVÆST. ET ARTIC.

QVÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo quantum ad esse. 1026
Artic. I. Vtrùm Christus sit vnum, vel duo. ibid.
II. Vtrùm in Christo sit tantùm vnum esse. 1033

QVÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo, quantum ad voluntatem. 1051
Artic. I. Vtrùm in Christo sint duæ voluntates. ibid.
II. Vtrùm in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem. 1056
III. Vtrùm in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem. 1057
IV. Vtrùm in Christo fuerit liberum arbitrium. 1058
V. Vtrùm voluntas humana Christi fuerit omnino conformis diuinæ voluntati in volito. 1061
VI. Vtrùm in Christo fuerit contrarietas voluntatum. 1063

FINIS.

SYLLA

SYLLABVS DISPVTATIONVM ET PARAGRAPHORVM IN HOC TOMO CONTENTORVM.

DISPVTATIO I.

AN hæc tertia pars Theologiæ sit scientia specialis de Christo tanquam de subiecto. col. 2

DISPVTATIO II.

An posit purus homo viribus naturæ secluso omni dono supernaturali Deo satisfacere pro peccato. 14

DISPVTATIO III.

An potuerit purus homo cum solo gratiæ auxilio salua iustitia tollere peccata, & reparare damna totius generis humani. 18
An purus homo per auxilium gratiæ posit perfectè & secundùm iustitiæ rigorem pro peccato humani generis satisfacere. §.1. 19
Exponitur fundamentum quorundam recentiorum ad probandam dictam communem sententiam, & reiicitur. §.2. 20
Examinatur prior modus probandi ex infinitate Dei non posse puram creaturam de rigore iustitiæ pro altero satisfacere. §.3. 27
Verior ratio ad id probandum proponitur. §.4. 30
Soluuntur argumenta primæ sententiæ. §.5. 34
Posterior modus probandi ex infinitate Dei non posse purum hominem iustum satisfacere de rigore iustitiæ. §.6. ibid.
Satisfit aliis argumentis recentiorum contra communem sententiam. §.7. 39

DISPVTATIO IV.

An posit de potentia absoluta vnus homo pro altero citra rigorem iustitiæ ad æqualitatem de condigno satisfacere, vel aliquid mereri ex donis gratiæ. §.1. 42
Proponuntur & soluuntur argumenta contrariæ sententiæ. §.2. 53

DISPVTATIO V.

An purus homo potuerit satisfacere pro seipso, & liberari à peccato ex perfecta iustitia. §.1. 54
Reiicitur præfata sententia auctoritate Scripturæ, Tridentini & Patrum, responsionésque refutantur. §.2. 58
Proferuntur variæ rationes pro vera sententia, reiectisque minùs efficacibus vera statuitur. §.3. 61

DISPVTATIO VI.

Vtrùm homo posit saltem imperfectè pro culpa propria mortali satisfacere. §.1. 68
Soluuntur argumenta. §.2. 70

DISPVTATIO VII.

An posit homo iustus pro suo peccato veniali Deo perfectè satisfacere. §.1. 72
Exponitur verior modus defendendi secundam sententiam. §.2. 76
Soluuntur argumenta. §.3. 79

DISPVTATIO VIII.

An posit purus homo saltem vt Christi membrum satisfacere Deo perfecta iustitia. 80

Huic annectuntur illa

DE VALORE ET EFFICACIA OPERUM necessaria ad redimendum, satisfaciendum & merendum.

CAPVT I.

De efficacia operum Christi in ordine ad effectum, ad quem de facto ordinata sunt. 88

DISPVTATIO IX.

An Christus satisfecerit quantum satis est pro peccatis hominum. ibid.

DISPVTATIO X.

An satisfactio Christi fuerit æqualis ex valore operum intrinseco: an verò ex acceptatione extrinseca Dei.
Proponitur prima sententia. §.1. 91
Proponitur vera sententia, & probatur authoritate Scripturæ & Patrum. §.2. 92
Ratio, & fundamentum huius sententiæ traditur, & explicatur. §.3. 93
Obiectiones quædam contrariæ soluuntur. §.4. 95

CAPVT II.

De valore operum Christi secundùm se spectato. 96

DISPVTATIO XI.

Vtrùm opera Christi fuerint infiniti valoris. Proponuntur variæ sententiæ. §.1. 97

DISPVTATIO XII.

An persona diuina det valorem actibus Christi secundùm quod persona, & suppositum humanitatis; an verò secundùm quod est aliquo modo forma. 103

DISPVTATIO XIII

Qua ratione persona Verbi recipiens humanitatem ad vnitatem suppositi det valorem operibus humanitatis. 110

DISPVTATIO XIV.

An ex parte rei oblatæ possit etiam sumi valor in operibus Christi. §.1. 115
Reiicitur prima sententia, veriórque proponitur. §.2. 118
Soluuntur argumenta vtriusque sententiæ. §.3. 121

DISPVTATIO XV.

Quid sit valor, & quomodo rebus & actibus conueniat. §.1. 122
Exponuntur & discutiuntur aliorum sententiæ. §.2. *ibid.*

DISPVTATIO XVI.

An Christus satisfecerit per singula opera, ac proinde an in singulis sit idem valor. 127

DISPVTATIO XVII.

An valor, qui sumitur à persona, & valor, qui sumitur ex obiecto & circumstantiis, sint vnum & idem in actibus Christi. 130

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm opera Christi sint sufficientia ad omnia & singula præmia, quæ Deus posit efficere. §.1. 132
De præmiis diuisiuè sumptis. §.2. *ibid.*
De præmiis collectiuè sumptis. §.3. 133

DISPVTATIO XIX.

An sit concedendum plus Christum potuisse mereri, quàm potuerit Deus remunerare. 136

Hanc sequitur

DE RATIONE IVSTITIAE INTER CHRISTUM & Deum

CAPVT I.

De requisitis ad iustitiam ex parte personarum Christi & Dei. 141

DISPVTATIO XX.

Ad quam Christi virtutem pertineant opera redemptionis & satisfactionis. §.1. *ibid.*
Vera sententia proponitur. §.2. 148

DISPVTATIO XXI.

An ad iustitiam Christi fuerit necessaria Dei acceptatio. 154
Proponuntur aliorum sententiæ. §.1. *ibid.*
Vera sententia de necessitate acceptationis proponitur; ac primò quoad requisita generatim in materia de iustitia. §.2. 155
Examinatur necessitas acceptationis quoad primum effectum operum Christi, qui est satisfactio pro iniuria. §.3. 158
Examinatur necessitas acceptationis quoad secundum effectum iustitiæ operum Christi, qui est amicitia & gratiæ recuperatio. §.4. 160

DISPVTATIO XXII.

An ad perfectionem iustitiæ non solùm requiratur acceptatio, verumetiam obligatio acceptandi satisfactionem, & an fuerit in Deo respectu Christi. 162
Refutatur contraria quædam sententia, & argumenta recentiorum. §.2. 156
Alia argumenta recentiorum contra ea, quæ dicta sunt de acceptatione, soluuntur. §.3. 168

CAPVT II.

Re requisitis ad iustitiam ex parte rerum & conditionum, legúmque iustitiæ.

DISPVTATIO XXIII.

An iustitia Christi fuerit perfecta secundùm omnes leges, rigorémque iustitiæ. 170

DISPVTATIO XXIV.

An iustitia Christi fundetur in gratia. 171

DISPVTATIO XXV.

An satisfactio Christi sit ex propriis. §.1 175
Examinatur primum ex his duobus capitibus difficultatis secundùm sententiam recentiorum. §.2. *ibid.*
Verior ratio explicandi dictum caput difficultatis. §.3. 180
Exponitur secundum caput difficultatis. §.4. 183

DISPVTATIO XXVI.

An satisfactio Christi fuerit exhibita ex operibus in debitis. §.1. 190
Vera

Vera sententia proponitur. §.2. 192

DISPVTATIO XXVII.

An iustitia Christi sit ad alterum. §.1. 195
Satisfit quibusdam dubitationibus & obiectionibus. §.2. 196

DISPVTATIO XXVIII.

De caussa Incarnationis, ac de modo, & ratione, qua prædestinata est, & sine qua facta non fuisset. §.1. 201.
An prædestinatio Incarnationis habuerit connexionem cum peccato. §.2. 202
Exponuntur tres sententiæ, quæ conueniunt in negatione connexionis cum peccato, & à se inuicem differunt in modo, & ratione. §.3. *ibid.*
Exponuntur aliæ sententiæ, quæ conueniunt in affirmatione connexionis cum peccato, carúmque differentiæ. §.4. 203
Exponitur secunda sententia, ciúsque prior modus impugnatur. §.5. 207
Secundus modus secundæ sententiæ exponitur, & reiicitur. §.6. 209
Exponitur tertius modus quorundam recentiorum. §.7. 213
Exponitur tertia sententia, eiúsque duo modi. §.8. 215
Proponitur vera sententia ad mentem S.Thomæ, ciúsque fundamentum profertur. §.9. 221
Reiiciuntur argumenta recentiorum contra hunc discursum S.Thomæ, & primò contra maiorem propositionem, quòd res quæ pendent à libera Dei voluntate non nisi per Scripturas cognoscantur. §.10. 223
Confirmatur minor propositio discursus S.Thomæ. §.11. 225
Proponitur primus ordo auctoritatum, quæ simpliciter assignant caussam Incarnationis remedium peccati. §.12. *ibid.*
Reiiciuntur harum auctoritatum expositiones. §.13. 226
Proponitur secundus & tertius ordo auctoritatum excludentium aliàs caussas Incarnationis, & negantium sublato peccato futuram Incarnationem, præsertim ex secundo cap. ad Hebr. §.14. 229
Idem probant alia eorundem, & aliorum Patrum loca. §.15. 231
Eadem sententia probatur ratione. §.16. 233
Satisfit argumentis contrariæ sententiæ ex Scripturis sacris. §.17. 237
Reiicitur argumentum sumptum ab auctoritate Patrum. §.18. 242
Satisfit rationibus contrariæ sententiæ. §.19. 244
Quomodo ex dictis soluatur quæstio proposita in hoc artic. 3. An Christus venisset, si Adam non peccasset. §.20. 246

DE LOCO, QVEM HABVIT PRAEdestinatio Incarnationis inter actus mentis & voluntatis diuinæ.

DISPVTATIO XXIX.

De ordine, qui inter actus diuinos secundùm prius & posterius exiistit. *ibid.*
Quod sit prius & posterius ratione inter actus diuinos. §.1. *ibid.*
Secundùm quem modum ex quinque traditis ab Alexandro sit prius & posterius in actibus diuinis. §.2. 249
Quomodo quod est prius & posterius in actibus nostris possit poni in actibus diuinis. §.3. 251
Quomodo sint explicandæ hæ regulæ ad res, & ad actus diuinos in specie. §.4. 253
Quomodo sumatur prius & posterius ab obiectis. §.5. 257

DISPVTATIO XXX.

Quem ordinem habuerit Incarnatio in rerum & hominum præuidentia & prædestinatione. 259
Recensentur aliorum sententiæ. §.1. *ibid.*
Proponitur ordo, quo prædestinata est Incarnatio ad mentem S.Thomæ, & primò modus quorundam recentiorum. §.2. 261
Præmittuntur fundamenta veræ sententiæ de ordine actuum diuinorum circa prædestinationem Incarnationis. §.3. 266
Declarantur hactenus dicta explicatione cuiusdam difficultatis. §.4. 269
Proponitur numerus, & ordo actuum circa Christi prædestinationem. §.5. 270

DISPVTATIO XXXI.

An Christus sit primus inter omnes prædestinatos. 272

DISPVTATIO XXXII.

An sicut Christus dicitur primus inter omnes prædestinatos, ita posit dici primus inter omnes creaturas. 277

DISPVTATIO XXXIII.

An propter solum peccatum Originale nullo existente actuali, vel propter sola actualia Christus venisset. 280

DISPVTATIO XXXIV.

An vnio Verbi incarnati facta sit in natura. 289
Recensetur error hæreticorum. §.1. *ibid.*
Reiiciuntur hi errores, & Catholica veritas statuitur. §.2. 294
Eadem veritas rationibus ostenditur. §.3. 298
Reiicitur posterior modus eorum, qui ponunt in Christo vnam naturam per mistionem duarum. §.4. 300
Satisfit contrariis argumentis. §.5. 302

DISPVTATIO XXXV.

Explicatur difficultas quædam de distinctione personæ, & naturæ, quam dat S.Thomas. 310

DISPVTATIO XXXVI.

Vtrùm vnio duarum naturarum in Christo facta sit in persona. 314
Recensentur errores hæreticorum. §.1. *ibid.*
Refellitur hæresis Nestorij. §.2. 318
Soluuntur argumenta aduersariorum. §.3. 320

SYLLABVS

DISPVTATIO XXXVII.

An hypostasis, seu persona Christi sit composita. 326
Satisfit contrariis argumentis, & difficultatibus. §.2. 330
Examinatur dubium de hac propositione: Christus est duæ naturæ. §.3. 335

DISPVTATIO XXXVIII.

An vnio duarum naturarum in Christo dicenda sit accidentalis, vel substantialis. 340
Satisfit argumentis Durandi. 347

DISPVTATIO XXXIX.

Quid sit hæc vnio naturarum in vna persona. §.1. 350
Quod sit esse formale, seu essentiale dictæ vnionis. §.2. 351
Quid sit materialiter hæc vnio, id est, quid ponat in rebus. §.3. 355
Examinantur propositæ sententiæ, ac primò sententia Scoti & Gabrielis. §.4. 358
Reiicitur sententia Gregorij. §.5. 361
Verior sententia proponitur, & declaratur. §.6. 363
An hæc vnio sit relatio, & cuiusmodi. §.7. 366
An vnio naturæ humanæ cum Verbo sit aliquid creatum. §.8. 369

DISPVTATIO XL.

Quænam sit terminus vnionis, & assumptionis. 372
Quid sit terminus à quo huius actionis. §.2. 376
Soluuntur quædam obiectiones aduersùs ea, quæ dicta sunt de vnione Verbi & humanitatis. §.3. 378

DISPVTATIO XLI.

An verè vnio humanitatis cum Verbo sit omnium vnionum maxima. §.1. 382
An in genere gratiæ hæc vnio sit maxima inter omnia gratiæ dona. §.2. 385

DISPVTATIO XLII.

An in Christo detur meritum respectu suæ Incarnationis. §.1. 392
Eadem veritas probatur rationibus. §.2. 393
Eadem propositio probatur argumento sumpto à ratione operationis, & expenditur illud axioma; Actiones sunt suppositorum. §.3. 394
An Christus meruerit potuerit Incarnationem per opera quæ illam subsequuntur. §.4. 399

DISPVTATIO XLIII.

An SS. Patres ante aduentum Christi meruerint Incarnationem de condigno. 402

DISPVTATIO XLIV.

Vtrùm veteres iusti meruerint de condigno Incarnationem. §.1. 404
An B. Virgo, & SS. Patres meruerint alias Incarnationis circumstantias. §.2. 409

DISPVTATIO XLV.

Vtrùm B. Virgo meruerit esse matrem Dei de condigno. 410

DISPVTATIO XLVI.

Vtrùm B. Virgo meruerit de congruo esse mater Dei. §.1 412
Exponitur sensus, quo dici possit, B. Virginem de congruo dignitatem matris meruisse. §.2. 414

DISPVTATIO XLVII.

An SS. Patres meruerint alias Incarnationis circumstantias. §.1. 421
De circumstantia generis, quod Christus traherte originem ex Abraham, &c. §.2. 424

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm persona creata possit hypostaticè vniri alienæ naturæ. 431

DISPVTATIO XLIX

Vtrùm Verbum diuinum terminauerit vnionem humanitatis per aliquid absolutum, vel relatiuum. 442

DISPVTATIO L.

Vtrùm possit Deus naturam creatam assumere, & vnire sibi solùm secundùm rationem absolutam, non item secundùm relatiuam. §.1. 449
Satisfit argumentis contrariæ sententiæ. §.2. 454

DISPVTATIO LI.

Vtrùm sola persona filij Dei incarnata sit. 456

DISPVTATIO LII.

An Pater & Spiritus sanctus habeant aliquem specialem modum existendi in humanitate Christi. 459

DISPVTATIO LIII.

Vtrùm tres personæ diuinæ possint eandem naturam creatam terminare. 467

DISPVTATIO LIV.

An in dato casu tres personæ essent tres homines. 472

DISPVTATIO LV.

An in dato casu persona subsistens in duabus naturis dicenda sit vnus, vel plures homines. 477

DISPV

DISPVT. ET PARAGRAPH.

DISPVTATIO LVI.

Vtrùm alia natura præter humanam sit assumptibilis à persona diuina. 482
De natura Angelica. §.1. *ibid.*
Vtrùm assumi possit à persona diuina natura completa carens ratione. §.2. 484
Vtrùm partes substantiales possint vniri hypostaticè diuinæ personæ. §.3. 486
Vtrùm accidentia possint assumi ad vnionem hypostaticam. §.4. 490

DISPVTATIO LVII.

Vtrùm natura existens in propria persona potuerit assumi. §.1. 505
Vera ratio proponitur ducta ex notione suppositi, quæ probabilius è variis sententiis elicitur. §.2. 508
Satisfit argumentis quorumdam recentiorum. §.3. 512
Exponitur sententia Damasceni. §.4. 515
Alia ratione refutatur dictum fundamentum contrariæ sententiæ. §.5. *ibid.*

DISPVTATIO LVIII.

An natura humana in Christo habeat inclinationem & appetitum ad proprium suppositum. 516

DISPVTATIO LIX.

Vtrùm Christus assumpserit verum corpus humanum. 525

DISPVTATIO LX.

An Verbum diuinum assumpserit sanguinem immediatè ad subsistendum in ipso secundum personam. §.1. 527
Satisfit argumentis secundæ sententiæ. §.2. 533

DISPVTATIO LXI.

An Verbum assumpserit alios humores, spiritus vitales, vngues, dentes, capillos. 537

DISPVTATIO LXII.

Declarantur & confirmantur conclusiones horum duorum articulorum. 542

DISPVTATIO LXIII.

Vtrùm Christus assumpserit animam & corpus inter se vnita. 544

DISPVTATIO LXIV.

Vtrùm corpus Christi sit formatum in instanti. 552

DISPVTATIO LXV.

An Filius Dei assumpserit carnem mediante anima, animam mediante spiritu, & naturam humanam mediantibus partibus. §.1. 556
Verior sententia, sensúsque SS. Patrum declaratur. §.2. 559

DISPVTATIO LXVI.

Vtrùm tota natura sit assumpta mediis partibus, vel contrà partes media tota natura. 565

DISPVTATIO LXVII.

Quæ & cuiusmodi sanctitas, & gratia in Christo fuerit. §.1. 576
Quemadmodum vnione hypostaticâ fuerit Christus sanctificatus. §.2. 577
An fuerit in Christo gratia habitualis, & ad quem finem. §.3. 586
Soluuntur dubitationes quædam de proposita quæstione. §.4. 590

DISPVTATIO LXVIII.

An fuerint in Christo virtutes morales per se infusæ. 594

DISPVTATIO LXIX.

Vtrùm virtutes suo genere acquisitæ fuerint in Christo præter dictas suo genere infusas. 596

DISPVTATIO LXX.

Vtrùm hæ virtutes fuerint infusæ Christo, vel acquisitæ per proprios actus. 598

DISPVTATIO LXXI.

Cuius virtutis sit actus, quo Christus sperauit gloriam sui corporis. 603

DISPVTATIO LXXII.

An fuerint in Christo septem dona Spiritus sancti. 609

DISPVTATIO LXXIII.

An, & quomodo donum timoris fuerit in Christo. 611

DISPVTATIO LXXIV.

An Christus verus fuerit Propheta, & qua ratione. 618

DISPVTATIO LXXV.

An, & qua ratione dicatur Christus plenus gratia. 626

DISPVTATIO LXXVI.

Quanta fuerit gratia habitualis in Christo. 630

DISPVTATIO LXXVII.

An, & qua ratione gratia Christi potuerit augeri. 643

DISPVTATIO LXXVIII.

Vtrùm gratia habitualis fuerit dispositio ad vnionem hypostaticam. 651

SYLLABVS

DISPVTATIO LXXIX.

An,& qua ratione sit Christus caput Ecclesiæ. 655

DISPVTATIO LXXX.

An Christus sit caput Angelorum, quatènus homo est. §. 1. 661
Satisfit fundamentis contrariæ sententiæ. §. 2. 664

DISPVTATIO LXXXI.

An in Christo sit scientia creata. 672

DISPVTATIO LXXXII.

Vtrùm anima Christi cognouerit, vel cognoscere potuerit per increatam Dei scientiam. 673

DISPVTATIO LXXXIII.

Vtrùm anima Christi habuerit scientiam Beatorum ab initio creationis suæ. §. 1. 677
Aliis argumentis efficaciùs probatur proposita assertio. §. 2. 681
Satisfit argumentis aduersùs dictam propositionem initio propositis. §. 3. 684

DISPVTATIO LXXXIV.

An, & quomodo possit esse in Christo summa delectatio visionis beatificæ cum summa tristitia passionis. §. 1. 685
Probabilior modus exponitur. §. 2. 688

DISPVTATIO LXXXV.

Vtrùm in Christo fuerit scientia genere suo infusa, & genere suo acquisita. 692

DISPVTATIO LXXXVI.

An Christus potuerit comprehendere diuinam naturam.

DISPVTATIO LXXXVII.

Vtrùm anima Christi viderit in Verbo omnia possibilia, quæ in diuina essentia eminenter continentur. §. 1. 704
Proponitur vera sententia, & probatur. §. 2. 709
Eadem assertio probatur ratione S. Thomæ, quòd sequatur cõprehendi Deum ab intellectu creato, quod est posterius absurdum. §. 3. 712

DISPVTATIO LXXXVIII.

An Christus cognouerit omnia futura in Verbo, & in vniuersum omnia, quæ scit Deus scientia visionis. §. 1. 715
Exponitur locus Matthæi 24. De die autem illa nemo scit, &c. §. 2. 718
Proponitur verior sensus eius loci, Nemo scit, &c. *& aliorum expositiones conciliantur.* §. 3. 719
Exponitur altera pars huius disputationis, quemadmodum conueniat Christo in vniuersum scientia omnium rerum, quæs Deus scit scientia visionis. §. 4. 721

DISPVTATIO LXXXIX.

Cuiusmodi infinitum in Verbo cognouerit Christus, & qua perfectione luminis, & visionis. §. 1. 727
Quomodo possit lumen, visióque finita videre infinita. §. 2. 731

DISPVTATIO XC.

Vtrùm Christus per scientiam per se infusam animæ cognoscat omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ. 738

DISPVTATIO XCI.

An Christus cognouerit futura contingentia, & cogitationes cordium per scientiam infusam. §. 1. 742
Quomodo potuerit anima Christi cogitationes cordiũ, & futura contingentia cognoscere per scientiam infusam. §. 2. 743
Verior modus declaratur. §. 3. 747

DISPVTATIO XCII.

Vtrùm anima Christi per scientiam infusam cognouerit euidenter mysteria gratiæ. §. 1. 749
Ostenditur nec posse visionẽ beatificam per scientiam infusam cognosci à Christo. §. 2. 751
Ostenditur nec mysterium Incarnationis cognosci posse quidditatiuè per scientiam infusam Christi. §. 3. 752

DISPVTATIO XCIII.

An Deus trinus & vnus cadat sub obiectum huius scientiæ. 754

DISPVTATIO XCIV.

An per scientiam infusam Christus cognouerit mysterium Trinitatis quoad quæstionem an sit. §. 1. 755
Cuiusmodi sit euidentia huius scientiæ, & an excludat fidem. §. 2. 762

DISPVTATIO XCV.

An Christus per hanc scientiam infusam cognouerit omnes effectus possibiles diuinæ omnipotẽtiæ. §. 1. 765
Explicatur dubium, an ex cognitione omnium effectuũ possibilium in seipsis sequatur comprehensio Dei. §. 2. 767

DISPVTATIO XCVI.

An fuerit necessarius vsus phantasmatum ad hanc scientiam. 771

DISPVTATIO XCVII.

An potuerit Christus vti discursu in actu huius scientiæ. 777

DISPVTATIO XCVIII.

An Christus actu secundo cognouerit omnia obiecta scientiæ infusæ, & an semper fuerit, vel potuerit esse in actu secundo, siue omnium, siue quorundam obiectorum. 781

DISPV

DISPVT. ET PARAGRAPH.

DISPVTATIO XCIX.

Vtrùm species scientiæ infusæ in anima Christi sint minùs vniuersales speciebus Angelorum. 788

DISPVTATIO C.

Vtrùm præter species requiratur in hac scientia lumen, seu habitus infusus. 793

DISPVTATIO CI.

Vtrùm habitus, seu lumen scientiæ infusæ sit in se vnum tantùm. 803

DISPVTATIO CII.

Vtrùm dictum lumen scientiæ infusæ sit distinctum à lumine gloriæ. 808

DISPVTATIO CIII.

Vtrùm Christus acquisuerit sibi aliquam scientiam. 814

DISPVTATIO CIV.

An sit communicata humanitati assumptæ omnipotentia Dei. 821

DISPVTATIO CV.

An saltem ex vi vnionis hypostaticæ anima fiat potentior, quàm si esset in supposito creato. 827

DISPVTATIO CVI.

An humanitas Christi sit caussa Physica, vel tantùm moralis gratiæ, & operum supernaturalium. §. 1. 828
Proponitur sententia tribuens humanitati Christi caussalitatem Physicam, eiúsque argumenta. §. 2. 829
Proponitur, & confirmatur cõtraria sententia. §. 3. 830
Ostenditur expositionem quorundam non esse ad mentem Patrum, & satisfit argumentis contrariæ sententiæ. §. 4. 837
Exponitur quænam fuerit mens S. Thomæ, & locus Gregorij ex lib. 2. Dialog. §. 5. 839

DISPVTATIO CVII.

An absoluta Dei potentia possit humanitas Christi fieri instrumentum Physicum miraculorum, &c §. 1. 845
Expenditur sententia affirmans humanitatem Christi posse esse instrumentum Physicum ratione coniunctionis realis cum virtute Dei. §. 2. *ibid.*
Exponitur sententia asserens humanitatem Christi eleuari per motum, & vsum artificiosum. §. 3. 847
Examinatur sententia affirmans humanitatem posse eleuari per qualitatem, ipsi diuinitus impressam. §. 4. 849
Examinatur sententia affirmans humanitatem Christi posse eleuari per potentiam actiuam deobedientialem. §. 5. 851
Reiicitur rationibus dicta sententia. §. 6. 854
Soluitur primum & secundum argumentum. §. 7. 861
Quid sit potentia obedientialis passiua, & quæ sit ratio, cur non detur similiter actiua. §. 8. *ibid.*
Soluitur tertium argumentum, & exponitur per quam potentiam operetur anima actus supernaturales. §. 9. 864
Soluuntur reliqua argumenta. §. 10. 867
Statuitur vera sententia, & probabilitas contrariæ. §. 11. 868

DISPVTATIO CVIII.

An Christus assumpserit naturam humanam obnoxiam corporis passionibus, quas verè pateretur. §. 1. 880
Satisfit obiectionibus contrariis, & exponitur quid senserit Hilarius. §. 2. 882

DISPVTATIO CIX.

An dictæ passiones fuerint voluntariæ, vel necessariæ, & quo sensu. §. 1. 885
Exponitur quæstio de modo loquendi; an hæ passiones simpliciter dicantur necessariæ, vel voluntariæ. §. 2. 889

DISPVTATIO CX.

An Christus laborauerit morbo aliquo, videlicet febri, & huiusmodi. 891

DISPVTATIO CXI.

An Christus si occisus non fuisset, obiisset necessitate naturali. 894

DISPVTATIO CXII.

An Christus assumpserit defectum aliquem pulchritudinis corporeæ. 896

DISPVTATIO CXIII.

An in Christo fuerit peccatum. 903

DISPVTATIO CXIV.

An Christus potuerit peccare. 906
Declaratur quæstio, & proponitur sententia affirmans, eiúsque fundamenta. §. 1. *ibid.*
Proponitur communis sententia, & probatur auctoritate Patrum. §. 2. 908
Expenditur ratio quorundam recentiorum ad idem probandum. §. 3. 911
Proponitur vera ratio probans, Christum peccare non posse. §. 4. 916
Idem fundamentum confirmatur auctoritate Patrum, & satisfit locis pro contraria parte allatis. §. 5. 918
Probatur duplici ratione impeccabilitas in Christo ex diuino supposito. §. 6. 919
Soluuntur obiectiones quædam aduersùs ea quæ dicta sunt. §. 7. 922
An reatus pœnæ & habitus vitiorum, quæ præfuissent, possint manere post assumptionem sublatæ culpæ. §. 8. 926

An

An manserit in humanitate Christi potentia ad peccandum. §.9. 928
An posśit per peccatum dissolui vnio Verbi cum humanitate. §.10. 929
An Christus dicendus Physicè, vel moraliter impeccabilis. §.11. 931

DISPVTATIO CXV.

De fomite peccati, ac fuerit in Christo. 934

DISPVTATIO CXVI.

An Christo in natura assũpta repugnet ignorantia. 942

DISPVTATIO CXVII.

An fuerit vera admiratio in Christo, & cuiusmodi esse potuerit. 955

DISPVTATIO CXVIII.

An ex vnione duarum naturarum, quæ communicant in vna persona, consequens sit communicatio nominum vtriusque naturæ, earundémque proprietatum, quæ dicitur communicatio idiomatum. 969
Recensentur, & refutantur errores. §.1. 970
Proponitur Catholica veritas communicationis idiomatum. §.2. 972
An propriè dicatur Deus homo, & contrà. §.3. 973
Reiicitur sententia Durandi, & exponitur quo fundamento, & ratione potissimùm contraria veritas nitatur. §.4. 974
Satisfit argumentis Durandi. §.5. 980

DISPVTATIO CXIX.

An hæc communicatio idiomatum fiat tantùm inter concreta, vel posśit fieri etiam, tum inter abstracta; tum inter abstracta & concreta. 981

DISPVTATIO CXX.

An, & quomodo proprietates vnius naturæ de altera prædicentur. 985

DISPVTATIO CXXI.

An hæc propositio, Deus est homo, sit per se, & in materia naturali, vel contingens, & per accidens. 989

DISPVTATIO CXXII.

Quo sensu veræ, & falsæ sint hæ propositiones, Deus factus est homo, & homo factus est Deus. §.1. 995
Satisfit quibusdam obiectionibus. §.2. 1002

DISPVTATIO CXXIII.

An Christus absolutè absque additione dici posśit creatura. §.1. 1004
Ostenditur esse Patrum sententiam, quòd Christus simpliciter non sit creatura, & declarantur testimonia pro vtraque parte citata. §.2. 1008
Satisfit rationibus contrariæ sententiæ. §.3. 1010

DISPVTATIO CXXIV.

An posśit dici, Christus, Deus, Verbum, Filius Dei, Iesus, hic homo, incepit esse. 1012

DISPVTATIO CXXV.

An hæc propositio, Christus secundùm quod homo, est creatura, & quo sensu sit vera, reduplicatiuè, vel specificatiuè, &c. 1018

DISPVTATIO CXXVI.

An sine vlla determinatione de Christo dici posśit vnitas, vel pluralitas. 1029

DISPVTATIO CXXVII.

An humanitas Christi existat per propriam creatam existentiam; an verò per existentiam increatam. §.1. 1035
Proponitur vera sentẽtia, eiusq; fundamenta. §.2. *ibid.*
Proferuntur ac soluuntur argumenta contrariæ sententiæ. §.3. 1041
Quid senserit S. Thomas de hac quæstione. §.4. 1046

DISPVTATIO CXXVIII.

Vtrùm in Christo fuerit voluntas humana. 1053

DISPVTATIO CXXIX.

An voluntas Christi in suis actibus fuerit libera. 1059

DISPVTATIO CXXX.

Cuiusmodi fuerint in Christo actus voluntatis humanæ, qui non erant conformes diuinæ. 1065
An actus volũtatis vt ratio, sint semper efficaces. 1068
Ad quam voluntatem pertineat actus ille Christi, quo auersabatur malum Iudæ, & Iudæorum. *ibid.*
An actus efficaces fuerint tantùm in parte inferiori, vel etiam in parte superiori voluntatis. 1070
An timor & tristitia, quam habuit Christus in morte, fuerit tantùm in parte inferiori voluntatis, vel etiam in superiori. 1071

DISPVTATIO CXXXI.

Vtrùm voluntates Christi fuerint interdum inter se contrariæ, vel semper conformes. 1073

FINIS.

TERTIA

TERTIA PARS

SVMMÆ THEOLOGIÆ ANGELICI DOCTORIS SANCTI THOMÆ,

CVM COMMENTARIIS ET DISPVTATIONIBVS

P. IOSEPHI RAGVSÆ SOC. IESV.

PROOEMIVM.

QVEM ordinem in rebus, & priusquam conderentur ab æternitate natura postulauit; & cùm fierent, earum Creator Deus arte atque opere impleuit, vt quemadmodum ipse cùm præstantia naturæ, tum prærogatiua primæ causæ, atque principij præsidet omnibus, ita & quæcunque ab ipso manarent ad eundem quasi confecto circulo reuerterentur; eundem ordinem scripto S. Thomas imitatus, pariforma, ideſt, vniuersam theologicam tractationem à Deo Creatore ad eundem Redemptorem in orbem ducendo, hac tertia postremáque parte concludit. Cùm enim in prima suæ Theologiæ parte Deum ipsum quoad ea, quæ sibi soli domestica ac naturalia sunt, eiúsque summam in triplici hypostasi vnitatem spectasset, & mox ibidem res, & ordinem rerum primùm ab ipso procreata; ac deinceps in priori secundæ partis Theologiæ beatitudinem, ad quam oporteat hominem aspirare, actiones animæ præsertim liberas, virtutes, quibus eò perueniamus, vitia, quibus auertamur: ac demum in posteriori parte alias quasdam peculiares tum humanas, tum diuiniores virtutes, & officia explicasset, & quæ ipsos homines cum Deo, & quæ eosdem ad inuicem rectè conciliant. Postremò hac tertia parte Deũ ipsum quasi circumacto circulo opera sua per vnigenitum filium ad se reducentem introducit, cùm videlicet hic in forma Dei existens non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed exinaniuit semetipsum formam serui accipiens, súoque operi dexteram porrigens, quo facto naturam hominum ad eam societatem cum Diuina eleuaret qua vnum aliquid componeretur, qui verus Deꝰ esset, & verus homo. Deinde verò vbi quidquid ad hanc rem pertinet accuratè grauitérque tradidisset, tota deinceps consequenti tractatione eundem Christum mysteria ac sacra menta constituentem exponit, quibus singuli, qui eiusdem sunt naturæ, eiusdem fierent beatitudinis participes, & per eadem si quando per peccata deflecterent, reuocarentur.

Ioſ. Ragusa in 3.p. D. Thom.

Cùm verò inter multa, ob quæ S. Thomas obseruatione atque admiratione dignus semper fuit, præcipuum sit ordo doctrinæ; propterea non solùm ab eo quem in vniuersa Theologia, verùm ab eo quem in singulis eius partibus singillatim persequitur, ne latum quidem vnguem discedemus.

Igitur plurima, quæ solent hîc de Christo tractari, scilicet num sit verus Deus, verúsque homo, itémque de possibilitate Incarnationis, in alium commodiorem locum, qui huiusce modi difficultatibus viam sternat, cum eodem reiiciemus. Nihil item de aduentu Messiæ contra Iudæos disputabimus, tum quòd hæc controuersia libris in promptu passim positis contineatur, tum quòd ea res nitatur iis scripturis, quæ si diligenter examinentur, occupant multum temporis, nostrúmque institutum nimium retardant, ac distrahunt; si summatim & breui compendio, non potest res tanta firmiter probari propter multa Iudæorum subterfugia, & cauillationes. His ergo prætermissis omnibus vnicam disputationem commentariis S. Thomæ proponemus, móxque ad singulas eius quæstiones & articulos aggrediemur.

DISPVTATIO PRIMA.

An hæc tertia pars Theologiæ sit scientia specialis de Christo tanquam de subiecto.

VM multa, quæ leuia sunt, tum maximè illud videtur obstare, quominus pars hæc Theologiæ propria veráque scientia sit dicenda, quòd scilicet à consideratione scientiæ reiiciat Arist. omne indiuiduum, ac singulare; Christus autem non sit quidquam vniuersale, sed tantùm singulare.

Huic argumento Medina, Suarez, & passim alij quidam bifariam respondent. PRIMVM quidem singularibus contingentibus solùm negari scientiam ab Arist.

A non

non item necessariis, eo quòd non desit iis certitudo, quam scientia requirit, cuiúsque defectu negatur contingentibus: de Christo autem affirmantur propositiones necessariæ, videlicet esse immortalem, esse mortalem, &c. SECVNDÒ, demus, inquiunt, Christum esse singulare, vt cæteri, certè Incarnatio non est quid singulare, habet enim sua quædam vniuersalia principia, causásque & proprietates.

Mihi quidem vtrumque dictum est difficile, & vt incipiam ab hoc secundo, certè id quod negatur scientiæ est subiectum singulare, quamuis asseramus de eo proprietates vniuersales ex caussis vniuersalibus; in hac enim propositione: Socrates est risibilis, quia est rationalis, continetur proprietas vniuersalis ex caussa vniuersali, & tamen non est scientia de ea, quia prædicatum determinatur, & fit singulare, & non est de subiecto proprio, & per se, quod est homo, sed de subiecto non per se, quod est singulare, ideſt, Socrates. Pari ratione in proposito non consideratur Incarnatio per se, nec aliquod subiectum eius commune & per se, sed solùm Incarnatio huius singularis, qui est Christus. Idque est perspicuum. PRIMÒ quidem, quia S. Thomas hic in omnibus quæstionibus agit de hac Incarnatione indiuidua, & de Christo singulari.

SECVNDÒ, quia subiectum eodem modo sumitur in principiis, & in conclusionibus; sed Christus, siue Incarnatio, prout pertinet ad articulos fidei, qui sunt principia theologicarum conclusionum, sumitur in indiuiduo, siquidem credimus Verbum diuinum nominatim fuisse huic humanitati ex Virgine de genere Dauid, &c. progenitæ coniunctum: ergo eodem modo sumitur in conclusionibus theologicis.

Primum verò dictum non omnino satisfacit: tria enim possumus in Christo considerare. PRIMÒ hoc quod est esse Deũ. SECVNDÒ hoc quod est esse hominem. TERTIÒ esse vnum quoddam ens, quod simul sit Deus, & homo. Iam verò qua parte Deus est subiicitur quidem scientiæ non solùm ea ratione, qua quoddam necessarium est, verùm ea ratione, qua singularitas est prædicatum essentiale, & naturale naturæ diuinæ intrinsecum & per se, non verò extrinsecum, vt est reliquis naturis; atque ita tantum abest vt impediat scientiam naturæ diuinæ, vt potiùs faciat ipsam scibilem, etiam quatenus singularis est. Ceterùm vetus est hæc scientia, & antiquior Incarnatione Verbi, ipsíque Verbo per se seorsim conueniens tum ratione generali, quia Deus est, tum particulari, qua Verbum est: si verò spectemus Christum, qua parte homo est, constat de ipso scientiam esse non posse; est enim indiuiduum singulare, cui quidem negari debet omnis scientiæ ratio eadem ratione, qua ceteris singularibus, quia scilicet vt sic accidit naturæ, & est aliquid corruptibile, sicuti de facto mortuus est, & in triduo non fuit homo. Reliquum est tertium, vt spectetur Christus vt vnum quid subsistens in natura diuina, & humana, & de ipso sic spectato mihi videtur scientiam naturalem esse non posse. voco naturalem scientiam non eam solùm, quæ apud Philosophos inter reliquas scientias naturalis, id est, physicæ nomen obtinuit, sed eam, quæ habetur de naturis rerum per caussas, & principia scita, non verò credita, siue physica sit, qualis est scientia de corpore naturali, & de homine, siue metaphysica, qualis est scientia de Deo; sed solùm posse esse scientiam theologicam, quæ habetur per principia credita, in eáque resoluitur.

Probatur primum quidem, quia scientia de Christo vt cõposito ex natura humana, & subsistentia diuina, atque ideo subsistente in natura diuina & humana solùm nititur propriis creditis. Sed hoc argumentum solùm probat respectu nostri non posse esse scientiam de Christo, non verò secundùm se.

Probo autem quòd neque secundùm se: nam hoc ens, quod est esse Deum & hominem, non est aliquid vnum habens proprietates & passiones communes physicas, sed alias, cuiusmodi sunt morales; omnes enim proprietates sunt vel puræ humanæ, vel puræ diuinæ: ergo omnis scientia erit vel puræ vnius, vel puræ alterius naturæ; ergo erunt semper duæ scientiæ naturales, & non vna.

Dices: Nónne hoc quod est Deum incarnari, est proprietas aliqua? Respondeo posse terminare naturã alienam, est proprietas demonstrabilis solùm de Deo, posse terminari est demonstrabilis solùm de natura creata, tametsi non ratione naturali, quia non potest ratione naturali cognosci posse esse naturam sine sita subsistentia in subsistentia aliena: Deus ergo habet hanc demonstrationem, & scientiam. Porrò subiectum huius demonstrationis non est illud vnum, quod est Christus Deus, & homo, sed est tum humanitas, cui, quatenus creatura est, proprium est ratione potentiæ obedientialis posse terminari ab alieno supposito; tum subsistentia diuina, cui per se ratione infinitatis conuenit posse alienam naturam terminare.

Dices: Hoc vnum constans natura humana, & supposito diuino est ens per se; ergo est scibile. Probatur antecedens, quia Verbum humanitati vnitur per se, & non per accidens. Respondeo hoc ens per se potest spectari dupliciter. PRIMÒ quoad vnionem immediatam inter naturam humanam, & suppositum: SECVNDÒ quoad vnionem mediatam ipsarum naturarum. Primo modo componitur quidem vnum ens per se, verùm hoc est hic homo, qui est Christus; an verò sit scientia de hoc homine, iam dictum est suprà. Secunda verò vnio non differt à prima, quia vnio naturarum est facta in supposito, non verò in seipsis; & sicuti manent distinctæ naturæ, ita manent distinctæ scientiæ, solúmque fit per eam vnionem, vt vnum sit subiectum duarum scientiarum, quarum solent esse duo; quod sanè est per accidens, sicuti per accidens est, quòd subiectum scientiæ albi & dulcis sit vnum, vel duo, eo quòd album aliquando coniungatur cum dulci in eodem subiecto; aliquando verò sit in distinctis subiectis.

OBIICIES, ex his solùm haberi non posse esse scientiam de hoc composito per se ex natura & subsistentia, quia est singulare, sed non sequitur non posse esse de huiusmodi composito in communi abstrahẽdo ab hoc singulari, quia Incarnatio potest fieri cum quauis alia natura humana.

Respondeo, non contendo non posse esse, vt suprà dixi: ceterùm subiectum huius tertiæ partis S. Thomæ non est illud compositum commune, sed singulare, quod est Christus.

Illud tamen aduerte de composito in communi ex natura humana, & subsistentia diuina, quatenus tale compositum est, solùm haberi scientiam, quæ habetur de composito ex natura humana, & supposito creato, quia illa vnio per se ex subsistentia diuina, & natura humana, huc pertinet vt faciat hominem per se, quòd sit subiectum per se omnis prædicati naturalis naturæ, sicut est compositum ex natura, & supposito creato; nulla verò passio, seu proprietas esse demonstrabilis, & scibilis scientia dicta naturali de hoc composito ex tali vnione, quæ non sequatur ex vnione naturæ cum supposito creato, sed solùm sequitur communicatio nominum, & idiomatum, quòd scilicet hic homo nominetur Deus, immortalis, creator, &c. quas denominationes accipit homo, videlicet Christus, seu quiuis alius, qui constaret natura humana, & supposito diuino, & eas quidem accipit ratione vnionis cum natura diuina, nõ verò cum humana; vnde est scibilis secundùm illas ratione vnionis cum illa, non autem cum hac.

Obiicitur SECVNDÒ, est aliqua proprietas consequens

sequens vnionem suppositi diuini cum humanitate demonstrabilis de composito ex vtroque quæ non potest demonstrari de alterutra natura seorsim: ergo est aliqua scientia de Christo vt subsistente in duabus naturis, seu de alio quouis sic subsistente. Antecedens probatur: nam esse principium satisfactionis infinitæ de toto rigore iustitiæ & meriti infiniti, conuenit Christo ratione vnionis hypostaticæ.

Respondeo, effectum physicum & naturalem esse illa opera, quatenus sunt à natura humana, & Christo vt est suppositum humanum, & possunt esse à supposito creato ciusdem naturæ; valorem verò operum non pertinere ad effectum physicum, & naturalem, sed esse denominationem extrinsecam, & æstimationem moralem, & ideo non habetur scientia naturalis de Christo ratione huius operationis, sed theologica moralis, vt suprà dictum est.

Obiicies TERTIÒ, hoc vnum per se ex natura humana, & supposito diuino, habet distinctionem essentialem ex parte vnius termini, quam non habet vnio ex natura humana, & supposito creato: ergo debet haberè distinctam scientiam.

Respondeo, vnio physica per se duorum, ex quibus fit vnum per se, non facit illud vnum scibile, nisi in ea fundetur aliquis ex quatuor modis per se, qui habetur *p. poster. c.4.* quod est fundari vnionem per se logicam prædicati per se cum subiecto: quomodo in vnione v. g. animæ rationalis cum corpore fundatur primus modus per se, quando prædicatum est de definitione subiecti, vt homo est animal rationale; & secundus quando subiectum est de definitione prædicati, vt homo est risibilis; & quartus quando prædicatur effectus de sua propria caussa, vt rationale est disciplinabile: definitio enim subiecti est propria caussa passionis. In vnione autem naturę cum personalitate non fundatur vllus ex his modus per se, id est, nec primus nec secundus, quia hi sequuntur naturam, & compositionem naturæ essentialem, non verò personalem personæ. Nec quartus, quia causalitas etiam sequitur naturam, & est actus secundus naturę perfectę vt quo, personæ autem solùm vt quod: solùm ergo in ea vnione potest fundari modus per se existendi quidem tertius, & non deseruit demonstrationi & scientiæ, sed numeratur ab Arist. ad integritatem doctrinæ.

Adde quòd etiamsi daremus in ea vnione fundari propositiones per se, tamen hinc solùm haberetur fundari propositiones ex omnibus compositis per se ex subsistentia, & natura, atquæ ideo non habetur scientia peculiaris de composito ex natura creata, & subsistentia diuina, quia personalitas diuina in ratione subsistentiæ solùm vnitur ad supplendum id, quod deberet præstare personalitas creata.

Obiicies QVARTÒ, hic homo qui est Christus constat natura humana indiuidua, & subsistentia diuina, quarum hæc est scibilis; licèt illa non sit scibilis, quia singularis: ergo secundùm aliquid de hoc homine est scientia.

Respondeo, hoc non est aliud quàm dicere hunc hominem secundùm quod est Deus, & Verbum Dei, esse scibilem, quod concedimus; sicuti concedimus esse æternum, & immortalem, sed solùm per communicationem idiomatum.

Obiicies VLTIMÒ, etiam scientia theologica videtur debere esse de vniuersalibus; ergo non rectè diximus haberi de Christo.

Respondeo non esse necessarium conclusiones theologicas esse de subiecto vniuersali, seu de subiecto per se scibili scientia naturali; imò maiori ex parte sunt de singularibus, v.g. de B. Virgine, de Ioan. Baptista, de Adamo, de quibus extant quædam reuelationes, quæ per euidentem deductionem inferunt alias conclusiones, quæ sunt theologicæ. Neque mirum est, quia scientia theologica differt à naturali in eo quòd naturalis deducatur ex principiis sumptis à natura, & definitione subiecti; singularia autem non possunt definiri. At verò scientia theologica deducitur à rebus reuelatis, & nititur primæ veritati tanquam rationi essendi conclusioni, non verò definitioni subiecti; prima autem veritas est eadem, & eiusdem rationis in omnibus, siue versetur circa singularia, siue circa vniuersalia.

Ioſ. Raguſa in 3.p. D. Thom.

QVÆSTIO I.

De conuenientia Incarnationis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm conueniens fuerit Deum incarnari.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd non fuerit conueniens, Deum incarnari. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit: Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo conuenientissimum est, ipsum non esse carni vnitum. Non ergo fuit conueniens, Deum incarnari.

2 *Præterea, Quæ sunt in infinitum distantia, inconuenienter iunguntur: sicut inconueniens iunctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti ceruix iungeretur equina: Sed Deus & caro in infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus, caro autem maximè composita, & præcipuè humana. Ergo inconueniens fuit, quòd Deus carni vniretur humanæ.*

3 *Præterea, Sic distat corpus à summo Spiritu, sicut malitia à summa bonitate. Sed omnino inconueniens esset, quòd Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conueniens, quod summus Spiritus increatus corpus assumeret.*

4 *Præterea, Inconueniens est, vt qui excedit magna, contineatur in minimo: & cui imminet cura magnorum, ad parua se transferat: Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum vniuersitas capere non sufficit. Ergo videtur inconueniens, quòd intra corpusculum vagientis infantiæ latrat, cui parum putatur vniuersitas: & tandiu à sedibus suis abest ille Regnator, atque ad vnum corpusculum totius mundi cura transferatur, vt Volusianus scribit ad Augustinum.*

Sed contra, illud videtur esse conuenientissimum, vt per visibilia monstrentur inuisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, vt patet per illud Apost. Ro. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur: Sed sicut Damasc. dicit in principio tertij lib. per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, & sapientia, & iustitia & potentia Dei vel virtus. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprij plasmatis infirmitatem: Iustitia verò, quoniam homine victo non alio quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem. Sapientia verò, quoniam inuenit difficillimi pretij decentissimam solutionem. Potentia verò siue virtus infinita, quia nihil est maius, quàm Deum fieri hominem. Ergo conueniens fuit Deum incarnari.

Respondeo dicendum, quòd vnicuique rei conueniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ: sicut homini conueniens est ratiocinari, quia hoc conuenit sibi, inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, vt patet per Dionys. 1. c. de diu. no. Vnde quicquid pertinet ad rationem boni, conueniens est Deo. pertinet autem ad rationem boni, vt se aliis communicet: vt patet per Dionysium, 4. ca. de diu. no. Vnde ad rationem summi boni pertinet, quòd summo modo se creaturæ communicet: quod quidem maximè fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit, vt vna persona fiat ex tribus, sc. verbo, anima, & carne: sicut dicit Aug. 13. de Trin. Vnde manifestum est quod conueniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quòd Incarnationis mysterium non est impletum per hoc, quòd Deus sit aliquo modo à suo statu

immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc, quòd nouo modo se creaturæ vniuit, vel potius eam sibi. Est autem conueniens vt creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cùm prius non esset, ita conuenienter, cum prius non esset vnita Deo in persona, postmodum ei fuit vnita.

Ad secundum dicendum, quod vniri Deo in vnitate personæ, non fuit conueniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conueniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, vt sibi eam vniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quod quælibet alia conditio, secundum quam creatura quæcunque differt a creatore, à Dei sapientia est instituta, & ad Dei bonitatem ordinata: Deus enim propter suam bonitatem, cùm sit increatus, immobilis & incorporeus, produxit creaturas mobiles & corporeas. Et similiter malum pœnæ à Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei: malum verò culpæ committitur per recessum ab arte diuinæ sapientiæ, & ab ordine diuinæ bonitatis: & ideo Deo conueniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream & pœnalitate subiectam: non autem fuit ei conueniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. respondet in epistola ad Volusianum, non habet hoc Christiana doctrina, quòd ita sit Deus infusus carni humanæ, vt curam gubernandæ vniuersitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum enim est iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est: vnde magnitudo virtutis eius, nullas in angusto sentit angustias. Non est incredibile, si verbum hominis transiens, simul auditur à multis & à singulis totum, quod verbum Dei permanens, simul vbique sit totum. Vnde nullum inconueniens sequitur Deo incarnato.

CONCLVSIO S. Thomæ affirmat, quam bene probat S.Thom. cámque simul cum rationibus quibusdam præmissis oportet explicare, & confirmare.

Principio verò obseruare oportet Incarnationem dupliciter spectari posse. PRIMÒ prout est de genere operum, quæ extra Deum existunt, & à Theologis dicuntur ad extra, prouenitque propterea à Deo per essentialia communia tribus personis, sicuti reliqua opera, quæ à Deo profecta sunt, & subinde proficiscuntur. SECVNDÒ prout includit aliquid singulare supra omnia opera, quæ à Deo producuntur, & produci possunt, quod scilicet quamuis habeat Deum vt caussam operantem extra se, non tamen terminatur omnino extra Deum, quemadmodum alia opera, verùm intra Deum ad subsistentiam diuinam terminantem assumptionem naturæ immediatè, & ad hoc quod est Deum esse hominem mediatè, vt suo loco explicabitur, siue ea subsistentia sit relatiua, siue sit absoluta constituens cum natura creata vnum per se non terminatum vltimo termino, qui sit persona vel suppositum, sed tribus mediatis relatiuis. Et rursus siue illa natura creata sit humana, siue alia aliqua, tametsi in specie quæstio hæc est de humana, quæ notatur nomine Incarnationis, quod vt docet Cajet. *initio art.* 1. plus significat, quàm exprimit; exprimit enim nihil aliud, quàm Deum carnem fieri, seu carnem assumere: significat autem hominem fieri, quòd frequens sit in sacris literis acceptio carnis pro homine, cùm sæpe alias Ioelis 2. *Effundam de spiritu meo super omnem carnem*, & Luc. 3. *Videbit omnis caro salutare Dei*, tum maximè in re præsenti, vbi Patres animaduertentes Euangelistam grauissimè & ex instituto docentem hoc mysterium protulisse instar oraculi illam sententiam: *Verbum caro factum est*. non alio nomine libentius, quàm carnis vtuntur, vbi de Christi humanitate, atque Incarnationis, vbi de eiusdem assumptione tractatur, tum Latini, tum etiam Græci, quibus familiaris est vox σάρκωσις. Superuacaneum verò est quęquam nominare, aut loca proferre, quæ passim cuique exposita atque obuia sunt.

Igitur in re proposita si sumatur Incarnatio priori modo, scilicet secundùm communia omni operi extra diuinitatem diuinásque personas producta; ratio diiudicandi an sit conueniens, petitur ex fine, sine quo constat Deum extra se nihil operari: qua ratione quæstionem hanc duobus sequentibus articulis proponit, ac soluit S.Thomas, vbi de fine Incarnationis disseritur, quis sit, & quemadmodum ad illum necessaria, vel conueniens sit Incarnatio. Si verò accipiatur posteriori modo, nempe prout significat vnionem naturæ creatæ cum diuina secundùm subsistentiam, vnde Deus verè dicatur, & sit homo; ratio diiudicandi sítne conueniens, sumitur non solùm ex consideratione finis, verùm eo posito (qui vt in reliquis omnibus operibus, ita in hoc tam eximio & singulari eximius & singularis esse debet) adhuc sumitur ex consideratione terminorum, qui coniunguntur, & ex quibus vnum, id est, vna persona humana conflari debet; an scilicet conueniens sit tale suppositum, id est, diuinum & increatum tali naturæ, videlicet creatæ & humanæ, vniri, & an finis, qui ad hoc opus peragendum mouet, vel mouere potest, talis tantúsque sit, vt possit conuenientem reddere coniunctionem vsque adeò supra modum, & supra omnem cogitationem admirabilem diuinitatis cum carne fragili, ac mortali. Hoc sensu & ratione tractat propositam quæstionem hoc priart. S.Thomas.

Verùm quamuis tantum támque eximium discrimen, & distantia terminorum præfatæ vnionis, meritò det locum quæstioni, qua quæratur sítne conueniens, nihilominus maiorem ac priorem aliam affert rationem dubitandi, sítne possibilis, quam S.Thom. & passim Scholastici *in 3. sent.* proponunt. Cur autē hîc prætermiserit, variè respondent. Caiet. hîc ait in propriis terminis haud perperam esse prætermissam, quia nulla scientia probat existentiam, vel possibilitatem propriā subiecti; in alienis verò alterius quæstionis terminis, qua scilicet ex naturis extremorum vnionis disseritur, & ostenditur esse conuenientem, simul ostenditur esse possibilem. Sed reiicitur passim vtraque ratio à pluribus Theologis recentioribus. Prima quidem quia vbi de subiecti possibilitate est propria controuersia, etsi ad proprium habitum scientiæ eius subiecti illam probare non pertinet, ad ipsum tamen, qui docet eam scientiam, pertinet scire, & docere. Præterea subiectū inadæquatum, cuiusmodi est Christus incarnatus in hac tertia parte Theologiæ potest probari à scientia adæquata adæquati subiecti, qui est Deus respectu Theologiæ. Demū etiam subiectum adæquatum probari potest à scientia, quæ sit suprema, nec subiicitur alij scientiæ, à qua possit subiectum secundùm existentiam & possibilitatem probatum accipere, qualis est Theologia, quæ propterea probat Deum esse, qui est eius subiectū, vt probat S.Thomas, *1.p.q.2.* Alij, vt Suarez & Vasquez *in comm. artic.* aiunt non posse ratione conuinci eam possibilitatem, & ideo prætermissam; solùm verò posse rationes contrarias dissolui, quod non oportuit initio fieri, sed in consequentibus pluribus quæstionibus, quibus de ratione & modo huius vnionis disseratur.

Mihi videntur dicenda tria. PRIMVM est nihil obstare, quominus saltem ex aliqua parte potuerit præmitti quæstio de possibilitate Incarnationis. SECVNDVM est nihilominus non fuisse necessarium præmitti, & nihil est quod conuincat, aut probet debuisse præmitti. TERTIVM est consultius & congruentius esse prætermissam.

PRIMVM dictum perspicuum est ex vsu Theologorum, qui contenti sunt hoc initio vulgaria quædam capita difficultatum soluere ad ostendendam possibilitatem reiiciendo latiorem tractationem plurium difficultatum ad propria quædam loca.

SECVN

SECVNDVM dictum, scilicet non fuisse necessarium præmitti, ostenditur hoc modo, quia si Theologia est subordinata scientiæ Dei, & Beatorum (vt quidam dicunt) non probat sua principia, sed accipit tanquam vera & euidentia in illa Dei & Beatorū scientia. Porrò Christum esse incarnatum, & Incarnationem esse possibilem, est vnum è primis & potissimis principiis & articulis fidei. Si verò non est subordinata, certè sua principia theologica sumit vt certa secundùm fidem, & supponit vt reuelata, & cognita per fidem, eiúsque munus est ex iis deducere conclusiones, aliásque veritates, quæ immediatè reuelatæ non sunt.

Dices ad Theologiam pertinere ipsos articulos & principia fidei explicare, defendere, confirmare, munire; non solùm verò conclusiones deducere.

Respondeo PRIMÒ cùm agitur de munienda ac defendenda veritate principiorum, & articulorum reuelatorum, ad rationem & munus Theologiæ per se pertinere solùm ostendere euidentiam credibilitatis eorum, non verò euidentiam veritatis; credibilitatem verò non ostendit de singulis, sed in vniuersum de omnibus simul, aut de vno aliquo principio in genere, vnde oriuntur plurima; vt v. g. quòd Scriptura sacra sit à Deo reuelata, quòd Ecclesia sit regula viua fidei erroribus minimè obnoxia: quare nec oportet ostendere euidentem credibilitatem de Incarnatione. Item si amplè sumatur, adhuc potest redarguere contraria argumenta aduersariorum fidei ostendendo ea non præualere aduersùs fidei veritates.

Dixi, *si amplè sumatur*: nam potest Theologia esse contenta reuelatione articulorum, & euidentia credibilitatis per se, per accidens autem incumbit soluendis argumentis, quæ pugnant contra fidem, quatenus scilicet oportet protegere & confirmare ne subuertantur ab infidelibus, ipsósque infideles conuertere, qui non vsque adeò contenti sunt euidentia credibilitatis, vt non opponant sibiipsis obicem ad credendum propter hæc argumenta; atque ita necessitas disputationum, præsertim quibus ostendatur possibilitas, & excludatur impossibilitas rerum fidei, non petitur ex parte doctrinæ, & scientiæ per se addiscendæ, ac tenendæ; ipsa enim Theologia sibiipsi sufficiens est ad sciendum, & cognoscendum in ratione scientiæ theologicæ, si solùm sit munita fide articulorum, & possibilitate, quæ traditur fide, ac deductionibus, quæ inde trahuntur: petitur ergo extrinsecus, & per accidens ex parte hominum, qui præ infirmitate, aut imbecillitate, aut incapacitate non ita sunt contenti credibilitate eiúsque euidentia, vt non conficiant sibi aliúsque difficultatem ad credendum, qua nihilominus deberent esse contenti cùm sit per sese satis. Dico nihilominus vtcunque sit necessarium proferre argumenta confirmantia possibilitatem, seu excludentia impossibilitatem, adhuc tamen non est necesse ea proferre ipso statim initio. nam argumenta, quibus potest oppugnari possibilitas huius mysterij, illa ipsa sunt, quæ proferunt aduersùs illud pro varietate errorum, varij hæretici, scilicet Paulus Samosatenus, Nestorius, Eutyches, &c. neque enim Gentiles, qui nullo modo recipiunt Christum siue vt purum hominem, siue vt Deum, aliis argumentis vterentur aduersùs fidem, quàm vtatur Nestorius, & Samosatenus, qui negant Christo diuinitatem: nam Gentiles non negant fuisse quendam hominem, qui dictus est Christus, sed solùm negant talem esse, qualem Christiani confitentur, scilicet Deum, & hominem, &c.

DEMVM quando aliquid est supernaturale secundùm substantiam, solet disputari possibilitas non tam ad ostendendum an sit, quàm ad explicandam ipsam, eiúsque modum, &c. quomodo cùm disputamus de Eucharistia, an sit possibilis, disputatur de modo existendi Christi sub speciebus, & in pluribus locis; similitérque

Ioſ. Raguſa in 3 p. D. Thom.

cùm disputamus de possibilitate mysterij sanctissimæ Trinitatis, multa disseruntur de identitate & distinctione relationum, quæ pertinent ad totam essentiam mysterij, sine quibus possibilitas tractari & explicari non potest.

Atque ex his perspicuum relinquitur TERTIVM dictum, quòd consultius prætermissa sit quæstio de possibilitate Incarnationis. Quòd autem ait Caietanus S. Thomam tractando ex natura extremorum, Dei scilicet & humanæ naturæ conuenientiam Incarnationis, simul excluſisse impossibilitatem, rectè procederet si per locum & causſam intrinsecam id probaret, scilicet ex propriis talis naturæ, talísque suppositi, quod neque facit, neque facere potest, sed solùm procedit per causſam extrinsecam communem bonitatis connaturalis Deo, quę quidem ratio supponit possibilitatem in bonitate; sicut enim bonum actu supponit actu ipsum esse, cuius est passio, quia quod non est actu, non est bonum actu; ita bonum possibile supponit esse possibile. Quoniam tamen non omne quod est possibile est conueniens; quia esse conueniens præter ea, quæ pertinent ad esse physicum, respicit multa in genere moris, vnde fit vt quamuis sit possibile lapidem, vel equum hypostaticè vniri personæ diuinæ, tamen non videatur conueniens; idcirco relinquitur locus quæstioni, an vniri carni, id est, incarnari sit conueniens.

Igitur S.Thom. probat esse conueniens Deum incarnari. PRIMÒ quidem in argumento: *Sed contra*, ratione communi omnibus operibus diuinis secundùm varios gradus, vt scilicet per visibilia ostendantur inuisibilia Dei plura, vel pauciora secundùm varias differentias perfectionis, quæ ad visibilia manat ab inuisibilibus; in Incarnatione enim quatuor præcipua & omniū maxima attributa diuinitatis ostenduntur, scilicet sapientia, potentia, bonitas, iustitia. Illud tamen discrimen est inter cetera visibilia, qualia sunt pleraque opera creationis, & Incarnationem, quòd cetera visibilia, tum sensu, tum ratione, & discursu naturalibus percipimus, & in iis inuisibilia Dei cognoscimus; Incarnationem verò per fidem, & ideo deductio illa est actus scientiæ naturalis; hæc autem est scientiæ theologicæ.

SECVNDÒ verò probat id esse conueniens ratione propria à priori sumpta ab *ipsis* terminis & extremis, qui sunt Deus & Incarnatio: comparat autem Incarnationem non secundùm propria Incarnationis per se, sed secundùm communem rationem transcendentalem, qua communicat cum ceteris Dei operibus, quæ notio est esse bonum (etsi in hoc genere inter reliqua est præstantissimum) & comparat illam cum Deo non prout nomine Dei significatur suppositum, quod debet hypostaticè vniri & incarnari, sed vt significatur Deus secundùm essentialia, & secundùm naturam, & in specie secundùm vnam essentialem notionem naturæ diuinæ, quæ est bonitas, cui propterea per se ex natura rei est conueniens quidquid est bonum, & magis, quod est magis bonum, proindéque Incarnatio maximè, quæ est maximum bonum; itaque non est comparatio per modum naturæ cum supposito, vtrum scilicet talis natura, nempe carnis, seu humanitatis, sit conueniens tali supposito, & conueniens sit tale suppositum tali naturæ; de hoc enim aliquid dicetur infra; & interim constat conueniens posse sumi dupliciter; PRIMÒ vt significat habitudinem, & ordinem, quo modo dicitur forma conueniens materiæ, & contra, & hoc sensu constat non esse conuenientem. SECVNDÒ vt significat facultatem præstandi id, quod præstat suppositū, quo modo dicitur lumen Solis conueniens corporibus, quibus est connaturalis calor, quia potest præstare quod præstat calor; & hoc sensu est conueniens suppositum diuinum naturæ humanæ, quia explet mu-

nus, ſuppoſiti humani, & humanitas conueniens ſuppoſito diuino, quia explet munus formæ metaphyſicæ, & facit hominem. Non eſt ergo hæc cōparatio, quam facit S.Thom. verùm ſuppoſita poſſibilitate vnionis, quòd ſcilicet poſſit natura humana vniri ſuppoſito diuino hypoſtaticè per modum naturæ cum ſuppoſito; ac proinde poſito, quòd quamuis non ſit conueniens hac ratione primo modo ſupradicto, ſit ſaltem conueniens ſecundo modo, quod eſt conuenire phyſicè, ſeu metaphyſicè per modum naturæ cum perſona, & quaſi formæ cum ſubiecto; ſit alia comparatio in genere talis operis & rei cum Deo prout eſt eius cauſſa & principium, & eſt comparatio tum moralis penes rationem honeſti, an ſcilicet deceat Deum id facere, tum verò aliquo modo phyſica, an ſcilicet ſit de genere operationum connaturalium Deo, ac diuinæ naturæ conformium. Reſpondet S.Thom. eſſe cōuenientem Incarnationem ſecundùm comparationem factam inter dictos terminos tam phyſicè, quàm moraliter ex ratione talis operis comparati cum tali cauſſa, id eſt, Deo: etenim communicatio boni eſt per ſe primò & maximè conueniens naturæ, cuius eſſentia eſt bonitas; Dei autem natura eſt ipſa eſſentia bonitatis, ait S.Thom. ſequutus Dionyſium; Incarnatio verò eſt ſumma & maxima cōmunicatio diuini boni; ergo maximè conuenit Deo.

Hæc ratio eſt tum moralis, tum phyſica. phyſica quidem, quia ducitur à comparatione talis operis cum natura, & eſſentia talis cauſſæ: moralis autem quia ducitur à bonitate diuina operante extra ſe, ac proinde liberè operante: nam Deus extra ſe non niſi liberè operatur; hoc enim ſenſu eſt connaturale Deo extra ſe bonum operari, vt intelligatur poſſe liberè operari, & opus bonum ſit conforme bonitati ipſius, etſi extra ſe operari bonum, & communicare ſeipſum non afferat perfectionem ipſi, ſed rebus, vt rectè notat Caiet. Porrò operari liberè opus ſummæ bonitatis, pertinet ad dignitatem, ideoque ratio dicta ſimul eſt phyſica, & moralis.

Ex his ſoluitur dubium quod obiicit ſibi Caiet. quòd S.Thom. tranſeat à naturali conditione boni ad voluntariam, dum ex eo quòd ratio bonitatis ſit de eſſentia diuina, probat Deum communicare ſe creaturæ; illa enim ratio ſolùm probat Deum poſſe ſe communicare. Dicendum eſt enim ex communi notione boni, quæ eſt communicare ſeipſum, inferri quamcunque communicationem ſiue liberam, ſiue neceſſariam eſſe conuenientem illi, cuius eſſentia eſt bonitas, & S.Thom. non inſtituit probare, quòd de facto Deus ſe communicarit per vnionem hypoſtaticam, ſed ſolùm quòd illa ſit conueniens; quòd enim ſe communicarit, ſupponit ex fide.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conueniens fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quòd non fuerit neceſſarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei cùm ſit Deus perfectus (vt in primo habitum eſt) nihil virtutis per carnem aſſumptam accreuit. Si ergo verbum Dei incarnatum humanam naturam reparauit, etiam abſque carnis aſſumptione eam potuit reparare.

2. Præterea, Ad reparationem humanæ naturæ quæ per peccatum collapſa erat, nihil aliud requiri videbatur, quam quod homo ſatisfaceret pro peccato: ſed homo, vt videtur, ſatisfacere potuit pro peccato: non enim Deus ab homine plus requirere debet, quàm poſſit: & cum pronior ſit ad miſerendum quam ad puniendum, ſicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit neceſſarium ad reparationem humanæ naturæ, Verbum Dei incarnari.

3. Præterea, Ad ſalutem hominis præcipuè pertinet, vt Deum revereatur: vnde dicitur Mal. 1. Si ego pater, vbi honor meus? ſi dominus, vbi timor meus? Sed ex hoc ipſo homines Deum magis reuerentur, quòd eum conſiderant ſuper omnia eleuatum, & ab hominum ſenſibus remotum: vnde in Pſal. 112. dicitur. Excelſus ſuper omnes gentes dominus, & ſuper cœlos gloria eius: & poſtea ſubditur: Quis ſicut dominus Deus noſter? Quod ad reuerentiam pertinet. Ergo videtur non conuenire humanæ ſaluti, quòd Deus nobis ſimilis fieret per carnis aſſumptionem.

Sed contra, Illud, per quod humanum genus liberatur à perditione eſt neceſſarium ad humanam ſalutem: ſed myſterium diuinæ Incarnationis eſt huiuſmodi ſecundum illud Io. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret, vt omnis, qui credit in ipſum, non pereat, ſed habeat vitam æternam. Ergo neceſſarium fuit ad humanam ſalutem, Deum incarnari.

Reſpondeo dicendum, quòd ad finem aliquem dicitur aliquid eſſe neceſſarium dupliciter. Vno modo, ſine quo aliquid eſſe non poteſt: ſicut cibus eſt neceſſarius ad conſeruationem humanæ vitæ. Alio modo, per quòd melius & conuenientius peruenitur ad finem: ſicut equus neceſſarius eſt ad iter. Primo modo, Deum incarnari non fuit neceſſarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per ſuam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo neceſſarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Vnde Aug. dicit 13. de Trin. c. 10. Verum etiam oſtendamus non alium modum poſſibilem Deo defuiſſe (cuius poteſtati omnia æqualiter ſubiacent) ſed ſanandæ miſeriæ noſtræ conuenientiorem alium modum non fuiſſe.

Et hoc quidem conſiderari poteſt quantum ad promotionem hominis in bonum. Primò quidem, quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc, quòd ipſi Deo loquenti credit. Vnde Aug. dicit 11. de Ciu. Dei, Vt homo fidentius ambularet ad veritatem, ipſa veritas Dei filius homine aſſumpto conſtituit atque fundauit fidem. Secundò, quantum ad ſpem: quæ per hoc maximè erigitur. Vnde Aug. dicit 13. de Trin. Nihil tam neceſſarium fuit ad erigendam ſpem noſtram, quàm vt demonſtraretur nobis quantum diligeret nos Deus: quid vero huius rei iſto indicio manifeſtius, quàm quod Dei filius naturæ noſtræ dignatus eſt inire conſortium? Tertiò, quantum ad charitatem: quæ maximè per hoc excitatur. Vnde Aug. dicit in lib. de Catechizandis rudibus: Quæ maior eſt cauſa aduentus Domini, niſi vt oſtenderet Deus dilectionem ſuā in nobis? Et poſtea ſubdit: Si amare pigebat, ſaltem redamare non pigeat. Quartò, quantum ad rectam operationem: in qua nobis exemplum ſe præbuit. Vnde Aug. dicit in quodam ſermone de Nat. Domini: Homo ſequendus non erat, qui videri poterat: Deus ſequendus erat, qui videri non poterat. Vt ergo exhiberetur homini, & qui videretur ab homine, & quem homo ſequeretur, Deus factus eſt homo.

Quintò, quantum ad plenam participationem diuinitatis: quæ vera eſt hominis beatitudo & finis humanæ vitæ: & hoc collatum eſt nobis per Chriſti humanitatem. Dicit enim Aug. in quodam ſermone de Natiu. Domini. Factus eſt Deus homo, vt homo fieret Deus. Similiter & hoc vtile fuit ad remotionem mali.

Primò enim per hoc homo inſtruitur, ne ſibi diabolum præferat, & eum veneretur, qui eſt auctor peccati. Vnde Auguſt. dicit 13. de Trin. Quandoquidem ſic potuit Deo coniungi humana natura, vt fieret vna perſona, ſuperbi illi maligni ſpiritus non ideo ſe audeant homini præponere, quia non habent carnem. Secundo per hoc inſtruimur quanta ſit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando. Vnde Aug. dicit in lib. de Vera relig. Demonſtrauit nobis Deus quàm excelſum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quòd hominibus in vero homine apparuit. Et Leo Papa dicit in ſermone de nati. Agnoſce ô Chriſtiane dignitatem tuam: & diuinæ conſors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conuerſatione redire. Tertiò, quia ad præſumptionem hominis tollendam; gratia Dei in nobis nullis meritis præcedentibus in homine Chriſto commendatur, vt dicitur in 13. de Trin. Quartò, quia ſuperbia hominis, quæ maximè impedimento eſt, ne inhæreatur Deo: per tantam Dei humilitatem redargui poteſt atque ſanari, vt dicit Aug. ibid.

Quintò

Quintò, ad liberandum hominem à ſeruitute peccati: quod quidem, vt Aug. dicit 13. de Trin. fieri debuit ſic, vt diabolus iuſtitia hominis Ieſu Chriſti ſuperaretur: quod factum eſt Chriſto ſatisfaciente pro nobis. Homo autem purus ſatisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autem ſatisfacere non debebat: vnde oportebat Deum & hominem eſſe Ieſum Chriſtum. Vnde & Leo Papa dicit in ſermone de Natiu. Suſcipitur à virtute infirmitas, à maieſtate humilitas: vt quod noſtris remediis congruebat, vnus atque idem Dei & hominum mediator, & mori ex vno & reſurgere poſſit ex altero. Niſi enim eſſet verus Deus, non adferret remedium; niſi eſſet verus homo, non præberet exemplum. Sunt autem & aliæ plurimæ vtilitates, quæ conſequutæ ſunt, ſupra apprehenſionem ſenſus humani.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ſecundum primum modum neceſſarij, ſine quo ad finem perueniri non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quòd aliqua ſatisfactio poteſt dici dupliciter ſufficiens. Vno modo perfectè: quia eſt condigna per quandam adæquationem ad recompenſationem culpæ commiſſæ: & ſic hominis puri ſatisfactio ſufficiens eſſe non potuit pro peccato. Tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius perſonæ, vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompenſare. Tum etiam, quia peccatum contra Deum commiſſum, quandam infinitatem habet ex infinitate diuinæ maieſtatis: tantò enim offenſa eſt grauior, quanto maior eſt ille, in quem delinquitur. Vnde oportuit ad condignam ſatisfactionem, vt actus ſatisfacientis haberet efficaciam infinitam, vtpote Dei & hominis exiſtens. Alio modo poteſt dici ſatisfactio hominis eſſe ſufficiens imperfectè, ſcilicet ſecundùm acceptationem eius, qui eſt ea contentus, quamuis non ſit condigna. Et hoc modo ſatisfactio puri hominis eſt ſufficiens. Et quia omne imperfectum præſupponit aliquid perfectum, à quo ſuſtentetur: inde eſt quod omnis puri hominis ſatisfactio efficaciam habet à ſatisfactione Chriſti.

Ad tertium dicendum, quòd Deus aſſumendo carnem, ſuam maieſtatem non minuit: & per conſequens non minuitur ratio reuerentiæ ad ipſum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipſius. Ex hoc autem, quòd nobis approquinquare voluit per carnis aſſumptionem, magis nos ad ſe cognoſcendum attraxit.

HIC articulus, ſicut etiam ſuperior ex recepta extra controuerſiam fidei veritate de myſterio Incarnationis, quòd iam ſit peractum; & verò propter reparationem naturæ humanæ; pergit ad comparandum illud; prior quidem cum dignitate diuina, nempe an fuerit Deo conueniens, hic verò cum lapſu, & ruina naturæ humanæ vt medium ad finem, an fuerit neceſſarium; ac præmiſſo duplici modo, quo contingat aliquid eſſe neceſſariū, reſpondet S.Th. duplici concluſione. PRIMA negat fuiſſe neceſſarium ſimpliciter, id eſt, tanquam ſine quo nequeat illa reparari. Probat argumēto ducto à Dei omnipotentia. SECVNDA affirmat fuiſſe neceſſarium ſecundùm comparationem vt meliùs fiat. Probat PRIMÒ ab vtilitate ad conferendum bonum fidei, ſpei, charitatis, bonorum operum, & participationis diuinæ. SECVNDÒ ad remouendum malum. DEMVM ad comparanda pleraque alia bona.

In reſponſione ad ſecundum continentur quatuor dicta. PRIMVM eſt primum hominem non potuiſſe perfectè pro peccato ſatisfacere, ſed imperfectè. SECVNDVM eſt vnam & præcipuam huius rationē fuiſſe, quòd peccatum in Deum commiſſum habeat quandam infinitatem ex offenſione diuinæ maieſtatis, & ideo requirat ſatisfactionē infinitam. TERTIVM eſt quòd ſatisfactio Chriſti ſit infinita, atque ideo perfectè pro culpa ſatisfaciens. QVARTVM eſt quòd ſatisfactio puri hominis habeat efficaciam à ſatisfactione Chriſti. De his ergo ſingulis dictis nobis eſt diſſerendum.

DISPVTATIO II.

An poſſit purus homo viribus naturæ ſecluſo omni dono ſupernaturali Deo ſatisfacere pro peccato.

QVÆSTIO eſt tam de potentia ordinaria, quàm de abſoluta, & de ſatisfactione pro culpa tam propria, quàm aliena. Et quidem videri poſſet ſuperflua: cùm enim diſputandum inferiùs ſit an poſſit pura creatura ſupernaturalis gratiæ auxilio fulta, pro ſe, vel pro alio ſatisfacere; ac determinandum, minimè poſſe; ſublatus erit locus huic quæſtioni: iam enim eo ipſo excludentur fortiori ratione vires naturæ ab exhibendo opere, quod nequeunt vires gratiæ: nihilominus quoniam exiſtunt peculiares quædam difficultates, dubiáque explicanda, dum quærimus quid per ſeſe poſſit natura, eaque explicatio confert aliquomodo ad ea, quæ inferiùs dicenda ſunt, expedit nonnihil de præfata quæſtione diſſerere, & quidem ſummatim, ac modicè: nam de pœnitentia naturali quid poſſit, à nobis alibi tractatio ſuſcipitur.

Non defuerunt inter recentiores, quorum meminit Caprera *q. 1, art. 2. diſp.* 3. §. 3. qui ſenſerint dictam operationem merè naturalem accedente pacto, atque ordinatione Dei obligantis ſeſe ad remittendum peccatum propter opus naturale morale, fore ſatisfactoriam pro culpa etiam vt eſt contra Deum auctorem gratiæ, idque de iuſtitia quanquam imperfecta, & non rigoroſa. Quòd ſi obiicias nullam eſſe proportionem inter tale opus, & offenſam Dei, præſertim vt finis ſupernaturalis, fertur quoſdam reſpondere non eſſe neceſſariam proportionem, ſed ſatis eſſe dictum pactum, & obligationem Dei; alios verò dicere proportionem aliquam præter pactum & obligationem eſſe quidem neceſſariam inter meritum, & præmium, non item inter ſatisfactionem, & offenſionem: meritum enim de condigno ipſa vi nominis importat condignitatem rei cum re, comparatúrque cum re; ſatisfactio autem ex vi nominis reſpicit perſonam per ſe primò cui debet ſatisfieri, ideoque non requiritur vt ſit æqualis, ſeu proportionata grauitati iniuriæ, ſed ſatis eſt ſi reddat totum illud, quod loco ſatisfactionis offenſus exigit.

Dicendum PRIMÒ nullum purum hominem poſſe ſatisfacere de iuſtitia, & de condigno Deo pro peccato ſiue proprio ſiue alieno de potentia vlla ſiue ordinaria, ſiue abſoluta. Hæc propoſitio quoad primā partem de potentia ordinaria eſt de fide definita in Tridentino *ſeſſ. 6. cap. 2. & 3. & can. 4.* & in Concilio Arauſicano ferè toto, & Mileuitano quantum attinet ad propriam culpam: eius probandæ locus proprius eſt in materia de iuſtificatione. Secunda pars de potentia abſoluta eſt certa, quia peccatum eſt auerſio à Deo fine ſupernaturali, & offenſio Dei vt eſt finis ſupernaturalis: ergo nunquam fiet ſatisfactio abſque conuerſione ad Deum finem ſupernaturalem, & reſtitutione donorum ſupernaturalium; hæc autem conuerſio eſt omnino ſupra vires naturæ.

Dicendum SECVNDÒ, purus homo non poteſt de potentia ſiue ordinaria, ſiue abſoluta ne quidem imperfectè pro peccato ſatisfacere. Probatur quia imperfecta ſatisfactio, quamuis non debeat eſſe æqualis offenſæ, requirit tamen aliquam proportionem cum iniuria pro qua fit, qualem opus naturale non habet cum iniuria Dei quatenus eſt finis ſupernaturalis; peccatum autem eſt offenſio Dei vt finis ſupernaturalis. Sed neque in ordine ad Deum vt finem naturalem offēſum poteſt habere aliquam proportionem dicta ſatisfactio; quia offenſa Dei etiam vt finis naturalis ex infi-

nitate personæ offensæ aut contrahit infinitatem, aut saltem malitiam superioris ordinis, cum qua nulla satisfactio proportionem habet. Hæc ratio latiùs infrà explicabitur, & confirmabitur, probátque hominem per opera bona moralia neque pro se, neque pro alio satisfacere posse: quare nec operæpretium est contra dictos recentiores pluribus hic disputare, sed satis est interim capita, vnde eorũ sententia deficiat, summatim ac breuiter attigisse, eorúmque fundamenta & rationes diluere.

PRIMÒ verò videntur niti promissione & pacto Dei, quod si fieret sub conditione operis, videtur fundare rationem iustitiæ. Sed est omnino inane fundamentum; nam sublata omni proportione ab opere respectu rei propter ipsum exhibendæ, obligatio quæ relinquitur ex promissione solùm nititur titulo fidelitatis, non item iustitiæ; perinde enim est ac si nullum opus exhiberetur, quando exhibetur id, quod nullam habet proportionem.

SECVNDVM argumentum ducitur ex eo quòd peccatum sit auersio à Deo, dilectio autem sit conuersio ad Deum, & quòd possit purus homo viribus naturæ diligere Deum super omnia, ac proinde conuerti ad Deum: qua posita conuersione tollitur peccatum, & offensio Dei. Respondetur posse hominẽ per vires naturæ sine speciali auxilio diligere Deum vt finem naturalem super omnia, multi non immeritò negant in natura corrupta; verùm, vt hoc concedatur, non sequitur posse hominem satisfacere pro peccato. PRIMVM quidem quia peccatum non solùm est contra Deum vt finem naturalem, verumetiam vt finem supernaturalem. DEINDE si esset contra finem naturalem, adhuc iniuria esset vel infiniti, vel superioris ordinis, cui nulla naturalis operatio est proportionata.

Ex his reiicitur illud discrimen, quod ponunt inter meritum, & satisfactionem quoad condignitatem, & iustitiam: vtrobique enim attenditur penes comparationem rei ad rem, non verò solùm penes acceptationem eius, qui velit esse contentus quacumque solutione, vel satisfactione.

TERTIVM argumentum: debitor ex iustitia solùm tenetur præstare id quod potest, siue illud in reipsa sit æquale debito, siue non, quia nemo tenetur ad impossibile; ergo homo in puris naturalibus solùm tenetur præstare id quod potest, scilicet dilectionem Dei naturalem: at certè bene satisfacit secundùm iustitiam, qui præstat obsequium, quod secundùm iustitiam præstare tenetur.

Confirmatur, quia iniustus reputabatur seruus ille *Matth.* 18. qui obligabat conseruum ad soluendum id quod non poterat: ergo iniustus esset Deus, si cogeret hominem ad soluendum id, quod propriis viribus non potest.

Respondeo, in iustitia duo spectari, scilicet præceptum, seu obligationem soluendi, ac satisfaciendi, & rẽ, id est, quantitatem rei, quæ solui debet. PRIMVM spectatur in ipsa secundùm rationem virtutis, quam habet ex tali obiecto bono, secundùm quam inclinat, & præcipit. SECVNDVM attenditur penes ipsam obiecti rationem, id est, penes ipsum ius, & iustum, quod est in re: vtrumque pertinet per se ad rationem iustitiæ. Ratione primi quicunque soluit quod potest, satisfacit ex iustitia secundùm quid, sed si illud, quod potest, non sit æquale debito, simpliciter non satisfacit ex iustitia, quia scilicet non satisfacit ratione secundi, dum non reddit æquale: satisfacit quidem ex iustitia, quia virtus quæ obligat ad æquale, obligat ad minus, & non obligat ad impossibile: non satisfacit autem simpliciter ex iustitia, quia de ratione iustitiæ specifica & essentiali est æqualitas: quare dum non soluit æquale, non simpliciter satisfacit ex iustitia, sed solùm secundùm rationem generica obligationis.

DVBIVM tamen est speciale in iniuriis, vtrùm scilicet quando quis non potest satisfacere pro iniuriis ad æqualitatem, teneatur persona læsa non solùm condonare debitum reale satisfactionis, vt scilicet non exigat satisfactionem, verumetiam teneatur remittere iniuriam? Sanè confirmatio argumenti probat teneri.

Quidam recentiores respondent, homines quidem teneri lege misericordiæ, cui subiiciuntur, Deum autem cùm sit supremus Dominus posse iustè punire peccatores pro peccato contra ipsum commisso. Hæc responsio non videtur satisfacere. PRIMÒ quidem quia lex misericordiæ saltem talis, quæ condonet debitum non potenti soluere, deriuatur à diuina per vim rationis, non verò est aliqua lex positiua data hominibus. Hinc *Matth.18.* punitur seruus in eo, quòd non sit secutus exemplum Dei in remittendo debito non potenti soluere: ergo in eo, quod vniuersaliter est per se conueniens facere, quódque proinde facit Deus, agnoscimus debitum remittendi iniuriam non potenti satisfacere. SECVNDÒ quidquid sit de hoc, non rectè infertur Deum ex eo quòd sit Dominus posse iustè peccatores punire, homines verò non posse suos offensores, tum quia si fiat vis præcisè in hoc, quod est esse Dominum, seorsim ab eo quod est esse iudicẽ; non respondet illic pœna pro satisfactione, sed restitutio, seu reintegratio honoris ablati, quam quidem non potenti soluere æquè necesse est remittere Deum, atque hominem læsum. Si verò spectetur vt iudex, rectè respondet sibi pœna pro satisfactione, quæ satisfactio non est reintegratio honoris, nec est actio personæ offendentis, sed est passio huius, & actio iudicis, & in ea est par ratio hominum ac Dei: nam etiam apud homines iustè potest exigi pœna in satisfactionem non solùm à iudice, verumetiam à persona læsa officium iudicis inuocante: at certè cum hac satisfactione pœnali stare potest remissio iniuriæ; immo qui exigit pœnam siue iudex sit idem qui læsus, siue alius læsus, tenetur condonare iniuriam, & non persequi lædentem affectu vindictæ.

Respondeo; ergo ad dubium remissionem iniuriæ in eo, qui est læsus, penes quatuor attendi posse, scilicet penes odium, distunctionem amicitiæ peculiaris, ius ad restaurationem damni, seu honoris, & ius ad pœnam. Ex his constat PRIMÒ restitutionem æqualem à non potente æqualem restituere tam ab homine, quàm à Deo esse remittendam. Constat SECVNDÒ amicitiam prout significat peculiare vinculum, ne quidem posita æquali satisfactione teneri Deum, vel hominem læsum resumere. Constat TERTIÒ pœnam ab vtroque exigi posse. Odium spectatur dupliciter. PRIMÒ quoad affectum. SECVNDÒ quoad effectum. Quoad primum, id est, quoad affectum importat repugnantiam & dissonantiam appetitus à re mala, id est, à re contraria bono, ad quod fertur appetitus, ex S. Thom. *c.2.q. 29. art. 1. & 2.* & distinguitur à Caiet. ibi *art.1.* in odium inimicitiæ, quod opponitur amori amicitiæ sumpto latissimè nomine amicitiæ, pro ea scilicet quæ debet inter omnes homines esse, & in odium quod opponitur amori concupiscentiæ, & est innominatum, potéstque vocari odium abominationis. Quoad effectum verò importat PRIMÒ quidem pœnam ipsam iuridicam, quæ quamuis iusta sit; tamen interdum infertur, vel quæritur ex odio, non verò amore iustitiæ. SECVNDÒ importare potest alia mala tũ positiua, quæ quis inferret alteri contra iustitiam, siue quia excedant culpam, siue quia inferantur auctoritate priuata, tum priuatiua, seu negatiua, cùm scilicet quis non bene facit, nec præstat bona homini, quem odit. His positis declaratur quomodo debeat habere se Deus & homo in odio eius, qui non potest pro iniuria satisfacere. PRIMÒ quidem in affectu seu appetitu interno

terno Deus nullum habet, nec habere potest odium prout odium distinguitur à voluntate inferendi malum, vel subtrahendi bonum homini sibi iniurioso; homo autem habet tale odium distinctum à voluntate inferendi malum, & hoc tenetur omnino excludere, & hæc est pars remissionis iniuriæ, immo & principium & fundamentum totius remissionis. Quoad effectum verò homo tenetur non inferre vllum malum, præterea tenetur vel condonare pœnam, vel saltem non exigere illam affectu odij, vel vindictæ extra affectum iustitiæ: item tenetur benefacere in omnibus necessitatibus, in quibus tenetur benefacere cuicunque homini, non inimico; & hoc sensu tenetur remittere iniuriam; cùm enim homo neque vitæ bonorúmque propriorum sit dominus absolutè, neque vitæ bonorúmque proximi, fit hinc consequenter, vt caritas absolutè ipsum obliget, quippe quæ non solùm sit principium benefaciendi dans posse & inclinationem pro libertate hominis, verumetiam obliget. At verò Deus est Dominus vitæ & bonorum tam suorum, quàm etiam hominis, & semper gratis præstat quidquid homini præstat, & sine iniuria potest auferre: vnde misericordia & caritas est principium & ratio benefaciendi, non tamen obligat ipsum, atque ideo ex vna parte potest inferre quæcunque mala, & auferre quæcunque bona, iuxta illud Iob 9. *Multiplicabit vulnera mea etiam sine causa.*

Ex alia parte homo est dignus quacunque pœna ob iniuriam Dei, atque ideo non tenetur Deus illam remittere quoad hos effectus, sed potest punire inflictione malorum tum in hac, tum in alia vita, similitérque subtractione bonorum naturalium, & supernaturalium.

Ex his constat quid sit dicendum in re proposita de homine, & Deo: homo enim simpliciter tenetur remittere iniuriam, quia nomen remissionis importat depositionem odij, itémque effectus dictos, id est, velle & benefacere vbi oportet, & nõ malefacere. Deus autem non tenetur remittere iniuriam, quia non tenetur remittere quoad dictos effectus; & cùm odium Dei non sit aliquid præterea in affectu, sed solùm in effectu; sequitur simpliciter non teneri Deum deponere odium talis peccatoris secundùm modum, quo possumus intelligere esse odium in Deo. Igitur concludendum est in iis, quæ pertinent ad iustitiam parem esse rationem in proposito Dei, atque hominis, quale est ius ad satisfactionem, & ad pœnam; differentiam verò esse in iis, quæ pertinent ad caritatem, eo quòd homo obligetur præcepto, non item Deus, & hoc sensu, & sub nostra hac explicatione potest admitti præfata responsio recentiorum.

Obiicies SECVNDÒ, in moralibus voluntas apud Deum reputatur pro facto: tantum enim meretur homo si velit eleemosynam dare, quantum si daret, & tantum peccat volens occidere, quantum si occideret; sed purus homo potest habere volũtatem satisfaciendi coram Deo pro peccato non modò suo, verumetiam generis humani: ergo moraliter loquendo satisfaciet. Ad hoc argumentũ variè respondent, Suarez *disput.4.sect.7.* & alij, sed mihi non omnino satisfaciunt, nec vacat illos refutare. Videtur ergo dicendum PRIMÒ non esse ita receptum voluntatem pro facto reputari nisi in sententia eorum, qui dicunt actum externum nihil addere ad bonitatem & malitiam interni; quæ sententia non recipitur ab omnibus. Dico SECVNDÒ, esto ea sententia sit vera, nihilominus tũc habet locum, quando ex parte voluntatis habetur tota perfectio, & integritas requisita ad meritũ & voluntatem; & obiectum solùm deest in re, habetúrque in intentione: si enim desit perfectio requisita in actu interiori, vel in genere actus, eò quòd sit actus naturalis vbi requiritur supernaturalis, vel quoad intensionem, eo quòd requiratur intensio vt duo ad talem satisfactionem, &c. & sit solùm vt vnum; vel quoad efficaciam, &c. tum quidem voluntas non reputatur pro facto: sicut enim quando deest id quod requiritur ex parte operis externi in re, non est sufficiens satisfactio in re; ita quando deest id quod requiritur ex parte voluntaris ad hoc vt voluntas reputetur pro facto, huiusmodi voluntas non est sufficiens, & non reputatur pro facto. Dices, hoc argumentum probat actum, quo volũtas satisfacit per contritionem veram, &c. non esse sufficientem, non verò probat non esse sufficientem actum, quo quis cupit habere contritionem, quam non habet. Respondeo non potest habere maiorem efficaciam hic actus reflexus, qui habet pro obiecto contritionem, quàm contritio ipsa, quia contritio habet totum, quod habet hic actus reflexus, scilicet voluntatem satisfaciendi, & aliquid plus, scilicet detestationem ex amore Dei saltem naturali, & tamen non est satis, quia non habet omnia requisita ex parte actus interni: ergo multo minus erit satis dictus actus, qui debet habere vim satisfactionis in ratione actus interni, & tamen nihil habet, quod nõ habeat contritio, & pluribus bonis caret, præsertim in genere suo pertinentibus ad satisfactionem, quæ habet contritio.

DISPVTATIO III.

An potuerit purus homo cum solo gratiæ auxilio salua iustitia tollere peccata, & reparare damna totius generis humani.

QVÆSTIO hæc contractiùs proponi solita est apud Theologos, scilicet an possit purus homo satisfacere pro peccato alieno seu generis humani secundùm iustitiam; nihilominus plura damna censentur in peccato, quorum reparatio vno satisfactionis nomine, eadémque iustitiæ ratione non cõtinetur. Ea nimirum tria sunt. PRIMÒ priuatio conuersionis ad Deum, seu auersio à Deo actualis vel habitualis, quæ non significat habitum, sed denominationem ab actuali præcedente relictam. SECVNDÒ priuatio gratiæ habitualis, id est, habituum gratiæ, caritatis, &c. TERTIA est iniuria diuina. Quamuis enim efficacia & vis operum ad reparanda peccati damna attendatur maximè penes hoc vltimum, quod est omnium maximum, id est, iniuriam diuinam, & quæcunque vis potest hoc vltimum, posset etiam duo priora; neque è conuerso quæcunque facultas satis est ad duo priora, hoc ipso sit satis ad vltimum; tamen doctrinæ ratio integritásque postulat, vt facultas puræ creaturæ cum singulis hisce damnis per se seorsim conferatur, æstimetúrque vtrum vtri per se secluſa iniuria, attentáque solùm propria vtriusque damni malitia, præponderet; præsertim quia duo priora extra tertium seorsim inueniri possunt; siquidem non in ratione damni & priuationis saltem in ratione negationis, videlicet in pura creatura spectata in puris naturalibus.

Et quidem opera puræ creaturæ, seu puri hominis ad reparandum PRIMVM damnum, scilicet, auersionis à Deo, comparantur secundùm efficacitatem physicam, & secundùm effectum physicum; est enim opus potentiæ eleuatæ ad talem actum, qui est conuersio ad Deum ab ipsa physicè proueniens, quando homo reparaturus est damnum hoc in seipso, ideoque attendenda est vis physica tum naturalis, tum supernaturalis. Ad reparãdum verò SECVNDVM damnum comparatur secundùm rationem moralem dispositionis, vel meriti, si, & quatenus, & quousque detur. Ad TERTIVM verò damnum, id est, iniuriæ diuinæ secundùm rationem moralem satisfactionis. Ceterùm quando est reparaturus

turus damnum alienum, ad reparandum PRIMVM & SECVNDVM iam dictum comparatur facultas creaturæ ſecundùm vim meritoriam, qua ſcilicet poſſit mereri alteri conuerſionem actualem phyſicam, & habitus phyſicos. Ad TERTIVM verò per modum ſatisfactionis. Incipiendum ergo eſt ab hoc tertio, etſi conſtiterit non ſuppetere ad hoc puræ creaturæ facultatem circa peccata aliena; mox diſſerendum de primo & ſecundo.

An purus homo per auxilium gratiæ poſſit perfectè & ſecundùm iuſtitiæ rigorem pro peccatis humani generis ſatisfacere. §. I.

NVLLA nobis hìc quæſtio eſt de potentia ordinaria: iam enim apud omnes conſtat non poſſe, itémque omnia opera noſtra maximè ſupernaturalia niti meritis & fide Chriſti, ſine quo nihil poſſumus. Ioan. 15. *Sicut palmes non poteſt ferre fructum à ſemetipſo, niſi manſerit in vite; ſic nec vos, niſi in me manſeritis.* nos autem non loquimur in præſenti de homine, vt eſt membrum Chriſti, quoniam agimus de neceſſitate Incarnationis, & quærimus an potuerit ſine hac homo redimi, ideoque non ſupponimus illam, quæ alioqui de potentia ordinaria ſupponitur. Demum quæſtio eſt, an Deus, qui vſus eſt hoc medio, & hoc redemptore, potuiſſet vti alio medio & redemptore, id eſt, pura creatura; ac proinde quæſtio eſt de abſoluta eius potentia.

De hac quæſtione Theologi vario modo loquuntur, aut loqui videntur, ita vt recentiores Theologi nõ eodem ſenſu antiquiores accipiant. Quidam ferunt ſententiam Scoti *in 3. diſt. 20. q. 1. & in 4. diſt. 15. q. 2.* Gabr. *in 3. diſt. 19. q. 2. & diſt. 20. quæſt. vnica, artic. 2.* Almaini, Durandi, Ioan. Medinæ, Caietani, quòd potuiſſet purus homo Deo gratus ſatisfacere pro alienis peccatis perfectè, & de rigore iuſtitiæ. Refert hoc Petrus Cabrera in hunc artic. *diſput. 2. num. 11.* & Valentia *diſp. 1. q. 1. puncto 5. quæſt. 3.* Idémque de Scoto refert Barthol. Medina *in hoc artic. verſic. ſequitur graue dubium*, &c.

Quidam dicunt eſſe ſententiam communem, in qua omnes Theologi conueniunt non potuiſſe purum hominem, *quantumuis innocentem*, & gratum Deo, ex perfecta iuſtitia pro hominibus ſatisfacere. Teſtantur hoc Suar. *diſput. 4. ſect. 7. in principio.* Vaſquez *diſput. 4. cap. 3.* citátque Vaſquez nominatim Scotum & Gabrielem: quæ ſanè varietas citandi Theologos orta eſt ex vario modo accipiendi nomen ſatisfactionis, iuſtitiæ, æqualitatis, itémque rigoris, & cõditionum iuſtitiæ, quarum quædam, quæ admittuntur ab antiquioribus Theologis citatis, videri poſſunt ſatis ad iuſtitiæ perfectionem, nec pertinere ad illam alia, quæ ab ipſis non admittuntur, & cùm dicunt eſſe perfectam iuſtitiam, cui ſuppetunt priores conditiones, & rurſus imperfectam, cui deſunt poſteriores; quidam è recentioribus Theologis volunt dictos antiquiores agnoſcere perfectam iuſtitiam ſimpliciter, imperfectam ſecundùm quid; alij contrà, perfectam ſecundùm quid, imperfectam ſimpliciter; propterea explicatis priùs conditionibus iuſtitiæ tum per ſeſe, tum verò iuxta mentem Theologorum antiquiorum, poterimus eorum ſenſum planè comprehendere; quod iam deinceps fiet ſtatuendo priùs hanc propoſitionem.

Nulla pura creatura, quamuis auxilio gratiæ fulta, ſimúlque innocens & iuſta, potuiſſet vlla potentia, ne quidem Dei abſoluta, ſatisfacere perfectè ſecundùm rigorem iuſtitiæ pro peccatis totius generis humani, ſed nec pro vllo alieno peccato. Eſt certa, & communis Theologorum S. Thom. *in hoc artic. ad 2. & 4. contra Gent. cap. 54.* & omnium ſectatorum eius ſcholæ, Abulenſ. *in prologo in Matth. q. 17. in cap. 34. & in cap. 34. Exodi q. 7.* Altiſiodorenſ. *lib. 3. ſummæ tract. 1. c. 8.* Alenſ. *3. p. q. 1. memb. 6. artic. 1. & 2.* Bonauent. *in 2. diſt. 20. q. 3. & 4.* Ricard. *q. 4. & 5.* Sori *lib. 3. de natura & gratia, cap. 6.* Andreæ Vegæ *lib. 7. in Trident. cap. 8. & 9.* Driedonis *de captiuit. & redempt. generis humani, tract. 2. cap. 2. p. 3. art. 6. in 4. ſent.* Eadem eſt communis recentiorum, Suarez *diſput. 4 ſect. 7.* Vaſquez *diſput. 4. cap. 3.* Eadem eſt expreſſa Patrum ſententia, Ambroſij ad Hebr. 9. *Tantum fuit peccatum noſtrum, vt ſaluari non poſſemus aliquando, niſi omnipotens filius Dei moreretur pro nobis.* Leo Papa *epiſt. 81. Quæ* (inquit) *reconciliatio eſſe poterat, qua humano generi propitiaretur Deus, niſi omnium cauſſam mediator Dei hominumque ſuſciperet.* S. Anſelm. *lib. 1. cur Deus homo, cap. 5. 13. 24. 25. & lib. 2. cap. 3. 15. & 16.* latè hoc confirmat. Ricard. de S. Vict. *lib. de Incarnat. cap. 8.* Beda *lib. quæſt. q. 15. tom. 8. Filius Dei*, inquit, *niſi Deus eſſet, non ferret remedium.* Eadem ſunt verba Leonis Papæ *ſerm. 1. 4. & 10. de Natiuitate.* Ex Patribus Græcis paſſim plurimi, Chryſoſt. *homil. 10. in Ioan.* de natura lapſa loquens: *Neque*, inquit, *aliter reſtitui poterat, niſi qui in principio eam effinxit, manum porrexiſſet.* Athanaſius *in oratione de diuinitate Chriſti ad Maximum*, cùm dixiſſet: *Verbum, & ſapientia Patris, homo ob noſtram ſalutem corporaliter eſt factus*, &c. ſubdit: *non enim homo quiſpiam ſemetipſum pro nobis dedit, neque id fieri potuit per vllam rem creatam.* Vigilius *lib. 5. contra Eutychetem: Non aliter*, inquit, *fieri poterat, niſi talis mediator exiſteret, qui de cœleſtibus veniens coniungeretur terrenis, retinens in ſe id quod non erat.* Proclus Cizicenus *homil. de Chriſti natiuit. Vnica*, inquit, *hæc reſtabat mali ſolutio.* Cyrillus *lib. 5. theſauri cap. 7. Quoniam*, inquit, *imperfectum ſemper eſſe opus Dei non decuit, nec potuit aliter reparari, quàm incarnatione Verbi, neceſſariò Dei filius homo factus eſt.* Auguſt. *in Enchirid. cap. 18. Neque per ipſum liberaremur mediatorem hominem Chriſtum, niſi eſſet Deus.* Plura loca ex his Patribus, pluréſque Patres proferri poſſunt, ſed cùm eadem ferè verba vſurpent, hæc pauca ſufficiant.

Propoſitio hæc PRIMÒ probari poſſet communioribus quibuſdam rationibus, quòd ſcilicet iuſtitiæ rigor requirat ſatisfactionem ex propriis viribus ſatisfacientis. SECVNDÒ quòd ex propriis bonis, & non alienis. TERTIÒ ex aliàs indebitis. QVARTÒ quòd ſatisfiat ad æqualitatem, videlicet, tantum, quanta eſt iniuria: ſi enim ſatisfaciat quis alienis viribus, alienísque bonis & debitis, non ſatisfacit de rigore iuſtitiæ. Iam verò purus homo non niſi per gratiam à Deo acceptam, & ex operibus variis titulis Deo debitis, & ex bonis ipſius Dei, qui eſt Dominus actuum noſtrorum, ſatisfaceret: non ergo ſecundùm rigorem iuſtitiæ. Suar. *diſput. 4. ſect. 7.* & Vaſquez *diſput. 2. cap. 4. & diſput. 4. cap. 4.* contendunt ex his capitibus non impediri perfectam ſatisfactionem puræ creaturæ. Sed mihi videtur etiam ex his impediri, quamuis potior ſit alia ratio infrà tradenda. Verùm vtrùm impediant, meliùs demonſtrabitur cùm agemus de Chriſti ſatisfactione: oſtendemus enim ſimul dictas conditiones ita inueniri in ſatisfactione Chriſti, vt in ſatisfactione puræ creaturæ non inueniantur.

Proponitur fundamentum quorundam recentiorum ad probandam dictam communem ſententiam, & reiicitur. §. 2.

QVIDAM recentiores rejectis omnibus reliquis rationibus & fundamentis, quibus cæteri Theologi omnes tum veteres, tum recentiores probant puram creaturam, ne quidem cum auxilio gratiæ poſſe de rigore iuſtitiæ pro alienis peccatis ſatisfacere; vnicam ipſi rationem aſſignant, quam putant optimam eſſe. Statuunt PRIMÒ non alio modo puram creaturam poſſe pro alieno peccato ſatisfacere, quàm impetrando alij auxilia gratiæ, quibus tandem à peccato iuſtificetur, aut impetrando ei ipſam formam iuſtificantem abſque vlla alia

alia ipſius præparatione, qua peccatum & offenſa contra Deum tolleretur. Nam & Chriſtus Dominus, inquiunt, qui pro nobis perfectè ſatisfecit, ſolùm dicitur ſatisfeciſſe condignè impetrando auxilia, quibus adulti diſponerentur, & tandem formam ipſam iuſtificantem conſequerentur; paruulis autem impetrando ſolùm formam ipſam iuſtificationis abſque vlla alia diſpoſitione in ſacramento Baptiſmi; cùm enim nemo poſſit à peccato iuſtificari tanquam per formam per extrinſecam acceptationem, & per iuſtitiam alteri inhærentem, aut per merita alterius ſibi imputata, ſequitur neque Chriſtum, neque puram creaturam potuiſſe mereri alicui iuſtificationem, & emundationem à peccato, niſi impetrando illi gratiam, & iuſtitiam ipſi inhærentem.

Ex hoc argumentantur ſumentes ſub hoc diſcurſu tanquam ſub maiori propoſitione hanc minorem; atqui nulla pura creatura potuit alteri auxilia gratiæ, aut ipſam formam iuſtificantem condignè impetrare: ergo neque pro peccato alterius condignè ſatisfacere. Vt probent hanc minorem aſſumunt vt certum ſi tribuendum ſit id creaturæ non poſſe tribui operanti viribus propriis, ſed gratiæ, non quidem vnionis, quia nõ eſſet pura creatura, verùm adoptionis, qua ſit iuſta, ſimúlque habeat auxilia ad bona opera. Ex quo ſic probant propoſitum: Hæc gratia quantumuis intenſa non poteſt eſſe principium condignæ ſatisfactionis pro peccato alterius; ea enim eſſet eiuſdem rationis cum gratia, quam habent modò iuſti; nunc autem, vt omnes fatentur, nullus iuſtus mereatur alteri primam gratiam, ſed ſolùm ſibi vitam æternam, & augmentum gratiæ: ergo neque tunc potuiſſet.

Aduersùs hoc argumentum poſſet poni duplex diſcrimen inter modum, quo daretur gratia in eo caſu, atque inter modum, quo iam confertur. PRIMÒ quòd tunc intercederet lex & pactum, ſeu promiſſio remittendi peccatum alienum facta homini iuſto pro peccato alieno operanti, quæ promiſſio non fit hominibus iuſtis in hoc ſtatu. SECVNDÒ quòd tunc communicaret gratiam in gradu maximè intenſo, aut etiam infinito: neuter modus ſatis eſt ad dictam iuſtitiam. Non primus, quia promiſſio & pactum ſupra naturam ipſius gratiæ, & dignitatem quam ex ſe habet, & tribuit operibus, non poteſt augere, aut variare rationem meriti, idque aſſumunt ex propria ſententia. Nec ſecundum: nam ſolum intenſionis incrementum etiam vſque in infinitum, non variat naturam formæ, neque tribuit ei virtutem ad effectus diuerſæ rationis, ſed tantùm ad varios effectus eiuſdem ſpeciei maioris aut minoris: ergo ſi gratia perſonæ iuſtæ ſolùm eſt principium merendi de condigno augmentum gratiæ, & gloriam ipſi operanti, & non alij, certè per ſolam intenſionem non fiet principium operandi alij. Hæc eſt ſententia Vaſquez *diſput. 4. cap. 5.*

Certè ſi per huiuſmodi rationem, modúmque probandi communem ſententiã de impotentia puræ creaturæ ad ſatisfaciendum, contenti eſſent aliquid de ſuo, ſcilicet, aliquam probabilem rationem contuliſſe, vtcunque excuſari poſſent, etſi parum efficacem attuliſſent. Sed quòd reliquas omnes, tanquam infirmas inanéſque reiiciendas, hanc verò ſolam putent in re tanta valere, id parum meditatè prudentérque factum videtur. Primùm quidem non rectè conſtituunt, in quo conſiſtat ſatisfactio, ſeu quid debeat præſtare qui eſt ſatisfacturus de iuſtitia, cùm dicunt conſiſtere in eo, vt vel impetret alij gratiæ auxilia, quibus tandem à peccato iuſtificetur, aut impetret ei ipſam formam iuſtificantem abſque vlla alia eius præparatione, qua peccatum & offenſa contra Deum deleretur. Vbi videntur diſtinguere duos modos ſatisfaciendi, alterum accommodatum iis, qui præuiis propriis diſpoſitionibus iuſtificari debent, qui eſt prior modus conſiſtens ſolùm in impetratione auxilij ad faciendum ea, quæ ſunt neceſſaria ad obtinendam formam iuſtificantem: alterum verò accommodatum iis qui ſine præuia præparatione iuſtificarentur, qui eſt ſecundus modus, quo impetratur forma iuſtificans. Dico enim vtrumque modum prout ab ipſis ponitur eſſe inefficacem, ſiue ſumantur per ſe ſeorſim ſinguli, vt videntur ipſi ſumere, ſiue ſimul coniuncti & ordinati. Probatur hoc prius impugnando primum modum, deinde ſecundum, immo ferè ſimul vtrumque: nam in nomine & ratione ſatisfactionis per ſe importantur tria, ſcilicet perſona aliqua, cui ſatisfiat tanquam creditori; perſona, quæ liberetur & abſoluatur obligatione ſatisfaciendi; & opus, quod per ſe ſit ſatisfactio: at in impetratione auxiliorum gratiæ pro alio ad hoc vt per illa iuſtificetur ſeſe diſponendo, nihil tale importatur, immo neque in impetratione formæ iuſtificantis; ergo in illa non conſiſtit ſatisfactio. Maior eſt clara: hoc enim differt meritum & impetratio à ſatisfactione, quòd meritum & impetratio non ſoluant rem debitam, nec ſupponunt eſſe debitorem illum, qui meretur & impetrat, vti neque illum, apud quem quis meretur, ſed ipſo merito conſtitui debitorem rei, quam meretur, aut certè impetrat à non debitore ex liberalitate. Iam probatur minor: quia in tali impetratione auxilij non ſoluitur res debita Deo in ſatisfactionem, neque Deus reſpicitur vt creditor: etenim ſatisfactio, cuius debitor fit peccator propter peccatum, non conſiſtit in actione impetrandi auxilium ad pœnitentiam, ſed in ipſis actibus pœnitentiæ per ſe; in illa verò actione conſtituitur debitor Deus, ſiue per modum meriti, ſiue per modum precationis; is autem, qui operatur, conſtituitur quaſi creditor, & ipſa actio imperrandi, ſeu merendi aliquid, non poteſt habere rationem ſatisfactionis, dum exhibetur in finem obtinendi aliquid à Deo, non verò in finem tribuendi aliquid, videlicet, obſequium, honorem, cultum, ſubmiſſionem, &c.

Præterea per eam actionem, quam iuſtus pro alio peccatore facit ad impetranda gratiæ auxilia, non abſoluitur peccator debito ſatisfaciendi, immo nec vllo debito, quod poſt peccatum habuiſſet ex vi & merito peccati: non ergo ſatisfacit pro illo. Antecedens probatur, quia poſt illam actionem, & obtentionem auxilij, peccator adhuc remanet debitor ſatisfaciendi, & pœnitendi, vt priùs, & nihil eſt imminutum de debito ſatisfactionis.

Confirmatur: nam etiamſi aliàs poſſimus latè, ſeu impropriè nomen ſatisfactionis tribuere merito, vt dicatur ſatisfacere alteri, qua laborat pro pietio in vinea aliena, aut vendit agrum; nihilominus hìc ſumus in propria materia ſatisfactionis, vnde oritur diſcrimen ſecundùm rem, ac proinde nomen proprium ratione diſcriminis, quæ materia eſt peccatum commiſſum contra Deum: hinc enim exiſtunt tres termini proprij ſatisfactionis, vt ſcilicet debitum exurgat ex actione peccati, non verò ex aliqua bona actione, ideóque fiat debitor homo, & creditor Deus, non verò contrà: & debitum præexiſtat operationi, non verò ſequatur, vt ſit in merito: ergo hìc ſumi debet ſatisfactio propriè, & vt diſtinguitur à merito.

Præterea ſiue operatio hominis iuſti pro alio in dato caſu ſit ſatisfactio propriè, ſiue impropriè, & propriè ſit meritum; conſtat auxilium gratiæ obtinendum, non eſſe illud debitum, quod per ſe ex vi peccati ſpectata natura peccati relinquitur peccatori, vt peccator eſt, quódque proinde debeat, & poſſit ab alio ſolui: neque Chriſtus ſatisfecit pro peccato per ſe, per hoc quòd meruit auxilia, quibus iuſtificaremur, ſeu quibus conuerteremur, nimirum quatenus ſpectatur per ſe ſatisfactio, diſtinguitúrque à merito; ſed debitum, quod relinquitur per ſe eſt reconciliandi ſeipſum Deo, exhibendo ipſi obſequium & opus, quod ad eam reconci-

liationem

liationem sit sufficiens,ac per se requisitum,& necessa-
rium, quod sanè non est impetratio gratiæ supradictæ
per se:hæc enim requiritur propter dictum opus,quod-
cunque illud sit,siue pœnitentia,siue exhibitio honoris,
&c. quod dico propter recentiores, qui contra communem sententiam volunt hoc opus non esse initiariæ diuinæ reparationem,vt infrà notabo.

Deinde cùm dicitur satisfactionem consistere in impetratione,seu merito auxilij gratiæ,aut in opere meritorio eius auxilij, solùm requirūt proportionem ipsius operis cum auxilio gratiæ promerendo, & hoc modo non plus requireretur ad satisfaciendum pro peccatore,quàm ad merendam gratiā homini in puris naturalibus,qui neque peccator esset,neque iustus iustitia supernaturali: aut requirunt aliquid plus ad promerendā gratiam peccatori ratione indignitatis peccati, & inimicitiæ; hoc autem plus quod requiritur, profectò est id, quod est necessarium,& proportionatum ad tollendam Dei offensionem, ipsumque placandum ad hoc vt det auxilia gratiæ homini inimico: ergo satisfactio vnius iusti pro alio non consistit in impetratione auxilij per se,& immediatè,sed in auferenda offensione;& mitiganda ira diuina; mediatè verò in impetrando auxilio,quod fecit Christus,vt passim habetur in Scripturis, vbi dicitur: *Ipse est pax nostra,qui fecit vtraque vnum, & medium parietem maceriæ soluens,inimicitias in carne sua.*

Secvndò non rectè dicunt satisfactionē pro iis, qui iustificantur sine propria dispositione, & suo modo ex parte pro iis, qui iustificantur per propriam dispositionem, consistere in impetratione gratiæ inhærentis: nam impetratio gratiæ inhærentis non potest habere rationē satisfactionis per se,sed solùm prout per ipsam delentur & remittuntur peccata: potest enim dari meritum, vel impetratio etiam gratiæ primæ iustificantis, inhærentis, absque remissione peccati, cuiusmodi esset in puris naturalibus, & aliquo modo censetur fuisse in Angelo,& in Adamo,si,vt est probabilior sententia,per proprios actus sese disposuerunt,etsi dicamus eam dispositionem aliquam rationem meriti saltem de congruo habuisse;& quidquid sit,certè in re proposita agimus de satisfactione pro peccato,ac proinde non aliter est ad rem ponere illam in impetratione gratiæ inhærentis, nisi quatenus confert ad remissionem peccati. Ex quo sic argumentor. Remissio peccati non est effectus formalis intrinsecus inseparabilis à gratia inhærente:nam potest remitti peccatum nulla posita forma inhærente in anima, & potest poni, seu seruari gratia inhærens in anima non remisso peccato à Deo: ergo satisfactio non consistit per se, & formaliter in impetratione gratiæ. Scio auctores huius sententiæ neutrā partem huius antecedentis admittere,& velle remissionem peccati esse intrinsecum effectū,& ita necessarium inseparabilémque gratiæ inhærentis, siue actualis, siue habitualis, vt nulla potentia ne Dei quidem absoluta separari,aut suspendi possit. Verùm non est ita communis hæc sententia, & quantum attinet ad actualem gratiam inhærentem, quòd scipsa formaliter culpam deleat, passim ab omnibus reiicitur. Et verò receptissimam Patrum & Theologorum sententiam de imbecillitate & ineffitacia puræ creaturæ ad satisfaciendum de rigore iustitiæ, velle fundare in doctrina non solùm controuersa,verùm & parū recepta,eámque solam velle satis esse cæteris rationibus Theologorum reiectis, multum derogat dicto communi sensui de inefficacia puræ creaturæ.

Sed vt concedamus ipsis doctrinam hāc quam Suarez *tom.4.disput.9.sect.3.* & multi ab ipso citati non recipiunt de inseparabilitate remissionis culpæ à gratia inhærente, eo quòd,vt ipse testatur, sentiat contrariā esse communiorem & verosimiliorem, &c. tamen illud negandum non est hunc effectum conuenire gratiæ ex suppositione extrinseca,& conditione accidentaria,subiecti scilicet peccati, & peccatoris, quæ conditio abesse potest,& suppositio tolli,& gratia inhærens hoc effectu carere retētis aliis quibusdam effectibus propriis essentialibus intrinsecis, & absolutis. Ex quo sic argumentor. Satisfactio,de qua loquimur,est necessaria ratione peccati,& per se respicit peccatum; gratiam verò inhærentem non respicit secundùm propria & essentialia per se absolutè ipsi gratiæ inhærenti,sed secundùm hunc effectum accidentarium,& extrinsecum, qui potest esse, & nō esse; ergo satisfactio, de qua loquimur, non consistit per se & formaliter in impetratione gratiæ,sed in impetratione remissionis peccati, immo neque causaliter adæquatè in illa consistit, quia non omnis actus impetratorius gratiæ absolutè loquendo est impetratorius remissionis peccati,seu gratiæ,vt est remissio peccati: nam in genere moris longè maius ac difficilius opus est facere ex impio sanctum, & ex inimico amicum, quàm facere ex non digno & non sancto negatiuè sanctum:ergo si exigitur ab homine actio impetratoria, longè maior requiritur pro illo effectu, quàm pro hoc:ergo vt videamus an possit pura creatura pro aliis satisfacere,non debemus solùm considerare an possit mereri, vel impetrare gratiā alteri, neque per se vt gratia est,neque solùm cōfusè, vt cōnotare potest remissionē peccati,sed debemus per se spectare hos terminos remissionis peccati secundùm proprias conditiones peccati ex vna parte, & opera puræ creaturæ facta ex gratia ex alia parte, & videre vtrùm hæc sint proportionata remissioni peccati, & possint pro illo satisfacere.

Iam verò præfati recentiores sub sua iam dicta positione quòd satisfactio consistat in impetratione, seu merito gratiæ memoratæ, reddunt rationem cur vnus alteri illam non promereatur, quia videlicet qui est illam impetraturus debet esse præditus gratia adoptionis, quæ omnino eiusdem rationis est cum gratia, qua passim constituuntur iusti; nunc autē iusti non merentur alteri condignè primam gratiam,sed solùm sibi vitam æternam, & augmentum gratiæ: ergo neque potuisset quisquam eiusmodi gratia primam gratiam alteri mereri.

Hi auctores, scilicet Vasquez, non probant hoc fundamentum cui nituntur, verùm *1.2.circa art.6. quæst.114.* vbi S.Thom. eiusmodi quæstionem tractat, reiiciunt probandum in tertia parte in materia de Incarnatione. hic autem in tertia parte non probant, sed assumunt vt certum ex omnium sententia.Ceterùm communis sententia loquitur de potentia ordinaria, & assignat tale fundamentum de potentia ordinaria, vt inde colligi possit de potentia absoluta posse vnum hominem iustum alteri de condigno gratiam mereri: cùm enim ad meritum de condigno tria requirant, scilicet gratiam in operante, proportionem ad præmium in opere, pactum & promissionem in Deo; hæc tria inueniuntur cùm homo iustus pro seipso operatur,& idcirco potest pro seipso augmentum gratiæ & gloriam mereri:respectu verò alterius deest tertium, id est, pactum, & promissio Dei; Deus enim promisit gratiam iusto pro seipso operanti, non verò pro alio. Hinc S.Thom. *art.6. citato* discrimen inter Christum, & alios iustos, quoad hunc effectum merendi primam gratiam aliis, petit extrinsecus ab institutione, & motione Dei, à qua docet meritum habere quòd sit condignum, & ea solùm ratione meritum puræ creaturæ pro scipsa solùm esse de condigno,pro aliis autem non de condigno,sed de congruo, quia Deus puram creaturam mouet & instituit solùm ad merendum sibi gratiam, non aliis, Christum autem mouet ad merendum aliis. Itaque S.Thom. & Theologi non petunt rationem differentiæ,& defectum facultatis in pura creatura ad merendum gratiam pro aliis

aliis à prima vel secunda conditione, scilicet ab opere, vel à persona iusta,sed solùm à tertia. At verò Valquez tertiam dictam conditionem meriti, idest, pactum, seu promissionem mordicus contendit ad rationem meriti non requiri,idque pluribus argumentis *1.2.quæst.114.* nedum homo quidem sibiipsi gratiam meretur. Quare ob defectum huius conditionis iuxta ipsius sententiam nil prohibet, quominus vnus iustus homo possit alij gratiam mereri; atque propterea aut non debet assertionem suam de impotentia puræ creaturæ ad satisfaciendum pro alio fundare in communi sententia, sed proferre proprias rationes, quibus assignet defectum ex parte duarum conditionum quas admittit, scilicet operis,& personæ, ob quem non possit pura creatura gratiam alteri mereri, ex quo non potest niti rationi communi aliorum;aut si vult huic niti, debet affirmare posse iustum hominem de potentia absoluta alteri gratiam mereri.

Secvndò contra eos, qui admissa communi sententia quòd non possit vnus satisfacere pro alio, sentiunt de potentia absoluta id fieri posse; non rectè argumentantur: proferunt enim duos modos tuendi hāc opinionem. Primvm quòd opus supernaturale meritorium primę gratiæ de condigno pro aliis,differat à meritorio pro se secūdum intensionem maiorem, qua illud superat; & meritò impugnant. verùm hęc opinio non nititur huic fundamento:affirmat enim non differre penes intensionem, aut perfectionem ipsum opus in se,verùm idem opus omnino, quod est satisfactorium, seu meritorium præmij pro ipso operante, esse meritorium pro alio de potentia absoluta, nulla facta additione perfectionis in opere.

Secvndvs modus est si interueniat pactum, & promissio diuina facta iusto pro aliis, & hunc impugnant ea ratione quòd pactum & promissio non sit de ratione meriti:quare si opus aliàs ex se non est meritorium, non fiet tale siue pro se, siue pro alio ex vi pacti & promissionis. Porrò non esse de ratione meriti alibi ostendunt,scilicet *p.2.disput.214.*

Verùm hi auctores non rectè procedunt. nam primò cùm sciant contrariam sententiam ita affirmare, & requirere pactum, vt velint nihilominus opus supernaturale nō recipere ex illo maiorem dignitatem ad satisfaciendum, & merendum pro alio, quam accipiant ad merendum pro se, sed vnum idémque satis esse:ipsi verò dicti recentiores velint rationem meriti, quam habent actus supernaturales, esse satis pro se,non verò pro alio; debuissent hoc ipsum primo loco probare contra doctores contrariæ sententiæ:alioquin etiamsi conuincerent non requiri pactum,non hoc ipso conuincerent iustum minimè posse pro aliis satisfacere,nisi probauerint actus, qui sunt satis pro se non esse ex vi eiusdem perfectionis quam habent satis pro aliis. Igitur in proposito non maiorem dignitatem ponit in opere sententia quæ dicit posse de potentia absoluta fieri vt purus homo pro aliis satisfaciat, & mereatur, quàm ponant hi recentiores, qui negant:ratio autem,quam assignant illi,cur sit satis dignitas, quæ est in ipsis actibus, sumitur ex proportione quam habet ille actus supernaturalis,cum tali præmio, quæ est gratia. potest enim talis actus esse meritorius gratiæ per se, vt patet, quando quis meretur augmentum, solúmque peccatū impedit meritum primæ gratiæ, quia quando homo est contritus, supponitur ingratus, & inimicus ante remissum peccatum; quòd autē gratia sit promerenda alteri,non variat proportionem. Recentiores autem non assignant aliam rationem cur non sit satis,nisi communem Theologorum sententiam, quòd non possit vnus pro altero mereri. quæ ratio procedit de potentia ordinaria,nec probant non esse satis dictam proportionem, & paritatem, vt reuera deberent probare ad impugnandam eam sententiam, quæ maximè nititur dignitati operis, suámque statuendam,quæ petit rationem ex defectu, qui sit in ipso opere (neque enim aliunde potest esse iuxta hanc sententiam) non autem ex defectu promissionis, quam assignant sectatores dictæ communioris sententiæ.

Hinc fit vt dicta communis sententia bene possit assignare rationem, cur iustus, qui de potentia ordinaria solùm potest mereri pro se, non item pro alio, possit de potentia absoluta pro alio mereri, quòd scilicet ad meritum requiritur diuina promissio, & pactum, quod à Deo cum iusto est factum solùm pro se; non item pro alio. possit autem,& potuisset pro alio fieri, etiam pro vniuerso hominum genere, & ex hoc capite videtur esse aliqua iustitia, vt infrà dicetur; ac proinde si deest perfecta iustitia secundùm rigorē,nō deest ex hoc capite,sed ex alio,vel aliis capitibus,contra quā sententiam dicti recentiores non rectè argumentantur eo argumento quòd promissio & pactum non pertineat ad rationem meriti, sed sola condignitas, valórque operis, & iustitiæ operantis, & quòd qui facit tale opus non solùm facit opus proportionatum, dignúmque tali præmio, verùm mereatur illud, absque eo quòd pactum intercedat. nam auctores huius communioris sententiæ non dicunt pactum adiungere valorem, & condignitatem operi faciendo illud proportionatum præmio secundùm iustitiam,si desit valor ad iustitiam sufficiens, vel secundùm iustitiam perfectam, rigorémque iustitiæ si habeat valorem sufficientem solùm ad iustitiam imperfectam: expressè enim docent etiam posito pacto esse iustitiam imperfectam,& deesse eius rigorem in opere cuiusuis creaturæ ad merendum pro alio.quare attendunt imperfectionem in opere ex alio capite; quòd si supponatur perfectio in opere cōparato cum tali præmio,videlicet prima gratia;certè per hoc solum, quòd non potest vnus pro alio mereri, non tollitur quominus id possit de potentia absoluta, ac proinde si est perfectio valoris in opere per se possit iustitiæ rigor intercedere: quia posita proportione nihil aliud potest impedire, nisi quòd Deus non teneatur admittere vnum ad merendum pro alio,ex quo omnes sunt pares, & gratia per se detur cuique pro seipso: ceterùm si velit admittere, quid prohibet quominus possit pro alio mereri? & cur Deus non potest ita pacisci, & promittere alicui, vt si operetur pro alio,satisfaciat & mereatur pro illo? idque etiamsi daremus his recentioribus tale pactum ad rationem meriti non pertinere. Quòd si posito tali pacto meritum non sit de iustitia perfecta, vel imperfecta, certè in eo casu defectus non potest assignari in eo capite quòd vnus non possit pro alio mereri, quandoquidem est admissus à Deo, sed ex alio capite, scilicet ex parte operis vt iam facit communis sententia. Aut ergo dicti recentiores assignant defectum ex parte operis per se cōparati cum tali præmio, quòd sit prima gratia danda alij, & ita nil opus est vt confugiant ad doctrinam illam communem, docentem neminem posse pro alio mereri ad hoc vt probent non posse vnum perfectè pro alio satisfacere, sed petant rationem ab imperfectione operis: aut non agnoscunt defectum. At certè hoc ipso quòd est condignitas in opere sine defectu potest à Deo admitti ad merendum pro alio,nec videtur quid impediat, quominus possit Deus hoc facere.

Deinde non rectè negant pactum requiri ad meritum, & fundamentum ipsorum quòd qui facit opus proportionatum hoc ipso meretur præmium proportionatum operi, etiamsi desit pactum, non est solidum: etenim mereri sumitur dupliciter. Primò quoad valorem, & dignitatem in actu primo. Secvndò quoad efficacitatem ad obtinendum effectum in actu secundo. Porrò ad hoc posteriùs duo requiruntur.

PRIMVM ex parte operantis, qui non solùm faciat opus dignum, verùm faciat illud in obsequium remunerantis.erga quem duplicem efficaciam potest habere. ALTERAM ad mouendum solùm ex æquitate, & hanc solam habet, quando non intercedit pactum siue sciat & videat alter hoc obsequium, siue non, & hanc solam efficaciam probant exempla, quæ proponit Vasquez 1.2.*disp.*214. hominis laborantis in vinea aliena sine pacto,vidente domino vineæ, aut etiam mandante.nam certè sic laboranti non tenetur de iustitia dominus dare mercedem, ne si præcipiat quidem laborare, si aliunde subsit iusta caussa, & ratio præcipiendi illum laborem propter domini obsequium, & vtilitatem. In proposito verò secluso omni obsequio honoris diuini sunt plures caussæ tradendi mandata, in præceptis quidem iustitiæ ad alium, est bonum commune vniuersi cedens in vtilitatem singulorum. nam etiam ipsius operantis interest extare talia præcepta, quibus alij non essent subiiciendi fauore ipsius, nisi vicissim ipse subiiceretur. In præceptis pietatis ad parentes,religionis ad Deum, est debitum pro beneficiis acceptis. In præceptis aliis moralibus temperantiæ, &c. est bonum priuatum ipsius, & demum in omnibus tam iustitiæ, quàm aliorum generum est ratio honesti, quæ per se sola est magnum bonum hominis. Adde quòd quando dominus præcipit seruo, non tenetur ex vi præcepti remunerare, etiamsi obsequium sit in vtilitatem domini, & homo est maximè seruus Dei. ALTERA ergo efficacia meriti ad effectum in actu obtinendum est ex iustitia, aut saltem ex infallibilitate, vt scilicet posito tali opere non possit deesse præmium, & hæc non potest habere locum apud Deum sine pacto, quia Deus non potest ex sola vi operis obligari. Adde quòd dicta exempla videntis & præcipientis non habent locum, nisi quatenus tacitè, vel expressè includunt pactum voluntarium ipsius præcipientis aliquo modo, seu aliqua circunstantia significatum in præcepto.nam si ex circunstantia aliqua haberetur dominum vineæ non admittere obsequium vt remunerandum etiamsi fieret opus ipso præcipiente, & vidente, non subesset iustitia. Atque hæc est secunda conditio requisita ad efficaciam meriti in actu secundo, nempe præter obsequium operis ex parte operantis, pactum tacitum, vel expressum ex parte recipientis obsequium.

SECVNDÒ constat in humanis quamuis daretur non requiri pactum pro se, negari tamen minimè posset requiri saltem pro alio; etenim si quis videnti, aut præcipiente domino vineæ laboret, certè dominus ipsum solum tenetur remunerare, non alterum pro quo ille laborat, nisi intercessisset pactum pro alio, quod quidem potuit intercedere,& fieri debita merces alteri. ergo quamuis daremus sine pacto posse hominem mereri apud Deum præcipientem, & videntem; tamen pro alio non potest sine pacto, & potest cum pacto, requiriturque pactum. Ex his ergo satis est refutata præfata sententia,modúsque recentiorum.

Proponitur communis veraque ratio cur non possit purus homo pro altero secundùm iustitiæ rigorem satisfacere.

Vera potiorque ratio sumitur ab infinitate Dei offensi. vnde fit vt opera puræ creaturæ, quæ multum ab infinitate recedunt, non sint satis ad satisfaciendum pro peccato, quod est offensio Dei. Ex hoc capite non eodem modo argumentantur Theologi: existunt enim duo præcipui modi seorsim examinandi.

Examinatur prior modus probandi ex infinitate Dei non posse puram creaturam de rigore iustitiæ pro altero satisfacere. §. 3.

Quidam ad id probandum argumentatur ex eo, quòd peccatum & offensio sit infinita, cui satis non sit satisfactio puræ creaturæ, quæ non nisi finitam offerre potest. Pro ea sententia refert multos Vasquez *disp.2. in hunc art.c.2. n.6.* & Cabrera *disp.4. §.5.* verùm Suares *disp. 4.sect.7. versic. ad hanc obiectionem.* ostendit solum Ioan. Medinam esse huius sententiæ: cuiuscunque sit eius fundamentum, sumitur PRIMÒ à vulgari progressu per gradus, vt quo dignior est persona, eo sit maior offensio, ac proinde vbi deuenitur ad personam infinitæ dignitatis, oportet agnoscere infinitam offensionem, infinitúmque excessum supra finitarum personarum offensiones. In qua deductione fundatur ratio Anselmi, quòd scilicet peccatum in genere mali sit maius omni bono, quod est,& potest esse infra Deum: omne autem tale bonum est amittendum, potius quàm admittatur malum.

SECVNDVM fundamentũ sumitur ex malo,quod præter iniuriam peccatum infert, vel aptum est inferre Deo, quia supra omne malum displicet, ac proinde infinitè, & aptum est afficere Deum summa tristitia, & destruere ipsam diuinitatem hoc ipso quòd tollit à Deo rationem vltimi finis, quod est proprium diuinitatis. ponítque illam in creatura, & hoc ipso quod destruit rectitudinem moralem: quo facto omnis natura intellectualis, cui per se conuenit ea rectitudo, ac proinde etiam diuina natura, cuius esse per se est intellectuale, penitus destruitur.

TERTIVM fundamentum sumitur à malo quod infert homini, scilicet priuationem boni simpliciter infiniti,quod est Deus, & illationem æternæ pœnæ suo modo secundùm extensionem infinitæ.

Nihilominus verior communiórque sententia est peccatum non esse malum infinitum, quam sequuntur auctores citati,& alij quos citant, id est,Scotus,Paludanus, Soto, & videtur S.Thom. *in hoc art.2.ad 2.* vbi ait peccatum habere infinitatem quandam ex infinitate diuinæ maiestatis. Ratione non eodem modo probatur. Quidam recentiores,vt Vasquez cum Cabr.*disp.4. §.5. n.82.* quantitate huius mali attendunt penes honestum,seu bonum virtutis, cui opponitur siue priuatiuè, siue contrariè, & penes legem quam violat. cùm enim hæc bona, scilicet legis,& virtutis sint finita, & limitata, malum oppositum, cuius ratio tota quatenus malum est consistit in oppositione ad hæc bona, necesse est esse finitum, & limitatum. Attendunt item quantitatem huius mali penes bonum, quo immediatè priuat vt forma, quæ est caritas coniungens hominem Deo vt obiecto, & fini,non verò penes bonum ipsum diuinum, seu Deum ipsum, quo mediatè hominem priuant:caritas autem est forma finita. Quòd autem in priuatione huius formæ consistat, probant ea ratione, quòd quantitas priuationis ex forma,qua proximè priuat, attendi debet, non autem ex obiecto, seu fine: siquidem finis ille applicatur nobis media qualitate & forma opposita. Hinc vlterius probant offensam, seu peccatum in ratione offensæ esse malum finitum: nam ratio offensæ in eo posita est, vt homo operetur contra Deum aliquo modo. Porrò peccatum est contra Deum quatenus est contra legem, & contra honestum virtutis, & quatenus auertit hominem à Deo: quòd si hæc sunt finita, consequenter offensio Dei, seu peccatum quatenus est offensa est finitum malum.

Sed hæc ratio non sufficit, quia quantitas mali in peccato, non solùm debet attendi penes hæc,sed maximè penes iniuriam diuinam:etenim peccatum non solùm est priuatio rectitudinis moralis virtutis, & legis, qua homo rectè constituitur in ordine ad finem naturalem,vnde constituitur malitia moralis naturalis, nec solùm est priuatio charitatis supernaturalis, qua rectè constituitur in ordine ad finem supernaturalem vnde existit auersio à Deo fine supernaturali,sed est vera propriáque

priáque iniuria Dei, siue hæc declaretur per modum damni, seu nocumenti positiui illati Deo, siue per modum priuationis:ergo si qua est infinitas mali in peccato ratione infinitatis diuinæ, attendi maximè debet in iniuria. Scio Vasquez non agnoscere rationem iniustitiæ aduersùs Deum ex peccato, neque sumere rationem cur pura creatura non possit satisfacere pro alio, ab iniuria diuina, nec proinde ex ipsa quantitatem malitiæ. Sed contra hanc sententiam agetur infrà.

Igitur ex iniuria diuina, quam agnoscunt in peccato non trahi infinitatem malitiæ ipsius peccati, probare conantur alij, scilicet Suarez *disp.4. sect.7.*& Cabrera. duplici præsertim ratione. PRIMÒ quia vt peccatum habeat malitiam infinitam, deberet continere vel formaliter vel eminenter omnẽ malitiam:at certè quodlibet peccatum est in aliqua specie malitiæ determinata, & limitata, itémque quædam species continet plus, quædam minus malitiæ: non ergo quodlibet peccatum continet omnem malitiam. hoc argumentum non videtur satis refutare primam sententiam, quia solum procedit de quantitate malitiæ, quam peccatum quodlibet habet ex propria specie, quam recipit, vel ab honestate virtutis,cui opponitur, vel ab obiecto proximo formali, quòd non est Deus quatenus est vniuersalis circunstãtia, seu vniuersale obiectum, quod lædit ur in omni peccato, sed solùm quatenus est speciale obiectum alicuius virtutis, scilicet religionis, vel fidei, &c. hinc enim habetur limitatio cuiuscunque peccati in specie,itémque differentiæ essentiales,ac proinde habetur magis & minus in differentia essentiali: ceterùm non procedit argumentum de quantitate malitiæ quam habet peccatum quodlibet.

Secundùm rationem communem omnibus peccatis, quòd scilicet sit iniuria Dei, penes quam peccata non accipiunt distinctionem specificam, sed solùm penes obiecta immediata, nec probant ex parte iniuriæ nullam in peccato malitiæ quantitatem ostendi. Quòd autem dicunt quasdam iniurias esse maiores, quasdam minores,& ideo nullam posse esse infinitam, hoc ipsum deberent probare, nec supperit alia ratio ad probandum, nisi supradicta, quæ procedit de limitatione specifica,& de quantitate malitiæ, quæ penes illam attenditur, ratione cuius secluſa iniuria diuina peccatum esset malitiæ finitæ. Ceterùm addita ea iniuria ponitur alia ratio malitiæ, quam hoc argumentum non probat esse finitam.

SECVNDA ratio ipsorum sumitur ex eo, quòd obiectum finis non communicet suam bonitatem & malitiam actui formaliter, sed tantùm terminatiuè; sic autem, scilicet terminatiuè non communicatur actui tota bonitas, & malitia, sed solùm secundùm modum, quo potentia in illud tendit, quæ magis minúsque potest tendere iuxta suam capacitatem & facultatem: ergo quamuis obiectum sit infinitum; tamen si potentia,quæ tendit ad illum, est finita, non potest tendere nisi modo finito, recipereque finitam malitiam, vel bonitatem in actu: non ergo contrahit peccatum infinitam malitiam ab infinito obiecto, & fine, quod erit Deus. Hæc ratio non videtur sufficiens, solum enim probat non posse dari actui bono infinitam bonitatem à creata voluntate; non verò probat non posse dari infinitam malitiam;etenim quoad vtrãque,id est, bonitatem, & malitiam, obiectum attingi potest quantum est attingibile, & vtrique attingibilitati passiuæ in tota sua latitudine respondet facultas actiua,seu agens: at certè quoad bonitatem attingi potest à Deo ipso, & in sola latitudine à solo Deo, quia hic modus tendendi ad Deum scilicet secundùm totam bonitatem requirit summam perfectionem in facultate, & in actu propter summam obiecti perfectionem. Quoad malitiam verò non potest attingi à Deo, sed solùm à voluntate creata.

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

neque enim requirit perfectionem in voluntate,sed imperfectionem.ergo sicuti perfectio illa, quæ est connaturalis Deo, est id, quo potest attingi Deus secundùm totam bonitatem, & fieri actus infinitè bonus: ita imperfectio, quæ est connaturalis creatæ voluntari tanquam proprio, & solo principio peccati,est id, quo potest attingi Deus secundùm totam malitiam,quæ potest esse contra ipsum,& fieri actus infinitè malus.

Verior ratio ad id probandum proponitur. §. 4.

Peccatum non recipere infinitatem malitiæ ab infinitate dignitatis personæ offensæ, quæ est Deus, mihi videtur hoc modo probari posse. Mensura iniuriæ absolutè sumpta non est attendenda solùm ex quantitate dignitatis personæ offensæ, verumetiam ex conditione,proprietate,& circũstantiis actionis iniuriosæ,seu operis, quòd verè talis sit vt posita dignitate personæ consurgat ex illa actione damnum æquale ipsi, scilicet infinitum si sit infinita; sed ex actionibus peccati non habetur damnum, seu malum æquale dignitati Dei: ergo peccatum non continet infinitam iniuriam, ac proinde non est infinitè malum. Maior probatur. PRIMÒ ab absurdo, quia si mensura sumeretur solùm à dignitate personæ, non autem ab actione, certè quælibet actio mala, siue grauis, siue leuis, atque ideo venialis, contineret malitiam infinitam. SECVNDÒ quia quamuis dignitas personæ sit, quæ ponit peccatum, seu culpam in gradu respondente qualitati personæ ipsius,vt si sit contra Regem,sit iniuria regia maior iniuriis contra alios inferiores, si contra Deum diuina, &c.maior iniuriis illatis contra creaturas genere suo, nihilominus sicuti vt reponatur in eo ordine, supponitur malitia actus in propria specie criminis, & peccati;quæ quidem species variæ sunt, ita vt reponatur in tali ordine, & gradu adæquati secundùm totam latitudinem ipsius supponitur talis tantaque malitia in dicta specie actus mali, qua posita reponatur adæquatè in eo gradu: hoc autem non potest aliter venire, nisi actus peccati ex conditione sua talis sit, vt si feratur contra talem personam, consurgat damnum æquale dignitati ipsius,quamuis mensura malitiæ non sumatur adæquatè ex conditione actus peccati, sed ex dignitate personæ,prout à dicto actu attingitur.

Iam probatur minor, quòd scilicet ex actionibus peccatoris non habeatur iniuria infinita etiam supposita infinitate dignitatis personæ, id est, quòd actiones peccatoris non habeant conditionem suprà requisitam.etenim ex quattuor capitibus pendi potest infinitas iniuriæ in re proposita. PRIMÒ ex damno quod per peccatum reipsa actu Deo infertur, & certè non potest Deo inferri,nisi vel solùm extrinsecum damnum circa honorem extrinsecum, qui Deo à creaturis præsertim liberis tribui, aut auferri, aut violari possit, qui sanè honor,qualiscũque sit,& quocunque modo Deum attingat,finitus est,vel certè nullum damnum infertur, vt alij loquuntur, renuentes admittere hunc modum loquendi quòd Deus aliquid possit recipere à creaturis, vel admittere quod sit materia iustitiæ vel iniuriæ.

SECVNDÒ attendi potest ex damno, quod ratione peccati Deus reciperet, si posset pati,& tristari; sed neque hinc sumi potest infinitas malitiæ in peccato: tunc enim actio sumit malitiam,vel bonitatem ab effectu,quem esset factura, & non facit quando habet omnia requisita ex parte agentis., & subiecti per se ex natura rei ad talem effectum, & per accidens ex aliquo accidente impeditur, ne habeat effectum. quomodo iactus sagittæ aduersùs hominem contrahit malitiam homicidij, etiamsi de facto ille non traiiciatur, quia texit se clypeo, vel ob aliam caussam; quando autem non adsunt omnia requisita, non incurritur malitia

homicidij, vel ruinæ: vt si aduersùs vrbem iaciatur sagitta, non posset vere dici eam actionem contrahere malitiam euersionis vrbis, eo argumento quòd si vrbs pati posset euerteretur. loquor autem de malitia illius actionis per se: nam de malitia intentionis, qua iaceretur in vrbem sagitta, modò dicam, & hoc est per se euidens, alioquin omnes actiones possemus supra modum aggrauare variis malitiæ speciebus: vt si quis furaretur panem diuiti, esset reus homicidij, quia ex vi eius furti, si non haberet aliunde vnde viueret, interiret fame. Igitur in re proposita actio peccati non contrahit malitiam euersionis diuinitatis, aut infinitæ tristitiæ illatæ Deo ea ratione, quia si Deus posset pati, incurreret hæc damna.

A

Tertiò pendi potest ex affectu explicito, quo fingeremus hominem velle, & optare posse facere, & facere contra Deum id quod non potest, scilicet illum è medio tollere. Sed hic est longè diuersus casus ab eo, de quo agimus: nam tractamus de peccato sub ratione communi omni peccato, & de iniuria diuina, qua afficitur Deus sub ea ratione communi omni peccato, an scilicet sit infinita; nunc autem agitur in hoc dicto casu de peccato sub ratione speciali, qua fertur contra Deum vt obiectum speciale, & non quocumque modo, sed tali, vt consistat in eo quòd velit homo hoc bonum infinitum è medio tollere, & hæc iniuria est diuersæ rationis, & superaddita dictæ communi iniuriæ, ita vt hoc peccatum & contineat communem rationem iniuriæ diuinæ, quam habet hoc solo quòd peccatum est, & auersio à Deo, &c. & præterea aliam specialem iniuriam eo modo, quo peccatum contra proximum continet iniuriam propriam proximi, & iniuriam Dei; ac proinde quæstio est diuersæ rationis, vtrùm scilicet dato quòd diuina iniuria, quam continet peccatum sub ratione communi, non sit infinita, sit infinita hac speciali ratione, qua velit homo Deo actu explicito voluntatis totum bonum, quod habet, auferre, commensuretúrque illi bono hoc malum iniuriæ, sicuti iniuria, qua homo tollit, vel vult tollere omne bonum temporale proximo, commensuratur huic bono, éstque tantum malum, quantum est hoc bonum. Quæstio igitur est an ex quo homo per peccata, quæ passim committuntur, non infert infinitam iniuriam Deo, possit illam per aliquod speciale peccatum contra eius diuinitatem per se, & directè commissum inferre.

B

Dicendũ est non posse, nullúmque huiusmodi peccatum infinitam malitiam continere. Probatur quia voluntas, quæ fertur circa bonum, vel malum sibi impossibile, præsertim si sit impossibile tam in genere, quàm in specie ipsi voluntati, seu naturæ cuius est voluntas, non contrahit inde tantam malitiam quantam contrahit quando fertur circa possibile pro modo, quo est possibile, & quantam contraheret si illud esset possibile: ergo ex eo quòd optat Deum non esse, & quantum est ex se velit illum è medio tollere, non contrahit tãtam malitiam, quantam contrahere videtur obiectum hoc, quod est Deum non esse. Antecedens probatur ex communi sensu, & æstimatione hominum, quæ in re morali multum valet: etenim si quis cuperet subducere solem à cælo, ne luceat mortalibus, impedire pluuias ne irrigent terram, non censetur reus tanti criminis, quantum contineri videtur in toto hoc damno generis humani, quod consequeretur ex subductione Solis, & pluuiæ; sed solùm esset reus criminis magni odij, quod foret in animo, nimirum quod tantum sit vt inde prodeant hæc desideria: ergo similiter ex eo quòd cupiat quis Deum non esse, illúmque vellet eripere, non est reus tantæ malitiæ, quanta continetur in hoc obiecto, quod est Deum non esse, sed est reus magnæ malitiæ, quæ continetur in odio, quod tantum est vt inde prodeant hæc desideria.

C

D

E

Itaque odium in homine tripliciter spectari potest. Primò secundùm se vt optat, & vult malum alteri non determinando malum. Secundò determinando malum possibile sibi vel in genere, vel in specie, vel in indiuiduo. Tertiò determinando malum impossibile. Primo modo odium, seu mala voluntas non habet determinatam quantitatem malitiæ ex damno, & malo, quod vult alteri, sed solùm ex qualitate personæ cui vult malum, & ex quantitate, seu intensione odij quam habet. Secundo modo præter determinatam quantitatem malitiæ, quam habet ex persona, cui vult malum, & ex intensione odij in subiecto, habet præterea determinatam ex malo volito plus, minúsve, prout est possibile malum; si enim est possibile solùm in specie, non autem in indiuiduo, vt vni soli homini demoliri turrim, est minus malum, &c. Tertius modus reducitur ad primum. qui enim vult alteri mala impossibilia, id quod per se censetur velle est malum quacunque via euenire possit, siue per possibile, siue per impossibile, & in voluntate mali impossibilis solùm per se continetur voluntas mali absolutè; atque ita quantitas eius solùm attenditur ex parte subiecti, & ex parte personæ offensæ, cuius dignitas auget malitiam per modum circunstantiæ vel reponendo actum in alia specie mali deteriori pro ratione personæ, vel addendo accidentariam malitiam: veruntamen augmentum in ratione iniurię non accipitur nisi pro ratione damni vel læsionis. Et quidem per odium internum non accipit iniuriam homo, qui odio habetur. Deus autem accipit iniuriam duplici ratione, vna communi omnibus peccatis supradicta; altera speciali cùm specialiter odio habetur, & de illa communi nunc non loquimur, sed solùm de speciali, quam probauimus non trahere infinitatem ex eo capite, quòd explicitè velit Deum non esse, eo quòd odium, & desiderium, quod fertur circa impossibilia, non accipiat quantitatem malitiæ penes quantitatem mali optati, quando est impossibile.

Quarto demum infinitas iniuriæ attendi posset ex ipsa intrinseca natura, & conditione peccati, quòd per se intrinsecè sit contra Deum, Deóque opponatur. quamuis enim non sit reipsa destructiuum Dei, nec possit eidem reipsa nocumentum afferre, nisi fortè extrinsecum, & finitum; tamen hoc ipso quòd natura sua tendit in iniuriam Dei, ipséque opponitur & aduersatur, tamesi inaniter quoad damnum inferendum in re; habet per se malitiam commensuratam tali personæ, quæ est Deus, à quo cùm sit infinitus, videtur manare ad actum malitia infinita. Sed neque hinc tale quidpiam haberi potest. nam ex eo quòd sit iniuria diuina, solum habetur genus iniuriæ per se, quòd scilicet sit contra Deum, & qualitas, seu gradus, quem hæc iniuria habet à genere; sicut in quouis ordine personarum maioris, vel minoris dignitatis, aut inferioris sortis, iniuriæ suos habent gradus, & qualitates. Cererùm intra singula hæc genera non omnes iniuriæ commensurantur secundùm æqualitatem dignitati generis in quo sunt, ac proinde non sunt omnes æquales, sed recipiunt magis & minus pro ratione & varietate iniuriæ intra idem genus, tametsi secundùm rationem generícam omnes sunt æquales inter se, & singulæ etiam minimæ superioris generis sunt grauiores singulis etiam maximis inferioris generis. Similiter & in genere iniuriæ diuinæ datur magis & minus ex specie, & circunstantiis, omnes tamen iniuriæ in ratione generica sunt æquales, & minima ipsarum etiam venialis incomparabiliter, seu supra omnem comparationem, & proportionem, excedit maximam contra creaturas; quia sicuti nulla est proportio inter Deum, & creaturas, ita neque est inter iniuriam, quæ est contra Deum, & contra creaturas: vnde fit vt sit permittenda potiùs ruina totius naturæ creatæ, vel creabilis, quàm admittatur leuis

leuis offensio Dei: at verò multæ sunt causſæ, ob quas permitti potest damnum, quãuis non leue naturæ creatæ, & hac ratione iniuria diuina potest dici infinita, quatenus scilicet quantumuis crescat in infinitum dignitas creaturæ, & grauitas iniuriæ contra illam, nunquam tamen erit æqualis minimæ iniuriæ diuinæ.

Quod ergo quæritur in præsenti, est primò an iniuria diuina, seu peccatum quodlibet prout est iniuria diuina sit infinitum malum simpliciter, vel secundùm quid. Secundò si non omne peccatum est infinitum, an saltem dari possit aliquod infinitum. Quoad primum dicendum est non esse infinitum: nam ratio qua statuitur esse infinitum, petita ex infinitate dignitatis diuinæ, non subsistit. etenim vt ostensum est ex dignitate personæ offensæ maiori vel minori solùm infertur præstantia generis, æqualitas verò Arithmetica cum quantitate dignitatis, quæ est in obiecto, seu in persona vnde sumitur genus, non infertur; alioquin inferretur peccatum veniale continere malitiam simpliciter infinitam: ex aliis verò capitibus inuestigari debet quantitas, & æqualitas cum genere. Deinde est cómunis sẽsus de facto dari magis & minus in iniuriis diuinis, vt iam dixi, etiã quatenus iniuriæ diuinæ sunt: non ergo habetur infinitum simpliciter ex genere. Et quidem ratio in principio ducta ex intrinseca natura peccati, quòd sit iniuria Dei solùm probat præstantiam peccati ex genere supra omnes iniurias creaturarum, & infinitum secundùm quid; aliunde ergo & non ex solo genere inuestigare oportet infinitatẽ simpliciter: sicut in generibus iniuriarum quæ sunt cótra personas creatas oportet ex alio capite præter qualitatem personæ inuestigare quantitatem earum in variis gradibus, an scilicet, & quæ, & quando iniuria æquet dignitatem personæ in suo gradu; quando verò, & quæ non æquet. Hæc autem inæqualitas & discrimen alio modo sumitur aduersùs personas creatas, alio verò contra Deum, & est duplex discrimen. Primò quòd personæ creatæ possint accipere, accipiántque nocumentum in seipsis per iniurias sibi illatas, & iniuria ipsarum verè consistat in nocumento, quod patiuntur, vel saltem aptæ sunt pati in seipsis per eas iniurias, etsi per accidens aliquando non patiantur: at verò Deus nullum damnum patitur, nec aptus est pati per iniuriam, nisi fortè extrinsecum: quo nomine extrinseci significatur damnum, quod nihil noceat Deo. Quare non potest attendi penes damnum reale, sed penes malitiam ipsam peccati in se, quæ ex genere suo est contra Deum, & iniuria diuina, etsi nihil possit pati ab illa Deus. Secundò creatura potest recipere damnum æquale suæ dignitati, quia est cãpax damni, & est capax damni totius dignitatis, ideoque potest iniuria eius dignitati secundùm æqualitatem commensurari: Deus autem non potest recipere damnum in dignitate, ideoque non potest commensurari iniuria dignitati ipsius secundùm æqualitatem damni dati; solùm ergo remanet quòd ex se sit iniuria diuina, Deóque contraria, qui tamen nullo modo potest ab ipsa pati, ideoque quantitas iniuriæ non est mensuranda secundùm quantitatem damni illati, quo modo potest accipere æstimationem & mensuram penes res ipsas, id est, penes damna illata, seu bona sublata, sed sumitur secundùm arbitrium, & æstimationem moralem, secundùm quam æstimatur quanta sit grauitas iniuriæ, quæ nõ affert, nec afferre potest reipsa dãnum personæ cui fit, in qua æstimatione vnũ est certum, scilicet longè minorem censeri iniuriam talem quàm censeatur quæ reipsa damnum affert, vel afferre potest, vt suprà notauimus, & hoc satis est vt non sit infinita, quod quærimus, quanta verò sit, Deus nouit. Illud interim certum est cùm sit in genere gradúque supremo contra Deum, infinitámque dignitatem non esse comparabilem cum iniuriis, quibus afficiuntur creaturæ, & non recipere magis & minus ex genere, vti nec recipiunt iniuriæ quibus afficiuntur creaturæ, sed recipere in variis speciebus circa varia obiecta, quæ bonitati diuinæ magis minúsve opponantur, ac proinde sub genere suo sunt maiores, vel minores iniuriæ contra dignitatem Dei, etsi nihil potest ab illis pati vel minui, & in his gradibus specificis sunt variis modis limitatæ, & continent priuationes varias rectitudinis, & honesti, secundùm quos opponuntur variis gradibus participationis diuinæ, & quatenus sunt contra voluntatem Dei, eiúsque honorem ex natura sua constituunt varios gradus iniuriæ diuinæ, tametsi & in genere, prout sunt auersiones à Deo totales, conuersionésque ad bonum creatum, qua ratione sunt contra totam ipsam diuinitatem, sunt finitæ ob dictam rationem quòd non sint aptæ illi damnum inferre, & in specie ob dictas distinctiones limitationésque bonitatum, quibus singulæ peccatorum species opponuntur, sunt etiam finitæ.

A

B

C

D

E

Soluuntur argumenta primæ sententiæ. §. 5.

Ex his ad primum argumentum primæ sententiæ respondeo ex vi illius ascensionis per gradus non haberi æqualitatem, seu incrementum secundùm æqualitatem, sed solùm proportionis, nisi probetur æqualitas, quam tamen non probant, & contrarium suprà probauimus. hoc idem solum probat ratio Anselmi. Ad secundum respondeo peccatum non esse aptum facere huiusmodi mala, & suppositiones illas impossibiles, scilicet si Deus esset passibilis, &c. non dare peccato infinitam mali æstimationem, satis suprà ostensum est. Ad tertium pœna damni finita est, quia priuat visione Dei finita, seu Deo quatenus est finitè participabilis. pœna sensus est finita secundùm intensionem; secundùm extensionem verò habet infinitatem ab infinita duratione peccati, quod numquam deleri potest. Ita respondet Suarez & Vasquez. Sed posset obiici hinc sequi durationem pœnæ sensus non esse pœnam peccati in hac vita commissi, sed durationis, seu perseuerantiæ peccati in alia vita: at certè in alia vita neque pœna, neque præmium augetur supra debitum peccati in hac vita commissi, nec puniuntur propria pœna opera mala in alia vita, sicuti nec remunerantur bona. Respondeo non esse pœnam durationis peccati, sed pœnam peccati, quæ per se respondet ipsi, ita vt non possit esse peccatum sine pœna in alia vita, ad quam vitam reseruatur pœna, quam ipso facto commeruit hîc peccator.

Posterior modus probandi ex infinitate Dei non posse purum hominem iustum satisfacere de rigore iustitiæ. §. 6.

Secunda ratio sumitur ex eo, quòd quamuis iniuria diuina, quæ consurgit ex peccato, non sit infinita, quia non commensuratur secundùm æqualitatem cum dignitate personæ, nihilominus in vniuersum crescit secundùm proportionem iuxta dignitatem personæ offensæ comparatæ cum qualitate personæ offendentis, vt quo dignior fuerit illa, & vilior hæc, eo sit grauior iniuria. Contrà verò valor satisfactionis potissimum sumitur ex qualitate personæ satisfacientis; an verò sumatur secundùm æqualitatem à dignitate, seu qualitate personæ satisfacientis, suo loco dicetur. Sumitur autem hoc fundamentum à communi hominum æstimatione, & prudentum iudicio, quod in re morali plurimum valet, itémque ab Arist. *lib. 5. Eth. c. 5.* vbi contra regulam Radamanti sic loquitur: *Nam si is, qui magistratum gerit, alium percutit, non est repercutiendus, at si quispiam cùm percusserit, non solùm repercutiendus est, verumetiam supplicio afficiendus:* vbi ex diuersa proportione offendentis

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

fendentis & offensi, ac satisfacientis, & personæ cui satisfit, sumit mensuram tum offensionis, tum satisfactionis.

Iam verò inter Deum & creaturam est infinita distantia, & nulla proportio; tanta verò proportio est inter satisfactionem, & iniuriam, quanta est inter personam, quæ satisfacit, & personam cui satisfit; sed inter has est infinita distantia: ergo & inter illas. Dices, iniuria non est infinita simpliciter, sed persona diuina est simpliciter infinita: ergo non tanta est distantia inter satisfactionem, & iniuriam, quanta inter personas, sed maior inter personas. Respondeo quamuis simpliciter sit maior distantia attendendo res ipsas, tamen quantum attinet ad proportionem & commensurationem est æqualis distantia: nam quando res est superioris ordinis, perinde impossibile est rem inferioris ordinis quocumque facto augmento illi æquari, aut cum ea proportione acquirere ac si esset infinita, deberétque contendere finitum cum infinito.

Ex his sequitur non posse puram creaturam etiam gratam satisfacere de rigore iustitiæ pro peccato alieno, nec prodest quòd gratia sit superioris ordinis, scilicet supernaturalis, & increati, suóque modo infiniti; ex hoc enim non habet quòd sit valoris dignitatísque infinitæ, sed quòd sit opus eius bonum meritorium, vel etiam suo modo satisfactorium, finitum, limitatum, & creatum in ordine supernaturali, & infinito. Quare non potest satisfacere pro iniuria diuina, ad quam requiritur valor infinitus, sed tantum potest mereri bonum finitum, & limitatum in ordine supernaturali.

Dices, iniuria diuina non est infinita simpliciter, sed solùm supetioris ordinis eo quòd sit contra dignitatem infinitam: ergo potest pro illa satisfacere opus, quod non est infinitum simpliciter, sed solùm ordinis infiniti. Respondeo, alio modo esse ordinis infiniti iniuriam, alio verò modo gratiam, & actus supernaturales; iniuria enim dicitur ordinis infiniti, quia excessum, quo excedit omnem aliam iniuriam, habet formaliter ab ipsa Dei infinitate, nimirum quia lædit ipsam infinitatem dignitatis in se, & non solùm materialiter, quanquam quia non nocet reipsa Deo, non æstimatur infinitum malum simpliciter; actus verò supernaturales, & gratia sunt ordinis infiniti, & supernaturalis, quatenus participant Deum in eo quod est sibi connaturale, & non potest esse connaturale vlli creaturæ; cuiusmodi est visio beatifica, & gratia habitúsque supernaturales, qui sunt cum ea visione proportionati; id verò quod est supra ordinem, & naturam creatam, est ordinis diuini, ac proinde infiniti. Ceterùm in eo ordine sunt finiti dicti habitus, & actus supernaturales secundùm esse, & non participant infinitatem formaliter, sed solùm materialiter, etsi non in ordine naturali, vt pleræque creaturæ, sed in ordine supernaturali infinito. Hinc fit secundò vt iniuria diuina dicatur superioris ordinis, & suo modo infiniti per exclusionem proportionis cum omni re creata, seu cum omni iniuria, quæ fit contra creaturas: gratia verò, eiúsque habitus & actus dicantur infiniti per exclusionem proportionis solùm cum rebus naturalibus, non verò cum rebus multis supernaturalibus: sunt enim proportionati præmio gratiæ, & gloriæ creatæ supernaturali, & simpliciter sunt dignitatis finitæ, creatæ; non ergo possunt habere proportionem ad satisfaciendum pro iniuria, quæ nullam habet proportionem cum rebus creatis.

Igitur rationem hanc sumptam à comparatione personæ satisfacientis, & personæ cui satisfit, atque offendentis, & qui offenditur, tradunt multi, scilicet Suar. *disput. 4. sect. 3. concl. 3.* Valentia *disput. 1. quæst. 1. puncto 5. §. 3.* Medina *hic*, & est expressa S. Thom. *in hoc artic. 2. ad secundum.*

Quam rationem Vasquez *disp. 2. cap. 3.* dicit esse speciosè compositam, verùm si expendatur nihil momenti habere, impugnátque illam longo discursu, variisque rationum capitibus hinc inde, vt verum fatear, plusquam ad rem oportet petitis. Referam vt potero summatim.

Statuunt PRIMÒ satisfactionem pro iniuria propriè illata semper habere rationem restitutionis, & de ratione illius esse vt reipsa aliquod commodum afferat ei, cui fit satisfactio; sicuti de ratione iniuriæ est, vt reipsa aliquod damnum afferat.

Statuunt SECVNDÒ transgressionem legis Principis non esse iniuriam illius, nisi peculiariter principem contemnat. His positis concludunt nullam iniuriam factam Deo esse iniustitiam, etiamsi quis contra ipsum probris & maledictis expresè feratur, eo quòd nihil damni, aut emolumenti percipere possit à creaturis. Et ex primo supposito hoc est necessarium ad iustitiam; solùm verò aiunt dari quandam communem rationem offensionis positam in transgressione legum Dei, quæ ex secundo supposito non est iniuria, & in vniuersum docent nullam rationem iustitiæ, aut iniustitiæ posse intercedere inter Deum, & creaturas. Ex his aiunt illam propositionem, quæ affirmat grauitatem offensæ crescere ex dignitate personæ offensæ, non esse veram vniuersaliter in omni genere offensæ: fallit enim in illa, quam dictum est solùm habere communem rationem iniuriæ, & in aliqua offensa speciali, quomodo v.g. non crescit iniutia, quæ fit per furtum: non enim maior fit iniuria Regi, quàm homini vulgari, si quis vtrique surripiat centum.

Verùm hoc fundamentum principale, cui recentiores hi maximè nituntur in hac materia, & in vniuersum in materia de iustitia diuina, negantes illam intercedere inter Deum, & homines, quòd scilicet in ratione iustitiæ & iniustitiæ includatur tum vtilitas, tum damnum respectiuè eorum, inter quos intercedit. hoc, inquam, fundamentum PRIMÒ est falsum. DEINDE si est verum, ea ratione sensúque est verum, vt etiam in Deo quantum attinet ad rationem iustitiæ locum habeat. Vtrumque probatur.

PRIMÒ probatur ex communi sensu, praxi, & iudicio hominum tum publico, tum priuato; vbi enim tractantur merita iustitiæ, rationésque debitæ iustitiæ, vel iniustitiæ, non solet attendi vtilitas, vel damnum reale, quæ de facto peruenerint ad personas, imò neque quæ ex circunstantiis, & conditione personarum peruenire potuerint, sed ad summum attenditur solùm vtilitas & damnum ex parte operis, quòd scilicet ex se sit opus vtile non solùm agenti in bonum ipsius, cuiusmodi est manducare, dormire, &c. verumetiam alterius, quòd scilicet possit fieri in bonum alterius, vel verbo, vt laudare, &c. vel facto, vt exhibere obsequium. Similiter in opere iniusto attenditur ex parte operis, quòd non solùm sit noxium homini ipsi, vt subtrahere sibi bona necessaria, vel honorem, &c. verumetiam alteri, vt subtrahere alteri bona, honorem, famam; non verò attenditur damnum, vel vtilitas alterius, quod de facto attenta qualitate personæ damnum alteri afferat, vel afferre possit; sed ex parte huius in ipsa quidem iustitia solùm attenditur quòd intercedat pactum cum operante pro opere quod natura sua est vtile alteri: si enim de facto neque sit vtile ipsi, nec possit esse, vtpote qui abundet bonis eousque, vt non possit fieri ditior, nec felicior, nec lætior superadditis; nihilominus tenetur de iustitia mercedem pactam retribuere. In iniustitia verò solùm attenditur, vt inuitus priuetur bonis, quæ sibi non sunt vtilia; si tamen natura sua sunt vtilia, similitérque inuitus afficiatur malis, quæ sibi non nocent, etsi per se sint noxia, & nolit priuari, & velit illa recuperare. Dices, si quis detrahit alteri famam, nec tamen creditur ipsi, facit opus ex se noxium alteri

alteri, quia tamen ille de facto non est læsus, non tenetur de iustitia famam restituere. Respondeo in eo casu non aufert famam, sed solùm tentat auferre. quare non facit crimen natura sua noxium alteri; sicuti qui tentat furari, & reipsa impeditur, verè non aufert, neque facit crimen natura sua noxium alteri, quia tentare nocere natura sua non est noxium alteri: quando verò de facto quis furatur, aut tollit famam, & creditur ipsi, quamuis non reportaret damnum is, cui furatur, &c. tamen si inuitus patitur, & vult restitutionem, alter tenetur restituere. v. g. si quis falsò insimulet alterum criminis, quod apud omnes non vertitur infamiæ, quin potiùs honori, licèt hic non patiatur damnum, tamen si est inuitus hoc solo quòd falsum crimen sibi imponitur etiã citra damnum honoris, & vult restitui sibi famam innocentis, ille tenetur restituere, siue conferat ad horem, siue non. Atque hoc est commune iudicium hominum tum priuatum, tum etiam publicum, & forense, nec fundatur in præsumptione legis, & iudicij: nam quamuis reus probaret mercedem petitam fore inutilem, nihil item mali passum alium ex furto, detractione, &c. nihilominus si reipsa per se hæc sint noxia, & præsertim lege prohibita, réque repetita vtilis; datur actio furti, iniuriarum, locati, conducti, &c. Porrò vbi iudicia externa legésque non fundantur in præsumptione veritatis, quæ reipsa desit, valent in conscientia, & pertinent ad ius naturę, præsertim quia hic est sensus hominum. Adde quòd iniuriæ verborum quæ propriè dicuntur conuitia, plerumque rarò reipsa nocent, & nihilominus de iustitia debetur satisfactio, & saltem exigenti negari ex iustitia non potest.

Existunt etiam plura exempla: etenim militi, qui pro stipendio pugnauit, stipendium debetur, etiamsi victoria non sit obtenta, vel si sit obtenta, etiamsi nulla vtilitas manarit ad regem: immo etiamsi non fuisset possibile manare vtilitatem, vel damnum ad regem, siue sequeretur victoria, siue non; debetur, inquam, ea ratione, quia solùm attenditur ad rationem iustitiæ an opus sit per se vtile, & dignum mercede, non verò an de facto reipsa cedat alteri in vtilitatem. Item si quis promittat præmium laboranti in obsequium alterius, certè siue sit futura vtilis, siue non opera homini conducenti illam pro alio, consurgit vera iustitia inter ipsum, & operantem hoc solo, quòd opus sit mercede dignum, & interueniat pactum; ergo nó est de ratione iustitiæ vtilitas, neque est ad rem dicere opus illud esse vtile tertiæ personæ, quia non habet rationem iustitiæ hoc opus respectu tertiæ personæ, sed respectu promittentis. Porrò Deus sæpe códucit opera nostra respectu tertiæ personæ. Matth. 10. *Si quis dederit potum calicem aquæ frigidæ, non perdet mercedem suam*: ergo quamuis nulla sit vtilitas, consurgit vera iustitia.

SECVNDÒ si ad iustitiam pertineret damnum, vel vtilitas dati, & accepti, sequeretur iustum & ius iustitiæ esse medium rationis, non verò rei: non enim esset attendenda solùm æqualitas rei ad rem, ne vnus habeat plus, alter minus, sed attendenda esset vtilitas, quæ ad æqualitatem rerum non pertinet, & potest consurgere ex variis capitibus, rationibus, circunstantiis etiam moralibus, ciuilibus, &c. quæ non nisi consideratione mentis colliguntur: ergo iustum iustitiæ esset iustum rationis, non verò solius rei, quod est contra doctrinam Aristotelis.

TERTIÒ honor est magnum bonum, immo & maximum omnium bonorum externorum, & est propriũ, maximéque Deo debitũ per se primò, creaturis autem non per se, sed quatenus inde resultat honor ad Deum, vel quatenus in ipsis honoratur Deus saltem implicitè. Idémque est materia iuris, & iustitiæ, & exhibetur Deo à creaturis; ergo datur vera iustitia & iniustitia inter Deum & creaturas, quæ liberè possunt exhibere, vel subtrahere honorem Deo. Antecedens habet quatuor partes. PRIMA pars quòd sit maximum bonorum est communis sensus hominum. docet idem Aristotel. expresè *lib. 4. eth. cap. 3. alias 7.* & S. Thom. *2. 2. q. 129. art. 1.* & probat experientia: nam homines honoris causa exponunt vitam. SECVNDA pars quòd sit proprium bonum Dei, traditur ab Aristot. *ibidem. Dignitas*, inquit, *ad externa bona dicitur, quorum maximum id esse statuimus, quod Diis attribuimus, quódque maximè appetunt qui in dignitate sunt*, &c. *quódque rerum præclarissimarum præcipuum est, id autem est honor.* Hoc ipsum confirmant Scripturæ, in quibus nulla vox vsitatior quàm honorem & gloriam, quæ tum verbo, tum facto exhibentur, esse propria Dei, & negari creaturis non solùm illum honorem, qui consurgit ex operibus propriis Dei, verumetiam illum, qui consurgit ex operibus nostris. 2. ad Corinth. *Quod habes, quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris*; &, *qui gloriatur, in Domino glorietur*: &, *non nobis Domine, non nobis*, &c. Huc pertinent sacrificia, quæ non sunt aliud, nisi exhibitiones honoris, & soli Deo tribuuntur ea ratione, quia honor absolutè & simpliciter soli Deo debetur. TERTIA pars quòd sit materia iuris, & iustitiæ, est recepta ab omnibus, & cùm dantur exempla iustitiæ, & iniustitiæ specialis, & propriè dictæ ab Aristot. maximè petuntur ab honore, & satisfactione pro iniuriis contra honorem. QVARTA pars quòd exhibeatur Deo à creaturis non indiget probatione; vbique enim mandatur id fieri, & fit in cælo, & in terra.

Iam probatur consequentia ex dictis quatuor partibus antecedentis, quia hoc bonum maximè Dei est, immo absolutè solius Dei; creaturarum verò secundùm quid, & in ordine ad Deum: ergo si est materia iustitiæ, maximè est in ordine ad Deum, aut certè simpliciter in ordine ad solum Deum; illi enim maximè est debitum bonum, cui maximè est proprium, & cuius maximè est bonum, hoc autem bonum maximè subtrahi, vel exhiberi potest à creaturis: ergo inter Deum & creaturas intercedit iustitia, & iniustitia; ergo vlterius quidquid sit de vtilitate, vel damno, dum constat honorem per se esse materiam iustitiæ, & esse proprium, debitúmque maximè, imò & soli Deo, posséque exhiberi, vel detrahi sibi à creatura libera, constat esse veram germanámque rationem iustitiæ.

Confirmatur: nam de ratione iustitiæ est exhibere rem per se debitam, æstimabilem æstimatione iustitiæ suo domino volenti illã, aut non domino illam ementi, qui scilicet perinde vult, aut emit illam, ac si sua interesset illam exhiberi: de ratione verò iniustitiæ est subtrahere rem similiter æstimabilem ab inuito, qui ita renuit subtrahi, ac si sua interesset non subtrahi, & ac si damnum reportaret, quidquid sit de facto an consurgat damnum, vel vtilitas. Deus autem declarat velle se in omnibus rebus, omnibúsque operibus tam propriis, quàm creaturarum, honorem, illúmque velle pro se, & sibi, & promittit præmiũ vicissim, honorémque honorantibus, eo modo, quo potest honor creaturis conuenire, & ita exigit honorem, & irascitur detrahentibus, ac si sua interesset honorari. 1. Reg. 2. *Quicunque glorificauerit me, glorificabo eum: qui autem contemnunt me, erunt ignobiles*: ergo habet locum cura iustitiæ erga Deum, & non solùm fidelitas promissorum, quia honor est res verè æstimabilis æstimatione iustitiæ, vt ostensum est. Ex his sequitur quantum est ex parte debiti & obligationis nos ea obligatione obstringi ad non lædendum honorem diuinum, illúmque restituendũ, qua obstringimur iis, quibus honor est vtilis.

QVARTÒ probatur hæc omnia ex discrimine boni externi quatenus pertinet ad creaturas, & quatenus pertinet ad Deum: nam cùm creaturæ neque omne bonum, neque omnem felicitatem in seipsis habeant, bonum externum ea ratione est bonum ipsis, quòd sup-

pleat defectum boni vtilis,vel delectabilis,vel honesti, A quæ omnia veniunt sub vno nomine vtilis, & quod non pertinet ad supplendum hunc defectum, & nullo modo est vtile, aut saltem pertinere non potest, non censetur bonum ipsis;cùm verò passim omnia bona talia sint, ideo materia iustitiæ passim respectu ipsarum est bonum vtile,tametsi,vt iam probaui,hoc non est de ratione iustitiæ,nec per se ab ipsa debet attendi. At verò cùm Deus omne bonum in seipso contineat, sitque per se maximè felix, bonum externum ipsius non consistit in hoc,quòd suppleat defectum boni in Deo, addendo aliquid vtile vel delectabile, quo afficiatur in seipso,sed non est aliud bonum eius externum, nisi ordo creaturarum, & operationum earundem ad ipsum, & gloriam suam: ex quo creaturæ quidem irrationales B sunt intrinsecè propter ipsum, & tendunt ad honorem ipsius,siue sit ipsi vtilis hic honor, siue non; creaturæ verò rationales eo quòd sint liberæ teneantur præstare ex obligatione, & necessitate morali id quod præstant aliæ ex necessitate naturæ,nempe non subtrahendo honorem Deo,& exhibendo illum,saltem vbi subest obligatio,siue sit vtilis Deo hic honor,siue non:non enim desinit esse res ipsius, ipsíque debita, & obligata per hoc quòd non sit ipsi vtilis,præsertim vtilitate interna.

Hinc fit è contrario vt peccatum auertens hominem ab hoc fine & ordine ad Deum,sit natura sua per se injuria Dei, etiamsi non sit illi damnum:quare sicuti debet homo omnia dirigere ad Deum,ita & non peccare, & cùm peccauerit, oritur aliud debitum satisfaciendi, C & restituendi læsionem ad pristinum,quod his rationibus constat esse debitum iustitiæ.

Illud tamen hîc admonemus non curare nos interim,an obligationes huiusmodi,seu actiones,quę habẽt omnia requisita ad iustitiam, quæque inter creaturas habent nomen iustitiæ;quando intendit inter Deum,& creaturas, contineantur in aliqua eminentiori virtute, v. g. religionis ob rationem peculiarem debiti,quæ petitur ab excellentia diuina;aut certè ratione iuris diuini peculiaris sortiantur aliquod discrimen vt pertineãt ad iustitiam diuersæ rationis: de hac enim quæstione dicetur infrà.

Dubitatio tamen illa hîc relinquitur, nempe quare cùm possit homo exhibere totum honorem, quem de- D bet Deo operando opera ad gloriam ipsius; non possit tamen resarcire totum honorem, quem propter peccatum abstulisset. Respondeo rationem discriminis esse initio positam,quòd scilicet qui peccat non solùm subtrahit Deo id bonum, quod erat debitum, scilicet conuersionem,nec solùm tollit actui rectitudinem,per quã actus cessisset in gloriam Dei; si enim nullum aliud malum fieret nisi dicta subtractio, possit satisfieri per solum actum bonum, qui postea reficeretur. Ceterùm sit aliud malũ offensionis,quæ quidem maior est quàm honor debitus,quem subtraxit; & satisfactio,qua restituatur eidem honor, vel exhibeatur aliquis alius à pura creatura per opus bonum, non est satis;idque ob rationem initio propositam, quòd iniuria crescat ex dig- E nitate personæ offensæ comparatæ cum persona offendente. Hanc ergo doctrinam & responsionem dicti recentiores impugnant ex eo capite,quòd non sit iustitia inter Deum,& creaturas, quibus iam satisfactũ est,

Satisfit aliis argumentis recentiorum contra communem sententiam. §. 7.

ARGVMENTANTVR præterea contra aliud caput,quo dicimus dignitatem satisfactionis esse sumendam à persona quæ satisfacit. Si hoc dictum,inquiunt, ita accipiatur, vt solùm ex illa pensanda sit satisfactio in quouis genere iniuriæ, & ideo non possit persona inferior ad æqualitatem satisfacere pro quouis genere offensæ contra personam superiorem; manifestè falsum esse ostenditur prolatis multis exemplis, scilicet pecuniæ, & famæ sublatæ superiori ab inferiori, pro qua potest æquè bene hic satisfacere. Sed non est quòd laborent ad proferendum hoc exemplum, quia auctores nostræ sententiæ non loquuntur de hoc genere satisfactionis,neque negant inferiorem posse in hoc genere æquè satisfacere superiori:loquũtur ergo de satisfactione pro iniuria illata contra honorem,quæ maximè propriè dicitur iniuria,& infertur tum re, tum verbo, cùm quis scilicet fuste vel alapa percutit aliũ, aut contumeliam & conuitium profert, aut aliud quidpiam tale facit;quo lædatur honor alterius. In hoc genere aduersarij huius sententiæ concedunt nõ posse satisfieri in eadem materia, iustitiæ scilicet per modum dati & accepti,id est,satisfactionis exhibitæ & acceptę,quia hæc exhiberetur per signa submissionis & reuerentiæ, quæ non multum conferunt ad honorem superioris, cùm suapte natura inferiores subditi sint. Contendunt tamen posse satisfacere in alio genere, merendo scilicet remissionem iniuriæ. v. g. si inferior, qui læsit honorem,obiiciat vitam suam periculo, pro seruanda vita superioris offensi, qui fortè in eo periculo versaretur: hic enim mereretur remitti sibi iniuriam. Hinc inferũt in re proposita,quòd licèt in peccato iniuria Dei fuisset contra iustitiam, satisfactio per contritionem non debet esse in materia iustitiæ propriè,sed secundùm rationem dignitatis, quia scilicet opus est dignum tali mercede, & contritio per se est digna,vt explicat Vasquez C *1.2.q.213.c.5.* Ex hoc ergo concludunt, falsum esse quòd in dicta ratione assumimus satisfactionem semper pensandam esse ex persona satisfaciente,non autem ex ipsa re,quæ pro satisfactione offertur:quoniam,inquiunt,in omni materia iustitiæ ex ipsa re, quæ offertur, potest fieri æqualis & condigna satisfactio. SECVNDÒ argumentãtur ex dicto suo fundamento à nobis suprà reiecto,quòd inter homines hoc genus offensæ sit contra iustitiam,& ita satisfactio esse possit ex iustitia:offensa autem contra Deum non est contra iustitiam,&c.

Hæc argumenta nihil probant contra nostram sententiam. PRIMVM enim non dicimus ex sola dignitate personæ pensandam esse satisfactionem, ita vt si sit vilior persona,sit omnino impotens ad satisfaciendum personæ digniori in quocumque gradu hæc sit dignior,vt supponunt hi aduersarij, sed dicimus qualitatem personæ per se primò cõferre valorem satisfactioni; quamuis enim conditio personæ in vniuersum sit circunstantia actuum moralium in omni genere virtutum,augeátque vel minuat malitiam ipsorum; nihilominus solùm auget malitiam accidentaliter in eadem specie,quando habet solam rationem circunstantiæ;auget autem, vel minuit in diuersa specie, quando habet rationem obiecti,circa quod versatur actus. At verò in satisfactionibus actus habet PRIMÒ quòd sit in aliquo genere virtutis moralis. SECVNDÒ quòd sit satisfactorius,scilicet in genere iustitiæ commutatiuæ reficientis damnum datum, seu etiã iustitiæ vindicatiuæ: iam in PRIMO genere habet valorem ab obiecto specificum,& præcipuum; à circunstantiis autem etiam personæ habet accidentalem; in SECVNDO verò genere habet per se à qualitate personæ,vt quo dignior sit persona, eo sit pretiosior actus, atque propterea si sit maximè digna,tunc leuissimus actus, & ex specie sua ferè nullius meriti, sit satis ad satisfaciendum grauissimæ iniuriæ viliori personæ exhibitæ: econtrario verò actus valde bonus, & ex specie sua magni meriti, exhibitus à persona viliori non sit satis ad satisfaciendum iniuriæ dignissimæ personæ, ideoque eo casu id quod deest actui indignitate personæ,quæ per se deberet dare valorem ad satisfaciendum, supplendum est aliunde ex specie, & circunstantiis actus, non in quocumque

cumque genere virtutis,& meriti: nam parum pertinet actus religionis erga Deum, vel temperantiæ, &c. ad satisfaciendum iniuriæ proximi,sed in genere virtutis, quæ sit apta ad satisfaciendum, v. g. submissionis, vel depressionis personæ,quæ offendisset,atque ita persona digna satisfaceret leui obsecratione,seu comitate verbi; vilior autẽ aliqua pœna personali, &c. & hoc est quod expresse docet Aristot. *lib.5. Eth. cap.5.* dicens: *Si is, qui magistratum gerit,alium percutit,non est repercutiendus; si autem magistratum gerentem quis percusserit,non est percutiendus, verùm supplicio afficiendus*; quibus verbis declaratur magnum discrimen sumi à qualitate personæ ad satisfactionem faciendam, siue auctoritate publica, siue priuata.

Ceterùm posset esse talis excessus personæ dignissimæ supra pœnam vilissimam, vt hæc neque dignitate personæ, nec vllo genere operis, posit pro iniuria satisfacere: illa verò quocumque leuissimo opere possit pro hac satisfacere, quæ distantia non facilè contingit inter ipsos homines; existit tamen inter Deum offensum, & homines, itémque inter opera Dei satisfacientis in natura humana, & peccata hominum, pro quibus satisfit.

Ex his constat non esse ad rem exemplum, quod afferunt hominis,qui satisfacit non in eodem,sed in alia materia iustitiæ per modum meriti, quia in eo modo merendi remanet damnum iniuriæ, quod neque tollitur per meritum illud,ex quo non est satisfactorium vt concedunt,neque per remissionem,vt patet; nos autem agimus de satisfactione pro iniuria. Præterea qui facit huiusmodi opera meritoria, ex vi talis meriti per se nõ meretur hoc præmium,scilicet remissionis iniuriæ,magis quàm quoduis aliud, imò quoduis aliud videtur ex natura rei magis proportionatum; ergo per se non satisfacit pro iniuria.

Hinc etiam patet malè ipsos inferre, quòd licèt iniuria Dei esset contra iustitiam, tamen satisfactio non deberet esse in materia iustitiæ propriè iam dictæ,ideoque satis sit contritio: nam si iniuria debet tolli ex vi satisfactionis, vt in re proposita loquimur, nihil satis est quòd non sit satisfactio,& si contritio id potest facere,debet habere rationem satisfactionis.

Ad SECVNDVM argumentum ipsorum respondeo:siue offensio sit in materia iustitiæ,siue non, certè D vt satisfactio sit perfecta de rigore debet habere dictas conditiones ex parte personæ satisfacientis,&c. ex quo reiicitur id quod dicunt de iniuriá,seu offensione Dei, quòd consistat in sola transgressione legis, atque propterea sicuti regibus,ita & Deo possit pro illa bene satisfieri,& quòd in hoc genere iniurię non sit verum eo maiorem esse, quo vilior est persona, sed potiùs contrarium eo maiorem, quo maior est persona, & quòd Principes parum damni accipiant in honore propter transgressionem suarum legum:similitérque parum offendatur honor Dei; nituntur enim falso fundamento: iámque satis explicatum est in quo consistat iniuria diuina, & læsio honoris.

VLTIMÒ argumentãtur ex definitione,seu notio- E ne offensæ,quam ipsi vbi statuerunt non esse iniuriam, qua Deum lædimus, eo quòd ipse nihil damni à nobis pati possit,docent esse aliquid,quod in nobis Deo displicet, & per quod Deo inimici reddimur, siue hoc sit priuatio gratię qua separamur à Deo,siue sit ipsum peccatum,& respectus maculæ ex peccato cõsurgens, quatenus est contra Dei voluntatem,& ei displicet. Atque vt tollatur talis offensio docent sufficere formam contrariam esse tantæ bonitatis,vt ea constituamur coram Deo grati & iusti,quo fiat vt non possimus non placere ipsi,& impossibile sit in offensione manere. Quòd si hæc forma sit aliquis actus noster,scilicet contritio,hoc ipso nos condignè satisfacere, etiamsi simus inferiores, A & Deus superior. nihil enim, inquiunt, hoc facit ad rem, quando homo potest facere actum, quo faciat se formaliter gratum Deo,tollátque maculã,& non egeat condonatione, vt reuera non eget ex ipsorum sententia,hoc ipso enim tollitur offensio. Ex alio verò capite statuunt satisfactionem quæ pro peccato exhibetur, nõ esse perfectam, nimirũ quia satisfactio pro peccato cõsistit in impetratione gratiæ necessariæ, vel ad contritionem, vel ad iustificationẽ,quam nemo potest de rigore iustitiæ sibi vel alteri mereri, quod suprà nos retulimus & refutauimus,& referemus infrà.Quòd si,inquiunt,forma,qua iusti constituimur coram Deo, non sit actus,sed habitus; tollit quidem offensionem,sed nõ habet rationem satisfactionis. Hoc argumentum sup- B ponit multa contra cõmunem sententiam,scil.offensionem Dei peccato factam non esse iniuriam, sed malum nostrum subiectiuè in nobis existens, scilicet priuationem,&c.nos autem satis ostendimus esse iniuriam contra honorem Dei, vt est sensus communis Patrum & Theologorum. Præterea contritionem per se tollere peccatum absque Dei condonatione, quæ quidem est singularis sententia contra communem, & quod non parum displicet,est reiectis minùs modestè reliquorum Theologorum sententiis,seu modis explicandi quem- admodum pura creatura non possit satisfacere, velle totum támque graue negotium in singulárissima,& verò falsa sententia fundare.

C

DISPVTATIO IV.

An possit de potentia absoluta vnus homo pro altero citra rigorem iustitiæ ad æqualitatem de condigno satisfacere,vel aliquid mereri ex donis gratiæ. §. 1.

POSTQVAM constitutum est non posse vnum hominem pro alio secundùm rigorem iustitiæ satisfacere, reliqua est proposita quæstio vt videamus quousque possit à Deo vnus homo idoneus fieri ad satisfaciendũ, & merendum pro alio. Existunt variæ sententiæ.

PRIMA sententia est posse citra rigorem iustitiæ D hominem gratum satisfacere pro aliis secundùm æqualitatem rei ad rem. Hæc videtur sententia Scoti *in 3. dist.20.§.contra illud.* vbi ait potuisse alium hominem,qui fuisset conceptus sine peccato,de potentia absoluta satisfacere, si Deus dedisset illi eandem gratiam, quam dedit Christo sine meritis præcedentibus: hanc verò satisfactionem *distinct.19.* docet futuram fuisse tantam, quanta est satisfactio Christi de facto quoad valorem. Porrò Christi meritum docet non fuisse infinitum, sed finitum siue spectentur opera ipsa in se, siue vt proficiscuntur à supposito: satisfeciſſe tamen pro peccato ad æqualitatem, quia peccatum est infinitum secundùm quid,& finitũ simpliciter:similitérque meritum Christi est infinitum secũdùm quid respectu obiecti,& est tantum bonum, quãtum malum est peccatum, & hoc propter rationem communem Christo,& alij puro homini grato & iusto,quia tantum potest homo per gratiam accedere ad Deum, quantum recessisset. habentur hæc *dist.19.in corpore,& ad 2.*Non videtur assequutus mentem Scoti Medina hìc dicens se nõ posse satis mirari huius hominis ingenium negantis Christum Dominum satisfeciſſe Deo perfecta satisfactione; asserentis verò purum hominem posse satisfacere. Considerasset Medina Scotum Christo solùm negasse infinitatem meriti, non verò eum valorem,quem concedit puro homini.Ex his etiam intelligitur vnde sit orta varietas citantium sententiam Scoti. Quidam enim considerantes Scotum facere

facere satisfactionem Christi parem satisfactioni puri hominis, & vtrâque finitam, & neutram acceptabilem per se pro infinitis hominibus,sed solùm pro finitis,etsi potuerit à Deo pro infinitis acceptari, vt habet *dist. 19. citat.* dixerunt ipsum negare vtrique rigorem iustitiæ. Quidam verò considerãtes ex illius sententia malitiam peccati non esse infinitam,æqualémque esse ipsi satisfactionem tam Christi, quàm puri hominis, dixerunt ab ipso admitti rigorem iustitiæ : sed quidquid sit de hoc, certum est ab ipso admitti saltem æqualitatem, quam etiam admittit Caiet. *hîc quæst.1.artic.2.*Palud. *in 3.dist.20. quæst.2.* Soto *lib.3.de natura & gratia,cap.6.& in 4.dist.1.q.5. artic.4.& dist.19.q.1.art.2.ad* 1.

SECVNDA sententia negat simpliciter posse:refert illam Suarez suprà in opinione secunda. Eius fundamentum est, quia natura gratiæ est perficere habentem ipsam in ordine ad gloriam:quare eius valor & vis est respectu subiecti in quo est ; non ergo potest per potentiam absolutam valere pro alio secundùm iustitiam, quia per potentiam absolutam nõ potest fieri validum & pretiosum in se id quod tale non est, sed potest solùm acceptari vt validum quod validum non est ad aliquid merendum ; quod in summa est velle gratis dare, & non secundùm iustitiam. Eandem sententiam sequitur Vasquez , qui quidem quantum attinet ad satisfactionem pro iniuria ait posse hominẽ satisfacere Deo de iustitia ad æqualitatem. Fundamentum eius sumitur ex distinctione iniuriæ : quædam enim est propriè dicta,quæ infert damnum honori alterius, & pro hac negat posse ab inferiore satisfieri superiori in eadem materia iustitiæ, scilicet resciendo iniuriam,sed in alia materia exhibendo aliquod bonum æquiualẽs alterius generis : quædam verò est impropria quæ consistit in transgressione legis, pro qua ait posse inferiorem superiori satisfacere. Deum verò non posse pati damnum à nobis primo modo : posse autem fieri iniuriam ipsi secundo modo impropriè transgressione legum , & pro ea potest homo perfectè satisfacere. Vlterius autem distinguit offensionem ab iniuria,offensionémque ait esse,qua displicet & inuisus est homo Deo propter priuationem gratiæ , & maculam peccato contractam , & pro hac offensione docet non posse vllo modo nec perfectè neque imperfectè applicari de condigno ad æqualitatem satisfactionẽ vnius alteri. Ratio ipsius est,quia non potest satisfacere hoc modo vnus pro alio nisi impetrando illi auxilium ad conuersionem , vel merendo primam gratiam,quam nullus potest alij mereri.

TERTIA sententia est media, scilicet de potentia absoluta fieri posse vt homo iustus satisfaciat de iustitia,& aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum etiam totius generis humani, nihilominus talis satisfactio puri hominis non esset æqualis offensæ diuinæ, vnde neque esset ex perfecta iustitia. Ita habet Suarez *disput.4.sect.7.* accedit Cabrera *disput.*12.§.3.*&* 4.

Ad hanc quæstionem determinandam præmittẽdum est valorem satisfactionis & meriti pro alio ex triplici capite spectari posse. PRIMÒ ex parte operantis. SECVNDÒ ex qualitate operis. TERTIÒ ex parte personæ,cui meremur,& pro qua satisfacimus. Iam ex parte operantis quamuis quæstio vt passim tractatur sit de operante in gratia existente,quid possit,tamen latiùs extendi potest ad hominem non gratum. Et rursus non gratum dupbus modis dicitur,scilicet negatiuè tantùm, nempe qui caret peccato & gratia,quæ sibi debita non sit,& priuatiuè,qui propter peccatum gratia sibi debita priuatur , de quibus quid possint viribus naturæ per actus merè naturales suprà dictũ est. Iam quæri potest quid possint per actus supernaturales;constat enim hominem non gratũ vtroque dicto modo posse supernaturales actus habere auxilio Dei speciali actuali. Quare hîc de operãte agere possumus quadruplici ratione.

PRIMÒ prout habet principium supernaturale operandi, idque vel connaturale,vel dono gratiæ,& rursus siue habituale,cuiusmodi est charitas,& habitus supernaturales ; siue actuale, cuiusmodi est auxilium speciale, per quod dare potest valorem operi. SECVNDÒ prout dat valorem ex dignitate personali, quam habet eo quòd sit gratus, & amicus Dei, quæ dignitas solùm conuenit illi, qui habet habitum charitatis , & non solùm actum. TERTIÒ ex dignitate quam habet ex institutione extrinseca, qua instituitur à Deo caput omnium hominum. QVARTÒ ex dignitate quam haberet persona humana ex eo quòd subsisteret subsistentia diuina, qualis est Christus,qui est persona humana, eo quòd subsistat in natura humana , qualis item esset omnis alius , qui subsisteret subsistentia , vel relatiua Patris & Spiritus sancti, vel diuina absoluta. Iam non agimus de valore,quem posset opus habere ex dignitate personæ diuinæ , quia quæstio proposita est de pura creatura,ac proinde non agimus de persona , cui esset connaturale principium operandi opera supernaturalia meritoria, quia hoc solùm posset esse connaturale personæ diuinæ subsistenti in natura creata;sed solùm agitur de persona,cui non sit connaturale hoc principium, sed solùm dono gratię collatũ. Et videri posset ex ipsa positione , qua ponimus puram creaturam habentem principium supernaturale gratis collatum à Deo , cui debet satisfieri, & apud quem debet homo mereri tolli rationem iustitiæ , & condignitatis ad merendum , & satisfaciendum siue pro se,siue pro alio,quia non satisfacit ex propriis , sed ex alienis , ideoque non est suum id quod dat in satisfactionem, seu valor rei datæ in satisfactionẽ,sed eius cui satisfit. Ceterùm ex hoc capite ad summum tollitur rigor iustitiæ,si tamen tollitur, de quo infrà. nos autem non agimus de rigore iustitiæ, sed de ipsa iustitia , & æqualitate valoris respectu rei, cum qua cõparatur, & in hoc primo capite solùm agimus de valore,qui petitur ab ipso operante,id est,à dignitate operantis;non verò ab opere,& à valore,quem accipit opus ex specie sua,& natura physica, & ab operante vt habente principium physicum , physicéque operante. De valore igitur,qui manat ab ipsa operantis dignitate sit.

PRIMA propositio : Pura creatura quacunque dignitate prædita,quamuis supernaturali, siue physica, siue morali,non potest ipso merito dignitatis satisfacere pro alio,aut mereri alij gratiã supernaturalem de condigno,& iustitia siue perfecta,siue imperfecta. Probatur,quia quantumuis purus homo sit prędituś caritate, si tamen non operetur ex principio ipso supernaturali caritatis,sed ex naturali,non potest de condigno mereri sibi gratiam & gloriã : ergo neque potest mereri alij. Consequentia est certa,quia plus requiritur ad merendum alij, quàm sibi. etenim ex S.Thom. & communi Theologorũ sententia omnes iusti merentur augmentum gratiæ, & gloriam sibi, non verò alij. Antecedens est commune Theologorũ in materia de gratia, scilicet non esse satis ad meritum augmenti gratiæ & gloriæ pro se gratiam habitualem,sed requiri vt opus ipsum, vel fiat ex gratia , & caritate per se immediatè , seu vt addunt aliqui ex virtutibus supernaturalibus fidei & spei , quarum actus in homine grato sunt meritorij per se gloriæ,& augmenti gratiæ,vel requiri vt dictũ opus fiat ex relatione caritatis actuali,vel saltẽ virtuali.Scio quosdam recentiores velle satis esse caritatem & gratiam habitualem absque vllo influxu,vel relatione,præsertim quia sentiunt nullum bonum opus morale naturale posse fieri sine auxilio speciali,quorum sententia est singularis non tam quoad id quod asserunt de necessitate gratiæ ad quoduis bonũ morale, quàm quoad modum,quem ponunt hãc gratiæ necessitatem, qui videtur cõtinere nonnulla incommoda, de quibus aliàs.

Et

Et hæc quidem doctrina de merito traditur secundùm viam ordinariam. quòd autem habeat locũ etiam de potentia absoluta, probatur ; quia defectus valoris petitur ex ipsa natura,conditione & proprietate intrinseca operum naturalium , quæ nullam habent proportionem cum tali effectu , seu præmio : potentia autem absoluta non dat illis proportionem , quia non mutat actus ipsos vt supponimus, sed solùm acceptat extrinsecus ad præmium supernaturale ; acceptatio verò non dat valorem actibus:non ergo ex illa fiunt condigni,& proportionati. Et in hoc differt pura creatura à Christo,quòd dignitas personæ Christi per se , siue habeat habitum gratiæ,siue non, potest dare valorem operibus naturalibus,quæ fierent in natura,& per naturam creatam:dignitas autẽ personæ creatæ, quam dat gratia supernaturalis,non possit hoc facere.

Posito igitur quòd homo per actum naturalem non possit satisfacere vel mereri,etiamsi sit iustus ; considerandum est an possit per actum supernaturalem , ac proinde considerandus est valor satisfactionis ex qualitate operis,quod erat secundùm membrũ suprà positum. Et quidem videri potest non posse in eius valore fundari iustitiam satisfactionis & meriti de condigno pro alio ; quia actus hi supernaturales sunt debiti Deo variis titulis gratitudinis,obedientiæ, & dominij, quia scilicet Deus non solùm dedit principium operandi, id est , gratiam , verumetiam operatur cum ipso homine per ipsam gratiã actus supernaturalis,& ipsi actus magis sunt Dei , quàm hominis. verùm hæc conditio ad summum tolleret rigorem iustitiæ , tametsi secundùm aliquos neque hunc tollit : nos autem agimus de iustitia,& æqualitate citra rigorem.

SECVNDA propositio:Actus supernaturales,præsertim caritatis, habent per se valorem sufficientem ad merendum de iustitia secundùm æqualitatem primam gratiam quantum est ex vi sua , secluso omni impedimento,seu potiùs indignitate ex parte subiecti, vel operantis. Probatur quia gratia & caritas est perfectio creata & finita ; beatitudo item , cuius capacem facit hominem,est finita,& creata:quamuis autem sint ordinis supernaturalis, & infiniti, tamen in eo ordine non excedunt actus caritatis,qui sunt etiam supernaturales, & ordinis increati. Item actus caritatis habent valorem sufficientem ad merendum de condigno , & de iustitia secundùm æqualitatem , augmentum gratiæ & gloriæ; ergo sunt per se proportionati gratiæ & gloriæ : ergo quantum est ex se vbi merentur augmentum gratiæ, mererentur ipsam primam gratiam , nisi subesset impedimentum.

His positis explicatur an, & quousque possit de potentia absoluta vnus pro altero mereri, vel satisfacere, quod fiet sequentibus propositionibus.

TERTIA propositio : Persona grata de potentia absoluta potest mereri de condigno ad æqualitatem primam gratiam,& augmentum gratiæ alteri, qui esset in puris naturalibus sine gratia,& sine peccato,non tamen de rigore iustitiæ. Probatur , nam si quæ ratio prohiberet eiusmodi meritum,vel est quòd quæ cadit in meritum sit prima gratia , vel quòd sit promerenda alteri , vel quòd alter existens solùm in puris naturalibus non sit dispositus, quantum oportet ad eam recipiendam. Non prohibet primum ; quia,vt iam ostensum est,augmentum gratiæ, & prima gratia sunt eiusdem rationis,in eodémque perfectionis gradu,& solùm differunt per accidens,quia scilicet illa de facto post lapsum Adæ semper inuenit in subiecto culpam , quam deleat,quam non inuenit augmentum. Per se verò non differunt magis quàm secundus gradus caloris à primo in naturalibus ; ideoque quod per se potest mereri augmentum, potest mereri primã gratiam. In proposito autem casu neque in ipso operante, & merente, neque in recipiente, peccatum supponitur. Nec prohibet secundam:nam ad meritum de condigno requiritur proportio operis,& pactum,non verò requiritur de necessitate iustitiæ,& condignitatis, vt præmium meriti acquiratur operanti,sed id solùm pendet ex conuentione, & pacto accipiendi præmiũ pro operante,vel pro alio: de facto autem pactum Dei nobiscum solùm est de augmento gratiæ dando operãti:nil autem repugnat quin possit hoc pactũ pro alio fieri. Nec prohibet tertium, quia solùm peccatum impedit; dispositio verò positiua non requiritur in recipiente gratiam : nam infantes recipiunt gratiam per Baptismum non solùm absque dispositione,verùm cum oppositione culpæ originalis per gratiam excludendæ. Adde quòd si deberet vnus alteri existenti in puris naturalibus mereri primam gratiam recipiendam propriis dispositionibus, posset eadem opera supernaturali meritoria posito dicto pacto Dei mereri illi auxilium gratiæ ad se disponendum.

QVARTA propositio : Persona non grata negatiuè, id est, quæ gratia simul, & peccato careat , si habet actum supernaturalem ex auxilio speciali , idem potest ad æqualitatem , non tamen de rigore iustitiæ , modò intercedat pactum,quod pactũ & modus dandi primã gratiam de iustitia non est accommodatus primæ gratiæ,ideoque de lege ordinaria nõ fieret à Deo. Probatur, simúlque declaratur , quia iustitia & æqualitas solùm requirit proportionem,seu æqualitatem rei ad rem ex parte operis & præmij ; ex parte verò subiecti , cui debet conferri præmium,& operantis, qui debet operari propter mercedem,solùm requirit non repugnantiam,id est,vt non habeat oppositionem illam, quæ in subiecto quidem sit impedimentum , quominus possit mercedem illam recipere,vt iam dictum est;in operante verò sit impedimentum impediens ipsum ex parte sua,ne possit operari , nec recipere auxilium , quod sit operandi principium. Ex parte verò Dei impedimentum sit quominus possit admitti ad operandum pro mercede illa,& audiri,ideoque non possit exhiberi res, seu opus,cuius proportione,seu æqualitate constat iustitia. Etenim quãdo est perfecta æqualitas rei ad rem, nihil aliud ad perfectam iustitiam requiritur,quia hæc æqualitatem solùm requirit in rebus , non verò in personis,seu ex parte personarum, nisi quando res sumunt inde æstimationem. quod solùm habet locum in iniuriis,& satisfactione pro illis:vnde in proposito est perfecta æqualitas inter actum caritatis, & habitum gratiæ,& caritatis, neque ad faciendam hanc æqualitatem est necessaria bonitas supernaturalis agentis, vel subiecti,in quo debet recipi gratia : ergo si desit dictum impedimentum ex parte subiecti,vel operantis,potest habere locum meritum de condigno & æqualitas:tale autem impedimentum solum potest esse peccatum, non verò aliquod ens positiuè contrarium , quia nihil tale opponitur gratiæ ; peccatum enim facit subiectum incapax gratiæ, & debitorem tantæ satisfactionis ad eius exclusionem,quantam nulluni opus creatum potest afferre. Idem peccatum dum manet eius conscientia in homine , caussa est quominus possit dari à Spiritu sancto actus caritatis per auxilia: non enim potest dari actus caritatis in anima vbi est peccatum in conscientia absque detestatione , &c. vnde non est idoneus , vt mereatur alteri, & audiatur à Deo ad meritum, donec est in peccato,& nõ iustificatur; in proposito verò supponimus deesse peccatum : ergo adest æqualitas in iustitia.

Quòd autem hoc meritum neque in casu huius, neque in casu superioris propositionis sit de rigore iustitiæ, probatur ex eo quòd auxilium gratiæ, quæ est meriti principium,est à Deo,& quidem data in finem merendi pro alio,ipsáque operatio est à Deo,& operosius quàm à creatura. Scio quosdam censere ex hoc capite

non

non impediri rigorem iustitiæ,sed de hoc meliùs infrà.

Demum quòd hic modus merendi non sit accommodatus primæ gratiæ, probatur, quia actus caritatis alio modo respiciunt augmentum gratiæ & gloriæ, ipsámque primam gloriã, alio modo respiciũt primam gratiam,itémque alio modo respiciunt subiectum,gloriam enim per se ex natura rei respiciunt per modum meriti vt præmium ante omne pactum; tametsi non possunt habere rationem iustitiæ, nisi intercedat pactũ eo modo,quo labor in aliena vinea respicit mercedem natura sua ex vi operis, quæ tamen sine pacto non est debita secundùm iustitiam. Subiectum ipsum respiciunt tanquam proportionatum & capax gloriæ, & augmenti gratiæ positiuè per se, non verò tanquam non proportionatum:atque ideo non respiciunt subiectum vt dispositiones requisitæ ad faciendum ipsum habile, sed solùm vt merita requisita ad comparãdum id quod sibi deest,& est connaturale. At verò primam gratiam dicti actus caritatis respiciunt per se ex natura rei per modum dispositionis requisitæ ad vnionem eius cum subiecto; vnde requiruntur ex parte subiecti ad recipiendum,& ex parte formæ ad informandum,quia scilicet anima est improportionata,& incapax formę,hinc fit vt per se primò non respiciant gratiam per modum meriti vt mercedem, sed per modum dispositionis vt formam,neque vt debitam condignitate,& debito morali, sed vt debitam condignitate, connaturalitate, ac debito connaturali, nec vt debitam secundùm mensuram,& proportionem iustitiæ,quæ consistit in ratione dati & accepti,sed secundùm mensuram & proportionem naturæ,quæ consistit in proportione subiecti dispositi, & dispositionis ad formam,vnde nec respiciunt Deum vt remuneratorem ratione attributi iustitiæ, sed vt causam primam agentem, tribuentem perfectiones debitas & proportionatas singulis naturis. Simili modo quo respiciunt Deũ auctorem animæ dispositiones, quanquam in eo est discrimen quòd dispositiones ad gratiam sint à Deo per auxilium speciale, quales non sunt dispositiones animæ. Ex quo etiã habetur dispositiones gratiæ minus habere rationem meriti per se coram Deo,cùm sint introductæ ab agente ex intensione formæ,atque ideo sint aliquid agentis.

Ex his ergo constat rationem meriti, & pactum de conferenda prima gratia propter actus caritatis, tanquam propter merita non esse modum accommodatum primæ gratiæ;quare de facto Angeli disposuerunt se ad primam gratiam auxilio speciali vt probabilius est, & tamen illa dispositio non habuit rationem meriti, ob dictam rationem,quia hic modus tradendi gratiam per merita non est accommodatus primæ gratiæ, & propterea non intercessit pactum. Nihilominus si intercederet pactum,nihil prohibet quominus possint habere rationem meriti de condigno dicti actus caritatis respectu primæ gratiæ ob rationem dictam in casibus suprà explicatis.

Difficultas iam est de peccatore satisfaciente pro alio, & de peccatore, pro quo debet fieri satisfactio. PRIMÒ de peccatore satisfaciente præmittenda sunt duo supposita. Alterum est quæstionem esse, vt hactenus diximus, de satisfactione per actus supernaturales caritatis, vel contritionis,non verò aliarũ virtutum supernaturalium, quales sunt fidei & spei,qui sine controuersia possunt simul esse in peccatore cum peccato. Alterum est actus caritatis posse esse in peccatore priùs natura quàm remittatur peccatum,siue hi actus sint ab auxilio speciali,siue sint ab habitu. Ceterùm peccator, qui est sibi conscius peccati, non potest habere actum dilectionis super omnia,nisi simul habeat explicitè detestationem peccati,atque ideo contritionem,quia hæc requiritur necessariò ad amorem super omnia in dato casu, quo quis scit se inimicum Dei propter offensam.

A Hinc fit vt eodem actu, quem per potentiam absolutam supponeremus, acceptari à Deo in satisfactionem pro peccatis alienis, ipse peccator simul iustificaretur non per potentiam absolutam,sed ordinariam respectu ipsius peccatoris operantis, quia ille est actus cõtritionis explicitus in homine,qui recordatur peccati;in homine verò qui non recordatur est actus contritionis virtualiter, quia habet dilectionem Dei super omnia, quæ virtualiter opponitur peccato, nec potest cum ipso consistere. Dubium tamen ad hanc quæstionem pertinens est de efficacia & vi contritionis aduersùs peccatum, de qua sunt tres sententiæ. PRIMA quæ dicit contritionem esse ipsam animæ sanctitatem tollentem peccatum absque alia remissione:vnde fit vt secundùm hanc sententiam contritio non sit prius natura, quàm remittatur peccatum,ac proinde peccator habens contritionẽ hoc ipso est iustus;eadémque ratio est de ipso,ac de aliis iustis,de quibus infrà dicetur an possint pro aliis satisfacere: solùm posset esse diuersa ratio si spectemus cõtritionem in aliquo signo naturæ prius vt elicitam, quàm vt receptam, eo modo, quo dicunt aliqui actus contritionis proficisci ab habitu gratiæ & caritatis,quę priùs spectetur vt infusa,quàm vt recepta & iustificans,in quo priori non iustificat, sed solùm est principium eliciendi actum caritatis. Similiter contritio in eo priori, quo elicitur, & non sanctificat, posset spectari vt opus peccatoris nondum iustificati,operãtis pro alio vel solo, vel simul pro se, & pro alio. Nihilominus ea sententia est falsa,quòd si sumatur vt vera, & procedatur secundùm datam distinctionem, habet difficultatem communem cum sequenti sententia in eo quod attinet ad præsentem quæstionem.

SECVNDA ergo sentẽtia præter contritionẽ requirit remissionem ex parte Dei,sine qua sola contritio nõ est satis ad tollendum peccatum;in qua sunt duo modi.

PRIMVS est contritionem esse æquialentem satisfactionem ex perfectione sua de iustitia pro peccato, secundùm hanc sententiam peccator posset satisfacere pro alio de potentia absoluta secundùm æqualitatem, quantum est ex parte operis; licèt aliunde sit ineptus ad merendum coram Deo,vt dicam;sed est falsa sententia. Verior ergo est SECVNDVS modus contritionem non esse æquiualentem satisfactionem,vt infrà dicetur. Interim vterque modus conuenit in eo quòd potentia absoluta fieri possit vt posita contritione nõ tollatur peccatum,& Deus posita illa gratis remittat. Verumtamen, vt dixi, quod attinet ad rem parum refert, vtrumuis dicatur; quando enim per contritionem remittitur peccatum,homo cõtritus in aliquo signo cum ipsa contritione præsupponitur peccator, & inimicus, & non gratus. Quare in comparatione ad satisfactionem pro peccato se habet eo modo, quo intelligeretur se habere ille,cui per potentiam absolutam posita contritione non remitteretur peccatum;ideoque manet integra difficultas. Et quidem certum est peccatorem nõ posse satisfacere perfectè ad æqualitatem de condigno, ne quidem de potentia absoluta pro peccato alieno. Hæc propositio probatur à fortiori, quia neque homo gratus potest, vt suo loco dicetur. Dubium ergo est an possit aliquo modo de condigno, & de iustitia imperfecta,quia hoc modo,vt dicetur, iustus potest.

QVINTA propositio: Peccator per actus supernaturales non potest satisfacere pro peccato alieno, ne quidem imperfectè de potentia absoluta. Ratio est, quia satisfactio non solùm recipit æstimationem à re, seu actione oblata in satisfactionem, verumetiam à persona,quæ quidem potest illam tum augere dignitate, tum minuere indignitate, seu vilitate. Porrò quando persona solùm est indigna negatiuè, id est, quia non habet vllam dignitatem, quæ sit proportionata ad satisfaciendum, qualis est homo in puris naturalibus, tunc si

si habet actum aliquomodo proportionatum, habet ex parte illius aliquam condignitatem: quam persona etsi non complet,nec perficit, non tamen inficit, nec tollit. quando verò persona est indigna positiuè, seu potiùs priuatiuè propter peccatum, quod quidem etsi est priuatio, tamen causa est vt concipiamus peccatorem positiuè indignum; tunc ex illa redundat indignitas ad satisfactionem, seu ad actionem satisfactoriam, sicut aliàs à iusto redundat dignitas, quia, vt dixi, satisfactio etiam à persona valorem accipit. Porrò hæc indignitas tanta est, vt ab actu tollat condignitatem, & iustitiam, nec potest de potentia absoluta talis indignitas ab actu separari. quare nec potest fieri vt peccato satisfaciat de condigno. Hinc fit vt ne meritum quidem de congruo multi admittant in peccatore respectu primæ gratiæ, quatenus per illam peccatum remittitur.

An verò de potentia absoluta fieri possit, vt peccator per tales actus mereatur primam gratiam alteri homini existenti in puris naturalibus, alia quæstio est, de qua sit

SEXTA propositio: Verisimile est de potentia absoluta fieri posse, vt peccator per actum supernaturalem mereatur de iustitia primam gratiam alteri, qui esset in puris naturalibus, quam non potest de potentia absoluta mereri ei, qui habet peccatum. Probatur, quia meritum non accipit valorem à qualitate personæ per se ex natura sua, vt accipit satisfactio, neque iacturam:si enim admittatur pacto inimicus ad merendũ, modò præstet quæ necessaria sunt, quæque pacto exiguntur, eaque sint proportionata præmio, nihil oberit, quominus intercedat iustitia: iam enim hoc ipso quòd quis est contentus admittere inimicum ad contractum, tollitur impedimentum, quod ex inimicitiis oriebatur. offensio enim solùm impedit ne inimicus possit admitti ad contractum à persona offensa si in contractu sint duæ conditiones. PRIMA omnino necessaria, vt persona offensa sit liberum contrahere. SECVNDA minus necessaria, vt scilicet in contractu agatur vtilitas personæ offendentis. his enim positis conditionibus offensio facit offendentem indignum qui ad contractum acceptetur. Et quidem secunda conditio ideo dicitur aliquomodo necessaria ad hoc vt persona offendens reputetur indigna ad contrahendum,quia esse dignum, vel indignum aliqua re supponit eam esse sibi bonam & vtilem, ac proinde contractum esse vtilem. Dicitur tamen minùs necessaria, quia satis est esse liberum personæ offensæ contrahere ad hoc vt offendens meritò excludi possit à contractu. Igitur offensio solùm impedit ne possit ille admitti ad contractum talem merendi; non verò inficit, nec minuit meritum, vt inficit minuítque satisfactionem,si ergo admittatur, remanent iura illa iustitiæ quæ intercedunt inter meritum, & præmium inter se comparata.

Confirmatur,quia in tali casu non ageretur bonum ipsius peccatoris merentis, sed alterius, in cuius gratiam fieri potest, vt non impediat indignitas merentis, & huc pertinere potest aliqua similitudo sumpta ex malo Sacramenti ministro, qui sanè indignus est vt sit minister, & instrumentum gratiæ conferendæ; tamen in bonum, & gratiam aliorum non fit quidem ipse dignus,sed solùm fit potens,& habilis ad illam conferendam. neque hoc censetur beneficium ipsius merentis, sed potiùs & maximè alterius.

SEPTIMA propositio: Purus homo gratus & iustus non potest ad æqualitatem satisfacere ex perfecta iustitia per actus supernaturales pro peccatis alienis,ne de potentia quidem absoluta. Hæc propositio est S.Th.*hic ad 2.*& auctorum secundæ & tertiæ sententiæ. Probatur ex Patribus citatis *quæst. præced.* qui absolutè loquuntur de sufficienti satisfactione, & directè pro-

Ios.Ragusa in 3.p.D.Thom.

A bant hanc propositionem;à fortiori verò consequenter probant quod ibi dictum est de sufficientia puri hominis ad satisfaciendum de rigore iustitiæ.

Ratione probatur. nam ad æqualitatem, perfectámque iustitiam non satis est quæcunque imperfecta proportio, sed requiritur perfecta, imò & æqualitas rei,vt scilicet restituatur Deo totum quod ablatum est, atque ita quantum est ex valore & perfectione operis sit sufficiens ad reconciliandum homini Deum. hoc autem non habere opus puræ creaturæ,quanuis in gratia constitutæ,ostenditur eodem argumento, quo suprà ostensum est non posse satisfacere de rigore iustitiæ, scilicet ex eo quòd iniuria sumat granitatem non solùm à B qualitate & quantitate actus iniurioſi; verùm maximè à conditione personæ, cui infertur, & à qua infertur. crescit enim ex dignitate illius,& vilitate huius; sicut è contrario satisfactio tantundem minuitur ex vilitate huius, & dignitate illius: ergo perfectio & nobilitas operis secundùm se non facit æqualitatem,nec proportionem perfectam satisfactionis simpliciter, sed solùm secundùm quid.hanc rationem affert S.Thom. *hic ad 2.* quam suprà protulimus,& confirmauimus.

OCTAVA propositio: Persona grata & iusta per actus supernaturales potest satisfacere aliquo modo de condigno, & de iustitia pro peccato alterius de potentia absoluta. hanc propositionem videtur docere *hic* S.Thom. *ad secundum.* Caiet. & Paludanus,quos non C rectè quidam recentiores dicunt perperam citari pro hac sententia, eo quòd S.Thom. *hic ad 2.* dicat satisfactionem puri hominis ideo potuisse esse sufficientem imperfectè, quia Deus illam acceptaret, non quia esset condigna. Sed certè S.Thom. supponit ibi tam satisfactionem, quàm imperfectionem ex parte operis; acceptationémque solùm requirit ex eo capite quòd non sit perfecta & condigna, non verò quòd non habeat aliquam rationem satisfactionis imperfectam. Clariùs id docet S.Thom. *quæst.64.art.4.* dicens posse communicari puræ creaturæ potestatem applicandi sua merita ad iustificandos homines nomine suo: quo loco non rectè dicunt solùm agi de merito congrui.quamuis enim inde neque congruum neque condignum meritum colligatur; nihilominus meritum congrui parum D est, vt pro illo recurratur ad potentiam absolutam, & meritum de condigno perfectum & æquale esse impossibile, suprà ostensum est illa celebri ratione S.Thom. quare oportet ibi aliquod medium admittere, nempe aliquam iustitiam, & aliquam condignitatem. Caietanum dicunt loqui de satisfactione pro peccato proprio,si attentè legitur *in dicto art.2.*ad horum euidentiã. Sed certè ibi Caiet. perspicuè primo loco proponit institutum S.Thom. esse de satisfactione pro toto genere humano, & propterea se assumere eandem quæstionem tractandam, atque ideo eodem sensu accipienda sunt quæ consequenter dicit Paludanus etiam, quem similiter remouere conantur, & referre ad contrariam sententiam, eo quòd licèt dicat potuisse Deum sine iustitia E actum puræ creaturæ acceptare in satisfactionem; tamen neget ita sufficienter potuisse puram creaturam pro omnibus satisfacere, sicut Adam potuit omnes inficere,expresè est in hac sententia. nam ipse *in 3.dist.20. quæst.2. art.2. in quinto puncto, & infrà ad 2.* expresè ait se negare posse de potentia absoluta puram creaturam satisfacere satisfactione æquipollente in bono toti illi malo, quod per Adam vniuersum genus humanum contraxit. vbi sanè negat iustitiam secundùm æqualitatem perfectam puræ creaturæ, imò & rigorem iustitiæ. & *ibid in solut.2. citat.* ait, Adam suo peccato potuit naturam grauare priuando eam dono sibi collato sub conditione non peccandi;& si postea fuisset sibi repromissum illud donum pro sua posteritate sub conditione pœnitendi, ita remeruisset sibi & suis pœnitendo,

C sicut

ſicut perdiderat ſibi & ſuis peccando. & ſubdit ibi quod dictum eſt, ſcilicet non potuiſſe id fieri ſatisfactione æquipollente toti malo. Eiuſdem ſententiæ ſine controuerſia eſt Soto *in 4.diſt.1.q.5. art.4.& diſt.19.art. 3.lib.3. & de natura & gratia, c.6.* Vega *lib 3.in Trident.c.15.* Suar.*diſp.4 ſect.7.concl.1.* Idem rurſus habetur ex S.Thom. *in 4.diſt.15. art.2.* nec rectè dicunt recentiores ibi ſolùm agi de ſatisfactione hominis pro ſeipſo, loquitur enim ſine diſcrimine de ſatisfactione hominis pro peccato, & extendit ſuam doctrinam ad ſatisfactionem pro peccato totius generis humani, vt patet ex ſolutione ad primum & quintum.

Vt probetur ratione hæc propoſitio, ſupponendum eſt PRIMÒ iuſtitiam & condignitatem duo requirere, ſcilicet condignitatem in opere comparato cum mercede, & pactum interoperans, & remuneratorem operis; ſi enim vnum ex his deſit, deeſt iuſtitia: etenim ſi opus ſit condignum, & deſit pactum, cùm v.g. quis laboraret in vinea aliena non conductus à domino, deeſt iuſtitia, quia deeſt obligatio & pactum, quidquid dicant quidam recentiores, contra quos alibi: ſi verò intercedat pactum, & nulla ſit proportio inter opus & mercedem v.g. ſi alicui propter laborem diurnum promitteretur ciuitas, non eſſet iuſtitia, ſed potiùs donatio, propter defectum condignitatis; obligatio autem, quæ ex eo pacto oriretur, non eſſet iuſtitiæ, ſed fidelitatis; quo genere *obligationis* obligatur quilibet promittens virtute ipſius promiſſionis, non verò virtute operis, ſeu rei receptæ pro re promiſſa, eo quòd nihil recipiat, vel ſit recepturus. Porrò qui in compenſationem recipit rem, quæ non eſt condigna, & proportionata rei datæ, ſeu dandæ, perinde eſt ac ſi non recipiat compenſationem, ſed obligetur ex vi ſolius promiſſionis, & non titulo iuſtitiæ, ſed fidelitatis ex ſpontanea liberalitate, & voluntate: id enim quod exhibetur propter præmium in eo caſu habet conditionis requiſitæ rationem, non verò meriti.

Supponendum eſt SECVNDÒ iuſtitiam ex parte pacti non recipere perfectionem, & imperfectionem, quia ratio pacti conſiſtit in indiuiſibili; at verò ex parte operis comparati cum mercede recipere perfectionem, & imperfectionem: ſi enim intercedat æqualitas rei ad rem, intercedit perfecta iuſtitia; ſi verò intercedat proportio aliqua, non tamen æqualitas, intercedit quidem iuſtitia, & condignitas, non tamen perfecta. Ex his ergo in re propoſita ex parte pacti non eſt difficultas, poteſt enim liberè à Deo adhiberi, ſed difficultas eſt ex parte operis comparati cum mercede, ſcilicet actus ſupernaturalis hominis iuſti, vt explicemus vnde in ipſo opere ſit aliqua proportio ad mercedem in qua poſſit aliqua iuſtitia fundari, & vnde ſit defectus tollens iuſtitiæ perfectionem, & æqualitatem.

Vt ergo hoc declaretur, ipsáque declaratione ſimul probetur propoſitio, obſeruandùm eſt gratiam dupliciter ſpectari poſſe. PRIMÒ ſecundùm effectum, quem habet abſolutè, & ſimpliciter, qui eſt facere hominem capacem gloriæ, finiſque ſupernaturalis. SECVNDÒ penes effectum, qui ſibi conuenit ex ſuppoſitione peccati, qui eſt ipſius peccati remiſſio. cùm enim gratia per ſe ſit apta facere hominem gratum, & acceptum Deo ad finem ſupernaturalem, conſequenter eſt natura ſua incompoſſibilis cum peccato, & apta illud excludere, ſiue poſſit hic effectus de potentia abſoluta ſeparari ab ipſa, ſiue non, de quo alibi.

Obſeruandum SECVNDÒ actus ſupernaturales caritatis & contritionis per ſe ſpectatos ex perfectione ſua, abſtrahendo à ſubiecto à quo eliciuntur grato, vel non grato, comparari ad gratiam quoad primum effectum ſolùm in ratione meriti; quoad ſecundum verò in ratione ſatisfactionis, ſiue ſimul interueniat ratio meriti, ſiue non; & rurſus ſiue ſit de congruo, ſiue de condigno pro diuerſitate perſonarum à quibus & pro quibus fit ſatisfactio. Et quidem comparatione primi effectus dicti actus poſſunt de condigno & de iuſtitia ad æqualitatem gratiam mereri, quia ſunt illi æquales; & confirmatur ex eo quòd homo iuſtus mereatur de condigno & de iuſtitia augmentum gratiæ. Porrò gratia, quæ datur ad augendam gratiam, non eſt quid diuerſum à gratia, quæ datur abſolutè ad perficiendum hominem perfectione ſupernaturali; quare ſi actus caritatis eſt æqualis augmento gratiæ, ſimpliciter loquendo eſt æqualis cum gratia. At verò comparatione ſecundi effectus actus caritatis habent quidem aliquam proportionem cum remiſſione culpæ, verùm non habent æqualitatem. Quòd habeant proportionem, probatur, quia gratia natura ſua eſt incompoſſibilis cum culpa, & poſcit abeſſe culpam à ſubiecto, in quo eſt: actus autem caritatis habet proportionem & æqualitatem cum gratia; ergo & ſuo modo cum remiſſione culpæ. Nihilominus quòd non habeant æqualitatem cum remiſſione ipſa, probatur, quia gratia & peccatum non opponitur contrariè contrarietate phyſica, ſed morali: vnde non expellit peccatum phyſicè, ſed moraliter, quatenus ſcilicet finis, propter quem datur, & perfectio formalis, quam offert ſubiecto, formaliſque effectus, ac proprius, qué per ſe primò debet facere, poſcunt abeſſe peccatum à ſubiecto, & tolli à Deo, id eſt, remitti, & quia gratia hoc poſtulat, ideo ſemper Deus ponendo gratiam remittit peccatum. Atque hoc eſt eſſe cauſſam moralem remiſſionis peccati, cuius remiſſionis fundamentum eſt natura ipſa phyſica gratiæ iam dicta. Ceterùm gratia non ſolùm non eſt cauſſa phyſica expulſionis peccati, verùm ita eſt moralis, vt in genere cauſſæ moralis non ſit cauſſa ſufficiens, & ideo rectè dictum eſt actum caritatis habere ſolùm aliqua m proportionem, non verò æqualitatem; quòd autem non ſit cauſſa ſufficiens, probatur, cauſſa enim moralis ſufficiens remiſſionis culpæ, & iniuriæ diuinæ eſt illa, quæ exhibetur pro remiſſione à perſona offendente, & exhibetur per modum ſatisfactionis, & eſt æqualis iniuriæ; gratia verò exhibetur ad remiſſionem à Deo, nec eſt cauſſa moralis per modum ſatisfactionis, ſed ſupponit ſatisfactionem, & conuerſionem peccatoris, nec eſt tantum bonum, quantum malum eſt iniuria diuina, ſi ſpectetur præcisè ſecundùm bonitatem, quam habet in ſe extra remiſſionem peccati, quæ fit à Deo; quia iniuria diuina eſt malum quoddam ſuperioris ordinis, cui quemadmodum nullum malum eſt comparabile, ita nullum bonum creatum & finitum poteſt in æſtimatione conferri; certè ſi eſſet tantum bonum gratia per ſe ſeorſim ſpectata, quantum malum eſt iniuria diuina; actus contritionis, ſeu caritatis, qui eſt ſufficiens ad merendam gratiam, & eſt æqualis gratiæ in ſe, eſſet meritorius remiſſionis peccati, & æqualis ſatisfactio ſecundùm perfectam iuſtitiam.

Ex his ſequitur quod propoſuimus probandum & declarandum, ſcilicet actum caritatis per ſe ſpectatum poſſe ex eo capite, quo eſt meritorius de condigno, & de iuſtitia gratiæ ad æqualitatem, ſatisfacere aliquo modo de condigno, & de iuſtitia pro peccato, quatenus gratiæ eſt connaturalis remiſſio peccati, & moraliter debita; non tamen poſſe ad æqualitatem ſatisfacere, quia gratia ita ſpectata non eſt tantum bonum, quantum malum eſt iniuria diuina, nec eſt cauſſa moralis ſufficiens.

Illud POSTREMÒ hîc obſeruandum eſt ad dictam iuſtitiam perfectiorem merendi gratiam ſeorſim extra remiſſionem peccati, & ad iuſtitiam imperfectiorem merendi ſimul remiſſionem peccati, ſeu ſatisfaciendi, præter proportionem actus requiri pactum, vt ſuprà dictum eſt. Ceterùm hoc pactum de lege ordinaria intercedit inter Deum, & ipſum operantem, non pro

pro aliis, ſed ſolùm pro ſeipſo; ita tamen vt gratia ſine remiſſione peccati pro ſeipſo habeatur ex iuſtitia de condigno, etſi non de rigore iuſtitiæ; at verò cùm remiſſione pecati non habetur de condigno & de iuſtitia.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta contrariæ ſententiæ. §. 2.

PRIMVM argumentum quo probatur purum hominem iuſtum poſſe per actus ſupernaturales caritatis ſatisfacere Deo pro peccatis alienis, ſumitur ex eo, quia per huiuſmodi actus reſtituitur Deo totus honor, & cultus qui per peccatū ſublatus eſt: tantum enim bonum continet actus caritatis ſupernaturalis, quatenus eſt conuerſio & amor Dei finis ſupernaturalis, quantum malum affert peccatum, quod eſt auerſio ab eodem fine. Reſpondetur negando reſtitui Deo totum honorem: ſolùm enim ponitur per actum caritatis tantum bonum entitatiuè, & materialiter, quantum malum materialiter eſt peccatum; tantum enim bonum materialiter eſt conuerſio, quantum malum eſt auerſio à Deo. Ceterùm aliud maius malum contrahit peccatum ex perſona infinita, quæ offenditur, cui non reſpondet æquale bonum in actu caritatis, vt ſuprà oſtenſum eſt.

Dices etiam actus caritatis verſatur circa Deum: ergo deberet inde tantum bonitatis accipere ad ſatisfaciendum, quantum malitiæ accipit peccatum ad offendendum. Reſpondeo, iam ſatis dictum eſt ſuperiùs ſecundùm verā æſtimationē rationis ſatisfactionem non ſumere valorem à dignitate perſonæ offenſæ, ſed offendentis, iniuriam verò ſumere grauitatem à dignitate perſonæ offenſæ; cùm verò non ſit proportio inter Deum, & creaturam, neque erit per conſequens proportio inter peccatum, & ſatisfactionem puræ creaturæ. Illud tamen notandum eſt exceſſum Dei ſuper creaturam eſſe ſimpliciter infinitum, non tamen eodem exceſſu, id eſt, æqualiter malitiam & grauitatem peccati ſuperare valorem ſatisfactionis puræ creaturæ, ſed ſecundùm proportionem, qua ſunt incomparabilia, ex eo quòd grauitas peccati quanuis ex infinitate perſonæ diuinæ non habeat infinitatem, habet tamen quòd ſit ſuperioris ordinis incomparabilis cum malis creatis; itémque cum bonis creatis, quæ poſſint in ſatisfactionem offerri.

SECVNDVM argumentum, poteſt purus homo mereri de condigno aliis primam gratiam: ergo & remiſſionem peccatorum: ergo poteſt ſatisfacere de condigno ad æqualitatem pro peccatis mortalibus eorum. Prima conſequētia probatur, quoniam remiſſio peccati eſt effectus formalis primæ gratiæ, qui autem meretur formam, meretur formalem eius effectum. Secunda conſequentia probatur, quia non requiritur maior proportio inter meritum, & præmium, vt ſit de condigno, quàm inter ſatisfactionem, & debitum. Iam probatur antecedens, quia poteſt purus homo conſtitui caput aliorum in eſſe gratiæ, vt concedunt Theologi, hinc S.Thom. *quæſt.64.art.4.* concedit Chriſtum potuiſſe dare ſuis miniſtris tantam gratiæ plenitudinem, vt eorum meritum ad Sacramentorum effectus operaretur. & *ibid ad 2.* concedit potuiſſe communicare hominibus virtutem influendi in alios gratiam, per quam ex impiis fierent iuſti. Confirmatur, quia cùm quis per proprium actum iuſtificatur, meretur quidem primam gloriam, non verò primam gratiam, cuius ratio non eſt quia non ſit proportio inter actum illum meritorium gloriæ, & primā gratiam, ſed quia perſona non præſupponitur grata & accepta: vnde quando eſt grata, poteſt mereri augmentum gratiæ. At certè in noſtro caſu purus homo præſupponitur gratus: ergo poteſt primam gratiam mereri. Reſpondeo negando antecedens. Ad eius probationem dicitur neque Theologos, neque

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

S.Thom. *loco citato* loqui de merito de condigno ad æqualitatem, ſed ſolùm de ordinatione extrinſeca meriti puræ creaturæ ad effectum Sacramentorum, nulla mentione facta de condignitate, & proportione eius ad talem effectum; ex loco verò citato S.Thom. ad ſummum colligitur aliqua iuſtitia imperfecta ad modum ſupradictum: loquitur enim S.Thom. de prima gratia de facto, quatenus ſcilicet ſimul includit remiſſionem peccati, quam nemo poteſt alij de iuſtitia ad æqualitatem mereri, hanc enim gratiam important Sacramenta, quædam quidem per ſe, & directè, vt Baptiſmus, & pœnitentia; quædam verò per accidens, & indirectè, vt reliqua. Ceterùm ſi loquamur de prima gratia, quæ daretur homini in puris naturalibus, aut certè de augmento gratiæ, quod conferretur ſiue in Sacramentis, ſiue extra Sacramenta, propter merita puri hominis iuſti, poteſt per potentiam abſolutam fieri vt hic de condigno & de iuſtitia id mereatur. vnde S.Thom. non expreſſit quale meritum ſit illud, quo pura creatura de potentia abſoluta poſſit operari effectus Sacramentorum, quia præcipuè ipſi propoſitum erat an poſſit creaturæ communicari virtus circa Sacramenta fundata in meritis Chriſti: quamquam aliquod meritum ſaltem de iuſtitia imperfecta dicendum eſt ab ipſo admitti, hoc ipſo quòd admittit de potentia abſoluta creaturam ad communicanda aliis ſua merita.

Ad extremum dubitari hîc poteſt qua ratione loqui poſſimus de æqualitate in hac materia, cùm accipiamus menſuram iuſtitiæ inter res diuerſæ rationis, quæ diuerſam habent quantitatis rationem, quæ non patitur comparationem. Reſpondeo non eſſe accipiendam æqualitatem iuſtitiæ vniuerſam ſecundùm gradus, ſeu partes æquales arithmeticas, vel geometricas, quia hæc in reb' diuerſi generis haberi nō poteſt, quod rectè probat ratio dubitandi; propterea quamuis iuſtus mereatur gloriam de condigno, & de iuſtitia ad æqualitatē; tamen hæc æqualitas nō eſt vniuerſa, quia gloria continet perfectionem diuerſi generis, longéque excellentiorem quàm ſint opera ex caritate prouenientia. Intelligitur ergo æqualitas analoga ſecundùm proportionem, & ſimili modo intelligeretur in merito, quo quis per potentiam abſolutam mereretur primam gratiam homini exiſtenti in puris naturalibus. Et fortè etiam meritum augmenti gratiæ ſeruat *proportionem* potiùs quàm æqualitatem vniuerſam *cum ipſo augmento*, eo quòd augmentum gratiæ *ſit res nobilior eſſentialiter actibus*, quibus *id* meremur, quamuis hi ſint natura ſua cum illo proportionati.

DISPVTATIO V.

An purus homo potuerit ſatisfacere pro ſeipſo, & liberari à peccato ex perfecta iuſtitia. §. 1.

QVÆSTIO eſt de homine operante per actus ſupernaturales, vti fuit ſuperior quæſtio, cui neceſſariò hæc ſubiicienda eſt: nam ex eo quòd oſtenſum ſit non poſſe purum hominem pro aliis ſatisfacere, non conficitur conſequenter non poſſe pro ſeipſo. etenim propria conuerſio, & contritio natura ſua reſpicit ſatisfactionem, & conuerſionem ſubiecti, in quo eſt, & à quo dicitur; non verò alterius per ſe, ſed ſolùm per accidens.

Sed pro commodiori intelligentia atque ordine quæſtionis quædam præmittenda ſunt. PRIMVM eſt triplicem effectum in contritione ſpectari. PRIMVS eſt conuerſio phyſica, quam affert ex vi actus, eo quòd phyſicè ſit motus animæ ad Deum finem naturalem & ſupernaturalem dilectum propter ſeipſum tanquam

terminum ad quem à creatura, seu à conuersione ad creaturam tanquam à termino à quo. SECVNDVS effectus est alia quædam conuersio seu potiùs ordinatio qua ordinatur homo à Deo ad dictum finem supernaturalem vt bonum ipsius per actum diuinum, quo acceptatur ad gloriam, cui diuino actui respondent secundùm legem ordinariam habitus inhærentes gratiæ, & caritatis in homine, quibus fit gratus, & capax gloriæ formaliter & realiter: quanquam potest fieri sine habitibus,& eo casu actui diuino responderet in homine solùm gloria suo tempore conferenda, & in præsenti extrinsecus ordo. Porrò prima conuersio dicitur actualis comparatione secundæ etiam transacto actu, quia scilicet illa fit per actus nostros,non item hæc, & ideo hæc respectu illius dicitur habitualis. TERTIVS effectus est satisfactio pro iniuria diuina, & compensatio honoris diuini, quem peccato læserat homo, vt supponimus ex communi sententia contra quosdam negantes hanc læsionem, & compensationem, de quibus suprà dictum est.

Præmittendum SECVNDÒ nullùm esse discrimen inter doctores de primo effectu, quòd possit à puro homine prouenire per actum contritionis, quia ille est formalis & intrinsecus contritioni, immo est quodammodo ipsa essentia contritionis, quamuis secundùm modum nostrum concipiendi distinguatur,dum scilicet concipimus detestationem peccati propter Deum super omnia dilectum,tanquam causam, & conuersionem ad Deum vt effectum.

Controuersia verò est de duobus aliis effectibus: atque in ordine ad illos spectari potest contritio dupliciter. PRIMÒ per modum causæ physicæ effectus physici,& connaturalis, ferè vt spectatur in ordine ad primum effectum, ita vt sit ipsi connaturale & essentiale facere subiectum capax gloriæ, & tollere offensionem Dei quocumque modo sumatur offensio siue solùm vt significat malum, quod in nobis est, Deóque displicet, vt volunt quidam suprà citati, siue iniuriam contra Dei honorem: quanquam respectu iniuriæ sic acceptæ ægrè potest sumi per modum causæ physicæ. SECVNDÒ vt causa moralis per modum æstimationis,& pretij commensurati cum conuersione secunda habituali, & cum iniuria diuina, quibus sit condigna, vel non condigna secundùm valorem contritio. Dicitur autem primo modo spectari per modum causæ physicæ, quia actus nostri liberi possunt dici morales duplici ratione, scilicet primò in eo quòd sint liberi, & pertineant ad mores; & hoc esse morale non opponitur contra esse reale & physicum, sed contra esse necessarium: sunt enim actus animastici, ideoque opponuntur reliquis actibus nó liberis, non quatenus physicis, sed quatenus necessariis. Deinde dici possunt morales, in ratione æstimationis valoris, vel motionis moralis, qua ratione possunt mouere alium ad iram, misericordiam,iustitiam; item possunt esse materia compensationis iniuriarum,præmij, &c. cùm ergo spectantur per modum causæ physicæ in primo sensu, in quo aliàs dici possunt etiam morales, spectantur primo modo, nempe vt physicæ.

Igitur in proposito vtroque sensu potest institui quæstio. PRIMÒ quidem priore, vtrùm scilicet homo per contritionem possit consequi duos dictos effectus per modum causæ physicæ,seu connaturalis;ita vt formaliter per ipsam contritionem remittatur tota culpa, & iustificetur homo non obstante iniuria diuina, vel quia nulla est præter ipsam maculam peccati, & transgressionem legis, vt dicunt aliqui, vel quia actus talis contritionis non patitur offensionem iniuriæ. Quòd si non habet locum prior sensus,restat SECVNDVS, an scilicet contritio supernaturalis sit tantæ æstimationis, tantúque valoris, vt satisfaciat pro iniuria diuina secundùm iustitiam ad æqualitatem,respondeatque sibi ex iustitia remissio peccati, & restitutio ad ordinem supernaturalem gratiæ, & gloriæ. Atque hæc perfectio, seu æstimatio spectatur solùm ex parte contritionis secundùm se, siue concurrat præterea voluntas diuina, quæ velit pacisci cum homine, & acceptare satisfactionem, siue non. Quòd si statuatur non posse hominem satisfacere ad æqualitatem ex iustitia perfecta, tunc vlteriùs erit quæstio, an possit saltem ex iustitia imperfecta & imperfectè; quòd si non possit de iustitia, an posset saltem de congruo.

Obseruandum TERTIÒ quæstionem hanc non esse de potentia absoluta, vt prior, sed de potentia ordinaria: comparamus enim contritionem, quæ de facto passim habetur, & ab omnibus haberi potest per auxilium Dei supernaturale cum remissione peccati,& compensatione iniuriæ diuinæ, vt videamus an satisfaciat ad æqualitatem, atque ideo an possit homo pro seipso satisfacere. Neque obstat quòd contritio de facto habeatur propter merita Christi, atque ideo non videamur posse discernere quid possit homo sine Christo, eiúsque meritis; quoniam merita Christi requiruntur ex parte contritionis in eum finem, vt propter illa habeamus auxilium supernaturale gratiæ ad eiusmodi actum necessarium. Nos autem in præsenti non quærimus an possit homo propriis naturæ viribus nullo suppositio auxilio gratiæ satisfacere; iam enim suprà ostensum est non posse: sed quid posset dono gratiæ aliunde acceptæ, naturæque non debitæ, atque ideo non quæritur quid posset secúdùm omnem rigorem iustitiæ ex propriis, sed quid possit ex auxilio gratiæ gratis accepto,& non proprio, qua constat contritio:quod quidem auxilium etsi de facto datur per merita Christi, non tamen tollit quin quæstio sit de via ordinaria,dum spectatur quid possit homo per auxilium gratiæ, quod iam est ordinarium, vndecunque illud sit siue ex merito alieno collatum, siue absque merito sola Dei liberalitate. His positis

PRIMA sententia est contritionem, seu dilectionem Dei habere duos dictos effectus formales, scilicet remissionis peccati, & satisfactionis æquiualentis, non per modum causæ physicæ, sed per modum causæ moralis, in quo genere causæ homo satisfaciat Deo perfectè ad æqualitatem de condigno pro culpa propria mortali. Est sententia Scoti *in 4. dist.15. q.1. art.2. in 3. dist.19.& 20.* qui quamuis loquatur de potentia absoluta, nihilominus rationes ipsius procedunt etiam de potentia ordinaria, & potentiam absolutam ponit in eo,vt auxilium gratiæ quod datur per merita Christi, detur sine his meritis. Eadem est Caiet.*in hoc art.2.circa solutionem ad 2.* Soti *in 4. dist.19. q. 1.art.2. ad 1.* Ricard. *art.6. longè post medium pagina 164. col.2.* docet partem negatiuam & affirmatiuam salua fide sustineri posse; *pagina* verò *165.col.2.* indicat sententiam horum doctorum esse de mente S.Thomæ, Bañez *in p. p. q.21.art.4.* Eandem docet Ricard. *in 4.dist.17. art.1. quæst.7.* Si concedamus, inquit, contritionem effectiuè procedere à gratia.

Verumtamen existunt aliquæ difficultates circa hanc sententiam tam de intelligentia ipsius, quàm de reipsa. PRIMA difficultas est an in ea concedi possit mereri hominem de condigno remissionem peccati, sicut conceditur satisfacere de condigno. Ratio dubitandi sumitur ex differentia inter meritum, & satisfactionem, quòd satisfactio tantùm vt obiectum respiciat iniuriam compensandam; meritum verò respiciet præmium, seu mercedem acquirendam. Secundò illa respicit personam alienam, & bonum alterius, hoc autem personam propriam, propriúmque bonum operantis: qui enim satisfacit, alteri satisfacit; qui verò meretur, sibiipsi meretur. Tertiò qui meretur, facit alterum

alterum debitorem; qui verò satisfacit, non facit propriè alterum debitorem, sed reddit illi debitum tanquam creditori. Iam verò in proposita difficultate quidam ex his, qui dicunt posse hominem satisfacere de condigno, negant posse mereri; alij verò concedunt, præsertim si supponamus contritionem procedere à gratia habituali. Ita Rich. & Bañez *locis cit.*

SECVNDA difficultas est quòd sequatur non remitti gratis peccatum homini contrito, sed ex iustitia, & operibus, quod est contra Apostolum ad Rom.3. *Iustificati gratis*, &c. Hanc difficultatem auctores huius sententiæ variè explicant. Bañez ait debitum iustitiæ & æqualitatis quod inuenitur in iustificatione impij, esse inter vnum & aliud opus Dei, non autem vt sunt ab homine iustificato, quia, inquit, dolor & dilectio, vt sunt ab homine, non habent proportionem dispositionis ad gratiam, sed solùm à gratia operante. Alij verò dicunt peccatum dici gratis remitti, non quia non intercedat condigna satisfactio, sed quia tota illa fundatur in gratia, quæ ad habendam contritionem merè gratis confertur; & hoc modo declarant Tridentinum *sess.6.c.8.* cùm dicit, ideo dici iustificationem nobis gratis donari, quia nihil eorum quæ iustificationem antecedunt, ipsam iustificationis gratiam meretur: vocant enim ipsi iustificationis gratiam illam, quæ datur homini vt conteratur. vtraque responsio displicet, & infrà refutabitur.

Iam verò quoad id, quod est in hac sententia præcipuum, scilicet satisfactionem de condigno, probatur PRIMÒ auctoritate S.Thom.1.1. *q.21. art. 4. ad 1.* vbi sic habet: *In iustificatione impij apparet iustitia dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit.* ex quo loco suam sententiam sumpsit Bañez.

SECVNDÒ poenitentiæ virtus est species iustitiæ ex S.Thom.*3.p.q.85. art.3. & 4.* cuius formale obiectum est peccatum,& iniuria diuina quatenus compensabilis per proprios actus; sed actus proprius pœnitentiæ est contritio: ergo contritio est actus iustitiæ, ac proinde facit sibi debitam remissionem peccati ex iustitia.

TERTIÒ contritio vt prouenit ab auxilio speciali est proportionata resarciendæ iniuriæ: ergo satisfacit de iustitia. Probatur consequentia: nam si quid obstaret, maximè esset quia homo dum satisfacit, non supponitur gratus. sed hoc non obstat, quia satisfactio est medium ad resarciendam iniuriam, & reconciliandam amicitiam: ergo non requiritur vt procedat ab homine amico. Confirmatur, quia quantum mali fuit in auersione,tantum boni est in conuersione, vt argumentantur Scotus, & Caietanus, & si malum auersionis ex se infinitè displicet Deo, dilectio infinitè placet, quia est diuini ordinis, & à Deo principaliter procedit, vt ait S.Thom. *in 4. dist. 15. q. 1. art.2. ad 1.* dicens quòd sicut offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate diuinæ maiestatis, ita & satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate diuinę misericordiæ,prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest.

QVARTÒ siue contritio sit æqualis æstimationis cum iniuria compensanda, siue non, certè vbi intercedit promissio sub conditione operis, intercedit iustitia. In proposito autē intercedit Ezechiel.18. *Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum eius non recordabor.* Nec rectè respondetur hanc promissionem obligari titulo fidelitatis, non etiam iustitiæ. nam 1.Ioan.1. dicitur, *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus, & iustus vt remittat*, &c. & ad Heb. 6. loquens Apostolus de his qui post gratiam, & merita propter peccatum amissa, resipiscerent, *Non est*, inquit, *iniustus Deus vt obliuiscatur operis vestri.*

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

A *Reiicitur præfata ſententia auctoritate Scripturæ, Tridentini, & Patrum, reſponſionéſque refutantur. §. 2.*

Aduersùs memoratam sententiam quatenus agnoscit æqualitatem iustitiæ in satisfactione, pugnant omnes auctoritates Scripturæ, &c. quibus dicitur remissionem peccati gratis donari ex misericordia & liberalitate Dei, non verò vt mercedem operum. ad Rom.3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, &c. ad Rom.4. *Et qui operatur mercedes non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum ei, qui non operatur* (ideſt,non meretur.) *credenti autem*, &c. *reputatur fides ad iustitiam secundùm propositum gratiæ Dei, sicut & Dauid dicit: Beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine meritis.* ad Epheſ.2. *Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis glorietur.* loquitur autem Apostolus non de redemptione vniuersali facta per Christum, sed de particulari, vt notat illud verbum, *per fidē.* Ad Titum 3. *Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus sancti quem effudit in nos*,&c.

Concilium Tridentinum idem definit *sess.6.can.8.& 9.* vbi ait, necessarium esse credere, neque remissa vnquam fuisse peccata, nisi gratis diuina misericordia propter Christum, iuxta illud ad Rom.3. *iustificati gratis.* & c.8.declarat ideo nos dici gratis iustificari, quia, inquit, nihil eorum quæ iustificationis gratiam præcedunt,siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam pomeretur. Si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin, vt idem Apostolus inquit, gratia iam non est gratia. In quo loco Concilij duo obseruare licet ad excludendas responsiones, quæ afferri possent. PRIMVM est Concilium per iustificationem intelligere hîc infusionem ipsius gratiæ & iustitiæ, & remissionem peccati, atque ideo gratiam solùm operantem, quæ est opus solius Dei iustificantis, non autem totum ordinem operationum, quæ includuntur in iustificatione,quales sunt dispositiones tum proximæ, tum remotæ, quæ sunt opus Dei, & hominis adiuti per gratiam, & gratia excitans, quæ est solius Dei; non solùm enim totus hic ordo vt incipit à prima gratia gratis datur sine meritis de mente Concilij, verumetiam ipsa iustificatio, quæ est vltimus effectus. Quòd autem de hac loquatur Trident. patet ex eo quòd expresè distinguit iustificationem à fide,& aliis operibus.

SECVNDVM est ex vi illius illationis,si ex gratia, iam non ex operibus, excluduntur opera quæcunque quæ rationem habeant meriti, siue præcedant tempore, siue solùm natura remissionem peccati.

Hæc sunt præcipua loca Scripturæ auctoritate Trident. iuxta dictum sensum probè exposita, & confirmata. His alia propè innumera addi possunt ex aliis Scripturis, quibus iustificatio tribuitur misericordiæ Dei. Isa.55. *Reuertatur ad Dominum,& miserebitur eius.* Psal.50. *Secundùm multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam.* Ioel. 2. *Misericors est, & præstabilis super malitiam.*

Eadem est frequentissima Patrum sententia qui referuntur *de pœnit d.3.* Chrysost. *hom.26.in Gen.* vbi inquit, *Tanta est Dei erga nos misericordia*, &c. *nam vbi viderit voluntatis nostræ firmum propositum,& feruentì nos desiderio ad se accedere,non tardat,sed accelerat,suámque solitam liberalitatem exhibens adhuc loquente te dicit: Ecce adsum.* & *hom. 80. ad populum* perspicuè reiicit eam sententiam, sic enim scribit: *Num pœnitentem licet saluari? & maximè. totam vitam in peccatis absumpsi, & si pœnitentiam egero saluabor? & maximè. vnde constat? ex Domini clementia, nettuo confidas pœnitentiæ. tua nāque pœnitentia tanta nequit peccata delere. si sola foret pœnitentia, verè timeres; sed postquam cum pœni-*

tentia commiscetur Dei misericordia, confide. Ambr. *lib.1. de pœnit.c.4. Expectat,* inquit, *conuersionem nostram vt reuertamur & ipsi ad gratiam, expectat lacrymas vt profundat pietatem suam.* August. *in Enchir.c.65. Neque de malis criminibus remittendis desperanda est misericordia Dei agentibus pœnitentiam.* Fulgentius *Epist.7. cap.7. Sicut Deus per iustitiam damnat auersum, ita per misericordiam sanat auersum.*

His auctoritatibus fit, vt non immeritò quidam censeant sententiam hanc sine nota temeritatis defendi non posse, neque sunt ad rem responsiones, quæ afferuntur, qualis præcipuè est illa, quòd peccatum dicatur à Scripturis, &c. remitti gratis, non quia non intercedat condigna satisfactio, sed quia illa fundetur in gratia, quæ gratis confertur. Etenim hæc responsio duo admittit sub diuersa ratione, scilicet gratiam, & iustitiam in satisfactione: at verò Scripturæ & Tridentinum vnum admittunt, scilicet gratiam, idque admittunt cum exclusione alterius expresè, scilicet iustitiæ; ergo non habet locum hæc expositio, nisi dicatur vel excludi ab ipsis iustitiam à satisfactione, quatenus scilicet illa est à gratia: quod sanè est negari, & indignum Concilio; non enim potest dici absolutè deesse iustitiam ex eo quòd non habeatur ex vtroque capite; potuisset enim similiter dicere esse ex iustitia, & non ex gratia, quia vt est iustitia, non est gratia. Præterea gratia vt fundamentum & radix non tollit iustitiam, vt perspicuum est in merito gloriæ, & augmenti gratiæ, quæ fundantur in gratia.

Deinde secundùm hanc expositionem oportet dicere, vt reuera dicunt aliqui, satisfactionē esse opus gratiæ quatenus fundatur in gratia, & esse opus iustitiæ quatenus est ex libero arbitrio. quod certè non habet locum in proposito: nam si distinguamus id, quod conuenit satisfactioni ratione liberi arbitrij, non habetur ab ipso vt distinguitur à gratia: cuiusmodi est satisfacere de iustitia; iustitia enim per se non tantùm includit libertatem in opere, verumetiam qualitatem operis requisitam ad præmium, quam non habet satisfactio prout est à libero arbitrio, sed prout est à gratia, quæ dat illi valorem, sine quo non constat iustitia. quare ex vtriusque concursu constat iustitia satisfactionis, seu meriti, nec minus per se habetur à gratia quàm à libero arbitrio; imò verò si vtramque denominationem, scilicet gratiæ, & iustitiæ, tribuamus satisfactioni; certè quòd sit gratia habet solum ab auxilio gratiæ præciso à libero arbitrio: quòd autem sit iustitia, non potest habere à libero arbitrio præciso à gratia, ideoque nonnisi impropriè satisfactio dicetur iustitia, & inutilis est dicta distinctio.

Ex his reiicitur etiam altera responsio, & declaratio suprà memorata, quæ dicit Concilium & Scripturas excludere meritum remissionis peccatorum de iustitia, non verò satisfactionem quam ipsi admittunt: ea ratione quòd requiratur dignitas in merente, vt ad merendum admittatur; ad satisfactionem verò non requiratur, quia agitur ius alterius, quod impediri propter personæ indignitatem non debet. Deiicitur, inquam, quia tunc minimè attenditur qualitas personæ, quæ debet satisfacere, solúmque attenditur ius alterius; quando persona habet vnde satisfaciat, & quando satisfactio talis non est vt eius valor augeatur, vel minuatur à qualitate personæ. In proposito autem vtrunque deficit. Primvm quidem quia in nullo opere habet homo vnde possit satisfacere, idque ex eodem capite, ex quo non habet vnde possit mereri de iustitia, maximè quia plus requiritur ad satisfaciendum, quàm ad merendum: satisfactio enim respicit iniuriam diuinam resarcienda; meritum verò gratiam, & remissionem peccati, quæ per se est aliquod minus; & si est aliquid magnum, seu æquale, solùm id habet ratione iniuriæ diuinæ, cuius remissio supponitur remissioni peccati. hanc autem non respicit meritum, sed satisfactio: vnde suprà concessimus hominem iustum posse de potentia absoluta mereri alteri in puris naturalibus gratiam, non autem satisfacere pro alio. Hinc fit vt à satisfactione ad meritum possit fieri bona illatio: nam qui potest satisfacere de iustitia, potest contrahere contractum iustitiæ cum altero, vt hoc satisfaciente teneatur alter remittere iniuriam: at certè nil requiritur aliud ad merendum; ergo qui potest satisfacere, potest mereri. Secvndvm verò, scilicet quòd valor satisfactionis non pendeat à qualitate personæ quoad quantitatem, in proposito deest, quia peccator est indignus, inimicus, & ingratus, vnde minuitur satisfactio; per gratiam verò quæ datur ad contritionem, non fit dignus, quia hæc gratia si est solùm auxilium, vt est probabilior sententia, non iustificat; si verò est gratia habitualis, quæ in prioritate quadam naturæ est prior contritione, in eáque non iustificat: certè non facit gratum ante contritionem in eo priori, quo disponit ad illum. Quòd si vtcunque supponatur in eo priori facere gratum, similiter supponitur remissum peccatum ante contritionem, quia non potest intelligi gratus stante peccato: ergo supponitur etiam remissio peccati, & iustificatio gratis data, & non virtute satisfactionis de iustitia, ex quo contritio satisfaciens intelligitur posterior.

Tertia responsio, quam tradit Bañez, scilicet debitum iustitiæ & æqualitatis esse inter vnum opus Dei, & aliud opus Dei, est eadem cum suprà refutata, solùm addito abusu loquutionis: nam iustitia non dicitur esse inter opera, sed inter personas non solùm materialiter sumptas, vt in ipsis & per ipsas fit opus iustitiæ ab vno tantùm, præsertim qui sit creditor, quatenus est ab illo quod ponit Bañez, quia sic nō potest habere locum iustitia, sed habet opus iustitiæ esse debitoris quatenus debitor est, & fieri à debitore quatenus opus est sub dominio debitoris, dicitúrque proprium ipsius: hoc enim per se significat ratio dati & accepti; itémque dantis & accipientis, atque hunc modum loquendi quòd iustitia sit inter opus & mercedem, bene refutat Vasquez.

Secvnda igitur sentētia est communior Theologorum non posse hominem satisfacere de condigno ad æqualitatem pro peccato, & facere sibi debitam remissionem peccati de iustitia. Est sententia communis Theologorum, scilicet S.Thom. *hîc ad 2.* quem malè exponit Caiet. dicens S.Thom. cùm negat satisfactionem puri hominis esse condignam per adæquationem quandam ad recompensationem culpæ commissæ, purum hominē in hac quæstione intelligere nō solùm per exclusionem coniunctionis cum diuino supposito, sed etiam per exclusionem diuinæ misericordiæ gratificantis opus hominis ad hoc vt Deo acceptum sit; est enim hîc sensus expresè contra mentem S.Thom. Primò quia argumentum in contrarium, cui respondet S.Th. probabat non fuisse necessarium Deum fieri hominem eo quòd purus homo possit satisfacere. hoc autem argumentum procedit de omni homine, qui nō sit Deus: ergo esset extra rem responsio, quæ non responderet in vniuersum de quocumque homine, qui non sit Deus, sed solùm de eo, qui non habet gratiam. Secvndò quia S.Thom. dicit purum hominem non posse perfectè satisfacere, sed imperfectè, at qui caret gratia vel auxilio gratiæ, ne imperfectè quidem potest satisfacere. Demvm S.Tho. hîc concludit ex eo quòd purus homo non possit, necessarium esse vt actus satisfacientis sit efficaciæ infinitæ, videlicet Dei & hominis: ergo per purum hominem intelligit omnem qui nō habet actus efficaciæ infinitæ. Idem habet *infrà quæst.85.artic.3. ad 2.* vbi idem affirmat Caiet. Item *in 4.sent.dist.14. q.1. artic.1. quæst.5.ad 1.* loquens de pœnitentia infusa dicit nō posse reddere Deo æquiualens pro offensa, sicut nec religio

gio pro beneficio, & *dist.15.q.1.art.2.* dicit sicut peccatum habet infinitatem ex dignitate personæ offensæ, ita satisfactionem peccatoris habere infinitatem ex misericordia Dei infinita acceptante: ex quo loco, vt suprà retulimus, Caiet. & alij colligunt æqualitatem, sed immeritò sanè, cùm apertè doceat contrarium, scilicet valorem non esse æqualem, nisi quatenus Deus infinita misericordia est contentus. Eandem sententiam Suarez *hîc disp.4.sect.8.* tribuit Soto & Gabrieli, eo quòd dicant actus nostros solùm ex acceptatione diuina valorem habere. sed non videtur hæc sententia Scoti, vt suprà notaui, quæ fortè non negat præter acceptationem diuinam aliquam acceptabilitatem fundamentaliter, & radicaliter in operibus, quamuis formaliter fiant accepta per acceptationem diuinam. hoc enim docet ipse *in d.17.q.1.§. sed tunc est vlterius,* &c. vbi dicit actum bonū etiam elicitum ex caritate per se spectatum esse solùm dispositionem ad meritum, & dignum de congruo qui acceptetur; constitui verò in esse meriti completè per acceptationem. & hoc sensu sumit meritum cùm dicit ita constitui per acceptationem sicuti bonum per voluntatem Dei. Hinc *in 4.d.15.* dicit hominem, cui daret Deus caritatem, sine meritis Christi posse satisfacere Deo ad æqualitatem pro peccato. Sed quidquid sit de Scoto, eadem sententia est Bonau. *in 3.d.20.q.3.ad 2. & q.4.* Richard. *ibid.q.4.* Durandi *quæst.2.& in 4.d.5.q.1.* vbi Capr. *concl 1. & ad argumenta contra illam*, & Almainus *quæst.1.* Maior *d.14. q.2. ad vltimum dubium*, Marsil. *in 4. dist.10.* Ioan.Medina *codice de pœnit. tract.3.q.1.* Vega *lib.15. in Trident. cap.4. circa finem*, & passim alij, maximè recentiores.

Hæc sententia est verissima, & omnino tenenda, satisque probata auctoritate Scripturæ, Tridentini, & Patrum. reliquum est eiusdem fundamētum rationémque proferre, & ex variis, quæ proferuntur, præcipuum, ac maximè solidum statuere.

Proferuntur variæ rationes pro vera sententia, reiectísque minùs efficacibus vera statuitur. §. 3.

Quatuor rationes, seu fundamenta ad probandam memoratam sententiam proferri solent. Prima est non posse esse æqualem satisfactionem hominis pro peccato secundùm iustitiam, eo quòd nitatur auxilio gratiæ gratis dato. Ex quo capite sicut auctores primæ sententiæ concedebant nomen, & aliquam rationem gratiæ satisfactione hominis, quæ gratia non excluderet iustitiam, ita quidam auctores secundæ probant excludi iustitiam, secundùm æqualitatem, & relinqui aut solam gratiam, aut imperfectam iustitiam. sed hoc fundamento & ratione non tollitur æqualitas iustitiæ, vt perspicuum est in merito gloriæ, & augmento gratiæ, quæ fundātur in gratia, sed ad summum tollitur vigor iustitiæ, quanquam neque hunc tolli quidam contendunt.

Secvndvm fundamentum sumitur ex eo quòd supponatur ingratus & inimicus, & sola gratia creata sanctificans, siue quæ præcedit, siue quæ comitatur actū contritionis, siue quæ sequitur non sit satis ad dandum valorem actui, qui ex illa procedit, sufficientem ad satisfaciendum dicto modo, eo quòd procedat ab homine ingrato, & inimico. hæc ratio ex duplici capite peti potest. Primò ex parte indignitatis, & ineptitudinis ipsius personæ ad hunc effectū merendi & satisfaciendi, quòd videlicet quia est inimicus, & ingratus, eius opera grata esse non possunt, quidquid sit de ipso opere secundùm se an habeat id quod requiritur ad æqualitatem, & iustitiam nécne, & ex hoc capite bene licet argumentari contra Bañez, qui ponit iustitiam & æqualitatem in opere comparato ad mercedem, dicitque non impediri satisfactionem indignitate personæ, sed solùm meritum, vt suprà argumentati sumus; verumtamen minus efficax est argumentum, nisi petatur defectus etiam ex ipso opere, quamuis ab auxilio gratiæ profecto, ostendatúrque inæqualitas eius in ordine ad dictam mercedem, quæ est remissio peccati, quod est alterum caput.

Tertivm fundamentum est contritionem esse sufficientem iustificationem, & ex vi sua physicè tollere peccatum, & necessariò ita vt ea posita peccatum manere non possit. cur autem non possit per illam homo Deo perfectè satisfacere, rationem assignāt ex eo quòd non possit suis viribus actum contritionis elicere, sed sit necessarium auxilium Dei. hinc autem defectum iustitiæ deducunt non quidem eo fundamēto, quo alij, videlicet quia satisfacit homo auxilio viribúsque creditoris, sed quia concessio illa auxilij, est remissio partis totius debiti, quod incurrit homo per peccatū tam originale quàm actuale, scilicet carendi auxilio gratiæ tam excitantis, quàm adiuuantis, idque debitum antequam homo habeat actum contritionis gratis remittitur, quia non potest habere contritionem sine auxilio gratiæ, & antequam Deus det gratiam excitantem nihil habet, quo possit illam promereri. Hinc fit vt quamuis contritio per se sit satis ad tollendum peccatum, nihilominus non sit perfecta satisfactio: nam, inquiunt, illa satisfactio, quæ non compensat omnem partem debiti, sed tantùm pro parte exhibetur, & pars gratis condonatur, non est perfecta: talis autem est satisfactio nostra pro peccato proprio, quæ supponit iam dictam partem remissionis debiti.

In hac doctrina tria sunt singularia. Primvm est quòd contritio per se sanctificet necessariò & physicè, nec requiratur promissio vel pactum ex parte Dei, neque condonatio. Hoc punctum quatenus negat promissionem vel condonationem, seu acceptationem tribuere valorem & æstimationem contritioni ad satisfaciendum, nobis nō displicet, vltro enim id concedimus; quatenus autem excludit promissionem & condonationem, ne requirantur ad iustificationem vllo modo, non pertinet ad præsentem quæstionem, sed ad materiam de pœnitentia, ideoque non hîc, sed ibi est discutienda & refutanda hæc sententia. Secvndvm est contritionem ex vi sua esse satisfactionē æqualem pro peccato, nec obstare quòd sit valoris finiti, quia non debeat resarcire damnum infinitū, vel superioris ordinis, qualem dicunt esse honoris Dei, sed nec damnum eius proprium, quia non est læsus honor Dei. Tertivm est non interuenire iustitiam inter Deum & hominem ratione contritionis, quia est remissa pars debiti. Duo igitur posteriora puncta sunt hîc discutienda, & impugnanda, reiecto primo ad materiam de pœnitentia. Et de secundo quidem satis suprà dictū est, vbi ostendimus peccatum esse offensam & iniuriam Dei, non quidem ea ratione solùm impropria, quatenus mera transgressio legis dicitur iniuria Principis, eáque punienda non propter resarciendum eius honorem, qui læsus non est, sed propter bonum publicum: quod genus satisfactionis ad rem præsentem minimè pertinet, neque ea ratione, qua significat maculam, & priuationem gratiæ, quæ displicet Deo, quæque non eget remissione, nec alia pœna, quia est pœna, sed solùm positione gratiæ, quas duas rationes hi proferebant: verùm propria iniuriæ ratione, quæ sit læsio honoris, egeátque remissione.

Tertivm punctum continet multa incommoda. Primvm est quòd actiones tum Christi, tum etiam peccatoris, quæ fiunt ad destructionem peccati, non sint satisfactiones, quia iuxta hanc sententiam nulli satisfit: non enim Deo quem aiunt iniuriam non accepisse, nec alij cuiquam per se ex vi peccati. Item quamuis opera Christi magnum Deo honorem exhibeant; non

tamen ex hoc capite profuerunt ad iustificationem nostram, sed ex eo quòd meruit nobis auxilium gratiæ excitantis, seu remissionem debiti carendi gratia: ergo nó profuit nobis satisfaciendo, quia nulla satisfactio nisi honoris Deo exhiberi potest. PRÆTEREA licèt contritio peccatoris cedat item in honorem Dei, sítque opus pœnale, non tamen ex his duobus capitibus secundùm hanc sententiam habet vim tollendi peccatum, & restituendi hominem in gratiam Dei, sed solùm ex eo quòd sit forma physica sanctificans, eo modo, quo sanctificare potest, & sanctificaret gratia habitualis sine vllo actu peccatoris; ideoque per accidés est, quòd contritio sit opus pœnale, vel det honorem Deo. hinc enim non habet, quod iustificet, neque formaliter, neque causaliter, sed quia est forma talis physica per se apta sanctificare, si non adsit gratia habitualis: ergo peccator per contritionem nullo modo satisfacit, quia satisfactio attenditur secundùm id quod est morale in ipsa; id autem quod est morale, neque causaliter, neque formaliter vt morale est pertinet ad iustificationem secundùm hanc sententiam: sequitur ergo in negotio redemptionis & iustificationis neminem esse qui satisfaciat, neque vt caput qualis est Christus, neque vt membrum quales sunt homines, nullum item esse cui satisfiat. At verò Patres & Theologi negotium redemptionis nostræ ponunt in satisfactione, & vocant satisfactionem, præsertim Christi qui Deo satisfecit.

Hoc quidem bene norunt hi recentiores, & vt videantur loqui appositè ad Patres, nomen satisfactionis perperam vsurpant: vocant enim satisfactionem meritum Christi, quo meruit nobis auxilium gratiæ, præsertim excitantis, seu remissionem debiti carendi gratia. verùm hoc nullo modo potest dici satisfactio, neque per se ex vsu & proprietate vocabuli, neque ex sensu Patrum: non quidem per se, quia satisfactio, præsertim quæ fit ratione debiti, si præter debitum ipsum, pœnámque ob debitum illatam, adhuc habet locum, supponit obligationem ex illo contractam, qua delinquens debitor est alteri tanquam creditori, ipsáque actione satisfactionis non fit obligatio, sed tollitur; meritum verò è contrario non supponit obligationem, sed ipsa actione meriti fit obligatio, sítque homo creditor alterius, & alter debitor. Itaque satisfactio semper cedit in bonum creditoris, cum hoc discrimine, vt aliquando solùm in bonũ ipsius cedat, quia videlicet ex damno dato, seu quouis modo ex debito satisfaciendi contracto, ipse debitor non fit obnoxius alicui damno, à quo per satisfactionem liberetur; aliquando verò cedat in bonũ vtriusque, quia videlicet fit obnoxius debitor alicui pœnæ vel damno, vt carceris, vinculorum, seruitutis, &c. donec satisfaciat, & neutrum bonum consistit in additione & accretione, quando quæritur solùm ex vi, & debito satisfactionis, vt consistit quando habetur per meritum, sed in reparatione amissi, seu ablati. Iam verò iuxta hanc sententiam non supponitur debitum alicuius rei, seu operis exhibendi in satisfactionem Deo, neque in Christo satisfaciente, vt patet, neque in homine, pro quo satisfit. solùm enim est in homine debitum carendi gratia, quod est debitum satisfaciendi, & non satisfaciendi; neque verò est pœna cõditionalis, vt scilicet priuetur gratia, donec satisfaciat Deo, & sibi, & si satisfecerit fiat habilis & capax gratiæ recipiendæ, quia secundùm hanc sententiam, nullam aliam satisfactionem expectat Deus, ex quo non accepit iniuriam, quæ sua interfit, vt personæ læsæ, qua posita, seu data liberet à pœna; sed ipsamet pœna exclusionis à gratia est satisfactio: solùm ergo potest nobis prodesse Christus merendo condonationem huius pœnæ per aliquod opus, quod reddat Deum debitorem huius remissionis, non verò satisfaciat ipsi vt creditori; hoc autem non est satisfacere, & velle hanc vocare satisfactionem est abusus vocabuli.

Quòd autem dicta acceptio satisfactionis non sit ad mentem Patrum, à quibus in materia proposita illam didicimus, probatur. nam Patres explicant illam posteriori modo, quòd scilicet intelligatur teneri peccator obnoxius vinculis, pœnæ seruituti, quia non habet vnde soluat, vnde reddat, vnde sese redimat, &c. Supponunt ergo aliud debitum præter ipsam pœnam seruitutis, & quòd gratia ipsa sit redimenda, non emenda, id est, quòd Deus sit creditor alicuius pretij, seu satisfactionis, qua non adhibita, neque remittitur pœna priuationis gratiæ, nec vlla alia: non verò sit creditor alicuius pretij pro gratia danda, quia hac ratione debet habere rationem debitoris, & quidem post oblatũ pretium, & non post commissum peccatum: censetur autem Deus à Patribus creditor ex commisso peccato, & hoc aptè significat parabola *Matth. 18.* serui qui debebat decem millia talenta, quo significatur ibi immensum debitum satisfactionis contractum ratione peccati, & impotentia peccatoris ad satisfaciendum: agitur enim ibi de debito peccati, eiúsque remissione, vt patet ex prioribus verbis.

Hoc ipsum significant variæ locutiones Scripturæ & Patrum, quibus dicimur redempti, & quæ dicuntur de pretio redemptionis, *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis.* Legendus est Cyrillus *in lib. ad Reginas, in cap. cui titulus est: Quòd redempti sumus per sanguinem Christi.* & Basil. *in id Psalm. 28. Frater non redimit, redimet homo.* quibus & similibus locis significatur ius in Deo ad pretium contractum aliquo titulo, scilicet damni dati à peccatore, aut ius ad puniendum deficiente pretio, ita vt alterutrum sub distinctione sit necessarium, quod significatur in parabola cit. vbi primò exigit pretium, & non valente seruo soluere, iubetur vendi ipsum, & quæcunque habebat, & postea tradi tortoribus: nisi enim ex peccato relinqueretur obligatio soluendi, & satisfaciendi pro aliquo damno, sed tantùm obligatio pœnarum, scilicet carendi gratia, & gehennę, &c. quid opus erat priùs exigere solutionem debiti, eámque sub ratione debiti, in qua profitetur se creditorem.

Hoc ipsum expressit Leo Papa *epist. 5. ad Flavianum*, vbi sic habet: *Ad resoluendum conditionis nostræ debitum natura inuiolabilis, naturæ est vnita passibili.* & plurima similia habet *in serm. 5. de Natiu.* & in vniuersum Patres dicunt pretium Christi datum ad cõparandam veniam peccati per se, non verò ad comparanda auxilia gratiæ. Cyprianus sermone de passione Christi: *Sine hoc holocausto poterat Deus tantum condonasse peccatum, sed facilitas veniæ laxaret habenas peccatis effrænibus:* vbi non dicitur poterat dare auxilium, & præterea ipsum nomen holocausti per se respicit peccatum. Proculus Episc. Cyzicenus *homil. de Christi natiuit.* loquitur appositè ad dictam parabolam. *Erat*, inquit, *alterutrum duorum necessarium, aut vt omnes propter condemnationem præcipites abirent in mortem, aut certè huiusmodi pretium penderetur, quod exactum debitum ad iustitiæ adamussim exæquaret*, &c. Bernar. *in serm. de Natiuit.* multa dicit in hanc sententiam.

SECVNDÒ præcipuè argumentor ex eo, quòd Adam propter peccatum originale solùm amisit iustitiam originalem, quam habebat, & nos iustitiam eandem, quam ex ipso accepimus deriuandam propagatione, & quatenus propagatione deriuanda erat, & non aliter, nec alio modo: ergo non incurrit ex vi peccati; & multominus ex vi talis peccati debitum carendi perpetuò illa gratia per priuationem eius eo modo quo incurrit debitũ carendi aliis bonis quæ acceperat, sed solùm indignitatem generalẽ quam affert per se peccatũ participãdi hoc & omnia bona quæ sunt à Deo, penes cuius misericordiã est statuere num aliqua bona nihilominus & quæ velit cõferre. Antecedens probatur primò, quia non

non est ita receptum in statu innocentiæ habuisse locum distinctionem gratiæ excitantis & adiuuantis: est enim quorundã sententia, quam sequi videtur Augustinus *lib. de corrept. & grat. cap. 11. & 12.* Angelis, & primo homini non fuisse datam gratiam excitantem, qua fieret vt actu diligeret, perseuerarent, &c. sed solùm posse perseuerare. at verò hæc gratia est maximè necessaria in hoc statu: ergo non amisimus illam, neque contraximus debitum carendi illa, ex quo non habuimus in Adam, sed ad summũ dictam indignitatem habendi quod non habebamus, nec amisimus. Dices ex quo amisimus gratiam sanctificantem, & contraximus debitum carendi illa, contraximus ex consequenti debitum carendi gratia, quæ ordinatur ad sanctificantem, qualis est excitans. Sed contrà quæcunque gratia fuerit in eo statu, constituebat vnam integram iustitiam originalem cum aliis donis, & prouidentia propria, & accommodata ad constituendum talem statum: ergo ex vi peccati solùm contraxit homo debitum carendi gratia quatenus erat pars constitutiua illius status, non verò per se vt potest alium statum constituere, ad quem pertineat gratia excitans. Præterea ex vi peccati originalis solùm est amissum priuilegium communicandi gratiam posteris ab Adamo; ab aliis autem accipiendi illam per propagationem, & ad summum contraxit homo debitum non recipiendi gratiam per propagationem; non ergo contraxit debitum carendi illa per se seorsim, ex vi, inquã, peccati; nisi Deus, qui libere illam dabat, hoc statuisset. Antecedens probatur tum ex pacto inito cum Adamo, quod fuit vt gratia esset, vel non esset hæreditaria si peccaret, vel non peccaret; tum ex ipsa natura peccati aliena voluntate paterna, & nó propria commissi, quod per se ex vi sua non priuat beneficio personali, quod posset homo priuatim per se habere à Deo, sed solùm beneficio communi paterno, cuiusmodi est gratia excitans & adiuuans; tum demum ex reipsa, qua priuatur, quia homo solùm habebat gratiam in Adamo, nullum verò præterea ius proprium ad ipsam: ergo non potest ex vi peccati excludi à gratia in pœnam, nisi prout est ab Adamo, quia pœna est priuatio rei, vel saltem iuris ad rem. Confirmatur: nam quæro quid operetur hæc pœna, quæ dicitur debitum carendi gratia excitante & adiuuante: aut enim operatur vt non possit iure suo petere illam, seu aliàs postulare vt rem debitam, & hanc secluso isto debito carendi, nemo potest iure postulare, non solùm, quia Deus est Dominus suorum bonorum, verumetiam quia gratia est bonum supernaturale nulli debitum: aut secundò operatur, vt homo non possit illam petere, neque vt debitam, neque vt non debitam. Sed non video vnde oriatur hæc exclusio postulationis; aut demum vt Deus nó possit dare: at præterquam quòd temere limitaretur bonitas, & potentia diuina, sequeretur Deum post lapsum neminem iam posse iustificare, quod nefas est dicere.

TERTIÒ aut debitum carendi auxiliis gratiæ incurritur ex vi alterius legis positiuæ, diuinæ ob peccatum, vel ex natura rei, id est, ex natura & conditione peccati per se. Non potest dici primum, tum quia non apparet huiusmodi lex præscribens positiuè talem pœnam præter illud pactum cum Adamo, quod ostensum est solùm concludere amissionem gratiæ, aut iuris ad illam habendam per propagationem; tum quia, vt ipsi concedunt, incurritur hæc pœna propter omne peccatum mortale actuale, & nó solùm per commune totius naturæ: non est autem illa positiua lex lata aduersùs reliqua peccata; si verò dicatur secundum, certè non alia ratione potest ex natura peccati deduci tale debitum carendi gratia nisi propter violationem amicitiæ, ob quam peccator fit indignus beneficiis, obsequiis & bonis, quæ fundantur in amicitia. At certè hinc habetur fieri indignum peccatorem generatim omnibus bonis diuinis, naturalibus & supernaturalibus, & incurrere debitum carendi illis, remissámque esse partem debiti hoc ipso quòd Deus post peccatum conseruet homini vitam, Solem, elementa, &c. vnde sequitur non magis satisfeciße ad æqualitatem Christum, quàm satisfaciant homines peccatores per suam cõtritionem; sicuti enim contritioni hominis supponitur remissio partis debiti per collationem gratiæ, qua debuit carere, quámque ipse non meruit, sed Christus ipsi; ita operationibus Christi per conseruationem vitæ, elementorum, &c. quæ Christus non meruit nobis, itémque per ipsam vnionem hypostaticã, quam neque meruit hominibus, qui tamen habebant debitum carendi illa, supponitur remissio partis debiti. Demum indignitas dicta, & priuatio beneficiorum, &c. non sunt pœnæ peccati, sed sunt effectus quidam ciuiles & morales, seu proprietates, quæ relinquuntur ex offensione personæ in quam peccatur, ex quàdam conuenientia morali, non item ex iustitia, & necessitate: ergo collatio dictorum beneficiorum, &c. non est remissio partis debiti. Antecedens probatur, quia pœna peccati est illa, quæ est per se ex natura rei commensurata peccato attenta specie, & circunstantiis, consistens tum in inflictione malorũ, tum in priuatione bonorum quæ quidem fuissent propria, vel ipsi debita; in priuatione verò bonorũ, quę non sunt debita, & possunt gratis & liberè dari, vel non dari, non consistit per se pœna in ratione pœnæ, sed solùm conuenientia quædam ex conditione personali: vnde fit vt in accipienda mensura pœnæ peccato proportionatæ, non attendatur æstimatio beneficiorum, quæ quis percipere possit à persona læsa, nec sancitur pro pœna priuatio ipsorum, sed solùm priuatio bonorum, quæ erant propria vel debita, & inflictio suppliciorum: ergo dicta priuatio non habet propriè rationem pœnæ, & multominus infligitur in pœnam debitum carendi his beneficiis.

QVARTÒ Patres necessitatem Incarnationis diuinæ, nempe vt Deus sit qui pro peccato satisfaciat, mensurámque necessitatis sumunt à grauitate malitiæ, & à magnitudine pœnæ: vnde sanè potest sumi ratio tam immensi operis; at verò secundùm dictam sententiam recentiorum mensura solùm sumitur à necessitate remittendi partem vnam debiti, scilicet carendi auxilio gratiæ, quod debitum neque est præcipuum, & per se. per se enim est debitum damnationis æternæ, & obfirmationis, seu obstinationis in peccato, atque impœnitentiæ; per accidens autem habet locum dictum debitum carendi auxilio gratiæ ad conuersionem, quatenus scilicet non mandatur executioni dicta maior pœna damnationis, &c. sed relinquitur homo in via: ergo necessitas redemptionis maximè est pro dicta damnatione. Confirmatur, quia Christus non meruit vt Deus non exequeretur pœnam mortis, & damnationis æternæ Adami simul cum tota posteritate, sed seruaret ipsos in vita diuturniori, & in statu viæ, in qua posset adhiberi remedium per Christum: hoc enim decretum supponitur Incarnationi saltem in carne passibili. At certè hoc ipso quod Deus statuit non exequi subitò eam pœnam volens dare remedium, remisit debitum carendi auxilio gratiæ: non ergo propter hoc fuit necessaria Incarnatio. Confirmatur: nam aut necessitas magni pretij solùm sumitur à valore auxilij gratiæ, cuius carendi debitum habet peccator, aut à radice vnde prouenit hoc debitum, quæ radix est peccatum. Si primum, certè non est necessitas magni pretij, quia per se auxilium gratiæ habet proportionem cum aliquo opere supernaturali, quod possit exhiberi à pura creatura, & Patres non inde argumentantur ad probandam necessitatem Incarnationis personæ diuinæ. Si dicatur secundum: ergo à grauitate peccati, & iniuria sumitur dicta necessitas Incarnationis, &c.

Dicetur

Dicetur fortasse rationem, cur non potuerit pura creatura id præstare, non fuisse ex eo quòd non potuerit esse sufficiens valor eius pro remittendo dicto debito, sed quia nõ potest vnus pro alio satisfacere, vel mereri. Verùm præterquam quòd hæc ratio suprà satis est computata, certè Christus fuit alius, neque vspiam à Patribus & Theologis ob eam caussam assignatur necessitas Incarnationis, quia non potest distincta persona pro alio satisfacere, vel mereri, nisi sit Deus, & quòd hoc solùm, quod est satisfacere pro alio, sit tanti momenti, vt solus Deus hoc possit incarnatus, neque est cur assignetur hæc ratio, sed solùm assignant illã aliunde ex grauitate peccati, &c.

Vera ergo ratio cur non possit peccator pro seipso perfectè satisfacere, est suprà assignata ex malitia, quam trahit peccatum superioris ordinis ab infinita dignitate maiestatis diuinæ, & ex eo quòd satisfactio sit inefficax ob indignitatem personæ: tantum enim impar est ex his capitibus satisfactio peccatoris etiam auxilio gratiæ exhibita per contritionem supernaturalem, vt non solùm tollat rigorem iustitiæ, verumetiam perfectionem & æqualitatem, qualem citra rigorem inter quædam opera & mercedem multi assignant, velut inter meritum & gloriam supernaturalia.

Soluuntur argumenta primæ sententiæ. §. 4.

Reliquum iam est satisfacere argumentis, quibus auctores primæ sententiæ probant posse hominem per contritionem satisfacere perfectè ad æqualitatem. AD argumentum petitũ ex illa solutione ad primum S.Th. vnde sumpsit Bañez suam sententiam, respondeo S.Th. propositum ibi solùm esse ostendere in omnibus Dei operibus, tam naturalibus, quàm supernaturalibus esse misericordiam & iustitiam, & vt hoc faciat, profiteri in corpore articuli se latissimè vtráque sumere, scilicet misericordiã pro remotione cuiuscunque defectus rationalis creaturæ, & iustitiam latius quàm misericordiam, prout in nomine debiti, in quo stat ratio iustitiæ, significetur erga Deum quidem quidquid ipse faciat conueniens suæ bonitati & sapientiæ; erga creaturam verò quidquid facit Deus in rebus creatis secundùm conuenientem ordinem & proportionem, & iuxta hãc declarationem, & acceptionẽ in solutione ad primum applicat rationem iustitiæ iustificationi, scilicet latè & imperfectè. Ad SECVNDVM pœnitentia non est pars subiectiua iustitiæ ex S.Thom. sed potentialis, scilicet deficiens à ratione iustitiæ, vt suo loco dicetur. Ad TERTIVM negatur esse proportionem inter pœnitentiam nostram, & iniuriã Dei; indignitas etiam personæ tollit valorem, & si non tollit, certè opus ex se illum non habet. Ad confirmationem dictũ est superiori quæstione conuersionem cum auersione solùm materialiter æqualem esse, non verò in ordine ad iniuriam. Ad locum S.Thom. in 4. dictum est suprà, fauet enim nobis. Ad QVARTVM respondeo nullam existere promissionem factam à Deo per modum pacti sub conditione operis, quia opus peccatoris neque est æquale, nec proportionatum tali mercedi, & ipse peccator non est dignus iustificatione, vbi autem res ita se habent, non potest habere locum promissio per modum pacti, sed solùm simplex per modum decreti, quòd Deus statuat remittere peccatum pœnitenti. quod autem dicitur in epist. Ioan. *fidelis est iustus*, Augustinus in expositione illius epistolæ docet esse intelligendum de venialibus. quòd si extendãtur ad mortalia, sumenda sunt cum distributione accommoda, vt sit fidelis Deus nobis, iustus Christo: quanquam illud nomen, iustus, potest etiam latè sumi. Alius locus ad Hebr. intelligitur de operibus factis in gratia, & mortificatis forte per peccatum, quæ per pœnitentiam restituantur, vt alibi dicitur.

DISPVTATIO VI.

Vtrùm homo possit saltem imperfectè pro culpa propria mortali satisfacere. §. 1.

QVÆSTIO est de homine operante opera supernaturalia: nam de operibus naturalibus satis suprà dictum est, & alibi dicitur in materia de gratia nihil conferre ad gratiam & remissionem peccati: constat autem præmitti ad remissionem peccati actum supernaturalem cõtritionis, qua posita remittatur. Sed dubium est an hæc contritio sit aliqua satisfactio, ita vt ratione satisfactionis, & quia peccator satisfacit, Deus remittat peccatum, an verò nullam habeat omnino rationem satisfactionis, nullóque modo dicatur homo satisfacere, sed Deus sine satisfactione remittat peccatum, cui remissioni contritio præmittatur solùm vt dispositio, vel vt tollens obicem remissioni, &c. atque ita quæstio est non solùm de potentia absoluta, verùm de ordinaria, immo de eo quod de facto fit.

Est PRIMA sententia quorundam nullo modo hominem satisfacere per contritionem pro suis peccatis, ne imperfectè quidem. Ita docet hîc Medina in quam tractat occasione responsionis ad vltimum argumentum, támque asseueranter, vt dicat eam esse doctrinam Scripturæ & Concil. Idem Rumel. *1.p.q.21.artic. 4.& 1.2.q.113.artic.2.* Fundamentum ipsorum est, quoniã ex Apost. *ad Rom.3.& 4.* & ex Concil. Arausic. Mileuit. Trident. remissio peccati, & gratia dantur gratis sine merito: ergo non potest homo pro peccato satisfacere. Consequentia probatur, quia à satisfactione ad meritum optimum sumitur argumentum; qui enim satisfacit pro peccato, meretur remitti sibi peccatum, & dari gratiam iustificantem: ergo si Scripturæ, & Concilia excludunt meritum, excludunt satisfactionem. Plura alia argumenta addit Medina, quibus deducit absurda contra fidem ex hac sententia. Sed certè perperã applicat argumenta, quæ per se impugnant iustitiam perfectam, & æqualitatem satisfactionis ad impugnandam satisfactionem imperfectam.

SECVNDVM argumentum quod posset fieri, est, sequi ex contraria sententia nos posse mereri saltem de congruo remissionem peccati, quod quibusdam videtur absurdum. TERTIÒ satisfactio Christi fuit perfecta: non ergo necesse est vt alia accedat. QVARTÒ Trident. *sess.6. cap.14.* concedit satisfactionem hominis pro peccatis, non quidem pro pœna æterna cis debita; quæ, inquit, vel Sacramenta, vel voto Sacramenti remittitur, sed pro pœna temporali.

SECVNDA sententia est communior aliorũ posse hominem per contritionem satisfacere pro culpa, non quidem de condigno, & ad æqualitatem, sed imperfectè ex imperfecta iustitia. In qua sententia sunt duo modi. PRIMVS est Vasquez *disputat.2.cap.6.* quia tria dicit. PRIMVM est in peccatore duplex esse debitũ, scilicet satisfaciendi pro culpa, tollendíque maculam peccati per contritionem, & SECVNDÒ obtinendi auxiliũ gratiæ propter illam; ac pro posteriori debito nõ posse satisfacere, sed debere omnino gratis dari gratiam. Pro PRIMO verò posse satisfacere ad æqualitatem, quantum est ex vi contritionis. SECVNDVM est de facto non satisfacere peccatorem per contritionem ante remissionem peccati, quia præcedit illam infusio gratiæ, & remissio peccati; sed satisfacere post ipsam remissionem peccati, nec putat esse absurdum quòd satisfactio sequatur remissionem. TERTIÒ dicit contritionem subsequentem non posse similiter satisfacere pro debito carendi gratia priùs sublato sicut potest pro remiss

remissione peccati præcedente. Ratio est quia contritio non posset per se sequi infusionem gratiæ habitualis, & remissionem peccati: potest enim illam præcedere, & fieri cum solo auxilio speciali, ideoque per se vim habet ad abluendam maculam peccati, si abluta non sit; at verò ipsa contritio est per se posterior auxilio gratiæ, vt non possit ab eo non procedere: item ex natura sua ita possit esse remissum debitum carendi auxilio gratiæ, vt nullo modo possit illud præcedere, & ad eius remissionem ordinari. Hæc Vasquez. Sed quidquid sit de satisfactione post remissum debitum, de qua non oportet iam disserere, certè quod vltimò dicit non satisfacit: nam quòd contritio subsequens satisfaciat pro remissione peccati præcedentis, non habet ex eo quòd possit illã præcedere, sed ex suo valore & bonitate: non enim recipit plus æstimationis ex eo quòd possit præcedere, neque quidquam operatur ex hoc ad effectũ meriti, quo debet mereri gratiam præcedentem; ergo ex hac parte nihil impeditur, quominus possit etiam pro debito carendi gratia satisfacere. SECVNDVS modus est communis aliorum, scilicet satisfacere contritionem pro peccato aliquomodo ante eius remissionem. Hæc sententia PRIMÒ à fortiori est eorum, qui docent hominem posse perfectè pro sua culpa satisfacere, quos suprà citauimus. Ex his verò qui negant perfectam, admittunt imperfectam, Ioan. Medina *codice de pœnitentia q.æst.1.tract.3.* Ferr. *4. contra Gentes, cap.54.* Suarez *disp.4.sect.10.* Cabrera *disp.14.§.4.* Eadem est sine dubio S.Thom. pluribus locis, scilicet *in 4.distin.14.q.1. artic.1.q.5.* dicens, pœnitentiam esse partem iustitiæ, quia reddit Deo debitum ex iustitia, & quamuis non possit reddere æquale offensæ præcedenti, reddit quod sibi est possibile. & *3.p.q.85.art.3.* ait, dum homo iustificatur per pœnitentiam à peccato actuali, ipsam contritionem esse actum virtutis cuiusdam iustitiæ, quæ continetur sub genere iustitiæ tanquam pars potentialis, & non sicut species perfecta. & idem *dist.14.q.2.art.1.* ait pœnitentiam aliquo modo tollere efficienter peccatum per suum actum, quia aliquomodo tollit inæqualitatem, quod est satisfacere. & *quæst.1. artic.2.* sic ait: *Non potest homo satisfacere si vox, satis, æqualitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, & hoc sicut sufficit ad rationem iustitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.* & in solutionibus argumentorũ id apertiùs docet & declarat: non est ergo dubium de sententia S.Thom.

Hæc sententia est verior, & probatur, quia hîc concurrunt tria requisita ad satisfactionem iustitiæ aliquo modo. PRIMÒ debitum satisfaciendi, vnde consurgit obligatio iustitiæ, & voluntas satisfaciendi in opere, quod peccator facit ex intentione tali soluendi debitum, quantum est ex vi intentionis, & operantis. SECVNDÒ requiritur ius ad satisfactionem ex parte alterius, cui est debita satisfactio. quòd si satisfaciens non exhibeat opus æquale, requiritur etiam acceptatio ex parte personæ, cui satisfit ad hoc vt ille liberetur obligatione. TERTIÒ concurrit opus supernaturale, scilicet contritio exhibita in satisfactionem debiti, quæ quidem cùm non sit æqualis debito, est imperfecta satisfactio: qua ratione dictum est solui debitum quantum est ex parte satisfacientis, quia scilicet non soluitur quantum est ex parte operis, ob quem defectum dicitur liberari peccator quantũ est ex parte acceptantis: quòd autem liberetur ex hac parte, & Deus sit contentus dicta satisfactione, quãuis deficiente pro omni iure quod habet magnum ad magnam, probari solet ex Scripturis Mich.6. *Indicabo tibi homo quid Dominus requirat à te, vtique facere iudicium.* Ezech.18. *Si impius egerit pœnitentiam, & fecerit iudicium, & iustitiam, vita viuet.* & cap.33. *Si impius egerit pœnitentiam à peccato suo, feceritque iudicium, & iustitiam, vita viuet.* quibus locis nomine iudicij, & iustitiæ, volunt passim significari pœnitentiam, nec caret pro-

babilitate, quanquam ex his locis non constat planè, an ea verba, iudicij & iustitiæ, referantur ad peccata præterita per pœnitentiam, & vim iustitiæ luenda, vel potiùs ad cauenda futura; & videntur potiùs huc referri: nam Isai.1. cùm post illa verba, *lauamini, mundi estote*, dictum esset, *quærite iudicium*, subditur, *subuenite oppresso, iudicate pupillo*, &c. quo significantur opera præceptorum & iustitiæ futura erga alios. Sed quidquid sit de his locis, illa ratio est satis bona, quòd ex natura ipsa iniuriæ, & peccati, nascitur obligatio satisfaciendi, & exhibendi id quod potest debitor, siue æquale id sit, siue non, maximè si id exigat, eóque sit contenta persona læsa, eóque obligatio pertinet ad iustitiam, quæ non cessat ex eo quòd debitor non possit totum, modò possit aliquid, præsertim exigente creditore.

SECVNDÒ idem probatur ex eo quòd possit homo mereri de congruo remissionem peccati: ergo potest aliquo modo satisfacere. Antecedens quidam negant: sed multi veriùs & probabiliùs affirmant, & est ad mentem Patrum. Augustini *in epist.105. Hæc ipsa*, inquit, *remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hãc impetrat, neque enim nullum est meritũ fidei.* Verùm ne videatur hoc meritum pugnare cum gratuita iustificatione, subdit Augustinus: *Restat igitur vt ipsam fidem, vnde omnis iustitia sumit initium, non humano, quo isti extolluntur, tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, sed gratuitum Dei donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus.* & *in epist.106. Cùm*, inquit, *fides impetrat iustificationem, non gratiam, aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.* Ambros. *lib.10. in Luc.23. Lauant*, inquit, *lacrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri; lacrymæ non veniam postulant, sed merentur, & tu si veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuis.* Similia habentur ex Ambros. *lib.2. de pœnit. cap 3.* Hieron. *lib.2. contra Pelagianos.* Tertull. *lib.4. in Marcionem.* Cypr. *lib.6. de orat. Dominica.* Gregor. *in 1.Reg. lib.3.cap.4.* sed de hoc locus est in materia de pœnit.

Iam probatur illatio, quòd possit satisfacere, quia quamuis sint distincti termini iniuria, quam recipit satisfactio, & gratia, ac remissio, quam respicit meritum, tamen vtrobique supponitur opus ex auxilio supernaturali, ac proinde nonnulla proportio, etsi deficiens accedit, quòd, vt dictum est, hic actus imperetur à virtute iustitiæ, poscatúrque à Deo vt debitũ iustitiæ, præsertim quia vt est satisfactio, abstrahit à remissione peccati, ideoque non spectat per se præmium, sed solùm compensationem iniuriæ: vnde quamuis minus habeat rationem iustitiæ, quàm meritũ, ex eo quòd sit inæqualior comparatione iniuriæ compensandæ, quàm sit meritum comparatione gratiæ, & remissionis peccati; tamen ex alio capite quòd non ordinetur ad præmium, sed solùm ad soluendum debitum, magis habet rationem iustitiæ ex natura actus. Dices ex dictis sequi posse hominem etiam per vires naturæ eliciendo naturalem actum, quem potest, amoris, & detestationis peccati, satisfacere imperfectè pro peccato. Respondeo, quãuis ex eo capite quòd talis actus eliciatur ex motiuo iustitiæ, & exigatur à Deo tanquam debitus, supponatúrque Deus illo contentus, reduci possit ad iustitiam: nihilominus cùm duo deficiant, primò defectus ferè omnis proportionis, secundò quòd Deus non exigat ab illo totum, quòd purus homo auxilio ipsius præstare potest, vix meretur nomen iustitiæ, & satisfactionis, nisi valde impropriè: qua ratione neque attritio, ob quam Deus extra Sacramentum non iustificat, habet propriè dictam rationem imperfectæ satisfactionis.

Soluuntur argumenta. §. 2.

Ad PRIMVM argumentum primæ sententiæ respondeo inde solùm inferri eam iustitiam, quę est in satisfa

tisfactione, esse in merito, neque obstare quod dicunt Scripturæ & Concilia remissionem peccati, & gratiam gratis dari, quia illud, *gratis*, ponitur ad excludendam obligationem iustitiæ, quam non inducit dicta iustitia imperfecta, & ad docendum remissionem peccati, & gratiam dari ex gratitudine, & liberalitate, quam non excludit iustitia imperfecta. quanquam adhuc est discrimen inter satisfactionem & meritum, quia satisfactio vt habeat rationem iustitiæ non requirit promissionem, seu pactum ex parte personæ, cui satisfit, stando in pura ratione satisfactionis, quæ solùm consistit in eo vt resarciatur damnum alterius, siue recipiatur ab illo in amicitiam is, qui satisfacit, siue non; ideoque virtus & opus iustitiæ perficitur solùm ab eo, qui iam sustulit alteri inuito, quod erat proprium ipsius: vnde factus est debitor recompensandi, vt quidquid faciat siue parum, siue multum, siue æquale, siue inæquale, si saltem habeat aliquam proportionem, seu æstimationem ex æqualitate rei ad satisfaciendū iniuriæ, procedátque ex motiuo & obligatione virtutis iustitiæ, sit opus iustitiæ, quamuis nullum intercedat pactum cum alio, ad quem est iustitia, quod quidem pactum vbi præcessit damnum datum, seu res ablata, non requiritur ad iustitiam. At verò meritum non constituitur in esse meriti secundùm rationem iustitiæ, nisi præcedat pactum, seu promissio habens rationem pacti sub conditione operis, vel tacitè, vel expresè. In proposito autem ex parte Dei non interuenit promissio sub conditione operis facta peccatori de remittendo peccato, & danda gratia: nam promissiones quibus Deus veniam pœnitentibus pollicetur, non tales sunt, quales illę, quibus bene operantibus gloriā promittit: cùm enim promittitur gloria in Scripturis, petitur ratio à iustitia Dei. 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi iustus iudex:* sic passim gloria vocatur merces, brauium, &c. cùm verò promittitur venia, petitur ratio à misericordia. Ioëlis 2. *Conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus & misericors est.* Item addi solet particula dubitandi, vt, quis scit, forsan, &c. Ioëlis 2. Dan. 4. Ionæ 3. Act. 8. *Pœnitentiam itaque age, &c. si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* At nihil tale additur in promissione vitæ æternæ, & meritis iustorum. Idem etiam constat ex diuersa cōditione personarum: nam qui meretur est iustus, qui satisfacit per contritionem nondum remisso peccato, supponitur iniustus. Hinc fit vt eiusmodi meritum dicatur de congruo, aliàs de iustitia imperfecta, & vtrumque nomen conueniat satisfactioni; verumtamen huic nomen iustitiæ magis est accommodatum, quàm illi, ob rationem dictam; illic autem magis accommodatum nomen congrui ob dictam rationem, quòd cùm conueniant in qualitate operis supernaturalis, & qualitate personæ merentis, & satisfacientis, differunt tamen in eo quòd ad iustitiam meriti requiratur pactum, quod in proposito deest, ad satisfactionem autem non requiratur, & ideo magis est accommodatum nomen iustitiæ huic quàm illi.

Ad SECVNDVM satis est quod dictum est.

Ad TERTIVM hoc est argumentum hæreticorum huius temporis ad excludendas nostras satisfactiones. Dicitur ergo quòd sicuti satisfactio Christi non excludit nostram satisfactionem condignam vbi esse potest, scilicet pro pœna; ita neque excludit imperfectam, vbi maior esse non potest, scilicet pro culpa.

Ad QVARTVM Tridentinum loquitur ibi de satisfactione, quæ exhibetur per opera pœnalia post sacramentalem confusionem, & post peractam pœnitentiam, quæ constat contritione, &c.

DISPVTATIO VII.

An possit homo iustus pro suo peccato veniali Deo perfectè satisfacere. §. 1.

IERTVR sententia quorundam Scholasticorum, vt refert Suarez *disput. 4. sect. 11.* hominem nō solùm per vires gratiæ, verumetiam per vires naturæ posse pro peccato veniali satisfacere, atque à se illud expellere. Et meritò reiicitur vt falsa, posita ordinatione hominis ad finem supernaturalem: vnde fit, vt sicut peccatum mortale est auersio à fine supernaturali, ac proinde necessarium est auxilium gratiæ supernaturale ad hoc vt respiscat, & redeat ad eum finem, restaurétque amicitiam supernaturalem, ita peccatum veniale est digressio, seu deflexio ab eodem fine, vel, vt loquuntur alij, est deordinatio circa media ad finem supernaturalem, atque propterea non potest operatione solius naturæ, & virium naturalium, eiusmodi deordinationem corrigere, & culpam, quæ fini supernaturali opponitur, expiare: etenim ex hoc quòd leue sit, non tollitur quominus sit contra, vel vt loquuntur alij, præter ordinem, legisque supernaturalis, quò suis natura viribus non pertingit. Quæstio verò solùm esse potest, vtrùm in ordine naturali, qualis esset purorum naturalium, posset sine gratiæ auxilio peccatum veniale solis naturæ viribus expiari. Hæc quæstio non potest solui, nisi statuatur priùs an detur pœnitentia naturalis, de qua nos in materia de iustitia & iustificatione.

Restat ergo solùm differendum de homine iusto per actus supernaturales dilectionis, vel contritionis operante, an scilicet possit pro peccato veniali perfectè satisfacere, sunt duæ sententiæ.

PRIMA sententia negat posse, est Petri Soto *lib. de institut. sacerdot. lect. 18.* qui non satis explicat an per satisfactionem perfectam intelligat illam, quæ est de rigore iustitiæ, vel solùm illam, quę est de condigno citra rigorem iustitiæ. Fundamentum est PRIMÒ quia postulamus à Deo remitti nobis peccata venialia: ergo remissio eorum non est debita de iustitia. SECVNDÒ quia in Scripturis remissio peccati vniuersa tribuitur Deo. Luc. 5. *Quis potest peccata dimittere nisi solus Deus.* TERTIÒ quia Deus potest negare remissionem peccati venialis.

SECVNDA sententia est hominem iustū posse perfectè secundùm æqualitatem iustitiæ pro veniali peccato satisfacere. Sed in hac sunt duo modi. PRIMVS est Vasquez *disput. 3. cap. 3.* qui sentit contritionem, & dilectionem esse per se formaliter & physicè sanctificationem animæ, cum qua peccatum stare non possit, ac proinde esse satisfactionem de condigno, & de iustitia pro peccato, quātum est ex se, ea tamen ratione non satisfacere perfectè, & de condigno, quia elicitur auxilio gratiæ, qua carendi peccator debitum habet, pro quo debito non satisfacit, sed gratis remittitur. Cùm verò homo iustus non habeat debitum carendi auxilio gratiæ ad actus dilectionis, & contritionis, quibus diluuntur peccata venialia, cùm datur hoc auxilium, quamuis gratis, non remittitur vllum debitum, neque hoc solo quòd detur gratis, tollitur merito & satisfactioni condignitas & æqualitas, dum homo non habet debitum carendi illo, quod sit remittendum, atque propterea iustus satisfaciat pro peccato veniali de iustitia. Hæc sententia nititur tribus fundamētis. PRIMÒ de causalitate physica contritionis. SECVNDÒ de hoc debito carendi auxilio ad modum explicatum, quæ duo fundamenta suprà refutata sunt. TERTIÒ quòd auxilium gratis datum ad contritionem non minuat, vel tollat rationem iustitiæ, quod infrà examinabitur.

SECVN

SECVNDVS modus communior aliorum petit rationem huius æqualitatis, perfectæque satisfactionis à præstantia actus dilectionis, vel contritionis, quam habet ex eo quòd sit supernaturalis à caritate supernaturali elicitus, addita dignitate personæ operantis, quæ sit iusta, secundùm quam iustitiam habitualem, ac dignitatem, aut auget valorem, aut saltem excludit indignitatem illam, quam reus peccati mortalis habet illo momento priori naturæ, quo intelligitur nondum remisso peccato habere actum contritionis. Petit, inquam, rationem hæc sententia à præstantia dicti actus comparata cum tali malo, id est, peccato, pro quo debet satisfacere, quod est veniale. Apparet autem in ea comparatione præstantia penes hoc, quòd actui caritatis, vel dilectionis hominis iusti respondeat in præmium summum bonum, qui est Deus ipse, ídque præmium est æternum; at verò peccato veniali respondet pœna, quæ non est tantum malum, quantum bonum est beatitudo, eaque pœna est temporalis. Item contritio vel dilectio est conuersio ad Deum, peccatum verò veniale non est auersio, sed solùm deflexio, seu deuiatio.

SECVNDÒ petitur ratio ex eo quòd homo, dum est iustus, habet ius ad gloriam, & ex consequenti ius ad tollenda omnia impedimenta, quæcunque illa sint quæ gratiam non tollunt: ergo habet ius ad tollenda peccata venialia. Consequentia est clara. Antecedens probatur, quia si sit aliquod impedimentum cuius tollendi ius non habet, hoc ipso sequitur sublatum esse ius ad gloriam. is enim intelligitur habere ius ad aliquid, qui non potest iure impediri, & iure potest impedimenta tollere etiam à seipso apposita, si per hæc ius non amisit. Censetur autem amitti quando quis ex vi iuris non potest impedimenta tollere, neque propria actione, neque ope alterius, quæ sit illi iuri aliquomodo obligata. Est autem absurdum quòd quis habens gratiam & caritatem, qua constituitur filius & hæres, non habeat ius ad gloriam.

TERTIA ratio sumi solet ex eo, quòd peccatum tollendum sit ope gratiæ, quæ est principium actionis, scilicet dilectionis, vel contritionis, qua tollitur peccatum. quod principium in homine iusto, est intrinsecum, in iniusto verò extrinsecum. ideoque ille habet ex propriis vnde possit tollere peccatum veniale; hic autem non habet vnde possit tollere mortale, atque propterea illi de condigno satisfaciat, non autem hic. Hæc ratio supponit condignitatem impediri per hoc solùm, quòd operatio meritoria, seu satisfactio non sit ex propriis, sed dono creditoris, quod controuersum est, & infrà tractabitur. Supponit item gratiam habitualem ita esse factam propriam operanti, & eousque vt qui operatur per illam, dicatur agere ex propriis, quod non est ita certum, ideo hæc ratio non est satis firma, firmiores sunt duæ priores.

Verùm contra hanc sententiam recentiores Theologi obiiciunt, auctores eius non sibi constare dum aliàs sentiunt grauitatem offensæ pendendam esse ex dignitate personæ, in quam peccatur; valorem verò satisfactionis ex qualitate personæ satisfacientis, & nihilominus dicunt posse hominem de condigno pro peccato veniali satisfacere. nam peccatum veniale est contra præceptum & voluntatem Dei, ipsíque displicet: ergo in illo est vera ratio offensæ contra Deum. quòd enim non priuet nos caritate, & gratia, atque amicitia Dei, non obest quominus dicatur offensa Dei, sed tantùm efficit vt leuis dicatur. Cùm ergo nulla sit proportio inter personam offensam dignitatis infinitæ, quæ est Deus, & personam offendentem per veniale peccatum, qui est homo, sequitur non posse hominem de condigno ad æqualitatem pro veniali peccato satisfacere.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Huic argumento variè respondetur à quibusdam. PRIMÒ enim negant peccatum veniale esse offensam simpliciter, solùm enim est offensio secundùm quid, eo quòd non sit contra præceptum, nec contra Deum, sed præter vtrumque. verùm reiici potest hæc responsio. PRIMÒ quia siue sit contra præceptum, siue præter, nihilominus sicuti veniale peccatum simpliciter loquendo est peccatum per se, & essentialiter, imò & vniuersè, non verò secundùm quid; ita & est offensio, quia ex eo quòd est peccatum, est offensio, vt ostenditur 1. 2. vbi etiam nonnulli contendunt esse contra præceptum. SECVNDÒ etiamsi non esset tam propriè offensa, sed analogicè; nihilominus in eo quod est offensio Dei, sumit grauitatem ex dignitate personæ diuinæ in quam peccatur, satisfactio verò valorem ex qualitate personæ creatæ. semper enim fit ea comparatio cum defectu proportionis.

SECVNDA responsio est Suarez, quòd scilicet cùm hæc moraliter sint consideranda, eadem ratio in offensa graui & leui censeri non potest. quia leues offensiones, quæ non propriè attingunt ipsas personas, sed solùm versantur circa quædam quasi ipsis extrinseca, & adiacentia, non censentur magni ponderis, sed à persona etiam inferioris ordinis compensari possunt. Huiusmodi autem est in proposito veniale peccatum, quod contra Deum propriè non est, nec circa ipsummet, sed circa media ad ipsum potiùs versatur, vt S. Thom. dixit 1. 2. *q.* 88. *art.* 1. & 2. & ideo mirum non est si per actum personæ finitæ compensari possit.

Contra hanc responsionem quidam recentiores nimis inuehuntur. PRIMVM inquiunt: si de offensa contra hominem loquamur, tam grauis, quàm leuis esse potest circa res ipsas externas, quæ reipsa personam eius non attingunt: nam verbis contumeliæ potest vnus alium grauiter offendere; tunc etiam malè tractando rem eius, vt statuam, vel quid simile. Sed certè hi impugnatores neque tenent mentem eorum quos impugnant, nec bene impugnant, ne quidem in eo ipso sensu, quo illā intelligunt. Nam PRIMÒ Suar. &c. loquuntur de damno quod infertur circa honorem, propriéque dicitur iniuria, & offensa, non verò de damno circa bona, quod minùs propriè rationē habet offēsę. hoc sanè est perspicuum, quia celebris illa ratio & fundamentum, quod ipsi defendunt contra impugnationes, solùm loquitur de damno circa honorem, dum ait grauitatem iniuriæ sumi à dignitate personæ offensæ. PORRÒ damnum circa honorem docent inferri posse non solùm circa personam, verùm circa res ipsas. qui enim lædit verbo, aut facto seruum alienum, vel vestem, vel domum, &c. non solùm infert damnum rebus, verumetiam aliquo modo honori. hoc autem damnum honoris in persona suo genere graue est, in rebus autem genere suo leue, & in rebus quidem erit duplex damnum, vnum rerum ipsarum per se, alterum honoris; verumtamen quantitas damni circa honorem non penditur ex damno rerum per se: conuitium enim dictum principi est magna iniuria principis; conuitium verò dictum seruo non est magna iniuria principis, imò nec percussio. sæpe etiam propter damnum circa res ipsas, nulla sit iniuria circa honorem principi, vt patet in furto, quod maximè exercetur contra principes. Secundò exemplū quod hi impugnatores proferunt eius, qui verbis contumeliæ alium offendit, tunc malè tractando eius statuam, non est ad rem, quia si verba hæc proferantur nemine præsente & audiente præter statuam, non sunt iniuriæ humanæ, culpæque ciuiles, quæ lædant vllo modo hominem, quidquid sit de offensa diuina ratione iræ vel odij, de qua non agimus. Si verò illo præsente, vel aliis coram quibus perinde est conuitiari, ac coram ipso, illud non est damnum circa res, sed circa personam, & sanè in vniuersum damnum, seu

D conui

conuitium quod infertur statuæ,censetur damnum personæ,non verò rerum.

Hinc etiam vlteriùs non rectè argumentatur,& obiiciunt, quòd leuis offensa esse potest, quæ attingat personam amici,vt passim exẽplis constare potest, & quòd grauitas offensæ simpliciter non attendatur , ex eo quòd attingat personam , vel tantùm res eius. Quis profectò hac de re vnquam dubitauit? aut quomodo potest dictis auctoribus , præsertim Suario hic sensus tribui,vt velint nullam offensam circa personam leuem esse , circa res verò omnem esse leuem? Sensus ergo auctorum est damnum circa res ipsas lædere etiam aliquomodo simul honorem,sed non grauiter, nisi ex circunstantiis , &c. eius generis sit, vt non solùm tendat contra res , verumetiam per se contra personam:cuiusmodi damnum fuit quod rex Ammon intulit legatis regis Dauid.

SECVNDÒ obiiciunt quòd comparatione Dei nulla offensa reipsa attingat personam , vt manifestum est. sed certè ad hoc vt peccatum habeat rationem iniuriæ contra honorem Dei, non requiritur Deum posse reipsa pari nocumentum,vt suprà à nobis satis ostensum est,& est communisPatrum vox,qui semper in peccatis exaggerant iniuriam Dei.

Vnde nec est ad mentem doctorum quos impugnant, quod addunt, scilicet dici iniuriam attingere personam Dei , quatenus directè sit circa ipsum , res autem eius quatenus sit circa res alias,& quòd ea doctrina vera non sit , quia & circa Deum potest esse peccatum veniale, vt blasphemiæ, infidelitates, & odia ex imperfecta consideratione , & deliberatione, & circa res alias possit esse mortale,vt patet in furto,adulterio, &c. hæc, inquam , extra rem producunt,cùm perspicuè dicti doctores impugnati declarent vocare se iniuriam circa personam Dei illam, quæ consurgit ex quolibet peccato, quo auertitur homo à Deo vltimo fine, cuiusmodi est quod in qualibet materia furti , adulterij , &c. est mortale , & non solùm quod est mortale in materia blasphemiæ , infidelitatis , &c. iniuriam verò circa res ipsas vocant illam , quæ non auertit hominem à Deo, seu quæ ita versatur circa res ipsas vt non sit auersio à Deo, & ab vltimo fine,sed solùm deordinatio in rebus, saluo vltimo fine. Itaque duplex est deordinatio in rebus, altera quæ auertit ab vltimo fine,& hæc est propria contra personam Dei, quoniam huiusmodi auersio est contra honorem Dei, & est eius iniuria : altera quæ non auertit ab vltimo fine , & huic remanet solùm nomen & ratio deordinationis, quam habet in rebus ipsis, dicetúrque offensio Dei(vtcumque offensio dici potest) solùm ratione illius deordinationis , quæ est in rebus ipsis , non autem ratione deordinationis & auersionis ab vltimo fine.

His igitur reiectis argumentis , illud solùm obiici potest , quòd ea responsio bene explicet radicem,& causam cur peccatum veniale leuius sit , quia nempe non est auersio à fine , & à Deo , ac proinde hac ratione non versatur circa personam Dei vt mortale: at certè per hoc non tollitur quin sumat grauitatem malitiæ à persona diuina. quamuis enim versari dicatur circa res ipsas , & non circa personam Dei ; tamen rationem peccati non habet,nisi à persona diuina , eo quòd scilicet sit aliquomodo offensio Dei , ipsíque displiceat;inde verò negari non potest quin sit malitia superioris ordinis , cum quo comparari nequeat quoduis malum de genere illorum, quæ sunt contra creaturas , quódque sit vitandum supra iacturam cuiusuis boni creati:omnis autem satisfactio puri hominis est inferioris ordinis; non ergo potest peccati venialis malitiam adæquare.

Exponitur verior modus defendendi secundam sententiam. §. 2.

Mihi videtur rectè satisfieri huic difficultati si in iniuria distinguamus, & attendamus duo , vnum quod ipsi conuenit ex qualitate personæ læsæ , alterum quod conuenit ex fine obiecto , aliísque circunstantiis sub genere actus moralis. Et quidem vtrinque est accipere varias species,& secundùm illas magis,& minus. Ex primo quidem capite oriuntur hæ , scilicet iniuria diuina,& humana,& inter humanas iniuria regis, vel inferioris principis,vel personæ priuatæ, &c. Ex secundo verò capite si sint in verbis , extant variæ species, veluti contumeliæ , conuitia, &c. si in opere, percussio grauis, vel leuis, &c. In quibus illud obseruandum est quòd quamuis malitia secundùm id quod habet ex secundo capite , scilicet ex obiecto & circunstantiis sortiatur varios gradus secundùm magis , & minus , qui gradus prout proueniunt à tali obiecto , &c. sunt determinati singuli eiusdem mensuræ , in quocunque genere personarum quoad id,quod habent ex obiecto, &c., nihilominus à varietate personarum habent posse crescere plus, minus, vel etiam nihil , secundùm quantitatem , quæ accipitur à qualitate personæ , cùm alioqui secundùm quantitatem propriam , quam habent ex obiecto,&c.manent semper inuariati, dum non variatur species,circunstantia,&c.

Obseruandum SECVNDÒ gradus malitiæ , qui sumuntur ex secundo capite,quíque crescunt ex primo, id est,dignitate personæ , non crescere æqualiter secundùm illam,ita vt solùm retineant inæqualitatem quam habent ex secundo capite,& sint omnes æquales ex primo capite , vt scilicet quia sit vna & eadem dignitas personæ , quæ offenditur , sint æquales ex primo dicto capite quod sumitur ex dignitate personæ, sed crescere inæqualiter etiam ex primo capite , non quidem quoad gradus inæqualitatis , quæ habetur ex secundo , sed quoad eos , quos modò dicam. quamuis enim peccatum,seu læsio , quæ ex specie sua & circunstantiis est maior , & est contra Deum,vel principem , &c. dicatur & sit maior iniuria Dei,vel regis,&c. nihilominus hoc est esse maiorem ex specie sua & secundo capite, & inde est radix differentiæ, non verò ex persona læsa , hinc enim habet æqualitatem ; verùm ex primo capite habet inæqualitatem quoad duos quosdam supremos gradus, & summa genera peccatorum , & læsionum , quorum alterum lædit dignitatem personæ secundùm propriam & singularem rationem dignitatis , quam habet , & ita lædit vt illam aut destruat omnino , aut saltem quantum est ex natura rei sit apta destruere vel simpliciter, cuiusmodi esset occisio regis , vel quoad prærogatiuam dignitatis , cuiusmodi esset sublatio auctoritatis regiæ, eaque rursus aut in actu signato , aut in actu exercito, opponatúrque proinde illi integrè , ac totaliter ; & hic gradus , seu genus est commune pluribus læsionibus, & æquale in omnibus , licèt in his in tali gradu malitiæ differentes secundùm magis,& minus. Alter verò gradus aut non lædit personam secundùm propria ipsius, id est,secundùm propriam rationem dignitatis, aut certè si lædit propria , non destruit illa , neque est aptus destruere , neque opponitur illi adæquate. Inde fit vt æstimatio primi gradus quoad quantitatem malitiæ, attendatur penes propriam , eámque integram personæ dignitatem, siue accipiatur secundùm æqualitatem, ita vt ex infinita dignitate existat infinita malitia , siue secundùm proportionem,&c.vt suprà dictum est,& hic gradus est etiam communis pluribus læsionibus , & æqualis in omnibus vt prior.

Exemplis res declaratur. dupliciter enim potest lædi dignitas regis , vel principis. PRIMÒ secundùm propriam

propriam dignitatem regiam , atque ita vt omnino tollatur vel reipsa , vel quantum est ex natura læsionis. & hic est primus gradus communis pluribus læsionibus aliàs secundùm se differentibus secundùm proprias species, qualia sunt multa crimina læsæ maiestatis:sunt autem aliæ læsiones , quæ vel non attingunt regem secundùm propria dignitatis ipsius , cuiusmodi esset, v.g. furtum bonorum ipsius,aut si attingunt , non destruunt illam, neque sunt apta destruere ; neque opponuntur adæquatè dignitati ipsius , cuiusmodi esset obloquutio leuis , non perniciosa contra dignitatem , vel ius regium. Idem sua proportione dici potest de læsione aliarum personarum inferiorum. Idem in proposito locum habet in iniuriis diuinis. PRIMVM enim genus est quod per se opponitur dignitati Dei , prout est propria Dei , quæ est esse finem omnium creaturarum. Huic quoddam genus peccatorum opponitur adæquatè , quia ex natura rei tollunt rationem finis à Deo vel in actu signato si odio habeatur Deus , vel in actu exercito dum amantur creaturæ, non vt media,sed vt finis , etsi reipsa non potest destruere ; & hoc genus est commune pluribus peccatis , scilicet omnibus mortalibus , licèt hæc habeant singula proprios gradus distinctos ex specie secundùm magis , & minus. SECVNDVM genus est quod vel non lædit Deum secundùm propria dignitatis diuinæ , cuiusmodi est veniale, quod dicunt quidam versari circa media,non verò circa finem,& Deum ipsum;vel si secundùm propria, non tamen opponitur adæquatè , nec ex natura rei est destructio talis finis. Hinc fit vt æstimatio quantitatis malitiæ primi generis sumatur ex tota infinita dignitate personæ , siue inde consurgat malitia infinita in peccato , siue finita in ordine superiori , de quo suprà; æstimatio verò quantitatis malitiæ secundi generis, id est, peccati venialis non pensetur penes infinitam dignitatem personæ diuinæ,ac proinde quamuis vterque gradus læsionis dicatur , & sit iniuria diuina in ordine iniuriarum diuinarum , sicut dicitur iniuria regia quæuis,quamuis leuissima contra Regem,nihilominus non accipiunt eandem æstimationem à persona læsa. Et ratio est per se clara , quia à dignitate personæ non debet sumere æqualem æstimationem iniuria , quæ non est apta eam tollere , sicut quæ est apta tollere , saltem quoad ordinem finis respectu actuum moralium , qui afferunt iniuriam saltem prout fiunt hîc & nunc à persona per se subordinata fini. Dixi *respectu actuum* , quia vt incurratur malitia adæquatè secundùm æstimationem personæ offensæ,non requiritur actum esse talem, vt possit illam absolutè in se destruere , sed secundùm tationem finis. Dixi *prout fiunt hîc & nunc* , &c. quia neque est necesse posse tollere illi prærogatiuam propriam finis absolutè , & vniuersaliter,sed satis est si tollat in tali,& in tali actu , &c. Hinc fit secundò vt non sit necessaria tanta compensatio pro secundo , quanta pro primo genere , idque manifestum est in iniuriis regiis,non enim pro leuissima,hoc solo quòd est regia,requiritur tanta compensatio, seu pœna , quanta pro crimine læsæ maiestatis.

Ex his ergo constat non posse applicari ad peccatum veniale argumentum , quod fit ad excludendam satisfactionẽ æqualẽ purę creaturę pro peccato mortali,ductũ ex dignitate personę.ac proinde posse hominem iustum satisfacere condignè de iustitia ad æqualitatem pro peccato veniali ; hoc ipso enim quòd non concluditur satisfactionem pro veniali debere esse adæquatam iniuriæ in primo gradu superioris ordinis , & excedere omne opus creaturæ , relinquitur opus puræ creaturæ posse satisfacere : si quod autem opus tale est , id sanè est caritatis supernaturalis quod est donum excellentissimum : ergo potest per hoc satisfacere pro peccato veniali. Solùm potest obiici contra hunc discursum

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

quòd nos ponamus solùm duos gradus extremos, scilicet læsionem personæ secundùm totam dignitatem , & læsionem eius , quæ non sit apta tollere totam dignitatem: videtur enim posse poni aliquod medium, scilicet læsionem notabilem , quæ non tollat totam. Respondeo,læsione notabili censetur lædi tota dignitas , quia hæc non est diuisibilis secundùm partes , sed secundùm varios modos læsionis supradictos fit,vt vel lædatur tota in se simpliciter,vel solùm secundùm quid : quòd secundùm quid,non significat lædi partem, sed totam leuiter & imperfectè.

Dico SECVNDÒ, nihilominus satisfactio puri hominis pro peccato veniali non potest esse de omni rigore iustitiæ. Probatur quia non habet ex propriis posse satisfacere,sed ex bonis creditoris, scilicet ex gratia,quæ gratia fit ipsi personæ satisfacienti , in quo differt à Christo,cui non fit gratia,sed tota fit humanitati. Item satisfacit homo ex debitis pluribus aliis titulis, quibus non potest satisfacere simul satisfaciendo pro peccato veniali , quia opus non est infiniti valoris , vt sunt opera Christi,sed hæc magis perspicua fient ex infrà dicendis.

Verùm obiicitur , potest Deus non acceptare satisfactionem hominis iusti pro peccato veniali:ergo iustè potest homo iustus perpetuò priuari gloria pro peccato veniali , ac proinde peccatum veniale quantum est ex se priuat in æternum gloria , & vltimo fine. Hæc obiectio supponit satisfactionem vt valida sit requirere acceptationem Dei etiam pro peccato veniali , & quidem rectè , quia dilectio , seu contritio non habet formalem oppositionem cum peccato veniali , vt non possit stare cum illo non solùm de potentia absoluta, qua Deus nolit remittere peccatum , verumetiam de potentia ordinaria , quia cum conuersione ad Deum stare potest aliqua deordinatio,quæ non auertat à Deo, qualis est peccati venialis ; tum quia omnes actus quos facit homo iustus pro delendo peccato veniali, sunt debiti Deo multis titulis , atque propterea posset Deus exigere & acceptare illos pro aliis obligationibus,non autem pro remissione peccati venialis.

Ad hanc obiectionem Suar. *disp.4.sect.79. prope finem*, & ex ipso Cabrera *disp.15. § 3.* respondent supponendo Deum dupliciter spectari posse, nempe vel vt absolutum Dominum,vel tantùm vt iudicẽ , aut supremum gubernatorem. Aiunt ergo esse connaturale gratiæ, vt per opera sua possit expellere peccata venialia , cùm verò sine acceptatione expelli non possint , sequitur proinde connaturale esse vt acceptentur à Deo. Similiter peccato veniali hoc ipso quod veniale est , est intrinsecum vt non excludat gratiam , neque propter ipsum possit homo iustus gratia priuari:esset autem gratia priuandus,si non acceptaretur pœnitentia pro ipso, & propterea priuaretur gloria , quia gratia datur , & conseruatur propter gloriam : ergo hoc ipso quòd quis esset perpetuò excludendus à gloria , esset priuandus gratia. Hinc fit vt si Deus spectetur solùm vt iudex, vel vt gubernator , non possit non acceptare pœnitentiam venialium peccatorum , & hoc satis est ad differentiam peccati mortalis , & venialis in re proposita. Cetertùm cùm Deus sit supremus dominus,& libere acceptet satisfactionem , nec subiaceat eiusmodi legibus petitis ex natura rerum , quin posset ratione supremi dominij de absoluta potentia aliter facere , potest non acceptare pœnitentiam venialium , hominémque excludere & à gloria,& à gratia.

Hæc responsio est bona,sed illud addendum est,quòd sicut ex natura gratiæ est quòd sit principium potens de iustitia tollere venialia , & cui connaturale sit ea tollere attento statu viæ, in quo cum gratia stant multa venialia ; ita & de natura gratiæ quatenus datur à Deo de facto secundùm conditiones & facultates gratiæ

absque impedimento & limitatione, est quòd non possint excludi eius opera, & satisfactiones, & non possint non acceptari, ac proinde si esset interponenda potentia absoluta ad non acceptandum, deberet interponi in ipsa collatione, vt videlicet detur limitata ad quosdam effectus, nempe sanctificandi, iustificandi, producendi opera meritoria vitę æternæ, non autem satisfaciendi per huiusmodi opera pro peccato veniali. sicut autem potest ab initio hos effectus limitare, vt scilicet non acceptentur eius opera ad meritum gloriæ supernaturalis, imò etiam, vt probabilis est sententia; vt non acceptetur contritio ad remissionem peccati mortalis, & iustificationem; ita & potest limitare vt non acceptetur ad remissionem peccati venialis. quanquam illud est discrimen quòd homo contritus supponatur inimicus remissioni peccati mortalis; remissioni verò peccati venialis. solùm supponatur peccator, sed non inimicus. Sed quidquid sit, certè quod ad rem attinet, contritio non solum potest non admitti ad remissionem peccati ex eo capite, quòd homo supponatur inimicus, verùm ex sola Dei libertate, qui non tenetur illud condonare.

Contra hanc responsionem argumentatur Vasquez *disp.* 3. *c.* 2. *n.* 13. Si nulla, inquit, promissio, aut acceptatio satisfactionis intercederet pro peccato veniali, aut maneret dignus peccator qui puniretur aliqua pœna, aut non. si maneret dignus: ergo posset Deus non tantùm vt Dominus, sed etiam vt iustus iudex in æternum illum punire. Si autem non maneret dignus pœna, sequitur satisfactionem ipsius non egere acceptatione Dei ad tollendam maculam, & reatum peccati venialis quòd si liberum esset Deo ipsum cruciare, ille cruciatus non haberet rationem pœnæ peccati, nec egeret homo remissione peccati, aut pœnæ, sed solùm remissione cruciatus. SECVNDÒ aut in homine iusto contrito pro peccato veniali, non acceptante Deo contritionem, manet aliquid, quod displicet Deo, aut non manet. Si non manet, certè non requiritur acceptatio ad diluendam maculam: si autem manet, esset dignum obiectum odij diuini, & iustè puniretur à Deo non solùm vt à Domino, verumetiam vt à iudice.

Huic argumento facilè respondetur, scilicet ex vi peccati venialis hominem iustum non manere dignum vt refutetur eius pœnitentia, neque vt non remittatur ei peccatum. posito tamen quòd non remittatur, esse dignum vt excludatur à gloria, &c. Sicuti passim in hominibus iustis dum non remittitur peccatum veniale, quia non est peracta pœnitentia, etiamsi aliàs sit remittendum, est ea indignitas gloriæ, quam affert peccatum veniale. Similiter ad secundum dicitur manere aliquid quod displicet Deo, & quamuis ea parte, qua punit peccatum veniale non remissum, agat vt iudex; tamen ea parte, qua non remittit, non agit vt iudex, nec vt gubernator, sed vt supremus Dominus, dum præter statum hominis iusti, & naturam gratiæ non acceptat condignam satisfactionem. Quod autem addunt, si quod displicet, manet; ergo non potest tolli per acceptationem, quia sine mutatione peccatoris non potest non displicere quod displicet. id certè assumunt ex propria sententia, quam alibi probant, & tanquam non vera à nobis alibi refutatur.

Soluuntur argumenta. §. 3.

Ad argumenta in contrarium in vniuersum respondeo probare satisfactionem hominis iusti non esse perfectam secundùm rigorem iustitiæ pro venialibus, ex quo prouenit ab auxilio gratiæ, quod gratis datur. vnde quando petimus remitti nobis debita, petimus auxilium ad eliciendos actus, quibus condignè satisfaciamus; sicuti quando petimus vitam æternam, dicentes: Adueniat regnum tuum, non petimus omnino gratis dari, sed dari auxilium, quo mereamur illam.

Item dicitur esse proprium solius Dei remittere peccata, quia quamuis satisfactio per se sit iusta ad æqualitatem, tamen nisi intercedat pactum, seu acceptatio, non tollit peccatum; & demum quia quod nos facimus auxilio gratiæ dicitur Deus facere potius quàm nos, sicut sæpe docet Augustinus secundùm sententiam Apostoli *ad Philip.* 2. Deum esse qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate.

Sed duo adhuc obiiciuntur contra ea quæ dicta sunt. PRIMVM est testimonium S. Thom. 3. *p. q.* 83. *art.* 4. vbi etiam pro venialibus citat S. Thom. illud Apostoli *ad Rom.* 4. dicentis peccata gratis remitti. Respondeo hunc locum adduci à S. Thom. ad probandum nullum peccatum remitti sine gratia; hæc autem requiritur pro ratione peccati mortalis, vel venialis alio & alio modo, vt suprà dictum est, & dicitur à S. Thom. *ibidem art.* 1. & 2. Cęterùm de sententia S. Thom. constat ex aliis locis, scilicet *eadem q.* 87. *art.* 3. *ad* 3. vbi simpliciter concedit remitti peccatum veniale virtute alicuius satisfactionis. & 1. 2. *q.* 72. *art.* 5. dicit peccatum veniale esse reparabile per virtutem intrinsecam, in quo potissimum differt à mortali, id est, per virtutem gratię quæ non tollit sicut mortale. SECVNDA obiectio est, si homo iustus satisfacit pro peccato veniali de iustitia ad æqualitatem: ergo sequitur remitti totam pœnam cum culpa. Consequentia patet, quia satisfacere ad æqualitatem pro aliqua offensa est soluere totum, quod pro illo debetur. Respondeo actum dilectionis, seu contritionis per se opponi culpæ, quæ aliquo modo consistit in læsione conuersionis ad Deum, seu amicitiæ; pœnæ verò opponi qua parte pœnalis est, seu quatenus ex perfectione & circunstantiis æquiualet pœnali. Porrò aliquando habet totum quod requiritur ad satisfaciendum pro culpa, non tamen habet quantum satis est pœnalitatis pro pœna. contingit enim actum esse multum meritorium, & satisfactorium pro culpa, & parum pro pœna, & contrà multum pro hac, parum pro illa, præsertim cùm non requiratur perfecta contritio ad remissionem venialium, sed sufficiant aliquando quidam motus dilectionis, & caritatis.

DISPVTATIO VIII.

An possit purus homo saltem vt Christi membrum satisfacere Deo perfecta iustitia.

VIDERI potest satisfacere de rigore iustitiæ; nam Christus comparatur cum hominibus veluti caput conficiens vnum corpus cum membris, maximè quoad hos effectus merendi, & satisfaciendi, qui fiunt à Christo prout caput est pro corpore, & membris eius, quique fiunt à membris virtute capitis. quod docet sæpe S. Thom. præsertim *q.* 48. *art.* 1. *& art.* 2. *ad* 1. *& q.* 49. *art.* 1. similitudine corporis naturalis. Porrò ita se habet caput & membra in eo, in quo communicant adinuicem, vt actiones capitis tribuantur membris, & corpori, & membrorum actiones capiti, quæ est regula recepta ab Augustino *lib.* 3. *de doctrina Christiana c.* 30. *& 31.* appositéque ad eandem loquitur S. Thom. *q.* 48. *art.* 1. *ad primum* dicens: Caput & membra sunt quasi vna persona mystica, & ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet. & Caiet. *tomo* 3. *opusc. tract.* 10. *c.* 9. hoc ipsum Scripturis confirmat *ad Rom.* 12. *Ephes.* 2. *Coloss.* 2. *Galat.* 2. *& 4.*

Propter hæc argumenta fertur sententia affirmatiua, quòd homo vt membrum Christi satisfaciat perfecta iustitia. tribuitur Caiet. *loco citato, & hîc art.* 2. *q.* 1. *in fine.*

no. Soto *in* 4. *dist.* 19. *q.* 1. *art.* 2. *concl.* 3. Osio *in Confess. c.* 73. verùm Caiet. & Soto solùm docent satisfactionem, quę nititur auxilio gratiæ dato ex meritis Christi perfectiorem esse, quàm si niteretur auxilio dato solùm ex misericordia. quamquam hoc discrimen non admittat Vasquez. Sed quidquid sit de discrimine ipso in re, certè perfectio, quam docent Caiet. & Soto, non est alia nisi quòd dicta satisfactio habet rationem mercedis respectu Christi. Ceterùm modum hunc loquendi, quòd homo satisfaciat de rigore iustitiæ, non vsurpant. Idem ferè docet Osius *dicto capite* 73. *fol.* 130. vbi solùm ait, Christus meretur in nobis, operatur in nobis, & passiones quibus meremur gloriam, sunt etiam Christi, & tanquam nostræ condignæ non sunt, tanquam Christi sunt, neque quia Christi sunt, nostræ non sunt, sed Christi sunt, quia confert illis dignitatem, &c. nostræ sunt, quia fiunt volentibus nobis.

Ex alia parte videtur non posse dici hominem vt membrum Christi satisfacere de rigore iustitiæ, possumus enim loqui de satisfactione vel pro culpa mortali, vel pro ipsa veniali, & pœna vtriusque. Non potest dici homo vt membrum Christi satisfacere pro culpa mortali, quia homo, qui est reus culpæ mortalis, est membrum mortuum, non autem viuum Christi. Aliter autem applicat Christus auxilia, & gratiam per sua merita membris viuis, quales sunt homines iusti: aliter autem non membris, quales sunt infideles, aut membris mortuis. iustis enim communicat per modum influxus capitis ad membra vt operentur secundùm principium intrinsecum vitæ, quod habent, quod principium vitæ habet facere opera vitalia, vt proficiscuntur ab ipso principio proximè. Ceterùm indiget influxu capitis, cuius influxus, quamuis vt proficiscitur à Christo capite viuente, sit suo modo vitalis, tamen actio, quæ fit per illum, non dicitur vitalis proximè, & simpliciter, vt est à capite viuo, sed vt est à membro viuo, id est, homine iusto operante per principium vitæ, nempe gratia, quæ est vita. Infidelibus autem applicat suam gratiam, & auxilia, non ad operationes vitæ, ab ipsis faciendas, sed ad viuens ipsum, vitámque producendam, ideóque Christus in eo opere non se habet respectu hominum, vt caput respectu membrorum, sed vt agens generans respectu geniti, vt sæpe dicitur *Ioan.* 3. Respectu verò membri mortui etsi est aliquo modo caput, eo quòd non sit omnino membrum præcisum, non tamen se habet per modum influentis influxu capitis, qui est solùm ad operandum, sed influit esse vitæ vt efficiens, excitans illud à morte, & restituens vitæ, cuius habet solum fundamentum, sicut habet organa membrum mortuum, quod fundamentum est character, & fides. Hinc fit vt antequam homo generetur per vitam spiritalem, aut restituatur vitæ, si sit mortuus, opera eius, quæ ab ipso fiunt, non sint vitalia, nec participent ab influxu capitis esse vitale, sed quædam sint omnino mortua, & inutilia, qualia sunt pleraque opera absque auxilio gratiæ facta: quædam verò sint via ad vitam, qualia sunt opera facta auxilio gratiæ, per quæ homo disponitur tum remotè, tum proximè ad iustificationem. hæc enim non proueniunt à Christo influente vitaliter per modum capitis ad membra, & operante cum ipsis vt coniunctis, sed à Christo agente vitaliter per modum causæ efficientis, quæ potest gignere viuentia, & excitare mortua. Sequitur ergo ex his hominem non posse satisfacere de rigore iustitiæ pro peccato mortali vt membrum Christi, quia vel non est membrum, vel si est, non participat influxum Christi capitis ad operandum opera vitæ, ac proinde meritoria, sed solùm fit de non membro membrum, vel de mortuo viuum, recipítque à Christo, non iam influxum ad opera vitæ, sed ipsam vitam, aut operationes, quibus tendat ad vitam, atque ideo disponendo se, non operatur vt membrum Christi, sed vt fiat membrum Christi, viuum, idoneum ad operandum opera vitæ, & hoc est quod dicitur Ioan. 15. *Sicut palmus non potest ferre fructum nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis,* &c. Si verò agatur de satisfactione pro peccato veniali, & pœna temporali, certè si homo vt membrum Christi satisfaceret de rigore iustitiæ, sequeretur posse dici membrum Christi infinitè satisfacere, & opera eius, & vnam guttam sanguinis martyris esse valoris infiniti.

Hæc sunt argumenta pro vtraque parte, quibus vt satisfaciant quidam vtuntur hac distinctione, vt scilicet passiuè rectè dici possit nobis remitti peccatum, nos iustificari, nostrásque satisfactiones acceptari ex perfecta rigorosa iustitia, quia Christus meruit nobis ex perfecta iustitia, vt peccata nostra remitterentur: vnde est illud 2. ad Cor. 5. *Eum, qui peccatum non nouerat, pro nobis peccatum fecit vt efficiamur iustitia Dei in illo.* Actiuè autem non posse nos verè & propriè dici satisfacere de rigore iustitiæ. nam siue agatur de peccatore recipiente à Christo gratiam ad satisfaciendum pro peccato non remisso, siue de iusto accipiente gratiam, ad merendum & satisfaciendum pro veniali, &c. Christus neutri influit auxilium ad satisfaciendum perfectissimo modo, scilicet de rigore iustitiæ. Ita Suar. *disp.* 4. *sect. vlt.* Idem innuit Osius dum reipsa solùm assignat satisfactionem passiuè, licèt nihil explicet de actiua. Hæc responsio non videtur planè satisfacere, nam quod attinet ad iustificationem passiuam, passiuámque acceptationem satisfactionis, prout hoc esse passiuum respicit actionem Christi, Christúmque vt caussam agentem per se directè, & immediatè; nulli dubium est continere omnem rigorem iustitiæ. Ceterùm quæstio proposita est de passione hac, seu iustificatione passiua, quatenus respicit actionem puri hominis directè, & per se immediatè, ipsúmque hominem vt caussam efficientem, Christi verò actionem connotat, & supponit sub ratione generali, quatenus meruit vt nostræ satisfactiones, quas ipsi exhiberemus, acceptarentur, daretúrque nobis auxilium ad eas faciendas. Et quæstio est an quando fiunt à nobis, ipsæ etiam passiuè acceptæ vt factæ à nobis tanquam membris Christi, ratione dicti meriti, quo meruit vt acceptaremur, sint dicendæ de rigore iustitiæ, ac proinde dicamur satisfacere de rigore iustitiæ. Hinc vlteriùs nec videtur ad rem quod dicitur de satisfactione actiua, quòd ob eam rationem non sit de rigore iustitiæ, quòd Christus vt caput non influat membris virtutem illo perfectissimo modo de rigore iustitiæ, sed alio inferiori. nam certè ratio dubitandi an purus homo satisfaciat de rigore iustitiæ, non oritur ex institutione, & mensura, quam præscripserit Christus satisfactionibus, & operibus nostris, an scilicet per se directè ab ipso institutum sit, vt satisfaceremus modo finito, vel infinito, an de facto talis coniunctio membrorum cum Christo capite quoad influxum in opera nostra, qualis de facto est instituta, caussa sit vt nos dicamur satisfacere de rigore iustitiæ, ob eam solùm rationem, quòd merita Christi quibus nitimur, sint de rigore iustitiæ. Quòd si dicatur non haberi inde rigorem iustitiæ, adhuc quæstio est, quare influxus Christi in genere meriti, cùm eius meritum sit de rigore iustitiæ, non sit caussa, vt nos de rigore iustitiæ satisfaciamus, petitúrque principium, si reddatur ratio, quia non influit, vt satisfaciamus de rigore iustitiæ.

Quæstio hæc non videtur huius loci, vbi agimus de facultate puræ creaturæ ad satisfaciendum, vt quæramus necessitatem Incarnationis; nihilominus quoniam vbi dictum est, quòd possit purus homo sine meritis Christi, oritur statim amor sciendi, quid possit cum eius meritis, quídque sub illis sit ipsius hominis proprium,

Ioſ. Raguſa in 3. *p. D. Thom.*

priuni, prætermitti omnino non debuit. Vt ergo inueſtigemus, & ſtatuamus, quid ſit ſentiendum, deducenda hæc cognitio eſt ex conſideratione functionum capitis naturalis, cuius ſimilitudine nomen capitis Chriſto tribuitur. Habet autem caput naturale triplex operationum genus; quaſdam enim ſolum ipſum facit, cuiuſmodi ſunt non tantùm quas facit in bonum proprium, vt ſingularis vna pars corporis, nempe vegetare, nutriri, ſentire ſibi noxia, vel vtilia; verùm quædam ex his, quas facit in bonum totius corporis, cuiuſmodi eſt præparare ſpiritus neceſſarios functionibus vitæ, eóſque diſtribuere corpori, ſi & quatenus pertinet ad ipſum, non enim in exemplis ſatagimus de quæſtionibus philoſophicis: tales etiam operationes ſunt cogitare, & ſentire ſenſibus tum internis, tum externis quæ ſunt noxia, vel ſalutaria toti corpori, & prouidere ſalutem ipſius. Quaſdam operationes ſecundò facit ipſum, vt mouens, & agens motu actiuè proficiſcente ab ipſo, & paſſiuè recepto in membris, qualis eſt motus localis. Quaſdam demum neque facit ipſum per ſe, ſed faciunt membra auxilio capitis; non quidem mouentis illa vt inſtrumenta, ſed ſubminiſtrantis, & influentis, quæ ſunt neceſſaria ad hoc, vt ipſa per ſe operentur, cuiuſmodi ſunt ſpiritus vitales, &c. ab ipſo etiam deriuatur virtus ſenſitiua, vt ad hanc rem notat S. Thom. *q. 8. art. 6.*

Pari ratione Chriſtus caput Eccleſiæ habet hæc tria operationum genera. PRIMÒ quaſdam ſolus facit, cuiuſmodi aliæ ſunt; quas facit vt caput in bonum totius corporis, & membrorum, nimirum ſatisfacere Deo pro peccatis noſtris ſecundùm rigorem iuſtitiæ, & mereri nobis auxilia, quæ pro tempore & opportunitate diſtribuantur nobis à Deo, parare remedia peccatorum, id eſt, Sacramenta, prædicatores fidei, &c. Quaſdam SECVNDÒ facit per nos tanquam per inſtrumenta, vt mouens, moraliter præcipiendo, conſulendo, ſuadendo, quæ motio & imperium dicitur politicum, ſicut illud, quo mouentur membra naturalia dicitur deſpoticum ab Ariſtotele 1. *polit. c. 3.* Quamuis autem hoc motu homo etiam actiuè ſeſe moueat; tamen cùm in eo ſequatur imperium alienum, in moralibus dicitur paſſiuè ſe habere, maximè in re propoſita. Quaſdam demum operationes non facit ipſe Chriſtus per ſe, ſed membra auxilio ipſius, non tantùm mouentis vt inſtrumenta eo modo, quo mouet quoſdam ad procurandam ſalutem aliorum, & ad opera quædam miraculorum, prophetiæ, &c. verùm exhibentis & influentis auxilium ad illa, cuiuſmodi ſunt opera contritionis, ſatisfactionis, meriti, gloriæ. licèt enim ad hæc etiam præcepto & conſilio mouere poſſit; tamen cùm ſint operationes propriæ vitæ, naturaléſque viuentibus, ideo denominationem ſumunt ab eo, quod ipſis magis proprium eſt, dicunturque eſſe opera membrorum, id eſt, fidelium directè, & per ſe.

Obſeruandũ præterea præter duas dictas acceptationes capitis, ſcilicet naturalis, & myſtici dari TERTIAM, nempe ciuilis. Dicitur autem ciuile caput quicunque regit alios gubernatione morali domeſtica, vel politica, ſiue in ordine ad bonum publicum, ſiue in ordine ad bonum priuatum. & maximè qui repræſentat alios, eorúmque voluntates, ita vt quod facit ipſe, cenſeatur factum ab aliis: quæ ratio capitis conuenire poteſt vel naturaliter, vt patri reſpectu filiorum, vel ex electione, & conſenſu inferiorum, vt principi, & magiſtratui reſpectu populi, vel ex inſtitutione, ſeu ſubſtitutione eius, qui huiuſmodi auctoritatem habet in reliquos, vt tutori inſtituto à patre, vel iudice reſpectu pupillorum. Adamo reſpectu omnium hominum, Chriſto reſpectu eorumdem, & multa, quæ facit caput ciuile, cenſentur facere inferiores, quorum voluntates repræſentat.

Iam verò Chriſtus ſecundùm primum genus ſupradictum, operationum quas ſolus exercet, habet rationem capitis tum ciuilis, tum myſtici; ciuilis in ſatisfactione, qua ſatisfacit de rigore iuſtitiæ Deo pro peccatis noſtris, & quod facit ipſe, cenſemur facere nos, & hæc eſt regula Ticonij apud Auguſtinum *lib. 3. de doctr. cap. 30. & 31.* S. Thomæ *q. 48. art. 1.* dicentis: *Chriſto data eſt gratia non ſolùm vt ſingulari perſonæ, ſed in quantum eſt caput Eccleſiæ, & ideo opera Chriſti hoc modo ſe habent tam ad ſe, quàm ad ſua membra, ſicut ſe habent opera alterius hominis in gratia conſtituti ad ſeipſum, nimirum vt perinde ſit eſſe facta à Chriſto pro nobis, ac ſi à nobis ipſis eſſent facta pro nobis.* Habet etiam rationem capitis ciuilis ob ſecundum genus operationis, ſcilicet conſilij, præcepti, &c.

Habet rationem capitis myſtici quatenus præterquam quòd ſatisfecit pro nobis, & nomine noſtro, & mouet nos moraliter præcipiendo, &c. quod eſt eſſe caput ciuile, influit inſuper, & manare facit à ſe ad nos ſubinde quotidiana auxilia, &c. & prouidet remedia peccatorum per Sacramenta, quibus ſua virtus aſſiſtit, & hoc eſt quod habet S. Thom. *q. 19. art. 4. Meritum Chriſti*, inquiens, *ſe extendit ad alios in quantum ſunt membra eius, ſicut etiam in vno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non ſolùm ſibi ſentit, ſed omnibus membris*; & ſuprà *q. 8. art. 1. Chriſtus vt caput virtutem habet influendi gratiam in omnia membra, ſecundùm illud Ioan. 1.* De plenitudine eius omnes accepimus. Vtramque rationem capitis ciuilis, præſertim moralis ſecundùm gubernationem, & myſtici, coniungit S. Th. *q. 8. art. 6.* ſimilitudine capitis naturalis, quod influit virtutem ſenſitiuam, &c. & præterea ſecundùm viſum aliósque ſenſus gubernat.

Iam verò ex his facile eſt ſtatuere quomodo tribuenda ſit nobis ſatisfactio, & opera iuſtificationis, quomodo verò Chriſto. etenim ſatisfacere ad æqualitatem pro iniuria diuina ſecundùm rigorem iuſtitiæ pro peccatis noſtris eſt opus proprium Chriſti capitis, conueniens ipſi tum ſecundùm proprietatem ſingularem, qua eſt Deus, qui poteſt dare valorem infinitum, tum ſecundùm rationem propriam capitis, ſimilitérque mereri nobis gratiam, & auxilia, & efficaciam in Sacramentis & operibus noſtris, vt valeant ad remiſſionem peccatorum: & has operationes facit vt caput ciuile, cuius eſt regere, & prouidere membris. Nos dicimur ſatisfacere de rigore iuſtitiæ in illo, & per operationes ipſius, qui operatur nomine noſtro, & repræſentat voluntates noſtras. Et hoc ſenſu vera eſt regula Ticonij quòd operationes capitis tribuantur membris, nempe vt totum opus bonum capitis, & quidquid eſt boni in illo opere, nimirum facto ab ipſo vt capite, tribuatur membris. Similiter ob eandem ciuilem coniunctionem qua membra quidquid operantur, eſt ex motione, motu, & imperio capitis, itémque ob aliam rationé, qua Chriſtus influit ipſis auxilium gratiæ ad operandum, ſecundùm quam ſimul eſt caput myſticum, quidquid operantur membra, & quidquid eſt boni in ipſo opere membrorum, tribuitur capiti. Ceterùm excipiuntur quædam operationes ſingulares conuenientes capiti vt capùt eſt, & membris vt membra ſunt, ratione cuius exceptionis membra non dicuntur regere, mouere, influere, multominus videre, cogitare, prouidere tam ſi de naturalibus, quàm ſi de moraliter acceptis membris agamus; neque caput naturale dicitur incedere, tangere, &c. nec proinde morale purgari à culpa, liberari, redimi. Similiter in propoſito neque poteſt dici membra Chriſti ſatisfacere de rigore iuſtitiæ, neque Chriſtus baptizari, creſcere, augeri in fide, caritate, &c. per opera caritatis, fidei, &c. prout ſcilicet hæc paſſiuè ſignificantur, & applicant prædicatum Chriſto. Actiuè verò omnes operationes, quæ fiunt à membris inſtinctu & auxilio gratiæ Chriſti, tribuuntur ipſi tanquam

quam capiti: quamuis enim Auguſtinus in expoſitione quarundam propoſitionum *in epiſt. ad Roman.* putauerit non perinde dicendum eſſe Chriſtum credere in nobis, ſicut dicitur Chriſtum viuere, & coronari in nobis, eo quòd *Apoſtolus*, inquit, *etſi dixerit idem Deus, qui operatur omnia in omnibus, nuſquam autẽ dixerit, credit omnia in omnibus.* nihilominus hoc retractauit *lib. 1. retract. cap. 23.* quanquam hîc non tam retractarit modum loquendi, quàm ſenſum, quem ſequutus fuerat in eo loco, quòd ſcilicet credere noſtrum ſit, bene autem operari ſit à Deo. hinc *ſerm. 43. de verbis Domini, Vt ames Deum*, inquit, *habitet in te Deus, & amet ſe de te.* & Bernardus alloquens Deum, *Te teipſum amas in nobis.*

Obſeruandum præterea ſi operationes, quas Chriſtus vt caput ciuile communicat membris, fiant eiuſdem rationis ſuo modo ſeorſim etiam à ſolo capite, tunc operationes capitis eo modo, quo ſunt in capite, & ſecundùm nomen & rationem quam habent in illo, non tribuuntur membris. Quemadmodum enim ſentire conuenit tam capiti naturali, quàm membris ſeorſim per ſe, vt ſingula viuẽtia ſunt, nihilominus eo modo, cáque ratione, qua eſt in capite, non eſt in membris; ſentire enim capitis eſt, videre, audire, guſtare, imaginari, cogitare, &c. membrorum verò tangere, & dolere; tamen videre, cogitare, &c. non tribuuntur membris, licèt ſenſus, & motus, qui eſt in membris, ſit à capite tanquam à radice, vti neque illud tangere, quod eſt in membris, tribuitur capiti. ita ſatisfacere Deo pro peccatis conuenit tam Chriſto, quàm membris; ceterùm eo modo, quo eſt in Chriſto, non eſt in mẽbris. In Chriſto enim ſatisfacere eſt de rigore iuſtitiæ perfectè proprium ipſius: ſatisfacere verò membrorum quamuis ſit à Chriſto influente, non tamen eſt ſecundùm modum, quo eſt in ipſo, ſcilicet perfectè ſecundùm æqualitatem, ſed limitatum. Et ratio eſt, quia eſſe de rigore iuſtitiæ & eſſe infinitum conuenit operibus ſatisfactionis, & meriti formaliter, quatenus fiunt & proficiſcuntur à tali agente, ſcilicet à Deo, & à tali natura, quæ ſit in ſuppoſito diuino, & prout eſt in illo, ſicut videre & cogitare conuenit per ſe tali parti corporis, quod eſt caput. Porrò operatio, quæ habet eſſe formaliter, & ſolùm vt eſt à tali agente ipſum ſolùm denominat: ergo nullum aliud agens præter Chriſtum poteſt dici ſatisfacere de rigore iuſtitiæ, ne quidem vt membrũ Chriſti, quia per illam reduplicationem (vt membrum) non ſignificatur inſtrumentum eiuſdem operationis propriè Chriſti, qua ſcilicet Chriſtus facit opus de rigore iuſtitiæ, vt propterea ab ipſo agente habeat infinitatem, ſed ſignificatur aliud agens principale alterius operationis, quæ non fit à Chriſto, ſed ſolùm auxilio accepto à Chriſto, quod auxilium meruit Chriſtus actione propria: rigor autem iuſtitiæ conuenit actioni, quæ fit ab agente principali, qui ſit Deus prout eſt à tali agente; ab ipſo autem eſt actio meritoria illius auxilij, quod datur homini, & membro, non verò actio, quæ fit à membro per id auxilium: ergo illud agens poteſt dici agere de rigore iuſtitiæ, non verò hoc, & illa actio poteſt denominare agens de rigore iuſtitiæ, non verò hæc.

Ex his varij modi loquendi, quos vſurpari oporteat, explicari poſſunt: Chriſtus enim dicitur ſatisfeciſſe de rigore iuſtitiæ, quatenus obtulit Deo æquale bonum; immo maius quàm fuerit iniuria, quam Deus accepit per peccatum Adam, & poſterorum, quámque acceptur. eſſet per peccata futura totius mundi, & maius bonum quàm ſit gratia, & gloria ſupernaturalis omnibus hominibus danda, ideoque ſuſtulit impedimentũ, quod obſtabat remiſſioni peccati, & collationi gratiæ, & auxiliorum, per quæ homines præpararent ſe ad remiſſionem peccati, & per quam iuſtificarentur; quod impedimentum erat iniuria diuina, ſuſtulit, inquam, æqualitate pretij, & pacto adhibito, atque ſuppoſito ex parte Dei contrahendi cum Chriſto, & acceptandi illud. Quo facto ex vi illorum operum meruit dari auxilia ad pœnitentiam pro peccatis futuris remittẽdis, & iniuriis Dei, quamuis ſuperioris ordinis, quibus ſolùm Chriſti meritum eſſet æquale, & hæc meruit Chriſtus de rigore iuſtitiæ. Iam verò quando homo ſatisfacit Deo per pœnitentiam, & præparat ſe ad gratiam, non ſatisfacit Deo pro iniuria ad æqualitatem, nec meretur gratiam de iuſtitia, etiamſi pœnitentia nitatur meritis Chriſti, & Chriſtus de rigore iuſtitiæ meruerit dari ipſi tum auxilia, tum remiſſionem peccatorum, & gratiam, neque confunditur ſatisfactio Chriſti & peccatoris ita vt eodem titulo reſpiciant remiſſionem peccati, &c. ſcilicet de iuſtitia per modum vnius, & hæc nempe remiſſio, &c. eodem titulo reſpondeat vtrique, ſcilicet vt merces iuſtitiæ, ſed reſpondet ſatisfactioni Chriſti ſeorſim per ſe, vt præmium iuſtitiæ perfectè, quatenus meruit dari nobis iuſtificationem, obtulítque pretium æquale: ſatisfactioni verò hominis reſpondet vt gratia, & miſericordia; quia ſatisfactio ipſius non eſt æqualis. Idem dicitur de operibus hominis iuſti, quibus meretur ſibi augmentum gratiæ, & gloriæ, & remiſſionis peccatorũ venialium virtute operum Chriſti, qui meruit nobis de rigore iuſtitiæ gratiam, & auxilia ad huiuſmodi opera: nam ſimiliter eſt diſtincta actio capitis & membrorum, & diſtincta merces, & vna operatio ita tribuitur Chriſto, vt non conueniat membris, ſcilicet mereri dictum auxilium, & mereri vt admittamur ad merendum coram Deo gloriam, &c. ipſique merito Chriſti reſpondet dictum auxilium, & admiſſio hominum ad merendum tanquam merces: nobis autem reſpondet gloria, & augmentum gratiæ, & noſtrum meritũ eſt ad æqualitatem ſine rigore; meritum verò Chriſti cum rigore, & quando nos ita operamur, ſcilicet ad æqualitatem tantùm, dicimur operari vt mẽbra Chriſti virtute capitis, & non alio modo: ergo hoc, quod eſt operari vt membra Chriſti, non importat rigorem iuſtitiæ. Confirmatur: nam ſi hoc quod eſt opera noſtra eſſe fundata in meritis Chriſti ob auxilium gratiæ, per illa acceptum eſſet ſatis ad hoc vt dicamur mereri, &c. de rigore iuſtitiæ, nil cauſſæ eſt, cur peccator non dicatur ſatisfacere pro peccato de rigore iuſtitiæ, quia opus ipſius ſupernaturale, id eſt, contritio habet eſſe ſupernaturale à meritis Chriſti, & virtuti illorum ſatisfacit. Si ergo nil aliud requiritur ad meritum & ſatisfactionem de rigore iuſtitiæ, peccator de rigore iuſtitiæ ſatisfaceret & mereretur.

Et ex his ſolutæ ſunt rationes dubitandi initio poſitæ.

DE VALORE ET EFFICACIA operum neceſſaria ad redimendum, ſatisfaciendum & merendum.

HACTENVS ad declarandam neceſſitatẽ Incarnationis vniuſcuiuſpiã è diuinis tribus perſonis, quo ſalua totius iuſtitiæ lege, ac perfectione, generis humani ruinæ reparentur; oſtendimus quantum valeant puri hominis vires, ſiue ſolæ, ſiue diuinitus gratia & auxiliis adiutæ ſatisfactionis & meriti ad id opus conferre, eáſque probatum eſt parum idoneas & impares eſſe. Reliquum iam eſt oſtendere an id, quod purus homo minimè potuiſſet, potuerit præſtare ac præſtiterit is, qui ineffabili compoſitione & Deus & homo ſimul fuit. Cùm verò ad remedium naturæ lapſæ tria opera iam memorata, ſiue vnum opus tribus modis ſignificatum, ſeu triplici proprietate prædituin requiri videantur, ſcilicet redemptio, ſatisfactio, & meritum, quædam de his præmittere oportet.

Ac primò obseruandum est hæc tria esse actiones morales,& differre adinuicem in eo, quòd, vt aliàs notauimus, satisfacere sit reddere debitum aliis ; redimere est recuperare pretio rem vel libertatem amissam, vt notat Hieron.*in cap.3.ad Galat.* emere verò est rei dominium, quod priùs quis non habuisset,pretio comparare. Et quidem nomine redemptionis per se duo significantur,scilicet solutio pretij, & restitutio rei alienæ,nec significatur potius vnum, quàm aliud ex vi nominis, quamuis in reipsa aliquando exhibeatur prius vnum, quàm aliud,eodem modo, quo nomen emptionis significat item duo ex vi nominis,scilicet actionem venditoris,& emptoris,similitérque nomẽ venditionis. Mereri est constituere alium debitorem, & quamuis significet ordinem ad remunerationem, tamen ex vi nominis importat solùm nomen eius, qui meretur immediatè, non verò actum eius,apud quem meretur, qui est remuneratio.hanc enim solùm connotat mediatè,vt finem,& vt terminum, qui significatur distincto nomine,scilicet remunerationis.

Obseruandum secundò satisfactionem versari posse circa tria debita ; sc. rerum,famæ,& honoris,pro quibus diuerso modo satisfit : nam qui est debitor rerum, vel famæ, satisfacit restitutione reali rerum vel famæ, scilicet opere dando res, quas opere abstulit, verbo autem famam, quam abstulit verbo. At verò qui est debitor honoris pro iniuria illata, satisfacit obsequio : hoc enim debitum & æqualitas mensuratur alia mensura ; qui enim vulnerauit, seu percussit, non satisfacit solùm sanando plagam, quia hoc modo non satisfacit,quatenus læsit hominem in honore, sed quatenus læsit in re ; honori enim alia satisfactione satisfaciet, Iam verò quamuis nomen satisfactionis sit commune his tribus,tamen propriè applicatur illi, quæ fit pro honore sublato, & iniuriis illatis, & hac acceptione à nobis hîc vsurpatur, de qua interim illud notari oportet, scilicet satisfactionem talem esse solam compensationem honoris, non item reconciliationem amicitiæ per se : nam fieri potest,vt alicui sit bene satisfactum pro honore sublato,& tamen,qui satisfacit non recipiatur in amicitiam.

Obseruandum tertiò his tribus actionibus moralibus, scilicet satisfactioni, redemptioni, & merito,prout sunt actus iustitiæ, vnum commune tribui debere,scilicet valorem, debent enim continere æqualem honorem honori sublato,rei redimendę prętio acquirendo. Igitur in proposito nos egebamus redemptione, quia fuimus captiui sub dæmonis potestate, quod de fide habetur ex variis Scripturæ locis.Isai.52. *Gratis venundati estis, sine argento redimemini.* Matth.20. *Filius hominis venit ministrare, & dare animam suam redemptionem pro multis.* Ad Titum 2. *Dedit semetipsum pro nobis vt nos redimeret.* 1. Petr.1. *Non corruptibilibus auro, & argento redempti estis, sed pretioso sanguine*, &c. Apoc, 5. *Redemisti nos Deus in sanguine tuo.* & innumera alia. Idem definitur in Trident. *sessione 6. Decreti de peccato origin.* §.1. vbi damnatur, qui non confitetur primum hominem peccando incurrisse captiuitatem. Idem habet *sessione 6. Decret. de Iustificat. cap. primo.* Consistit autem hæc captiuitas & seruitus in obligatione ad pœnam,& in magna facilitate, & inclinatione ad malum, quam acquisiuit homo per peccatum, & quoad vtramque fuit factus subiectus dæmoni, & tanquam tortori,& tanquam impulsori ad malum, quam impellendi potestatem habebat maiorem antea, quàm nunc habeat,post aduentum Christi.

Præterea secundò eramus debitores satisfactionis Deo pro iniuria illata, nec habebamus vnde possemus satisfacere. Demum egebamus gratia, & auxiliis, vt resurgeremus à peccato, & vt iustificaremur, & operaremur opera vitæ æternæ, & in nobis nihil est vnde possimus hæc consequi, & mereri. Dices, gratia iustificans fuit nobis olim data in Adamo,& postea amissa,res autem amissa dicitur redimi,vt suprà notauimus; ergo gratia non est acquisita per modum meriti, sed per modum redemptionis. Respondeo quando eadem res numero, quæ fuerat amissa, recuperatur oblato pretio,seu opere,aut re æquiualenti, dicitur redemptio; quando verò non recuperatur eadem numero, sed alia pro illa, quamuis eiusdem speciei, non dicitur redemptio. Iam verò iidem numero homines, qui nascimur filij iræ & damnationis in Adamo, fuimus per Christum liberati à dicta diaboli potestate, ideoque dicimur redempti, & opera Christi, prout referuntur ad personas, ipsisque applicantur, dicuntur pretium redemptionis. At certè non recuperamus eandem gratiam, seu eundem modum gratiæ, quia non nascimur iusti, item quia non recuperamus illam integram qualem amisimus, quoad omnia alia dona, & priuilegia iustitiæ originalis, sed aliam gratiam, aliúmque modum gratiæ per Christum obtinemus;ideo,&c.

Obseruandum quartò vnum & idem opus primò posse esse meritorium, quatenus applicatur ad merendum nobis gratiam, & auxilia suprądicta. Secundò posse esse pretium redemptionis, prout consequenter sublato peccato per gratiam liberat nos à potestate diaboli ; itémque prout meretur debilitari vires diaboli, & augeri nobis auxilia ad resistendum ipsi. Tertiò posse esse satisfactionem prout restituit Deo honorem, quem peccato sustulimus. Atque ita vnus est idémque valore operum, qui extenditur ad hæc omnia, & ideo non oportet seorsim quærere de sufficientia operum quoad singulos hosce effectus seorsim:nam hoc ipso, quòd sufficiunt ad vnum effectum, sufficiunt ad omnes alios, quamobrem quamuis satisfactio strictè significet vnum solùm iam dictum effectum, nihilominus quoniam latè potest applicari omnibus, idcirco omnes hos effectus sub nomine satisfactionis in consequenti tractatione comprehendimus, ac de ipsa ita latè sumpta instituuntur duo capita. Primvm est de efficacia satisfactionis Christi in ordine ad effectum, ad quem de facto ipsius opera ordinata sunt. Secvndvm de efficacia & valore operum Christi absolutè,& vniuersaliter.

CAPVT I.

De efficacia operum Christi in ordine ad effectum, ad quem de facto ordinata sunt.

DISPVTATIO IX.

An Christus satisfecerit quantum satis est pro peccatis hominum.

Vllvs inter Catholicos dubitationi aut quæstioni locus est, an Christus satisfecerit pro peccatis hominum.Verùm quod recipimus vt certum, non recipiunt (vt plerumque vsu venit) hæretici. fuit enim error Pelagianorum peccatum originale solùm imitatione ab Adam ad posteros deriuari, non item reatu,ideoque neque propria, neque aliena satisfactione hoc peccatum indigere ; à peccato verò quod actu proprio quilibet commisisset posse viribus & operatione naturæ sine gratiæ auxilio peccatorem liberari, atque propterea negabant Christum redemisse nos à captiuitate, aut meruisse nobis gratiam,qua possemus iustificari,& satisfecisse pro peccatis nostris, & ex consequenti dicebant non venisse pro his, qui præcesserunt, sed pro aliis, qui ipsum sequuti sunt : quibus solùm profuit doctrina, & exemplo,

plo, non item merito, & satisfactione. Refert hunc errorem Aug. *lib.2. de gratia Christi, & peccato origin. cap.* 26. & sæpe vbi agit contra Pelagianos. Huc pertinet error Abailardi,teste Bernardo *Epist.* 190. qui quamuis admitteret propagationem culpæ originalis,negabat tamen Christum pro illa satisfecisse, nósque à captiuitate redemisse. & quidem circa secundum artic. S.Thom. contra hos hæreticos declarauimus, qua ratione, & quatenus fuerit, vel non fuerit necessaria Incarnatio ad reparationem naturæ lapsæ ; iam videndum est quid fecerit de facto.

Prima propositio : Christus verè propriéque satisfecit pro peccatis totius generis hominum, redemítque omnes à captiuitate. Hæc propositio non solùm est de fide, verùm est vnum è præcipuis totius fidei fundamentis. Probatur primò locis suprà allatis pro redemptione, quibus adde, quod habetur 1. ad Corinth.6. *Empti enim estis pretio magno*, &c. & cap. 7. *Pretio empti estis,nolite fieri serui hominum.* Coloss.1. *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum,in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum* ; &c. & cap.2. *Delens quod aduersus nos erat chirographum decreti,affigens illum cruci, expolians principatus, & potestates.* ad Hebr.9. *Per proprium sanguinem introiuit in sancta, redemptione inuenta.* Probatur præterea aliis locis, quibus sine distinctione satisfactio, vel meritum, vel redemptio significari potest. Isai.93. *Vulneratus est propter iniquitates nostras.* & rursus, *Disciplina pacis nostræ super eum.* Psal.68. *Quæ non rapui tunc exoluebam.* 1. Ioan.2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantùm, sed etiam totius mundi.*1. Petr.3. *Peccata nostra ipse portulit in corpore suo super lignum.* Præterea probatur illis locis, quibus dicitur Christum nos dilexisse, & lauisse à peccatis nostris, *Apocal.*1. vel semetipsum nobis tradidisse,*ad Ephes.5.ad Galat.*3.

Quòd autem in vniuersum pro omnibus satisfecerit, etiam natis prioribus ætatibus ; probatur primò quidem iisdem locis : significant enim necessitatem dictæ satisfactionis, & redemptionis, qua non minus tenebantur antiqui, quàm nos. Præterea probatur iis locis, quibus comparatur Christus cum Adamo vt caput redemptionis cum capite captiuitatis, & principio ruinæ : ergo tam latè debet patere redemptio, quàm latè patuit lapsus & ruina Adami ; ab hac autem nemo hominum fuit immunis : ergo nemo fuit, aut futurus est non indigens redemptione. Hæc comparatio habetur ad Rom.5. *Sicut per vnum hominem*, &c. expressiùs autem de præcedentibus hominibus dicitur ad Rom.3. *Quem proposuit Deus propitiationem propter remissionem præcedentium delictorum.* & ad Hebr.9. *In redemptionem earum preuaricationum, quæ erant sub priori testamento.* Idem probatur ex eo, quod Apostolis sæpe dicit neminem potuisse iustificari per opera legis, sed solùm per iustitiam Christi, *ad Rom.*3. *ad Galat.* 3. 1. *ad Corinth.* 10. Idem probatur in vniuersum in materia de fide, vbi ostenditur fidem Christi siue implicitam, siue explicitam omnibus fuisse necessariam ad salutem. Demum idem definitur in Trident. *sess.5. in Decrete de peccat. origin.* vbi dicitur, peccatum originale tolli nobis per meritum Christi, qui nos Deo reconciliauit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio, redemptio. & hoc ipsum definitur de omnibus peccatis *sess.6.c.*2.3. & 7. vbi dicitur Christus causa meritoria nostræ iustificationis. & *sess.6. c. vlt.* dicitur : Virtus Christi, & eius meritum bona opera omnia antecedit, comitatur, & subsequitur.

Eadem est Patrum doctrina, vt patet ex locis, quibus suprà ostensa est necessitas Incarnationis, & aliis, quibus infrà ostendemus ex eorum mente finem Incarnationis.

Secvnda propositio : Christus satisfecit quantum satis est pro vniuersis peccatis, quoad culpam, & pœnam. Hæc propositio relinquitur probata iisdem argumentis, quibus probatum est Christum satisfecisse, redemisse, & meruisse simpliciter, & sine restrictione; non enim dicitur mereri aliquid, qui non habet quantum satis est ad meritum, nec tribuitur alicui simpliciter redemptio, aut satisfactio, qui non habet sufficiens pretium. Probatur ex Apost. *ad Rom.5.* vbi comparans Christi satisfactionem cum peccato Adami, sic habet, *Non sicut delictum, ita & donum: nam vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.* vbi Chrysost. ait, tanto plura iis, quæ debebamus,exoluisse Christum, quanto mare immensum ad pusillam guttam collatum maius esse possit. Item Ioan.14. *Ego veni vitam habeant, & abundantius habeant.* Secundò probatur ex Concil. Triburiensi *c.*19. vbi vult ad calicis consecrationem ideo plus vini apponendum, quàm aquæ, quia per maiorem vini copiam maiorem esse virtutem sanguinis Christi significatur, quàm sit fragilitas humani generis per modicam aquam notata. Idem colligitur ex Trident. *loco citato.* Tertiò probatur ex Patribus, Chrysost. *loco citat. & in opere imperfecto in Matth.* quod tribuit ipsi *homil.*41. sic habet : Mors Prophetarum sustentabat quidem ex parte salutem humanam, non tamen plenè saluare poterat totum mundum, ideo nouissimè immolatus est agnus, qui totius mundi reatum innocentia sua detergeret. Origen. *homil.*24. *in Numeros :* Dominus & Saluator noster, inquit, quasi agnus ad occisionem ductus,& in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem vniuerso præstitit mundo. Augustt. *lib.*4. *Trinit.c.* 13. Morte sua, inquit, quicquid culparum erat purgauit. Hoc ipsum confirmat *ex Epist. Agapiti Papæ ad Antimum*, vbi postquam docuerat pretium redemptionis nostræ fuisse superabundans, docet validius fuisse donum libertatis per Christum, quàm debitum seruitutis ex peccato contractum ; & hanc doctrinam sumpsit ex Gaio Papa.*in Epist. decretali.* Huc pertinent loca infrà afferenda ad probandum Christum de iustitia satisfecisse.

Atque his argumentis probatur Christum non solùm satisfecisse pro peccatis quoad culpam,verumetiam quoad pœnam, quod maximè confirmant loca illa,quibus dicitur redemisse nos à potestate diaboli, siquidem præcipuè eius potestas consistebat in eo, vt nos puniret. Huc pertinet illud Isai.53. *Languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Idem probatur ex eo, quod Christum dicitur aperuisse nobis ianuam regni cælestis, vt habet S.Thom. *infrà quæst.49.ar.5.* erat enim magna pœna fuisse clausum hominibus regnum cælorum propter peccatum.

Tertia propositio : Christus quoad sufficientiam satisfecit pro omnibus hominibus, tam reprobis, quàm prædestinatis ; secundùm efficaciam verò solùm pro his, qui saluantur. Hæc propositio quoad primam partem de sufficientia probabitur infrà vbi agemus de quantitate valoris operum Christi, interim fundatur in eo, quod ostenditur in materia de prædestinatione, & de pœnitentia,Deum præparasse omnibus gratiam sufficientem ad salutem,cùm verò nemo possit saluari, nisi per merita Christi, iuxta illud Actorum 4. *Non est aliud nomen datum hominibus,*&c. & Ioan.6. *Sine me nihil potestis facere*, oportet dicere Christi satisfactionem fuisse omnibus sufficientem. Secunda pars etiam est certior, eiúsque declaratio pendet ex materia de prædestinatione.

Solùm restat admonendum hanc efficaciam operum Christi alio sensu accipi à Lutheranis,vt scilicet excludant omnem pœnitentiam omnémque satisfactionem ex parte nostra, & quòd velint satis esse satisfactionem Christi pro nobis exhibitam ; contra quos latè disputant scriptores controuersiarum, scilicet Cardinalis Osius, Cardinalis Bellarm. & passim alij, ostendentes opera

opera Christi, quæ sunt pro omnibus sufficientia, & A
solùm sunt pro his, qui saluantur efficacia de facto, non
fieri efficacia in his, nisi mediantibus operibus, pœni-
tentia, &c. quod sanè de quibusdam operibus conce-
dunt Lutherani, scilicet de fide, & Baptismo: non est
autem ratio cur negent de aliis operibus, cùm in sacris
litteris non minus præcipiatur pœnitentia, charitas, &c.
quàm fides.

DISPVTATIO X.

An satisfactio Christi fuerit æqualis ex valore operum intrinseco, an verò ex acceptatione extrinseca Dei.

Proponitur prima sententia. §. 1.

CHRISTVM satisfeciſſe, & verò quantum oportet ad redemptionem hominum, & salutem reipsa obtinendam satisfeciſſe, superiùs ostensum est. vnde verò tanta vis ad hunc effectum existat, an scilicet à præstantia, & virtute operum Christi, videlicet ab acceptatione Dei, qui vel ea, quæ minus sufficientia sunt pro sufficientibus, habeat, vel, quod ferè idem est, non quærat in operibus valorem, quem aut sua natura, aut Dei æstimatione & acceptatione sortiantur, sed solùm velit concedere liberationem hominum Christo, eíque facere gratiam pœnæ, & damnationis eorum, id verò est in præsenti discutiendum.

Est PRIMA sententia, quæ negat operibus Christi valorem sufficientem ad satisfaciendum pro peccato, ideoque dicunt ex acceptatione diuina habuisse, quòd satisfaceret, quatenus scilicet Deus voluit illa sibi offerri, promisitque se fore contentum illis, & propter eadem remissurum peccata; ex qua remissione opera, quæ alioquin ad remissionem peccati sufficientia non essent, habent, quòd sint sufficientia. Est sententia Scoti *in 3. dist. 19. & 20.* Ex qua tria colliguntur. PRIMVM est meritum Christi non fuisse infinitum, sed finitum, siue spectentur opera in se, siue vt proficiscuntur à supposito. SECVNDVM quod ex ea sequitur est non fuisse applicabile effectui infinito, sed finito. TERTIVM est hanc infinitatem posse spectari, vel in numero acceptandorum, atque ideo extensiuè, vel in ipsa grauitate peccati intensiuè; respectu primi dicit non fuisse acceptabilia opera Christi pro infinitis, sed pro finitis, potuisse tamen à Deo pro finitis acceptari, aitque in hoc fuisse eandem rationem Christi, & alterius puri hominis, verumtamen fuisse aliquam æquitatem, seu congruitatem in operibus Christi, cur acceptarentur pro infinitis, eo quòd essent à diuino supposito; quæ non fuit in operibus aliorum hominum. Ita habet *dist. 19.* de facto tamen ait fuisse acceptata solùm pro finitis. Respectu verò secundi, id est, grauitatis E
peccati, ait Christum satisfeciſſe ad æqualitatem, quia peccatum est infinitum secundùm quid, & finitum simpliciter. similiter autem; & meritum Christi est infinitum secundùm quid respectu obiecti, & est tantum bonum, quantum malum est peccatum, & hoc propter rationem communem Christo, & alij puro homini, quia tantum potest homo per gratiam accedere ad Deum, quantum recessit per peccatum. Sequuntur Scotum saltem quoad præcipua capita eius sententiæ, scilicet quòd infinitas valoris meritorum Christi, seu sufficientia pro indeterminato numero hominum sit solùm per acceptationem diuinam. Gabriel Durand. Ioan. Maior, Almainus *in 3. dist. 19. & 20. & in 4. dist. 15.* & Io. Medina *Codice de pœnitentia, tract. 3. de satisfact. q. 1.*

Proponitur vera sententia, & probatur autoritate Scripturæ, & Patrum. §. 2.

SECVNDA eaque verior sententia est satisfactionem Christi fuisse æqualem, non tantùm diuinæ acceptationis beneficio, verùm proprio operum valore, ac virtute. Est communior Theologorum, & ita certa, vt contraria, neque probabilis sit, neque congrua sanctis Patribus; est S. Thomæ *in hoc artic. 2. ad 2. & infrà q. 48. art. 2. & in 3. dist. 20. q. 1. artic. 1. & 4. cont. Gent. c. 55.* Palud. *in 3. d. 20. q. 2. art. 2.* Capreol. *d. 1. art. 1. concl. 2.* Caiet. *hic*, & Ferrar. 4. *contra Gent. c. 55.* Sot. *lib. 3. de nat. & grat. c. 6. & in 4. dist. 19. q. 1. artic. 2.* Barthol. Med. *hic*, B
Card. Bellarm. *lib. 5. de Christo c. 2.* Suarez *sect. 4. disp. 4.* & aliorum. Probatur ex Scripturis, & primò profertur, quod habetur ad Rom. 5. *Non sicut delictum, ita & donum, & vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.* quibus verbis comparatur peccatum Adami cum satisfactione Christi in eo, quòd si peccatum Adæ fuit sufficiens ad perditionem multorum, iustitia Christi sit multo magis abundans ad iustificationem. Videri potest minus efficax hic locus ad reuincendam contrariam partem; nó enim declarat Apost. an hæc superabundãtia proueniat ex valore operum, vel ex acceptatione, tametsi probabilius est voluisse hominem cum homine, & opus vnius malum in latitudine & efficacia ad malum cum opere alterius, id est, Christi in latitudine boni, conferre. C

Meliùs probatur ex epist. ad Hebr. ac primùm ex c. 5. illis verbis, *Qui in diebus carnis suæ, preces supplicationésque offerens exauditus est pro sua reuerentia.* vbi ratio exaudiendi dicitur esse ipsa dignitas & maiestas orantis, vt exponunt Chrys. Theophylact. Anselm. Deinde ex c. 78. q. 10. vbi comparatur sacrificium Christi cum sacrificiis veteris legis, dicitúrque illud fuisse sufficiens ad redemptionem hominum; hæc autem non sufficientia, & constat comparationem fieri in eo, quod conuenit ipsis ex natura rei, non verò ex diuina acceptatione: si enim differentia esset penes acceptationem, similiter potuissent ad eundem effectum acceptari veteris legis opera, & sacrificia, & ita nulla esset dignitas sacrificij D
Christi super alia; imò fuissent digniora illa, si Deus voluisset acceptare. Hoc autem confirmatur ex eo, quòd cap. 7. postquam Apost. comparauit in multis sacerdotium & sacrificium Christi cum sacerdotio & sacrificio veteris legis, præferens illud his, subdit fundamentum & rationem huius excellentiæ, assignando illam ex personali dignitate, & bonitate Christi. *Talis*, inquit, *decebat nobis vt esset Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus, & excelsior cælis factus, qui non habet necessitatem*, &c. quæ quidem attributa Christo conueniunt, maximè ratione vnionis hypostaticę. Confirmatur secundò ex eo, quod habetur c. 10. *Impossibile est sanguine taurorum & hircorum auferri peccata*; *ideo ingrediens in mundum dicit: Sacrificium, & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Certè si valor sacrificij ad redemptionem E
penditur ex acceptatione, non potest dici fuisse impossibile obtineri per sanguinem hircorum, &c.

Præterea probanda est hæc sententia authoritate Patrum. Ac PRIMÒ eam sententiam fusè confirmat Anselm. *toto lib. primo & 2. Cur Deus homo.* August. *lib. 13. Trinit. cap. 13. & 14.* latè docet diabolum non potentia, sed iustitia fuisse superandum, id est, iustitia Christi. Quòd si opera Christi non, nisi ex acceptatione Dei valebant, certè diabolus non iustitia, sed potentia fuisset superatus. Cyrill. Alexand. *in lib. de fide ad Reginas, longè post principium*, rationem cur Christus abundè satisfecerit, & solus potuerit satisfacere, assignat ex eo, quòd sit Dei Patris Verbum, & Deus: & corpus, quod pro nobis obtulit, proprium illius fuerit. Idem *in alia Epist.*

Epist. ad easdem ait, pretium non fuisse satis magnum A
si Christus purus homo fuisset, ipsi verò Deo incarnato vniuersa natura comparata modicum quid est, & ideo mors eius abundè sat est ad liberationem. Idem *in Epist. ad Maximianum Constantinopolitanum Episcopum* sic habet: Ingens pro vita nostra pretium, hoc est, proprium sanguinem impendit vnus hic, vniuersam creaturam dignitate multis partibus excellebat. Hæc Cyrillus. vbi vides sufficientiam & superabundantiam satisfactionis fundari in peculiari dignitate & propria Christi, & sanguinis eius, non verò in acceptatione. Athanas. *in serm. de passione & cruce Domini* ait: Christus humana carne amictus, & circumindutus per se, quæ nostra erant Patri obtulit, vt ipse patiens hominem pa- B
tientem illæsum redderet, & parua magnis compensaret, vbi magnitudo satisfactionis videtur oriri ex eo, quòd Christus fuerit Deus carne amictus: non ergo ex acceptatione.

Confirmatur ex eo, quod Patres dicunt neminem, præter Christum, potuisse nos redimere, vt suprà ostendimus, & docet Cyrillus *locis cit.* & Proclus Episcop. Cizici *in homil. quæ habetur tom. 6. Concilij Ephesini c. 7.* vbi ait, neque Angelum neque hominem potuisse nos redimere, quia pretium sufficiens non habebant, idémque ait habuisse pretium, quod multis partibus excelleret; & notandum est Procli authoritatem in rebus fidei recipi simul cum aliis Patribus in quinta synodo, & refertur etiam in Concilio Lateran. sub Martino I. C
consultat. 5. Idem habet Theodotus Episc. Anciræ vnus ex Patribus Concilij Ephesini *in appendice tom. 6. c. 2.* Agapitus Papa *in Epist. ad Antim. Episc. Constantinop.* sic habet: Quæ reconciliatio esse posset, si hominis causam mediator Dei & hominum non susciperet. Idem Caius Papa *in Epist. 1. decretali*, & Leo Papa *Epist. 81. & 95. & serm. 12. de pass.* Chrysost. *in c. 5. ad Rom.* & alij.

Ratio, & fundamentum huius sententiæ traditur, & explicatur. §. 3.

Fundamentum huius sententiæ sumitur ex eodem capite, ex quo superiùs deducta est ratio ad probandum satisfactionem puri hominis non esse æqualem iniuriæ diuinæ, nimirum ex eo, quòd quantitas satisfactionis D
sumatur à conditione & qualitate personæ satisfacientis, comparatæ cum persona cui fit satisfactio, vt quo maior est illa, & vilior hæc, maior sit satisfactio, quo minor illa, & maior hæc, minor sit satisfactio, quantitas autem iniuriæ sumatur à qualitate personæ offensæ comparatæ cum conditione & qualitate personæ offendentis. Simili propositione, vt quo maior est illa, &c. Hoc fundamentum ad confirmandam rem propositam oportet magis declarare. Obseruandum igitur est, quantitatem iniuriæ, vel satisfactionis, non sumi ex iisdem principiis, & fundamentis, ex quibus sumitur malitia, vel bonitas actionum moralium. etenim in actibus bonitas, & malitia, eiúsque quantitas sumitur à fine, obiecto, & circumstantiis loci, temporis, & personæ, vt explicatur prima secundæ. At verò valor satisfactionis, & grauitas iniuriæ non sumitur ex iisdẽ actibus moralibus, sed aliunde, scilicet ex dignitate, vel indignitate personæ, eáque maiori, vel minori, vt dictum est: contingit enim ab eadem persona sumi magnam quantitatem malitiæ, sed paruam iniuriam, quod accideret si, v. g. Episcopus percuteret hominem vulgarem: certè attenta persona Episcopi illa iniuria esset leuis in ratione iniuriæ, & in ratione malitiæ & culpæ esset grauis, contra illud Apost. *Oportet Episcopum esse non percussorem.* vbi vides vtrumque, id est, leuitatem iniuriæ, & grauitatem malitiæ proficisci à qualitate personæ. Itaque alia atque alia ratione à persona sumitur quantitas malitiæ ac bonitatis, & quantitas iniuriæ, & satisfactionis. Distincta verò ratio in eo posita videtur, quòd conditio personæ prout est id, de quo lex positiua, vel ratio disponit, determinans id, quod licet, vel non licet personæ sub tali conditione, v. g. quòd non liceat sacerdoti luxus, inhonestas, ebrietas; quòd non deceat regem quippiam agere, quod trahatur in exemplum iniustitiæ, vel impietatis, &c. & contrà quòd deceat Episcopum & principem esse pium, clementem, &c. hæ, inquam, conditiones pertinent ad bonitatem & malitiam actus, & sunt eius accidentia, quia se tenent ex parte obiecti rationis; sicut enim obiectum iustitiæ est iustum, & facere iustum, & iniustitiæ iniustum; ita iustum, vel iniustum Regis est obiectum cum circumstantia accidentali efficiente bonitatem, vel malitiam actus accidentaliter, quæ circum- B
stantia est esse opus talis personæ, seu iustum talis personæ, id est, Regis, &c. quod sic affectum obiicitur rationi tanquam obiectum. Eadem personæ conditio prout spectatur secundùm se, & dignitatem suam absolutè, à qua deriuatur æstimatio & dignitas ad res, & actus ipsius vnde fiunt digniores, vel minùs digni, est fundamentum vnde possit resultare denominatio extrinseca dignitatis, vel indignitatis ad actus præter ipsam rationem, & denominationem bonitatis, & malitiæ. Itaque conditio personæ quatenus dat bonitatem & malitiam in tribus differt à seipsa, quatenus dat dignitatem, vel indignitatem; videlicet PRIMÒ in C
eo, quòd primo modo spectetur vt subiacet legi, vel rationi, & vt se tenet ex parte obiecti afficiens illud; secundo verò modo spectatur secũdùm se prout habet talem denominationem, & æstimationem in se, quæ semper comitatur suos omnes actus eo modo, quo comitatur persona. SECVNDÒ differt in eo, quòd primo modo persona dat valorem actibus solùm quatenus operatur; secundo verò modo non dat persona valorem actibus suis solùm, verumetiam omnibus suis rebus, immo ratio propria cur dignitas personæ deriuetur, ipsaque persona det dignitatem, non est quia operatur, sed est vniuersalior, quia sunt res ipsius pro ratione, & modo, quo sunt ipsius, siue, quia adiacent, quale est in proposito commune exemplum Patrum de veste regia, quæ recipit à Rege dignitatem, siue quia D
adhærent vt qualitates, & operationes, quæ operationes non solùm sunt dignæ quatenus fiunt à tali persona, verumetiam, & maximè, quatenus sunt ipsius; non enim minor est dignitas humanitatis Christi, quàm operationum eius. TERTIÒ differt in reipsa, quòd primo modo det malitiam & bonitatem per se directè; secundo verò modo det æstimationem dignitatis, vel viliratis directè per se primò & ex vi sua in ratione dignitatis, vel indignitatis. Dixi *per se primò*, &c. quoniam consequenter dat bonitatem, & malitiam, quatenus scilicet ratio disponit vt multo magis abstineat ab inferenda iniuria Regi homo ignobilis, quàm nobilis, ex quo maior est iniuria, quamquam tunc conditio personæ habet rationem circumstantiæ actus dans E
bonitatem, vel malitiam, & sumitur vt dans consequenter bonitatem, &c. non verò vt dans æstimationem: nam, vt dans æstimationem supponitur sibiipsi, vt danti bonitatem, & in eo priori dat æstimationem sine bonitate; bonitas enim, & malitia attenditur posteriùs, an scilicet iure, vel iniuria detrahatur alteri honor; si enim iure, tunc quantitas, quæ sumitur à vilitate personæ, non est iniuriosa, nec pertinet ad malitiam; si verò iniuria, est iniuriosa. Itaque differentiæ malitiæ & bonitatis sunt posteriores. Idem suo modo applicari potest satisfactioni, seu operi, quod cedit in bonum & honorem alterius; si enim sit debitus honor, est bonum opus, & tunc æstimatio, quæ sumitur à persona, est bona, dátque bonitatem; si verò non sit debitus, vt v. g. quando colitur idolum cultu diuino, tunc dat malitiam.

Nos

Nos ergo in præsenti suminus conditionem perso-
næ, vt dantem æstimationem, & resumimus suprà po-
sitam doctrinam Arist. *lib. 5. Ethic. c. 5.* & Theologorum,
quòd iniuria sumat augmentum ab excellentia perso-
næ offensæ, satisfactio verò à magnitudine personæ of-
fendentis [satisfacientis] inter se inuicem comparata-
rum, quæ mensura fundatur in communi hominum
æstimatione, vt suprà dictum est, éstque communis
Theologorum sententia. Ex quibus habemus pri-
mum argumentum ad probandum opera Christi fuisse
sufficientia per se prout proficiscebantur à Christo, non
verò solùm ex diuina acceptatione. nam dignitas per-
sonæ diuinæ, qua Christus subsistebat per sese, con-
ferebat valorem satisfactioni, & operibus ipsius ex di-
gnitate sua absque diuina acceptatione; & tantam,
quanta satis esset ad compensandam iniuriam Dei pec-
cato illatam: quamuis enim peccatum ratione excel-
lentiæ personæ offensæ, qui est Deus, infinitæ digni-
tatis fuerit superioris cuiusdam ordinis, excedens om-
nem aliam, quæ inferretur personæ creatæ, nihilomi-
nus opera Christi ratione infinitæ excellentię personæ,
quæ operabatur, habebant valorem excedentem valo-
rem cuiuscumque operis puræ creaturæ, scilicet diuinę,
& in ordine operum diuinorum; & ideo satis erant per
se ad satisfaciendum secundùm æqualitatem. Quidam
recentiores conueniunt nobiscum in eo, quòd valor
operum Christi fundetur in diuinitate, differunt ta-
men in eo, quòd velint diuinitatem, vt est forma hu-
manitatis, non verò vt dat dignitatem suppositо, con-
ferre valorem operibus Christi, contra quos infrà dis-
putabimus.

Hanc rationem iam explicatam affert Cyrillus *lib. de fide ad Reginas.* Nullius, inquit, sancti mors satisfuit ad redemptionem, sed solius Christi, qui solus abun-
dè sat erat: nam, & Dei Patris Verbum erat, & cor-
pus, quod pro nobis Deo obtulit, illius erat. & *in alia Epist. ad easdem.* Ipsi, inquit, Deo incarnato vniuersa creatura comparata modicum quid est, & ideo mors eius abundè sat est ad liberationem. Hoc ipsum etiam habetur non solùm ex dignitate satisfacientis, verum-
etiam ex dignitate rei oblatæ, quæ erat sanguis diui-
nus infiniti valoris; vt habet idem *in Epist. ad Maximia-
num Constantinop. Episcopum.* Ingens, inquit, pro vita nostra pretium, hoc est, proprium sanguinem impen-
dit: vnus hic vniuersam creaturam dignitate multis
partibus excellebat. Idem habet Cyrill. *in homil. quæ-
dam, quæ habetur tom. 6. Conc. Ephesin. c. 4. & homil. de In-
carnat. c. 17.* Epiphanius in Acorato *pag. 553.* Quemad-
modum, inquit, macula in veste corpus gestantis non
contingit, verùm macula vestis gestanti imputatur; sic
Deus passus est in carne, Deitate ipsius nihil læsa, ve-
rùm passio carnis à Deitate gestatæ relata est ad Deita-
tem; quo in Deitate salus nobis contingeret. Hæc il-
le. vbi vides efficaciam operum Christi ad salutem
fundari in eo, quòd sint opera Deitatis ratione coniun-
ctionis, quam habet cum humanitate.

Obiectiones quædam contrariæ soluuntur. §. 4.

Aduersùs ea, quæ dicta sunt, obiicitur PRIMÒ, opus Christi in valore non superare peccatum, & in-
iuriam Dei ex vna parte, ex quo vtrumque sumit men-
suram à dignitate personæ diuinæ; ex alia peccata su-
perant opera Christi in multitudine: ergo hæc non
sunt satis ad satisfaciendum pro illis, sed debent sin-
gula opera singulis peccatis applicari. Respondetur
primò in vniuersum à dignitate personæ non deriuari
tantam grauitatem ad iniurias sibi illatas, quanta di-
gnitas deriuatur ad actiones, & opera à se facta: nam
ad iniurias se habet solùm tanquam terminus, & is qui-
dem extrinsecus, seu tanquam obiectum; at verò ad
actiones se habet tanquam principium agens per se. ma-
gis autem pertinet ad personam actio, quæ fit ab ipsa,
quàm actio, quæ fit ab alio circa ipsam, præsertim so-
lùm vt obiectum, atque ideo magis communicat suam
actionem & qualitatem actioni, quæ fit ab ipsa, quàm
actioni, quæ fit circa ipsam. Vnde in genere morali
personæ respectu suæ actionis se habet tanquam for-
ma, non sic respectu actionis, quæ fit circa ipsam, &
hoc omnino necesse est concedere, nisi velimus dicere
actum, quo Petrus exhibuit honorem Christo, esse
æqualis dignitatis cum actu, quo Christus exhibuit
honorem Petro. Similiter autem persona vilis facit
viliorem actionem suam, quàm actionem, quæ fit circa
ipsam ob eandem rationem.

Obiicies SECVNDÒ: Persona nobilis, seu digna iniuriam sibi illatam, cuius scilicet ipsa sola est termi-
nus, & obiectum, facit magnam secundùm eam pro-
portionem, qua ipsa est magna: ergo similiter debet
facere dignum, & magnum actum bonum, qui versa-
tur circa se secundùm eandem proportionem: ergo
quantitas satisfactionis potest sumi à persona offensa.
Respondetur negando primò consequentiam, & ratio
differentiæ est dicta hominum æstimatio: dignitas enim
personæ, vt est obiectum actus secundùm bonitatem
& malitiam dat illam cum tali proportione; vt verò
recipit iniurias, vel satisfactiones, non item ob supra-
dictam rationem, quoniam iniuria per se sumit grau-
itatem à persona offensa secundùm se; satisfactio verò
sumit valorem à satisfaciente, & ideo bene potest per-
sona offensa dare grauitatem iniuriæ secundùm pro-
portionem dignitatis, quam habet, non tamen potest
dare valorem satisfactionis secundùm eandem, sed
hunc dat secundùm proportionem suæ dignitatis per-
sona satisfaciens, solùm verò comparatiuè augent per-
sona quidem offensa quantitatem valoris satisfactionis,
quam per se magnam, vel paruam facit conditio per-
sonæ satisfacientis, persona verò offendens grauitatem
iniuriæ, &c. vt dictum est.

Obiicies TERTIÒ: Peccata tantum displicent Deo, quantum placet ipsi sua bonitas, sed opera Christi non
placent tantum Deo, quantum placet sua bonitas: er-
go non tantum placent, quantum displicet peccatum:
ergo non possunt pro illo satisfacere. Maior probatur,
quia peccatum est destructiuum bonitatis diuinæ; tan-
tum autem amatur res, quantum displicet destructiuum
eius. ergo, &c. Respondetur negando maiorem, &
ad eius probationem negatur item maior, quia pecca-
tum non est destructiuum Dei in re, neque in affectu,
nisi solùm interpretatiuè, aut certè quocunque modo,
siue formaliter, siue interpretatiuè tendat contra Deū,
non vsque adeò dici potest destructiuum Dei, vt con-
trahat tantam malitiam, quanta est bonitas Dei, tan-
túmque displiceat, quantum ipsa bonitas placet. hui-
usmodi autem affectum & odium eousque prauum lon-
gè superat amor Christi, eiúsque meritum.

CAPVT II.

De valore operum Christi secundùm se spectato.

CONSIDERAVIMVS hactenus opera Christi secundùm comparationem ad iniuriam & of-
fensam Dei, vt possint pro illa ad æqualitatem satisfa-
cere, quomodo non attenditur in ipsis an sint finita, vel
infinita, sed solùm proportio, quam habent cum iniu-
ria diuina ad resarciendum illam, vt scilicet siue sit fi-
nita, siue infinita malitia iniuriæ, valor operationum
Christi

Christi sit per se proportionatus, & adæquatus illi. Sic-
ut autem seorsim instituta est quæstio an iniuria Dei sit
malum infinitum; ita instituitur iam quæstio an valor
operum Christi sit infinitus, præsertim, quia hæc quæ-
stio confert ad explicandam dictam comparationem
valoris operum Christi in ratione satisfactionis, & sa-
crificij, quod eodem spectat, & redemptionis, & præ-
terea in ratione meriti in ordine ad præmium, quæ
sunt illæ quatuor operandi rationes, quas S. Thom. in-
frà *q. 48.* quatuor prioribus artic. distinguit. De valo-
re ergo operum Christi sex consideranda sunt. Primò
quantitas ipsius. Secundò an illam habeant à Verbo
ratione diuinitatis, quatenus est forma; vel ratione sup-
positi, quatenus sustentat, & operatur. Tertiò qua
ratione dignitas personæ diuinæ dedit infinitum va-
lorem actibus, si dat illum ratione personæ. Quartò
quid sit hic valor in operibus Christi. Quintò spectan-
da est comparatio operum inter se. Sextò comparatio
operum ad præmium possibile.

DISPVTATIO XI.

Vtrùm opera Christi fuerint infiniti valoris.

Proponuntur variæ sententiæ. §. 1.

REFERT Suarez hîc *disput. 4. sect. 4.* sententiam authorum, qui negant, seu, vt inquit, ipsi negare possunt Christo Domino infi-
nitam satisfactionem, quia non videtur
necessaria ad perfectam æqualitatem iustitiæ in no-
stra redemptione seruandam: cùm enim omnia omnium
peccata, quoad numerum finita sint, quoad grauitatem
verò sint infinita secundùm quid, simpliciter autem
finita, poterunt opera finiti valoris pro illis ad æqua-
litatem satisfacere. Hæc sententia, siue sit aliquorum,
siue non, nullus enim citatur, nihil habet probabilitatis:
videtur enim supponere mensuram valoris operibus
Christi prouenire extrinsecus ex fine, quod est omnino
falsum: nam mensura in ordine ad finem potest esse
duplex. PRIMÒ naturalis, & intrinseca ex natura
rei, quomodo mensura membrorum singulorum, &
mensura qualitatum actiuarum pendet à fine intrinsecè,
& essentialiter, quia totum esse ipsarum per se est à fi-
ne; & hoc sensu non potest dici opera Christi accipere
mensuram, quia non pendent essentialiter à peccato,
ita vt sublato omni ordine ad peccata opera Christi
nullum habituta essent valorem, hoc enim est maximè
absurdum, quia ad nullum alium effectum valere pos-
sent, videlicet præmij; sed solùm ad delenda peccata.
SECVNDÒ potest esse ea mensura extrinseca virtute
intentionis liberi agentis, & hoc agens, vel est Deus; at
Deus non potest dare valorem actibus superadditum
nulla posita mutatione in illis, sed solùm per acceptа-
tionem; ostensum autem superiùs est valorem operum
Christi non procedere ab acceptatione Dei, aut hoc
agens est ipse Christus. At Christus non dat valorem
suis operibus ex electione, sed ex necessitate rei: habent
enim dignitatem hoc solo, quòd ipsius sint, & ab ipso
proficiscantur.

SECVNDA ergo sententia est eorum, qui dicunt opera Christi non habuisse per se valorem sufficientem,
ac proinde neque per se habuisse infinitum, solùm verò
fuisse sufficientia ex acceptatione: an verò ex vi huius
acceptationis habuissent infinitum valorem, authores
huius sententiæ non conueniunt inter se. Scotus enim
qui respectu grauitatis peccati ait *in 3. dist. 19.* nullam
fuisse necessariam acceptationem, sed fuisse per se satis
opera Christi, sicuti satis est opus puræ creaturæ, eo
Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.
quòd malitia peccati sit finita, cui æquari possit opus
finitum, siue Christi, siue puræ creaturæ; idem respectu
hominum redimendorum ait fuisse necessariam acce-
ptationem, eámque potuisse esse pro infinitis, & facere
meritum infinitum; de facto autem fuisse pro finitis, &
fecisse finitum eius meritum. Alij verò concedunt
operibus Christi infinitatem ex acceptatione; putant
enim peccatum in ratione culpæ esse infinitum, & ideo
eius malitiam secundùm se superare valorem operum
Christi, quæ aiunt esse valoris finiti, solúmque per ac-
ceptationem hæc illi æquari.

TERTIA sententia est communior, opera Christi
absolutè & simpliciter fuisse infiniti valoris ad satisfa-
ciendum, & merendum. est S. Thom. cuius proponuntur
quædam loca, quæ non videntur ita præcipua, possunt
tamen aliunde secundùm eius mentem declarari. Ci-
tatur primò *quæst. 9. art. 10. ad 2.* vbi dicit gratiam Christi
habere infinitum effectum, tum propter infinitatem,
quam ipsi gratiæ attribuit in corpore articuli, tum pro-
pter vnitatem diuinæ personæ, cui anima vnita est. Hic
locus non videtur omnino conuincere, quia ex infini-
tate gratiæ deriuatur ad effectum infinitas similis infi-
nitati ipsius gratiæ, quæ non est infinitas simpliciter,
sed solùm secundùm quid; videlicet quatenus non ha-
bet limitationem in eo genere: simpliciter autem est fi-
nita. Ex diuina verò persona, non videtur assignare
aliam infinitatem, præter eam, quæ habetur ex gratia;
non enim videtur posse eidem effectui conuenire infi-
nitas simpliciter, & secundùm quid, & si volebat infer-
re infinitatem simpliciter, non debuisset sumere argu-
mentum ab infinitate gratiæ, sed solius personæ. Ci-
tatur etiam *quæst. 46. artic. 6. & quæst. 48. artic. 2. & quæst. 49. tota.* ex quibus sanè locis solùm habentur hæc, scilicet
satisfactionem Christi fuisse proportionatam magni-
tudine fructus, & effectus, qui inde sequebatur, fuisse
etiam superabundantem, quæ bene possunt verificari
sine infinitate. Aliquid plus videtur haberi ex eo, quod
fundat sufficientiam, & superabundantiam meriti in
dignitate personæ, quæ est infinita: sed non dicit pro-
pterea valorem ex illa deriuatum esse infinitum: neque
est euidens, & necessarium, quicumque admittit illam in-
finitatem, debere admittere hanc; posset enim quis di-
cere inde solùm haberi valorem superioris alicuius or-
dinis incomparabilis cum aliis, &c. Magis videtur fa-
cere ad rem id, quod habet *quæst. 48. art. 2. cit.* non quidem
in corpore, sed *ad 3.* vbi dicit carnem Christi ex persona
diuina habuisse dignitatem infinitam; sed tamen hinc
non habetur clarè dignitas infinita in operibus, quia
hæc non vniuntur immediatè personæ diuinæ, vt ca-
ro, sed solùm mediatè: & præterea sola dignitas infini-
ta rei oblatæ, ac proinde carnis ex sententia quorun-
dam non est satis ad infinitatem meriti, etsi hæc sen-
tentia nobis non placet, qua de re infrà disputabimus.
Alij citant *cap. 54. lib. 4. contra Gent.* sed ibi nihil plus di-
cit, quàm *quæst. 49. citata.*

Optimè omnium probari potest *ex quodl. 2. artic. 2.* vbi
non solùm affirmatur infinitus valor, verumetiam de-
clarantur loca iam citata, quòd scilicet cùm dicit S.
Thom. valorem & satisfactionem esse sufficientem,
proportionaram, superabundantem ratione dignitatis
personæ, mens ipsius sit esse infinitam ex eo capite,
quòd proficiscatur à persona infinita. Itaque siue pos-
sit ex infinita dignitate personæ inferri solùm valor
superioris ordinis, siue non, sed necesse sit inferri infi-
nitum, constat secundùm mentem S. Thom. de facto in-
ferri infinitum. Hoc autem patet: nam *in dicto quod-
lib.* ait passionem Christi sufficere ad redemptionem
generis humani ex dignitate personæ, & statim subdit,
pretium redemptionis humanæ esse infinitum valore;
quare constat apud S. Thom. ex infinita dignitate per-
sonæ inferri valorem infinitum. Eadem est communis

aliorum sententia. Alensis *3.p.q.17. membro 5.artic.2.* Bonauent.*in 3.dist.3.art.primo.quæst.2.*Ricardi *ibid.artic.primo, quæst.2.* Capreol.& Palud.*in 3.dist.20.* Ferrar.*4.contra Gent. cap.55.* Soto *lib.3.de nat. & grat.cap.6.& in 4.dist.19.quæst.2. art.2.*Driedo *de captiu.& redempt.generis humani.c.2.* Vega *lib.7.in Trident.cap.8.& 9.*& passim recentiores.

PRIMA propositio: Valor operum Christi non est limitatus secundùm certam & determinatam mensuram in effectibus, qui ab ipsa procedunt, scilicet satisfactionis pro certo numero peccatorum, & delictorum,vel meriti pro certo præmio:sed illimitatus,& sufficiens, ad quodcumque & quæcumque peccata, & ad quodcumque præmium. Hæc propositio est præcipuè contra Scotum, qui vult meritum Christi solùm effectui finito fuisse applicatum, & applicabile. Probatur primò ex his Scripturæ locis, ex quibus habetur merita & satisfactionem Christi non solùm æquasse demeritum peccatorum, verumetiam superasse, dum vel expresè comparant illa cum his, vel tacitè exaltando magnitudinem meriti Christi. qui modus loquendi tacitè importat comparationem, & præstantiam illius supra hæc. 1. ad Corinth. 6. *Empti estis pretio magno.*1. Petri *1. Non corruptibilibus auro,vel argento, sed pretioso sanguine.* Ambros. *præfat.in Psal.35.* Bonum aurum, inquit, sanguis Christi,diues ad pretium, profluus ad lauandum omne peccatum. Expressior verò comparatio habetur ad Rom.*5. Non sicut delictum, ita & donum; si enim vnius delicto multi mortui sunt., multo magis gratia Dei, & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit.* qui locus potest duplicem sensum habere, vt vterque probat præstantiam meriti Christum supra peccatum. PRIMVS sensus est, vt comparatio fiat in numero eorum, qui mortui sunt in Adam cum illis,qui vitam habent in Christo,non enim plures moriuntur in Adam, immo pauciores; accipitur ergo secundùm sufficientiam de possibili, quòd scilicet ad plures possit extendi vita Christi,quàm mors Adæ:posset enim prodesse non solùm his, qui nascuntur,& nasci possent ex Adam, quibus solis potest eius peccatum nocere, verumetiam quibuscumque aliis cuiuscumque generis: ergo meritum Christi longè superat peccatum Adæ, & sine limitatione quoad numerũ. SECVNDVS sensus est vt comparatio non fiat in numero,sed in bono gratiæ, quod accipiunt hi, qui de facto viuunt in Christo collato cum malo, quod accipiunt illi, qui moriuntur in Adam, & multo maius sit bonum gratiæ, quàm malum peccati: & hic sensus etiam probat excessum meriti Christi supra peccatum. Vter autem sensus sit germanus, & verus, dubitari potest:nam ex vna parte videtur verior primus, cùm enim assumit comparationem à peccato Adam, non proponit ex vna parte quantitatem malitiæ peccati comparandam cum quantitate boni gratiæ, sed solùm quantitatem numeri morientium in Adam. *Si enim*, inquit, *vnius delicto multi mortui sunt,multo magis.*&c. Ex alia parte videtur verior secundus sensus, quia non videtur verisimile Apostolum voluisse trahere argumentum ad probandam excellentiam Christi supra delictum Adæ à creaturis possibilibus, præsertim extra semen & propagationem Adami,& hunc sensum sequitur Chrysost: *in hunc locum*; & sanè est probabilior, quod confirmat id, quòd subditur, *& non sicut per vnum peccatum, ita & donum.*vbi particula,*&*, more Hebræorum ponitur loco caussalis,& sensus est, quia non sicut per vnum peccatum mortui sunt multi; ita & donum & gratia fuit, nempe vt à solo hoc vno peccato liberaret Christus, sed à multis, & maioribus: quod notat sententia sequens. Nam iudicium, inquit, ex vno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in iustificationem, quo significatur per gratiam iustificantem liberari homines, non solùm à peccato, quod ex Adam contraxerunt, & à casu, & ruina, in quam illo cadente prolapsi sunt, sed à multis aliis peccatis, & à multis aliis ruinis,in quæ ipsimet proprio arbitrio consequentibus temporibus inciderint, idque magis confirmant subiecta verba: *Si enim vnius delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Iesum Christum.* Ac si clariùs diceret, plus efficaciæ habet abundantia gratiæ, &c. per Christum, quàm vnum peccatum per Adam. Igitur vt ad rem redeamus, perspicuè constat esse omnino illimitatum valorem & efficaciam operum Christi, multóque ampliorem, quàm peccatum Adæ, quod suo modo fuit limitatum quoad vim inficiendi posteros in infinitum.

Idem probatur ex Patribus. Cyrillus *in Epist.ad Maximian.Constantinop.Episc.* sic habet: Ingens pro vita nostra pretium, hoc est, proprium sanguinem impendit, vnus hic vniuersam creaturam dignitate multis partibus excellebat. Proclus Episc.Cyzici *in Homil. quæ refertur tom.6. Concil. Ephes. c.7.* ait Christum non solùm habuisse pretium ad redimendam multitudinem,sed eiusmodi, quod multis partibus excederet. Chrys. *in Epist. ad Rom.* cuius verba infrà proponam. Huc pertinet Basil. *in Psalm.* 48. in illud, *Frater non redimit, redimet homo.* dicens hoc pretium superare omnem valorem.

SECVNDA propositio: Valor operum Christi est infinitus moraliter quacumque ratione morali possit cõparari ad effectus siue meriti,siue satisfactionis, &c. Hæc propositio explicata sub nomine infinitatis habetur solùm *in Extrauaganti vnigenitus, de pœnit, & remissionib.* definita à Clemente VI. dicente Christum suis meritis & satisfactionibus acquisiuisse infinitum thesaurum hominibus, quo qui vsi sunt Dei amicitiæ participes sunt effecti, & ideo vnam guttam sanguinis Christi fuisse sufficientem ad perfectam redemptionem nostram propter vnionem ad Verbum; in sacris verò Scripturis apud SS. Patres non habetur sub nomine explicito infinitatis, sed sub aliis terminis reipsa idem significantibus, vt probabo; si tamen priùs reiecero responsionem Io.Medinæ *cod.de pœnit, tract.3. de satisfact. q.1.ad dictum locum*, qui dicit Pontificem tribuere infinitum valorem operibus Christi ex liberali Dei acceptatione,& ex vnione ad Verbum contraxisse tantam excellentiam, vt potuerit vna gutta eius sanguinis inclinare diuinã clementiam ad nostram redemptionem. Hæc responsio præterquam quòd affert vim verbis citatis, adhuc non est ad rem: nam aut opera Christi ex vnione ad Verbum habent hoc proprium & peculiare supra opera puræ creaturæ vt possint inclinare ad infinitam acceptationem,puræ verò creaturæ opera solùm possint ad finitam; & si ita est, certè hoc discrimen fundatur in differentia dignitatis, quòd Christi sit infinita, huius autem finita,vnde consequenter habemus infinitam dignitatem intrinsecam in operibus Christi. Porrò valor operum in moralibus, nihil est aliud, nisi dignitas ipsorum,vt suprà probatum est; aut certè hoc non habent ex se ipsa opera,sed ex acceptatione,&tunc non esset ad rem, quod habet Pontifex guttam sanguinis ex vnione ad Verbum habuisse dictam sufficientiam.

Eadem propositio probatur euidenter ex Cyrillo *in posteriori Epist.ad Reginas*, vbi sic habet: Pretium non fuisset satis magnum si Christus purus homo fuisset; ipsi verò Deo incarnato vniuersa creatura comparata modicum quid est, & ideo mors eius abundè sat est ad liberationem. vbi præcipuè affirmat pretium Christi eo excessu superare pretium puræ creaturæ, & reatum peccati, quo Deus creaturam superat; alioquin inanis esset hic discursus, scilicet est magnum pretium, & est abundè satis mors Christi, quia creatura comparata Deo modicum quid est; porrò Deus infinitè excedit creatu

creaturam; ergo merita Christi infinitè excedunt omne meritum,& omne peccatum. Idem probatur ex Chrysost. *homil.10.in cap.5. ad Rom.* vbi docet, satisfactionem Christi eo excessu superare debitum nostrum, quo mare immensum pusillam guttam, & quo superaret debitum ille, qui pro decem obolis solueret infinita auri talenta.

SECVNDÒ valor operum Christi non est limitatus ad certum numerum, & quantitatem effectuum ex his,quibus potest applicari, sed est illimitatus: ergo est infinitus. Antecedens est ipsa prima propositio suprà probata ex Scripturis,& Patribus.& confirmatur ratione,quia Christus satisfecit pro pœna æterna: præterea fuit sufficiens eius satisfactio ad omnia peccata possibilia, quantumuis in grauitate & numero in infinitum augeantur, ne dicamus posse iis multiplicatis exhauriri merita Christi,quod est contra sensum Patrum,& contra firmitatem spei nostræ,quę quemadmodum non nisi per merita Christi sperat remissionem peccatorum, ita & in eo, quòd exhauriri nequeant, sperat semper fore fructuosam pœnitentiam. Quidam putant hoc argumentum esse inefficax, eò quod solùm inferat valorem operum Christi esse superioris cuiusdam ordinis,finiti quidem, sed talis perfectionis, quæ superet quemcumque alium valorem, & quamcumque peccatorum malitiam. Respondet Suar. concedendo esse finitum valorem in genere entis physici: tamen in æstimatione morali rectè concludi esse infinitum. Sed contra illud obstat: nam hoc ipsum remanet probandum, quòd scilicet huiusmodi ordo superior, qui excedit res inferiores infinitas non per infinitatem gradus, sed per excellentiam ordinis in gradu finito, solùm detur in entitate physica, non verò in æstimatione morali.

Aliter ergo dico hoc argumentum esse efficacissimum, primo enim in sensu, quo loquimur in hac quæstione de infinito, secundo verò absolutè, & simpliciter. Igitur in sensu nostro vocamus infinitum valorem illum, qui non potest quocunque possibili numero, & quacumque possibili grauitate peccatorum exhauriri,atque ideo, qui continet totam perfectionem possibilem in genere meriti, & satisfactionis. Siue ergo ex hoc inferatur valor simpliciter infinitus, siue valor superioris ordinis finitus quidem, verùm qui extendatur ad hæc omnia sine limitatione, certè in re conceditur infinitum,quod quærimus, & solùm fit discrimen in nomine.

Dico SECVNDÒ rectè inferri valorem infinitum simpliciter, quia tota ratio & mensura perfectionis valoris essentialiter & per se consistit in ordine & commensuratione ad res,quarum est valor, scilicet ad peccata in ratione satisfactionis, vel ad præmia in ratione meriti, & non distinguitur in ipso alia entitas physica præter entitatem operationis, quæ sine dubio est finita. cùm ergo hic valor extendatur ad infinita, & habeat in se actu ornnem valorem possibilem in creaturis in infinitum syncategorematicè, & pretium omnium peccatorum possibilium syncategorematicè in infinitum; sequitur ipsum esse infinitum simpliciter, & hoc modo posset defendi ratio Suarij.

Dico TERTIÒ siue spectetur valor in genere entis physici, siue moralis; nihilominus rectè infertur ex eo,quòd sit illimitatus ad dictos effectus, esse infinitum simpliciter. Quod vt probetur præmittendum est PRIMÒ collationem, qua colligere videmur infinitum excessum vnius rei supra aliam, habere locum quando res, quam volumus probare esse infinitam, habet simul actu totam suam perfectionem, de qua perfectione quærimus sitne infinita, vel finita: altera verò res,cum qua fit collatio, spectatur sub ratione infiniti, quomodocumque intelligatur esse infinita, id est, siue actu, siue in potentia, itémque siue per possibile, siue per impossibile. Præmittendum SECVNDÒ infinitam perfectionem prioris rei non inferri ex vi formæ, & illationis ex eo,quòd in comparatione præstet rei, quæ sit infinita, aliqua ex dictis modis infinitatis; non enim rectè infertur spiritum esse perfectionis infinitæ eo quòd sit perfectior corpore, quamuis infinito, nec lumen esse perfectionis infinitæ eo quòd præstet calori,quantumuis daretur infinitus. Vt ergo rectè inferatur infinitum, debet fieri comparatio secundùm idem, & secundùm eandem formam, non verò secundùm diuersa, siue illa forma eadem contineatur formaliter in vtroque termino, siue in vno formaliter, in altero eminenter. Quocirca ideo non infertur infinita perfectio spiritus respectu corporis infiniti, & luminis respectu caloris infiniti, quia comparatur spiritus,& lumen secundùm speciem & essentiam cum calore, & corpore, non secundùm speciem caloris, & corporis, sed secundùm partes materiales. Quòd si fingeremus calorem infinitum productiuum caloris intensiuè infiniti siue in actu,siue in potentia in infinitum, & lumen actu quidem finitum, verùm eminenter continẽtem calorem infinitum, quem possit producere, sine dubio inferretur perfectio infinita luminis, quia comparatio fit secundùm idem, id est, secundùm esse productiuum caloris,nõ secundùm diuersa. Secundò debet fieri duorum comparatio in ea communi forma,quæ secundùm partes suas plures, vel pauciores, siue discretas, siue continuas,eásque siue acceptas secundùm intensionem, siue secundùm extensionem requirit maiorem, vel minorem virtutem in caussa à qua prouenit; ita vt pluribus effectibus maior caussa respondeat, & paucioribus minor, & secundùm numerum partium crescat virtus caussæ ita vt quælibet vnitas addita effectui, id est, formæ,quæ est effectus, augeat caussam: alioquin si auctis effectibus non est necesse augeri virtutem caussæ, non rectè infertur ex infinitate effectus infinitas virtutis, & caussæ. nam non rectè infertur lumen Solis esse infinitum, quia potest calefacere tot corpora quot possunt ignes possibiles in infinitum: non enim requiritur maior virtus ad producendos plures ignes, quàm ad pauciores. At verò si posset intendere tantum calorem, quantum possent agentia calidiora, & calidiora in infinitum,rectè inferretur perfectio infinita in agente; quia intensior calor, seu plures gradus caloris producti requirunt maiorem virtutem in caussa. Similiter si esset vna intelligentia, seu vnum mouens, quod posset mouere tot cælos,quot possent plures intelligentiæ in infinitum, esset infinitæ perfectionis, quia vni cælo respondet vna certa virtus, & pluribus plures, & non vna.

Ex his in re proposita ostenditur vis dicti argumenti.fit PRIMÒ cõparatio secundùm eandem formam, id est, secundùm valorem operum necessarium ad satisfaciendum pro iniuriis illatis. SECVNDÒ fit comparatio in re, quæ requirit maiorem, vel minorem valorem in caussa pro magnitudine, vel multitudine iniuriarum: nam pro maiori iniuria requiritur maior satisfactio, pro minori, minor, vndecumque proueniat quantitas iniuriæ, id est, siue ex obiecto, siue ex qualitate iniuriæ; item pro pluribus iniuriis requiruntur plures satisfactiones, vel vna maior qualibet satisfactione,quæ satis est solùm pro vna iniuria; itẽ maior pœna debetur maiori iniuriæ, & plures pluribus, &c. & similiter maior satisfactionis valor requiritur ex parte illius, qui debet satisfacere pro maiori pœna pro alio,&c. Ex quibus sic argumentamur: valor operum Christi est illimitatus, quia potest satisfacere pro omni grauitate, & numero iniuriarum possibilium in infinitum, & potest satisfacere pro omnibus pœnis earum: ergo est infinitus;& hæc illimitatio infert infinitatem,

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

non verò solum valorem superioris ordinis, & hoc siue dicamus eminenter continere valorem omnium possibilium satisfactionum, & omnium iniuriarum, quia, vt ostensum est, id quod continet eminenter infinita, est infinitum, siue formaliter, quanquam dicendum est opera Christi continere formaliter talem valorem, quia hic valor est ipsa moralis formalisque dignitas, quam habent opera Christi ex eo, quòd fiant à diuino supposito, vt iam dicam. Constat ergo secundùm mentem Scripturæ, & Patrum tribuentium operibus Christi valorem, qui non exhauriatur vlla multitudine, vel grauitate peccatorum, & pœnarum, &c. scilicet illimitatum, opera Christi esse valoris infiniti. Reliquum est idem probare ratione.

Ratio autem, & fundamentum proprium Theologorum, qui tribuunt operibus Christi infinitatem, ducitur ex dignitate infinita personæ Christi communicantis infinitum valorem operibus, quæ sunt capacia valoris moralis: prudens addo, *quæ sunt capacia*, non enim omnia opera sunt dicti valoris capacia, sed tantùm illa, quæ sunt satisfactoria, vel meritoria, qualia sunt omnia opera libera, quæ cedunt in obsequium eius, cui satisfit pro iniuriis, aut aliàs in honorem, seu bonum, quomodocumque sumatur, eius, apud quem quis meretur. Igitur quæstione superiori ex ratione, qua quantitas valoris satisfactionis sumitur à qualitate personæ satisfacientis, probauimus Christum ad æqualitatem satisfeciſſe pro peccatis. Porrò ratio cur qualitas personæ augeat, vel minuat satisfactionem, vtilior est, quia dignitas personæ communicatur actibus; quo enim dignior est persona, eo maioris sunt æstimationis opera, & actus, qui ex ipsa proficiscuntur: cùm ergo persona Christi sit infinita, sequitur opera eius esse valoris infiniti. Atque ex hac ratione ducta à persona Christi Clemens VI. *in Extrauag. cit.* deduxit infinitum thesaurum satisfactionis Christi. Ex eodem cap. eandem infinitatem probauimus authoritate Cyrilli: ex eodem probant reliqui Patres, scilicet Cyrill. & alij *locis cit.* valorem operum Christi esse illimitatum. Hanc etiam vim habet illud Apost. ad Hebr. 5. *Exauditus est pro sua reuerentia*, id est, pro sua dignitate, & id quod habetur ad Tit. 2. *Dedit semetipsum pro nobis.*

DISPVTATIO XII.

An persona diuina det valorem actibus Christi secundùm quod persona, & suppositum humanitatis, an verò secundùm quod est aliquo modo forma.

PERSONA diuina vnita humanitati duo habet, scilicet PRIMÒ esse suppositum humanitatis, qua ratione conuenit ipsi naturam ipsam sustentare, & recipere, & esse id, quod operatur, seu principium (quod) operationum; simúlque ipsas operationes recipere mediante humanitate, sicut ea mediante operatur. SECVNDÒ habet esse veluti formam satisfacientem ipsam humanitatem; ex hoc enim, quòd vnitur ipsi, fit sancta humanitas ipsamet diuinitate & sanctitate increata, siue adsit alia sanctitas creata, siue non; quamuis enim intercedat vnio, quæ sit modus aliquis à Verbo & humanitate distinctus; tamen vnio per se non facit tale, vel quale, sed solùm ratione rei vnitæ. Iam verò primum, id est, sustentare, &c. habet Verbum quatenus est persona, & ratione personalitatis propriæ, secundùm quam distinguitur realiter à Patre, & Spiritu sancto. Secundum verò habet quatenus est Deus, & ratione diuinitatis, qua non distinguitur à Patre, & Spiritu sancto. Quæstio ergo est in re proposita an Christus det valorem operibus primo modo, vel secundo modo, id est, quatenus est id quod sustentat, operatur, &c. an verò quatenus deificat, & sanctificat; & quamuis prior modus includat etiá per se diuinitatem, quia persona Verbi non potest dare valorem illum maximum, de quo agimus, nisi ratione dignitatis quam habet à diuinitate, quia est suppositum diuinum, & quia est Deus; nihilominus, quia Deus potest dare dupliciter hanc dignitatem & valorem actibus, primò scilicet sustentando, operando, &c. formaliter, ita vt actus & opera habeant valorem, quia sustentantur, vel fiunt à Deo. Secundò sanctificando, & deificando formaliter, ita vt actus habeant valorem, quia fiunt à natura, seu per naturam deificatam, & vtroque modo videtur haberi valor à Deo, & ratione diuinitatis. Sed primo modo Deus Christus præstat valorem per se ratione personalitatis; secundo verò modo ratione solius diuinitatis per se. quæstio ergo est an der valorem primo, vel secundo modo.

Vasquez *disp. 5. c. 5. & inf. dis. 6. c. 2.* contendit dare valorem secundo modo; primum verò modum omnino reiicit. Probat suam sententiam primò exemplo. nam actiones bonæ humanæ factæ extra statum gratiæ, hoc ipso, quòd bonæ sunt sine vlla circunstantia mala meretur solùm in præmium laudem humanam, non item æternam gloriam. Eadem verò nulla facta mutatione in substantia, vel circumstantiis ipsarum, sed solùm posita gratia in ipso operante, qua fiat iustus, & sanctus, fiunt meritoriæ gloriæ æternæ: ergo similiter opera humanitatis Christi nulla facta mutatione in substantia vel circumstantiis ipsorum, fiunt altioris præmij meritoria propter sanctificationem humanitatis factam per diuinitatem, qua fit vt sint opera hominis ita sanctificati. Rursus autem qualitas, quantitas, & latitudo præmij petitur à qualitate formæ, vnde habet homo dignitatem in ordine ad præmium: ergo si per gratiam habitualem creatam supernaturalem homo habet posse mereri præmium gloriæ supernaturale sibipsi; certè per formam increatam, id est, diuinitatem habet aliquid plus, scilicet posse mereri gratiam, &c. aliis etiam infinitis hominibus.

SECVNDÒ idem probant refutatione contrariæ sententiæ. Si fieri posset (quod reuera, inquiunt, fieri potest) vt humanitas in Christo sustentaretur à Verbo, & ratione vnionis non sanctificaretur, sed in peccato originali, aut etiam actuali, saltem per modum habitus maneret, tunc sanè opera humanitatis non essent meritoria apud Deum, quia essent ab homine inimico, peccatore digno æterna pœna; & tamen ea essent opera diuini suppositi, & manerent hypostaticè vnita mediante natura ipsi supposito: ergo non satis aptè petitur à ratione suppositi fundamentum meriti, & valoris operum Christi.

Hæc sententia quatenus negat valorem operum Christi totum desumi ex persona offerente, vel ex re oblata, statuítque desumi ex humanitate sanctificata formaliter per deitatem, vt formam, tametsi non inhærentem, nullo modo probatur.

PRIMVM quia Patres sumunt valorem satisfactionis & meriti Christi ab ipsa persona, quatenus offerens est: ab humanitate verò non quatenus sanctificata per Verbum, vt formam, sed quatenus ab ipsa persona sustentante, seu à sustentatione habet quòd constituat simul vnum offerens, sicut in vniuersum natura cum supposito constituit vnum operans, quòd offerens det actibus dignitatem, quam affert toti ipsa persona in ratione personæ, & quatenus est suppositum talis naturæ, vnde habent dignitatem operationes, non autem quatenus est forma. Ambros. *lib. de Incarnat. c. 6* Secundùm nostram, inquit, se obtulit naturam, vt vltra

vltra nostram operaretur naturam. vbi sanè per operationem supra naturam intelligit satisfactionem pro peccato sufficientem, quam natura præstare non potest: & hoc, quod est satisfactionem esse supra naturam, tribuit personæ per se vt operanti in natura; non verò vt informanti, seu diuinitati informanti. Cyrillus *de fide ad Reginas*, Solus, inquit, sufficit, qui super omnes est, & Deus est, morte suæ carnis à mundo depellens carnem. vbi est sermo de facultate & sufficientia operantis, quatenus operatur; non verò quatenus est forma constituens aliud subiectum idoneum ad operandum: & caro, id est, humanitas, non ponitur vt subiectum formæ, id est, diuinitatis, & Verbi vt formæ, sed vt res oblata per mortem ab operante, quatenus Deus est, & super omnes est, habet quòd tali oblatione possit, quátum oportet, satisfacere. Theodotus Episcopus Anciranus *in homil. nat. Domini, quæ est in 6. tom. Concil. Ephes. c. 10.* sic habet: Quandoquidem nihil harum omnium passionum per sui mutationem in se suscepit (nempe Verbum) verùm vim illius diuinam contra huiusmodi passiones tribuit, mors namque veluti ipsius Dei facta mortem demolitur: nam qui moriebatur simul Deus & homo erat. Hæc ille, vbi declarat qua ratione dedit Verbum Dei vim diuinam passionibus; nempe, quia sunt factæ passiones, & mors Dei, eo quòd non solùm ipse esset homo, sed Deus. Porrò, fiunt passiones Dei, quia ipse patitur, & operatur, non verò quia sanctificat humanitatem. Idem clarius *in altera homil. de Natiuit. quæ refertur in 5. appendice ad tom. 6. eiusdem Concil. 2. contra Nestorium*, sic habet: Si enim non fecit Deus proprias passiones, vnde passionibus Christi tantarum correctionum sunt factæ virtutes? sed istæ passiones propriæ factæ Dei virtutem quidem tantarum correctionum ex diuinitate perceperunt, tanquam Dei propriæ factæ. Hæc ille, vbi perspicuè docet fundamentum & rationem efficaciæ habuisse opera Christi ex eo, quòd essent propria Dei, id est, personæ diuinæ; & passiones accepisse virtutem à diuinitate, ea ratione quòd sint factæ propriæ Dei, nempe personæ diuinæ operantis, vel patientis, non verò quia diuinitas satisfaceret, &c.

Epiphanius *in Ancorato*: Quemadmodum, inquit, macula in veste corpus gestantis non contingit, verùm macula vestis gestanti imputatur, sic Deus passus est in carne Deitate ipsius nihil læsa, verùm passio carnis à Deitate gestatæ relata est ad Deitatem, quò in Deitate salus nobis contingeret. vbi perspicuè docet passionem Christi habere vim satisfaciendi quatenus tribuitur Deo, vt supposito patienti mediante carne, qua est indutus, sicuti macula vestis homini mediante veste, qua est indutus; & ex eo, quòd Deus sit, qui patitur: & hoc modo in Deitate salus nobis contingat, quatenus per vnionem ipse Deus dicitur pati, non autem quia sit forma humanitatis, quæ patitur, & meretur vt satisfaciat.

Reiicitur præterea rationibus ea sententia, & PRIMÒ nititur opinioni ferè singulari, quòd ratio, & discrimen, propter quod quædam opera sint meritoria præmij naturalis, vel supernaturalis, finiti, vel infiniti, &c. petatur à forma subiecti operantis ea opera, quatenus solùm constituit ipsum subiectum in esse naturali, vel supernaturali, & habet causalitatem omnem tantùm circa ipsum subiectum, nullam verò circa opera, & actiones: qua ratione (& vt putant simili) docent opera humanitatis Christi ob eam rationem, quòd sit sacrificata tali forma, scilicet Deitate, esse meritoria præmij gratiæ distincti à supernaturali & naturali.

Sed PRIMÒ ea sententia in materia de gratia non recipitur, sed passim reiicitur, putant enim plurimi Theologi requiri ad meritum supernaturale, vt forma supernaturalis influat, vel eliciendo simul cum potentia actum supernaturalem, vel referendo actu, vel virtute actum naturalem in finem supernaturalem: neque sanè decet ex principiis ferè singularibus velle petere rem tantam, támque celebrem, qualis est ratio meritorum Christi, reiectis omnino communioribus, maximéque receptis.

Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.

SECVNDÒ quòd homo iustus possit mereri, & mereatur præmium supernaturale, non habet per se à forma supernaturali, quæ in ipso realiter recipiatur, & permaneat, siue inhærendo, siue alio quocumque modo inexistendo; ergo ex eo, quòd diuinitas sit forma habens rationem formæ ex vnione reali, non habetur ratio dicta meriti. Consequentia apud ipsos est clara, qui nituntur illi principio, quòd valor ad opera proueniat à forma realiter inhærente, seu inexistente in subiecto, & faciente ipsum gratum. Antecedens probatur, quia potest homo iustificari sine mutatione intrinseca sola ordinatione extinseca. Negat Vasquez alibi etiam de potentia absoluta; vult enim requiri, vel actualem mutationem per contritionem, vel habitualem per habitus gratiæ: sed certè hæc sententia passim reiicitur, & iam rursus fundat rem tanti momenti in opinione non recepta. Sed vt demus non posse iustificari peccatorem sine ea mutatione; cur sanè non possit homo in puris naturalibus ordinari à Deo ad gloriam suo tempore dandam, nullo interim infuso habitu? quod si potest: ergo potest eo tempore mereri absque forma habituali supernaturali.

TERTIÒ vt detur haberi dictum meritum ex vi gratiæ tanquam formæ realiter inhærentis, adhuc argumentor hoc modo: Quòd homo præditus gratia habeat posse mereri per quæuis opera etiam naturalia præmium supernaturale gratiæ, & gloriæ, non habet absolutè ab excellentia formæ, & ab ipso esse, quod habet ab excellenti forma, sed à natura, & proprietate, ac fine intrinseco talis formæ, id est, gratiæ, & charitatis; at verò ex diuinitate recepta per modum formæ, seu ab esse recepto per talem formam non habetur ex natura rei talis proprietas, &c. seu ipsa vt ita recepta non habet talem proprietatem, ac finem intrinsecum ex vi talis inexistentiæ, & receptionis: ergo natura creata sic prædita diuinitate, vt forma, non habet posse mereri per sua opera connaturalia, supernaturalia, præmia, &c. Maior probatur, quia si ponamus aliquam creaturam intellectualem præditam lumine gloriæ absque vllo alio habitu supernaturali, non idcirco habebit inde posse mereri aliquid, & tamen haberet excellentissimum esse ab excellentissima forma. Idem suo modo dicere possemus de homine habente habitum fidei absque habitu charitatis, & absque peccato, quod non est impossibile: deinde probatur ex differentia rationis, ob quam possit mereri præmium supernaturale habens habitum charitatis, & gratiæ, non verò habens habitum fidei, vel luminis gloriæ, quia scilicet meritum habet locum in operibus liberis, bonis, & laudabilibus, ac proinde in ea potentia vnde proficiscuntur eiusmodi opera, qualis est voluntas: quòd si potentiæ perficiantur per habitus supernaturales, consequenter debet habere locum in habitibus perficientibus potentiam, ex qua proficiscuntur actus boni, & laudabiles, non verò in habitibus, qui perficiunt alias potentias: ergo non quilibet habitus, qui dat excellentiam, facit subiectum idoneum ad merita, sed solùm, qui perficit voluntatem; ac proinde, neque diuinitas sumpta, vt forma, quæ non perficit per se voluntatem. Dices, hæc ratio procedit secundùm sententiam, quæ dicit meritum fundari in actu supernaturali voluntatis, non verò in habitu, quo sit homo iustus. Sed contrà prima ratio hæc sumpta ab eleuatione operis laudabilis naturalis ad esse laudabile supernaturale, probat habitum eleuantem debere esse in voluntate, scilicet charitatem, quia, quòd

opera naturalia sint laudabilia in genere naturæ, non habent ex naturali hominis dignitate, sed ex ipsa bonitate voluntatis. Deinde etiamsi loquamur secundùm eam sententiam, quæ habet merita fundari in gratia ipsius hominis per se, qua fit gratus, certè quòd homo gratus possit mereri augmentum gratiæ, & gloriam, habet ex intrinseca cõditione gratiæ & charitatis, & ex peculiari & specialissima ratione ipsius, quia scilicet per se ex ratione sua facit hominem intrinsecè capacem gratiæ & gloriæ, quæ vtraque possit & debeat in adultis per se per actiones bonas & merita acquiri, & susscipit magis & minus; vnde fit, vt non ratione excellentiæ per se, sed ex specie & natura sua, sint formæ cõstituentes subiectum per se habile ad merendum gratiam & gloriam; at verò diuinitas sumpta vt forma nõ habet per se constituere aliquod esse tale, neque secundùm modum, quo vnitur realiter, neque secundùm rem ipsam diuinitatis: non quidem secundùm modum, quia realiter non vnitur vt forma naturæ, nec per se immediatè, vt diuinitas est, sed ratione suppositi: quare nec dat dignitatem ad merendum per modum formæ, nisi denominatiuè & impropriè: ad hoc enim vt det totam dignitatem quam habet per modum formæ, debet communicari tota realiter per modum formæ, sicuti dat totam dignitatem, quam habet per modum suppositi, quia communicatur realiter per modum suppositi. Neque secundò secundùm rem ipsam diuinitatis, quia diuinitas per modum formæ non potest dare aliud maius esse, nisi quod conuenit ipsi secundùm propria diuinitatis, scilicet esse ordinis supernaturalis, increati, infiniti, diuini, secundùm quod esse excedit omnem creaturam; neque est aliud maius esse, quod per modum formæ communicari possit. At certè totum hoc esse supremi ordinis, quod conuenit Deo essentialiter, communicatur per formam creatam accidẽtalem eiusdem ordinis superioris increati, &c. quæ est gratia; nec potest communicari per modum formæ Deus secundùm esse præstantius, quia non est ordo præstantior illo, qui est supra omnem creaturam: quare per vnionem hypostaticam non potest humanitas habere per modũ formæ sanctificantis & deificantis esse præstantius. Confirmatur: nã duobus tantùm modis potest conuenire esse diuinum, increatum, &c. primò per essentiam, secundò per participationem. Primo modo nulli potest conuenire, sed solùm secundo modo, & hic secundus modus est per formam accidentalẽ creatam, qualis est gratia: quòd si per vnionem hypostaticam reponatur humanitas in esse superioris ordinis, certè oportet altero duorum modorum id obtinere; & quidem non primo, vt patet, quia nulli rei creatæ conuenit esse Deum per essentiam: neque secundo modo, quia participatio diuinitatis vt formæ est cum limitatione; ipsi verò nullam ponunt limitationem: dicunt enim totam ipsam deitatem per se esse formam. Quòd si non ponunt limitationem in forma participata, saltem debent ponere in modo, vt reuera ponunt, quòd scilicet neque sit inhærens, neque sit dans esse diuinum reale rei per modum formæ actuantis, sed solùm dans esse personale, & dignitatem ratione personæ & vnionis secundùm subsistentiam, quæ vnio secundùm modum nostrum concipiendi sit fundamentum, cur diuinitas concipiatur per modum formæ: at certè hac ratione veriùs accipit esse diuinum per modum formæ homo à gratia, quæ realiter inhæret, & est ordinis diuini. Deinde dicta dignitas per se est dignitas suppositi, atque inde habetur æstimatio & valor, & est sancta humanitas sanctitate suppositi & personæ, & inde habet quòd sit deificata, &c. non autem à forma, seu à persona sanctificante per modum formæ, nisi per denominationem: ergo rectiùs communis sententia petit radicem meriti & valoris à supposito.

QVARTÒ secundùm dictam sententiam humanitas Christi, seu ille homo, qui est Christus, habet à diuinitate vt forma, quòd opera ipsius possint mereri tale & tantum præmium, idque etiam aliis. Iam argumentor: aut ergo id habet à diuinitate, & ab hac forma, quatenus per illam fit sanctus & iustus, gratus & amicus Dei, & hoc non est satis: nam quilibet purus homo per habitum gratiæ & caritatis absque diuinitate dicto modo informante fit iustus, amicus, &c. & potest fieri in quouis gradu: & præterea hæc sententia horum recentiorum posita & stante forma sanctificante, qua fit homo gratus, &c. per nullam potentiam fieri potest, vt stet peccatum. Porrò iidem docent cum tali forma, id est, diuinitate posse stare peccatum: ergo hæc forma non dat esse gratum, &c. ex vi sua. Aut certè id habet ab aliqua alia ratione, id est, secundùm aliquod aliud esse & denominationem, quam recipit à diuinitate vt forma; hoc autem extra hoc quod est esse gratum, non potest esse aliud nisi esse Deum: si enim dicatur esse sanctum peculiari sanctitate, certè esse sanctum est nomen cõmune, quod conuenit iusto ratione gratiæ habitualis: debet ergo assignari aliqua ratio peculiaris in proposito, quæ sanè alia non potest esse distincta à iam dicta, nisi esse Deum, seu esse aliquid diuinum; at primò esse Dei, conuenit huic homini Christo per se ratione suppositi; & hæc ratio est per se satis, secluſa omni ratione, & denominatione formæ. Deinde, vt detur esse etiam à diuinitate per modum formæ, tamen secundùm hanc sententiam potest stare hæc denominatio, & hoc esse diuinũ absque sanctificatione & iustificatione, nimirum cum peccato, quo casu opera talis hominis nihil valerent ad meritum, & tamen ille homo diceretur Deus, & humanitas esset deificata: ergo in re proposita meritum non potest sumi ab hac ratione peculiari, sed solùm à sanctificatione & sanctitate secundùm notionem communem, quam habet omnibus iustis: quòd si in aliis iustis non potest hæc communis sanctitas esse principium merendi aliis, nec proinde poterit in Christo: aliunde ergo petendum est hoc principium. Dicetur fortasse humanitatem informatam deitate in dicto casu quantum est ex se posse esse principium dicti meriti, sed impediri peccato. Sed contrà: ergo malè argumentantur contra communem sententiam ad probandum non peri meritum à persona offerente, &c. ea ratione, quòd potest in humanitate esse peccatum, quo stante non potest mereri: idem enim argumentum fieri potest contra ipsos, & responsio ab ipsis data potest dari ab aliis, quòd scilicet persona offerens quantum est ex se est principium meriti, & aliunde impediatur.

QVINTÒ forma non dat esse & denominationem siue quoad essentiam, siue in ordine ad operationem ipsi naturæ; sed supposito: at certè deitas vt forma non potest denominare suppositum de quo agimus; ergo non dat illi posse operari opera meritoria, &c. Maior est recepta in Philosophia, & ita loquuntur in exemplo hominis iusti recentiores: dicunt enim gratiam ex eo quòd faciat hominem gratum, esse causam cur operationes talis hominis sint meritoriæ. Minor probatur, quia suprà ostensum est, & ipsi concedunt illud esse & denominationem, ratione cuius habent à diuinitate opera Christi quòd sint valoris infiniti, &c. non posse dici esse illud commune iustorum omnium, scilicet esse gratum & amicum, sed aliud peculiare, scilicet esse deificatum. At verò in Christo suppositum diuinum mediante humanitate & forma, quæ est in humanitate, nimirum deitate, non habet quòd sit deificatum, vel aliquid diuinum, sicut habet mediante gratia creata quòd sit amicus & gratus amicitia creata, quia suppositum Verbi quocunque nomine significetur, vt scilicet dicatur Christus, vel hic homo, &c. essentialiter est, & dicitur Deus: nõ ergo conuenit ipsi esse deificatum, &c. Præterea vtcunque possit tribui denominatio deificati supposito cum limitatione, scilicet ratione humanitatis, & in humanitate: quæ tamen loquutio non est vsque adeò admittenda; tamen hac ratione non potest dici, quòd diuinitas det supposito hanc aptitudinem dandi valorem infinitum actibus: cùm enim in supposito sit ipsum esse diuinum per se, & valor sumatur à deitate, non est quòd habeat dare valorem actibus ratione denominationis extrinsecæ deificationis, quam per accidens habet in humanitate.

SEXTÒ homo per gratiam sit capax meriti, quatenus sit filius adoptiuus, & esse filium adoptiuum conuenit per se toti, id est, personæ, non verò naturæ, in recto, vt distinguitur à persona; at certè per sanctificationem deitatis Christus neque fit filius adoptiuus, cùm neque per ipsam gratiam inhærentem habitualem fiat filius adoptiuus, vt suo loco dicitur: neque fit filius naturalis, cùm sit per se ab æterno filius naturalis: non ergo habet inde, quòd sit capax meriti, seu quòd det valorem operibus.

VLTIMÒ constat personam suo modo dare dignitatem, & valorem operibus, sicut suo modo dat forma: quod sanè negare, est euertere communissimum hominum sensum, qui solent inter alia petere æstimationem operum etiam à qualitate personæ. In proposito verò persona diuina verè & realiter est id, quod operatur, & fungitur munere personæ, sicut quælibet persona creata; munere verò formæ solùm denominatione quadam rationis sumpta remotè à fundamento quodam quod per se propriè non est fundamentum informationis, seu actuationis per modum formæ: sustentare enim vt suppositum non est fundamentum & ratio actuandi saltem ipsi personæ, quæ sustentat; sed, si quo modo est, solùm est fundamentum, quo persona se habet vt subiectum & quasi materia; natura verò quæ dicitur forma metaphysica se habeat vt actus: ergo si potest sumi æstimatio valoris à persona in vniuersum, certè in proposito magis sumi debet à Verbo, quatenus est persona, & à natura diuina, quatenus dat dignitatem personæ, & coniungitur solùm coniunctione, qua iungitur persona, & vt aliquid pertinens ad ipsam, quàm quatenus persona sumitur vt forma.

Ex his ad primum argumentum respondetur PRIMÒ niti falso fundamento, quòd ad meritum sufficiat gratia habitualis. SECVNDÒ non est similis ratio, quia gratia iustificans sanctificat immediatè naturam, quam realiter actuat & infirmat, personam verò mediante natura; & ideo valor petitur per se primò à forma & à natura sanctificata per illam, & inde habet persona, quod operetur opere meritorio: at verò sanctitas Christi in proposito est per se in persona; in natura autem non est realiter per modum sanctificantis & afficientis, quia persona habet rationem subiecti & quasi materiæ, natura verò formæ; materia autem non afficit formam, neque communicat illi sua attributa, & qualitates, &c. sed forma materiæ. Quocunque tamen modo dicatur afficere naturam, & sanctificare illam saltem denominatione extrinseca, tamen valor, dignitas, æstimatio operum, &c. petitur per se primò à persona: ex quo inde prouenit sanctificatio ad naturam, & non contrà, vt in exemplo aliorum iustorum, &c.

Ad SECVNDVM dico PRIMÒ passim censeri impossibile Verbum posse esse suppositum naturæ peccato obnoxiæ ea ratione, qua censetur impossibile posse esse veram hanc propositionem, filius Dei est peccator, aut saltem hic homo Christus est peccator. Sed de hoc infrà. SECVNDÒ dico illud argumentum pugnare etiam contra ipsos recentiores, vt suprà deduxi, quia stante peccato in humanitate, adhuc humanitas esset informata deitate, ac proinde deificata, quia fundamentum & conditio informationis & deificationis ab ipsis ponitur vnio hypostatica, quæ adhuc manet cum peccato. Si ergo non potest mereri coram Deo: ergo similiter dicendum esset rationem meriti nõ sumi ex deificatione & informatione, sicut ipsi obiiciũt nobis non sumi ex vnione hypostatica. Dicendum est ergo valorem extrinsecum, qui sumitur ex dignitate personæ supponere bonitatem talem in actu, qui faciat illum meritorium ex genere suo, siue habeat quòd sit meritorium, eo quòd sit hominis iusti solùm, vt dicunt dicti recentiores, siue ex eo quòd sit supernaturalis, vel saltem relatus in finem supernaturalem per actum caritatis; sublata autem tali bonitate tollitur fundamentum, in quo fundatur valor, qui sumitur ex dignitate personæ; atque ita caussa cur stante peccato non possit persona dare dignitatem actibus, non est, quia ab ipsa non sumatur valor, sed quia deest in actu fundamentum, & capacitas, seu conditio, sine qua valor conferri non potest.

DISPVTATIO XIII.

Qua ratione persona Verbi recipiens humanitatem ad vnitatem suppositi det valorem operibus humanitatis.

QVÆSTIO hæc proponitur præcipuè ad excludendas quasdam sententias, quæ referuntur: & quamuis non constet de auctore, & Vasquez *disput. 5. cap. 4.* affirmet nullius esse, ideoque inanem esse laborem illas refutare; nihilominus operæpretium est illas examinare, vel quia expedit etiam non excussa typis scripta refutare, quia possent fortè in lucem prodire: & est Doctoris Theologi munus, falsas sententias præuenire; vel quia interdum ad veræ sententiæ intelligentiam oportet refutare quæ aliquando dici possent. Igitur postquam satis ostensum est suppositum diuinum non conferre valorem actibus ea ratione, quòd sit forma sanctificans humanitatem mediante diuinitate; sed omnino quatenus est suppositum naturæ humanæ, atque ideo sub ratione ferè opposita, quia natura comparatur cum supposito per modum formæ metaphysicæ cum subiecto; reliquum iam est videre, quomodo ex eiusmodi vnione proueniat valor infinitus ad opera Christi. Quoniam verò dupliciter comparari potest persona ad actus, & operationes, videlicet PRIMÒ vt recipiens illas, si sunt immanentes. SECVNDÒ vt agens & operans tanquam id quod operatur in recto tam operationes immanentes, quàm transeuntes; propterea, vt separemus certa ab incertis, statuitur

PRIMA propositio: Actus immanentes, hoc ipso quòd immanentes sunt, sunt infinitæ dignitatis; nihilominus hoc solo quòd immanentes sunt, prout hoc verbum refertur ad personam mediante natura humana, significátque vniri personæ, non habent rationem satisfactionis & meriti, sed quatenus eliciuntur & fiũt à persona Verbi mediante humanitate. PRIMA pars probatur, quia secundùm æstimationẽ moralem omnia,

quæ pertinent ad personam, ita vt sint res, vel qualitates personales, sumunt dignitatem à persona; sed hi actus sunt res personales Christi: ergo habent ab illo dignitatem. Maior est ad mentem Patrum suprà citatorum, qui dicunt passionem Christi hoc solo, quòd mediante humanitate tribuebatur Verbo, erat maximæ dignitatis & valoris. Ita Epiphanius & alij: & declaratur, quia personæ nomine hic non intelligimus solùm terminum naturæ physicè sumptum, sed simul totum id, quod constituit ipsam in esse quodam, & qualitate morali, quomodo quidquid est in ipsa dignitatis, refunditur in omnia, quæ in ipsa recipiuntur, siue mediatè, siue immediatè. SECVNDA pars probatur, quia ad meritum & satisfactionem requiritur intentio merendi saltem virtualis, & oblatio voluntaria siue actus meritorij, sint immediatè ipsius voluntatis, siue sint operationes aliæ, & passiones corporis. Confirmatur: nam si sola vnio actus cum persona infinitæ dignitatis esset infiniti meriti & satisfactionis, sequeretur omnes actus necessarios Christi, scilicet vegetationis, &c. per se absque vlla oblatione & intentione habere rationem meriti hoc solo quòd vniuntur Christo. Hæc propositio posita est præsertim ad declarandum actus Christi non sumere rationem satisfactionis & meriti ex eo solo capite ex quo sumunt rationem dignitatis infinitæ; neque esse eandem rationem dignitatis etiam moralis in actibus, qui solùm habent rationem dignitatis, non item meriti & satisfactionis, atque in actibus, qui habent rationem meriti & satisfactionis: nam hæc dignitas dat pretium operibus non solùm materiale, quale est in omnibus rebus Christi, vita, sanguine, &c. quæ possunt offerri pro nobis, verumetiam formale, quale est in operibus, virtute intentionis & oblationis, quod sine dubio distinguit pretium primum à secundo dum constituit illud in ratione meriti & satisfactionis, dátque illi aliud esse morale, quod constituitur per concursum liberum voluntatis.

Posito ergo quòd actus habeant rationem meriti & satisfactionis, quatenus eliciuntur & fiunt à Verbo mediante humanitate, restat quæstio suprapositа de ratione qua valor procedat à Verbo ad dictas operationes.

PRIMA ergo sententia est infinitum valorem actuum Christi prouenire à persona diuina, non quidem solùm quatenus operatur illos per voluntatem humanã, & per naturam humanam, eiúsque potentias, sed quatenus operatur eosdem simul etiam per voluntatem diuinam, itaut vnus idémque actus sit voluntatis diuinæ & humanæ, quia scilicet sicut in homine sunt duplicis generis operationes, quædam spirituales propriæ animæ, quædam corporeæ, quæ proficiscuntur ab anima & corpore; ita & Christus habet quasdam operationes merè diuinas, ad quas non concurrit humanitas, sed sola voluntas diuina; quasdam humanas, ad quas concurrit vtraque voluntas & diuina & humana, fitque operatio quasi composita ex vtriusque voluntatis concursu. Nititur hæc sententia duplici fundamento. PRIMO quòd quamuis omnis operatio humanitatis Christi quatenus prouenit à voluntate diuina sit communis etiam Patri & Spiritui sancto; nihilominus ex eo quòd natura humana sit vnita soli filio, sequitur dilectionem & operationem actuum humanitatis Christi peculiari ratione conuenire filio, qua non conuenit Patri & Spiritui sancto. SECVNDVM est quòd quando in vna persona sunt multæ potentiæ subordinatæ, actus inferiorum potentiarum tribuuntur & imputantur supremæ: cùm ergo in Christo humanitas sit subordinata diuinitati, sequitur operationes humanitatis esse item voluntatis diuinæ.

Huic explicationi fauere videtur modus loquendi Patrum dicentium operationes Christi esse theandricas, id est, Deiuriles. Ita habet Dionys. *epist. 4. ad Caium & c. 2. de diu. nomin.* & alij passim: quomodo etiam intelligi posse videtur id quod habet Leo Papa *epist. 10.* vnam naturam in Christo operari cum consortio alterius, & Nazianz. *orat. 2. de filio*, quæ est 4. de Theologia in Saluatore velle totum esse deificatum.

Hæc sententia siquidem in re differt à communi, asserátque vnam operationem diuinitatis & humanitatis in Christo, incidit in hæresim, aut Monotelitarum asserentium vnam voluntatem in Christo, quæ damnata est in VI. Synodo, aut potiùs in hæresim Eutychetis, quatenus admittit duas operationes coalescentes in vnam, sicut Eutyches admittit duas naturas ante adunationem, & vnam post adunationem. Etenim, vt rectè Damasc. *lib. 3. de fide, cap.* ... ex eo quòd detur vna actio composita ex diuina & humana, infertur dari vnam naturam: nam quorum, ait, actio vna, horum est substantia vna, secundùm omnes Patres. Si verò ea sententia non differt in re à communi Catholicorum, certè modus loquendi malus est, quia communicat cum hæreticis. Sed vt clarè inspiciatur, siquid subsit erroris, obseruandum est hanc compositionem duarum operationum posse dupliciter accipi. PRIMÒ physicè; & hoc sensu latè & operosè impugnat illam Suarez *hîc*: sed non opus est multis; impugnatur enim iisdem rationibus quibus hæresis Eutychetis tum per deductionem ad impossibile seu absurdum, quatenus ex compositione operationum infertur compositio & vnio naturarum Eutychiana, vt rectè Damasc. tum verò ostensiuè, quatenus eædem rationes, quæ probant non posse vniri immediatè naturam diuinam cum humana, probant non posse vniri operationes diuinam & humanam, præsertim cùm operatio diuina sit substantia; humana verò sit accidens. Interim licet illam impugnare hac ratione: aut enim hæ volitiones humana & diuina nullam habent aliam vnionem nisi ratione suppositi; & hæc est sententia communis, cum qua stat nullam esse compositionem operationum, nec vllum valorem à volitione diuina deriuari ad operationes humanitatis, quia hoc modo non magis vnitur cùm volitione creata volitio ciusdem operationis, quàm volitio creandi cælum, nec magis volitio, quàm intellectio essentialis absoluta Dei; aut certè ex vnione suppositi sequitur alia vnio, scilicet volitionum; & hoc potest intelligi dupliciter. PRIMÒ quòd ex tali vnione sequatur vnio in volito, id est, in obiectis, vt ex eo quòd sint vnitæ in supposito necesse sit velle idem, & hoc est manifestè tollere libertatem, vel alteri voluntati, vel vtrique; quinetiam sequitur coalescere in vnum potentias ipsas: cùm enim hæc necessitas volendi idem non proueniat ab extrinseca causa, nec suppositum operetur quodquam circa ipsas potentias, non potest habere locum, si maneant potentiæ distinctæ in suo esse, sed solùm si confundantur, & euadant vna potentia; hic autem est error Eutychetis, & Monotelitarum. SECVNDÒ potest intelligi quòd ex vnione in supposito sequatur vnio volitionum in seipsis immediatè, & ex hoc etiam in volito: sed præterquam quòd contra hunc sensum pugnant eadem argumenta, & alia quæ fiunt contra Eutychetem, & Monetelitas, certè adhuc, si petatur ratio vnionis ex vnitate suppositi, sequi debet vnio omnium operationum humanarum cum omnibus operationibus diuinis, quia habent idem fundamentum vnionis, & non est ratio cur vniantur solùm volitiones. Et præterea non habetur intentum huius sententiæ, quia valor deriuaretur ad operationes humanas ratione operationis diuinæ secundùm se, & quatenus est infinitæ dignitatis, eámque dignitatem tribuit rebus, quibus vnitur: at certè hoc modo quidquid diuinum vnitur operationi, potest talem dignitatem

gnitatem conferre, atque ita potest dare illam suppositum diuinum, quæ est communis sententia.

SECVNDÒ ergo hæc compositio duarum operationum posset accipi moraliter in eo, scilicet quòd concordent, & velint idem volitio diuina & humana, & hæc vnio non nascatur ex vi vnionis suppositi, sed ex ipsa libertate voluntatum, quæ possunt velle idem independenter ab vnione suppositi: at certè nihil aliud est ciusmodi vnio, nisi conformatio in volito non differens ab ea, qua vnitur quælibet volitio puræ creaturæ cum volitione diuina, nec tribuit valorem actibus humanitatis Christi magis, quàm aliis aliorum hominum, siquidem valor habeatur præcisè ab hac conformatione, non verò ab vnione suppositi. Præterea hæc vnio non est magis cum filio, quàm cum Patre & Spiritu sancto. Neque prodest quidquam quòd hæc humanitas sit propria filij peculiari modo, quo non est Patris, neque Spiritus sancti, & quòd dirigere operationes illius sit proprium filij: nam valor iuxta hunc modum inest operationibus humanis, quatenus vniuntur voluntati diuinæ per se: quæ vnio tam pertinet ad filium, quàm ad Patrem, & Spiritum sanctum. Quòd autem peculiari modo pertineat ad filium dirigere voluntatem creatam, nihil facit ad valorem, quia hic totus sumitur ab ea vnione secundùm dictam sententiam, sed solùm facit ad rationem extrinsecam, & non pertinentem ad valorem.

Hinc fit non rectè comparari operationes voluntatis humanæ & diuinæ cum operationibus communibus voluntati & potentiis inferioribus, vt quemadmodum hæ accipiunt valorem & dignitatem ab illa, ita & in Christo voluntas humana à diuina, quia potentiæ inferiores non sunt liberæ, & ideo non solùm non habent valorem meriti, verùm neque capacitatem meriti, vel satisfactionis: sola enim voluntas est principium meriti; reliquæ verò potentiæ non nisi vt participant esse liberum à voluntate. At verò voluntas humana Christi est libera & per se principium meriti operationum à se prodeuntium; contrà verò voluntas diuina non est principium meriti per se ratione suæ libertatis, & ratione suorum actuum. Et ex his satisfactum est duobus fundamentis dictæ sententiæ.

Ad argumenta sumpta ex Patribus respondetur iisdem locis vti Monotelitas contra fidem catholicam, quæ exponentur infrà suo loco. Interim dicitur his locis vel significari esse operationes suppositi & naturæ, quæ faciunt operationem Dei virilem, vel agi de miraculis, &c. quæ fiebant à Christo mediante humana natura.

SECVNDA sententia est personam diuinam conferre infinitum valorem humanitati non solùm ex eo quòd terminet & sustentet naturam, verumetiam & maximè ex eo quòd per seipsum physicè & positiuè influat in actum voluntatis humanæ. Quòd autem hoc modo influat, probant ex illo principio communi, quòd actiones sint suppositorum: ergo necesse est, vt suppositum influat positiuè; alioquin potius essent naturæ, quàm suppositi. Secundò actio aquæ calidæ non tribuitur aquæ, sed calori, ea ratione quòd aqua solùm sustentet: ergo similiter si persona solùm sustentat, non tribuetur sibi operatio. Quòd autem hic influxus sit necessarius ad valorem, probatur ex eo, quòd alioqui personalitas solùm per accidens concurreret.

Hæc sententia est falsa in Philosophia, & continet absurda in Theologia. De Philosophia probatur, quia tota ratio & principium agendi est in natura eiúsque instrumentis; subsistentia verò non ponitur ad hoc vt sit principium agendi, sed ad hoc vt terminet naturam, constituátque suppositum: natura enim prout abstrahit à subsistentia est solùm id, quo, respectu actionis, non verò id, quod, eget enim termino, vt constituatur id quod, & hic terminus est subsistentia. Secundum verò de absurdo in Theologia est per se clarum, quia sequeretur vnam personam diuinam, id est, filium operari ad extra propriam operationem à se immediatè profectam tanquam ab agente, quod habet in seipso principium agendi distinctum à natura humana; absque interuentu aliarum personarum, quod est omninò falsum in Theologia: nam aut illud principium est commune aliis personis, & ita non magis influeret filius, quàm Pater, & Spiritus sanctus; aut non est commune, & ita præter filiationem esset aliquid in filio, quod non in Patre & Spiritu sancto, nempe illa vis actiua ad influendum. Dicitur ergo ad hoc vt persona Verbi det valorem actui satis esse, vt sit id quod agit ratione subsistentiæ, & id quo ratione naturæ creatæ; non verò requiritur, vt sit id quo agit per subsistentiam, illo enim modo solùm subsistentia dat dignitatem operationibus. Quòd si dignitas regia quæ neque est id quo, neque id quod agit, dat valorem operationibus, quanto magis id faciet dignitas personæ Verbi, quæ est id quod.

Et ex his solutum est primum argumentum. Ad SECVNDVM negatur antecedens: calefactio enim non tribuitur aquæ ratione naturæ, cui conueniat per se calor & calefacere; hoc enim modo conuenit igni; sed tribuitur ipsi vt supposito, quia ad hoc vt actio tribuatur supposito, non est necesse vt sit connaturalis naturæ in quà per se suppositum subsistit: suppositum enim est id, quod agit respectu cuiuscunque facultatis actiuè, quæ sibi vnitur. Adde quòd in proposito non est similis ratio, quia humanitas est vnita personæ Verbi vnione per se substantiali, non per accidens: cùm verò operationes dictæ sint connaturales humanitati, sequitur non solùm conuenire supposito ratione subsistentiæ, verumetiam ratione naturæ, in qua subsistit: quomodo non conuenit calefactio supposito aquæ; atque ideo supposito diuino non conuenit per accidens, sed per se etiam ratione naturæ operari opera humanitatis.

TERTIA quædam sententia est quorundam recentiorum, quos refert hîc Cabrera *disp. 5. §. 3.* operationes Christi non sumere suum infinitum valorem à persona ipsius vt operans est, sed quatenus reflectuntur supra suppositum humiliando & submittendo infinitam personam. Fundamentum eius est, quia dignitas personæ non communicatur omnibus operationibus, quæ à persona proficiscuntur: non enim comestio panis est maioris valoris in duce, quàm in milite.

Hæc sententia est falsa. Argumentum, quo refutatur, confici potest ex duplici capite. PRIMÒ, quia in vniuersum loquendo non omnis bonitas operis moralis consistit in humiliatione & submissione, nisi sub ratione communi, eo modo, quo obedientia, quæ, est submissio quædam necessaria necessitate præcepti, est communis omnibus actibus, quibus obtemperatur legibus: habet præterea submissio quandam rationem specialem bonitatis non communem, sed distinctam à speciali bonitate, quæ est in operibus aliarum virtutum, & à S. Thom. reducitur ad genus temperantiæ cum modestiæ virtute, &c. bonitas autem aliarum virtutum, quæ non consistit per se in submissione ex specie sua, est capax valoris in genere meriti. SECVNDVM caput est quòd qualitas personæ non solùm potest augere valorem actibus submissionis, quales sunt satisfactorij, vel etiam alij quidam, verumetiam actibus, quorum bonitas formaliter non consistit in submissione, quales sunt plerique alij ex meritoriis: constat hoc ex materia de merito, vbi dicitur qualitatem personæ pertinere ad meritum augmenti. Ex his ergo fit in actibus submissionis Christi distinguendam esse

bonitatem

bonitatem & valorem, quam habent ex obiecto suo & A
specie, à valore quem habent à persona, quatenus illos actus exercet: persona enim est circumstantia generalis reliquis omnibus actibus meritoriis. Ad fundamentum ergo eius sententiæ dicitur personam augere valorem his actibus, qui sunt capaces illius in genere moris, & quatenus sunt capaces, qualis non est actus indifferens, vt comestio, ambulatio, &c. nisi ex aliquo fine addito fiat bonus. His igitur reiectis sententiis sit

SECVNDA propositio: Persona Christi hoc solo quòd operans est, & eliciens actus, dat infinitam dignitatem infinitúmque valorem actibus in ratione meriti & satisfactionis. Hanc propositionem probant auctoritates Scripturæ, & Patrum suprapositæ; itémque argumentum sumptum ex Arist. & Theologis ex qualitate personæ operantis ad probandam quantitatem valoris in satisfactionibus & operibus: quæ ratio est vniuersalis, extenditúrque ad quodcunque operans siue creatum, siue increatum, facítque vim solùm in eo, quòd actus proficiscatur ab operante, non verò in eo quòd recipiatur in ipso, quamuis hoc ipso, quòd per se primò est in voluntate, à qua habent valorem omnes alij actus, sit immanens, & receptus, & multominus ea ratio facit vim in aliis modis, quibus ponitur à dictis tribus sententiis concursus personæ diuinæ ad operationes humanitatis. B

DISPVTATIO XIV.

An ex parte rei oblatæ possit etiam sumi valor in operibus Christi. §. 1.

RES oblatæ possunt esse duplicis generis, quædam quæ non pertinent ad personam Christi, qualia sunt dona, & sacrificia, præsertim quę iuxta ritum veteris legis à Christo fuissent oblata, vt par turturum, aut duo pulli columbarum, *Luc.*2. & agnus paschalis, & de his nulla est ratio dubitandi; quædam secundò pertinent ad personam Christi, *Luc.*22. Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, 1. *ad Corinth.*11. Hoc est corpus meum, quod D
pro vobis tradetur. &, Hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur, *Matth.* 26. quocunque sensu accipiatur hæc traditio, & effusio, siue pro sacramentali, vt quidam volunt; siue pro reali, vt plures, de quibus in materia de Eucharistia: immo ipsæmet operationes Christi, & præsertim passio, si per actum refluxum sumantur vt res oblatæ: & de his est quæstio proposita.

PRIMA sententia est infinitatem valoris operum Christi, imò & oblationis, qua seipsum suúmque sanguinem obtulit Deo pro nobis, in meritum, satisfactionem, sacrificium, & redemptionem, sumi solùm à persona operante, vt operans est; rem verò oblatam esse quidem infinitæ dignitatis, ex ipsa tamen non sumi infinitatem valoris, sed sumi valorem aliquem ea ratione communi, qua in vniuersum bonitas, seu nobilitas maior, vel minor rei oblatæ pertinet ad quantitatem meriti & satisfactionis tanquam vna, quæ in numero circunstantiarum dicitur, quid, qui valor sit finitus simpliciter, infinitus autem secundùm quid, quatenus est rei habentis infinitam dignitatem: est etiam superioris cuiusdam ordinis excedens quemcũque valorem cuiuscunque rei creatæ. Hæc sententia est Suarez *hic disp.4.sect.*4. Vasquez *disp.6.c.*2.*n.*6.*&* 7. Cabreræ *disp.*2. E

Probant exemplo oblationis, qua beata Virgo & Simeon obtulerunt Christum in templo, itémque oblationis quotidianæ, qua quilibet sacerdos offert Christum, & qua quilibet interna oblatione offert Deo mortem Christi; hæ enim actiones continent finitum meritum, finitámque satisfactionem, licèt res oblata sit infinitæ dignitatis, quia scilicet ex parte offerentis actio est finitæ dignitatis: ergo valor oblationis non sumitur à re oblata, sed à persona offerente. Confirmant exemplum ratione, quia actus in vniuersum recipit tantam dignitatem, quantam habet persona, à qua fit, non verò recipit tantam, quantam habet obiectum, circa quod versatur; quia persona operans per seipsam informat opus moraliter loquendo; obiectum verò solùm respicit ipsum opus extrinsecè tanquam eius terminus, & non communicat suam dignitatem, seu valorem, nisi iuxta modum & mensuram, qua attingitur ab actu; & ideo si finito modo attingitur, dat dignitatem, & valorem finitum. Iam verò res oblata solùm comparatur ad actus oblationis vt obiectum: ergo quantum est ex se etiamsi sit infinita, non dat infinitatem valoris.

SECVNDA sententia est, quam refert hîc Suar. nullo auctore nominato, eandémque refert Cabrera §.1. nominátque quosdam recentiores, scilicet in operibus Christi posse spectari quatuor illas actiones, quas S.Thom. *infrà quæst.48.* prosequitur quatuor articulis, scilicet meriti, satisfactionis, sacrificij, & redemptionis, seu pretij. Et quidem tribus prioribus rationibus opera Christi non habuisse valorem vllum, nec finitum nec infinitum à re oblata, sed solùm à persona operante & offerente; quarta verò ratione, scilicet redemptionis accepisse totum valorem, eúmque infinitum, solùm à re C
oblata, vt oblata in pretium redemptionis, & sub hac ratione & formalitate redemptionis nullum accepisse pretium à persona offerente, & redimente. Ratio eius est, quia in emptione vt sic non spectatur dignitas ementis, sed valor & æstimatio pretij oblati: in proposito autem sanguis Christi in pretium oblatus erat infiniti valoris. Secundò probat ex discrimine quod est inter satisfactionem, & redemptionem. PRIMÒ quia satisfactio non respicit commodum satisfacientis, sed personæ, cui satisfit; redemptio verò respicit commodum redimentis, qui vult sibi aliquid pretio acquirere, seu recuperare. SECVNDÒ satisfactio non fit pretio vt sic, quia honor non est res vænalis; redemptio autem propriè fit pretio: ergo Christus non redemit per hoc, quòd satisfecit, sed alia atque alia ratione. TERTIÒ in ratione sacrificij non includitur ratio pretij: ergo neque ratio redemptionis. Antecedens probatur, quia res, quæ sacrificatur, non ordinatur ad aliquid emendum.

Vt nostram hac de re sententiam explicemus, supponendum est id, in quo omnes dicti vtriusque sententiæ auctores conueniunt, scilicet corpus & sanguinem Christi esse infinitæ dignitatis, solúmque dubitari, an inde deriuetur infinitas ad satisfactionis merita, &c. pro quibus oblata sunt à Christo.

PRIMA propositio non solùm operans, seu offerens, verumetiam res oblata dat valorem operi. Hæc propositio simpliciter sumpta absque distinctione operum, quibus datur valor, an scilicet detur omnibus, vel quibusdam; est communis auctorum vtriusque sententiæ. Et probatur, quia in vniuersum circumstantia dicta à Theologis, quid, multum auget vel minuit bonitatem, & malitiam, ac proinde valorem, & vilitatem seu vituperabilitatem actus, quæ fundatur in bonitate & malitia; sed res oblata, vel ablata, seu conditio eius, est circumstantia, quid; ergo, &c. Maior est doctrina communis, & patet exemplis. nam dare vitam pro Deo vel amico, est opus maioris valoris in æstimatione, quàm dare sanguinem, & dare sanguinem maius, quàm dare bona temporalia, cæteris paribus: ergo nulla ratione dignitatis personæ offerentis sola res oblata dat valorem. Confirmatur per argumentum à contrario: nam auferre vitam est maior iniuria, quàm auferre famam,

mam, & auferre famam maior, quàm bona, &c. ergo offerre vitam est maior satisfactio, quàm offerre bona temporalia, &c. Confirmatur secundò: nam quando ad resarciendas iniurias, vel ad merendum aliquid non est satis conditio personæ satisfacientis & merentis, quæritur æstimatio à re oblata.

SECVNDÒ satisfactio & satispassio conueniunt in ratione compensationis iniuriæ secundùm communem Theologorum sententiam; & solùm differunt in eo, quòd satisfactio sit voluntaria; satispassio verò inuoluntaria. at certè satispassio eo maior est, quo maius vel nobilius bonum aufert, vel grauiorem pœnam infert: ergo & satisfactio eo est maior, quo maius bonum offert; igitur etiam satisfactio Christi à sanguine oblato valorem accipit.

SECVNDA propositio: Non solùm valor pretij sumitur à re oblata, verumetiam satisfactionis, meriti & sacrificij. Est contra secundam sententiam, & manifestè relinquitur probata rationibus primæ propositionis, quæ sumuntur à natura, conditione, & qualitate rei oblatæ comparatæ in vniuersum cum omni actione morali & libera, quæ circa illam versatur. In proposita verò materia habetur expresè à Trident. *sess.*22.*c.*2. vbi sic habet: Et quoniam in diuino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur, & incruentè immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruentè obtulit, docet sancta Synodus sacrificiũ istud verè propitiatorium esse, & per ipsum fieri, vt misericordiam consequamur, & gratiam inueniamus, &c. C
Ex quibus constat non solùm à persona offerente, verumetiam à re oblata sumi efficaciam & valorem sacrificij crucis ad propitiationem, & veniam peccatorum. Porrò esse propitiatorium sacrificium, habet in eo quòd sit satisfactorium.

TERTIA propositio: In redemptione Christi valor pretij non solùm sumitur à re oblata, verumetiam à persona redimente & offerente, quantumuis pretium in ratione pretij, & redemptio in ratione redemptionis consideretur. Est contra eandem secundam sententiam. Probatur primò quia si in redemptione solùm attenditur quantitas pretij, non verò quis & qualis sit ille, qui offert, ad eum modum, vt inquiunt, quo in omni emptione non attenditur quis & qualis sit, qui emit, num D
Rex, vel vilis homo; sequitur oblatione Sacerdotis, qua offertur corpus & sanguis Christi in sacrificio Missæ, posse redimi totum mundum; similitérque oblatione B. Virg. qua Christum obtulit. Hanc consequentiam concedunt, vt refert Cabrera, nec putant absurdum: sed meritò Vasquez *loco cit.* putat hoc ineptè dictum, vt non egeat refutatione: & sanè sequeretur homines quotidie redimi à seruitute diaboli, quam peccatis post passionem Christi commissis incurrunt, & post institutum sacrificium Eucharistiæ non iam amplius virtute passionis, sed solùm Missæ sacrificio, etiam de rigore iustitiæ: quod est absurdum, cùm sacrificium Missæ ex opere operato solùm pœnæ temporalis aliquam condonationem conferat. Idcirco addunt secundò in dicto casu defuturam infinitatem satisfactionis & meriti; atque ideo mundum non fore secundùm æqualitatem iustitiæ redemptum. Sed hoc perperam dicitur, & reiicitur sequenti argumento, quo simul probatur propositio. E

SECVNDÒ ergo probatur hac ratione: Pretium, quo redempti sumus, non est aliud, quàm satisfactio exhibita Deo pro iniuria illata; sed satisfactio recipit valorem à persona operante, & satisfaciente, vt concedit secunda sententia, & satis probatum est suprà ratione Arist. & Theologorum: ergo pretium redemptionis recipit valorem ab operante. Maior est S. Thomæ *infrà in quæst.48.art.4.* vbi sic habet: Christi passio fuit æquale quoddam pretium, per quod liberati sumus: nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit siue pro se, siue pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se vel alium redimit à peccato, vel pœna, secundùm illud Danielis 4. *Peccata tua eleemosynis redime.* Præterea probatur ratione, quia propter iniuriam Deo per peccatum illatam fuimus excluſi à regno cælesti, facti captiui mortis & inferni, & eramus debitores satisfactionis pro iniuria; ideoque exigebatur compensatio illius, & solutio pœnæ pro delicto à nobis, non verò pretium emptionis, seu redemptionis propriè dictum ad liberationem: neque enim solutio pœnę debitę pro delicto, & cõpensatio iniuriæ est propriè pretium; vnde æstimatio eius non attenditur penes mensuram & æstimationem hominis rei, qui debet solui & liberari, vt attenditur in propria emptione, & redemptione, sed penes mensuram & æstimationem iniuriæ ab ipso illatæ; atque ideo non vocatur redemptio propriè & strictè, sed liberatio à pœna & carcere, cui addictus erat homo, eo quòd esset debitor, & non esset soluendo; latè tamen accepto vocabulo, & per similitudinem vocatur redemptio: & similitudo consistit in eo, quòd interueniat quædam commutatio dati & accepti, do vt des, seu facio vt des, satisfacio pro iniuria, fundo sanguinem & morior, vt liberes hominem reum. Ex his relinquitur probata maior propositio, scilicet pretium, quo redempti sumus, non esse aliud, quàm satisfactionem.

Reiicitur prima sententia, veriórque proponitur. §. 2.

QVARTA propositio: Sacrificium, redemptio, meritum & satisfactio Christi prout sunt exhibita à Christo non solùm accipiunt infinitatem valoris ab infinita dignitate personæ, verumetiam ab infinita dignitate rei oblatæ, itaut si supponamus deesse illam, aut certè abstrahamus ab infinitate personæ, satis esset infinitas rei oblatæ, si sacrificium, satisfactio, &c. fiat à Christo. Hæc propositio mihi videtur non obscurè colligi ex Trident. *sess.22.cap.2.* in verbis suprà cit. in quibus infert sacrificium Missæ esse propitiatorium, ex eo quòd idem Christus in eo incruentè immoletur, qui cruentè fuit immolatus in cruce; atque ideo si propterea illud sacrificium fuit propitiatorium, est & hoc: vbi sanè comparatio non fit in quantitate valoris ad propitiationem, quia non requiritur tantus valor nunc, quantus tunc; sed longè maior tunc, siue infinitus, siue superioris ordinis; verùm solùm fit comparatio in eo quòd sit propitiatorių vtrumque: ergo quantitas vtriusque petenda relinquitur ab effectu, qui fit nunc, & qui factus est tunc: ergo sicuti res immolata nunc continet tãtum valoris, quantum ad propitiationẽ hanc satis est; ita ibi habuit tantũ, quantum ad illam requirebatur: requirebatur autem ad illam tantum, quantum exhibere pura creatura nõsufficit, sed solùm sufficit persona diuina: ergo valor rei oblatæ, quem habet ex eo quòd sit res personæ diuinæ, est tantus, quantus est ille, qui deriuatur à persona diuina quatenus operans est, quem probauimus esse infinitum. Confirmatur expresè ex verbis sequentibus, vbi ex eo quòd sit eadem hostia, & idem offerens in Missa, quæ & qui fuit in cruce; infert dimitti crimina & peccata etiam ingentia, quæ sanè illatio nitur infinito, seu inexhausto valori rei oblatæ; & sensus est nulla criminum grauitate & immensitate superari efficaciam sacrificij Missæ, ex quo offertur nunc illa hostia, quæ habuit valorẽ in se inexhaustum, & tantum quantus fuit satis ad mundi redemptionem. Neque obstat, quòd non solùm inferat hoc ex eo, quòd sit eadem hostia, verumetiam ex eo quòd sit idem offerens; tum quia superiùs solùm intulerat hoc ex identitate hostiæ; tum quia modus inferendi & loquendi habet vim ad significandam magnitudinem ex vtroque capite;

capite; immo magis inculcat Trident. identitatem hostiæ, & reuera est magis ad rem, quia hostia quidem est omnino eadé numero ex parte rei oblatæ, non verò ex parte ministri, neque ex parte actionis: est enim alius minister, qui licèt dicatur sacrificare nomine Christi, & vt minister non solùm sacrificij, verumetiam Christi, vt docet Trident. *suprà*; tamen cùm dupliciter aliquis possit intelligi minister alterius; PRIMÒ vt instrumentú actionis alienæ, seu vt adiuuans, & cooperans actioni alienæ: SECVNDÒ vt operans integram actionem nomine alterius, qui alias fecit eandem actionem; sacerdotes sunt ministri hoc secundo sensu, quia sacerdotes sunt, & vt tales sacrificant: vnde sacrificium ex parte ministri, & oblationis, atque immolationis est distinctum à sacrificio, quod obtulit Christus, & solùm ex parte rei oblatæ & meriti est idem, quatenus Christus applicauit suum meritum, sicut Sacramẽtis, ita huic sacrificio. Cùm ergo dicitur à Tridentino esse eundem offerentem in Missa, qui fuit olim in cruce, scilicet Christum, non est intelligendum, quòd aliquod recens meritum, vel satisfactio à Christo cælitus accedat sacrificio: Christus enim non est in statu merendi, nec satisfaciendi, sed omnis efficacia huius sacrificij fundatur in merito & satisfactione, quæ Christus exhibuit in vita mortali, & in cruce consummauit: & quãuis in vita immortali sit iam in statu impetrandi; tamen valor sacrificij Missæ non fundatur in actuali impetratione, quia reuera non est necessaria: nam meritum passionis, institutio sacrificij, & promissio olim facta, habent in Missa infallibiliter effectum, etiamsi ponamus Christum non ampliùs orare, nec impetrare, vt rectè notat Suarez *infra q.73. art.1.disp.79.sect.1.*

Ex quibus omnibus infertur in re proposita cùm dicitur à Tridentino sacrificium Missæ etiam ingentia peccata dimittere ex eo quòd sit eadem res oblata, & idem offerens, rationem hanc, & illationem præcipuè & maximè fundari in identitate rei oblatæ quoad nouam satisfactionem, & propitiationem, quæ habetur ex vi sacrificij; non verò in identitate offerentis, nisi quoad meritum & satisfactionem crucis, ex qua habet vim præsens oblatio noua, nouúmque sacrificium; itémque quoad hoc, quòd sacerdos hoc mysterium peragat, vt minister Christi: quod ministerium non est caussa, vt recipiat à Christo nouum meritum, nec tollit, quin sit distinctum sacrificium; atque ideo præcipuè & ferè tota vis efficaciæ, quam habet sacrificium Missæ ad remissionem peccati, sumitur ex inexhausta efficacia, quam per se habet res oblata.

SECVNDVM argumentum. 1. *Petri* 1. dicitur, *Non corruptibilibus auro & argento redempti estis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi.* vbi illa verba, *non corruptibilibus auro*, &c. habent emphasim ad excludendum omnem creatum valorem notatum nomine auri & argenti: non verò solum aurum; & illud verbum, *pretioso sanguine*, habet vim significandi valorem sanguinis Christi excedentem omnem valorem: quod bene obseruauit Ambros. *lib.7. in Lucam, c.12.* citans hunc locum: Bene, inquit, pretioso, quia immaculati corporis sanguis est, quia sanguis est filij Dei: vbi clarè vides rationem valoris peti ab Ambrosio à persona, cuius est sanguis, non autem ab oblatione.

TERTIVM argumentum præcipuum, quo ducor ad asserendum, est, quia infinitas valoris satisfactionis & meritorum Christi, quæ plerunque non habetur expressè subnomine infinitatis apud Patres, colligitur ex eo quòd Patres in omni comparatione tam de facto, quàm de possibili faciant dictum valorem superabundantem, & incomparabilem: at certè Patres hanc superabundantiam, & excessum, non solùm sumunt ex parte offerentis, verumetiam ex parte rei oblatæ: ergo inde etiam sumitur infinitas. Maior satis suprà proba-

A ta est. Minor probatur ex Ambros. *loco iam cit.* Præterea ex Cyrillo Alex. *in epist ad Maximianum*; vbi sic habet: Ingens pro vita nostra pretium, hoc est, proprium sanguinem impendit; vnus hic vniuersum creaturam dignitate multis partibus excellebat. Idé *in homil. quadam, quæ habetur tomo 6. Concil. Ephes. c.4.* sic habet: At quomodo vulgaris, nobísque similis hominis sanguis orbis pretium exæquare potuit: Idem *in epist. de fide ad Reginas*, ex duobus capitibus per se sumit magnitudinem valoris necessarij ad redemptionem, scilicet ex offerente, & ex re oblata: ait enim, solus Christus abundè sat erat: nam & Dei Patris Verbum erat, & Deus, & corpus, quod pro nobis Deo obtulit, proprium illius erat: vbi vides abundantiam satisfactionis, & valorem peti
B etiam ex re oblata. Item auctoritas Nazianzeni, & Basilij, quibus suprà probata est infinitas valoris Christi, probant sumi ex re oblata: Nazianz. *orat. 42. sub finem*, maximum miraculum passionis Christi dicit esse quòd exiguæ crucis guttæ orbem vniuersum instaurarint; Ambros. *in Psalmum 35.* Bonum aurum sanguis Christi, diues ad pretium, profluus ad lauandum. Idem probat auctoritas Clementis VI. *suprà cit.* dicentis vnam guttam sanguinis Christi fuisse sufficientem ad redemptionem totius mundi propter vnionem ad Verbum: vbi sanè infinitum valorem, de quo suprà loquutus fuerat, tribuit rei oblatæ, id est, sanguini Christi, & fundamentum ad rationem huius infinitatis non quidem accipit ab offerente (etsi hinc etiam accipi non
C negat) sed ab vnione ad Verbum.

QVARTÒ probatur ratione: quantitas valoris fundatur in quantitate dignitatis; sed dignitas rei oblatæ est infinita: ergo quantitas valoris rei oblatæ est infinita. Minor est S. Thomæ *q.48. art.2. ad 3.* vbi dicit carnem Christi ex persona diuina habuisse dignitatem infinitam. Maior probatur, quia totus valor operum & satisfactionis Christi à Theologis & Patribus sumitur à dignitate personæ operantis, à qua deriuatur infinitus valor ad opera, quæ sunt valoris moralis capacia: cùm ergo res oblata sit capax valoris moralis, & sit vnita eidem personæ, & sanè immediatiùs, recipiet etiam infinitum valorem. Confirmatur. nam æstimatio debet esse æqualis dignitati; tanti enim æstimatur
D res, quantum est digna; sed æstimatio est valor rei: ergo tantus est valor, quanta est dignitas. Confirmatur secundò, valor dictæ rei oblatæ excedit omnem valorem cuiuscunque rei, quæ res sit puræ creaturæ: ergo est infinitus. Antecedens patet: quia hic valor non est solùm physicus, qui tantùm attendatur secundùm nobilitatem physicam entitatiuam: hoc enim modo res à Christo oblatæ, v.g. caro & sanguis, non sunt nobiliores carne & sanguine cuiuscunque puri hominis, sed est valor moralis, & non quidem ea ratione valoris, quæ sumitur ab operante vt operans est: nam etiam ipsi concedunt extra hunc valorem alium valorem peculiarem ex parte rei oblatæ; sed ea ratione, qua res oblata est vnita personæ diuinæ, & est res personæ diuinæ; aliæ verò res pu-
E rarum creaturarum non sunt personæ diuinæ: ergo excedit dictus valor omnem alium valorem. Iam probatur consequentia quòd sit infinitus: nam profectò eadem deductio potest fieri hîc, quæ fiebat ad probandum infinitum valorem operum Christi; eadem enim proportione & excessu excedit valor rei oblatæ ceteras res, quo excedit valor operationis operationem: cùm vterque sumit excessum à dignitate personæ.

Demum si valor ex parte rei oblatæ esset finitus & limitatus, haberet effectum finitum, vt v.g. posset extendi ad tot peccata, & non ad plura; ad peccatum tantæ malitiæ, & non maioris; ad redimendos tot homines, & non plures: quod quidem sine fundamento dicitur, & contra rationem: nam gratior est Deo oblatio vnius guttæ sanguinis Christi ex parte rei oblatæ secundùm se,

se, quàm displicerent omnia peccata totius mundi, quia A maior est dignitas huius, quàm indignitas illorum.

Soluuntur vtriusque sententiæ argumenta. §. 3.

Ad primum argumentum, quod est fundamentum primæ sententiæ, dico esse magnum discrimen inter oblationem, qua offertur Christus ab alio, & qua seipsum offert. Primò quia in vniuersum qui offert personam propriam censetur offerre totam rei oblatæ dignitatem; qui verò offert personam alienam, cuius non est pleno iure dominus quoad omnia, non item. Confirmatur exemplo: nam longè maioris valoris ad impetrandum est ex parte rei oblatæ, oblatio, qua Rex offert filium suum, vel ipse filius offert seipsum pro ali-
B quo, quàm oblatio, qua idem offertur ab alio.

Declaratur magis hoc: nam dupliciter potest adhiberi Christus ad aliquid obtinendum, primò vt intercessor, & de hoc non agimus in præsenti. Secundò vt ratio obtinendi, eo quòd sit gratus: possumus autem duobus modis aliquid obtinere per Christum & oblationem Christi hac ratione: vno modo ex opere operato; quomodo obtinemus effectus Sacramentorum, & fructum aliquem sacrificij Missæ, qui est finitus quidem, verùm hinc non licet colligere valorem esse finitum ex parte rei oblatæ: nam fructus in Sacramentis & in ipso Missæ sacrificio est determinatus, & limitatus ex institutione Christi, non verò ex limitatione valoris rei oblatæ, vt omnes concedunt, & docet Suar. *infrà in q.73.disp.78.* quanquam, vt dixi, etiamsi non limitaretur à Christo, esset limitatus fructus ob dictam rationem, quòd scilicet res non valeat tanti, prout offertur ab alio, quanti valet, prout offertur ab eo, qui habet
C eius dominium. Altero modo possumus obtinere aliquid per modum impetrationis; & hoc rursus considerandum est, an oblatio intermediæ personæ gratæ sit ab institutione eiusdem personæ, quæ velit sic seipsum offerre nécne? si non est ex dicta institutione, cuiusmodi adhibetur, quando oramus Regem per gratiam filij; tunc oratio non est ita efficax, nec differens ab ea qua oramus Deum per bonitatem suam. Si autem est à dicta institutione, qualis est quæ habetur *Io.16.* vbi Chri-
D stus ait, *Si quid petieritis in nomine meo*, &c. tunc non habet totam efficaciam ad impetrandum, quam habet ab ipsa persona seipsam offerente, nimirum à Christo, sed quantum ipse vult & voluit. Ratio omnium horum est, quia Christus obtulit se subiiciẽdo personam suam in obsequium ad operandum pro peccatis nostris, quod est verè & realiter offerre personam; itémque in sacrificium pro peccatis: nos autem offerimus Deo Christum quatenus meruit & satisfecit pro nobis, id est, offerimus rem oblatam vt oblatam, & pretium solutum ab alio, vt solutum; & idcirco quemadmodum merita Christi licèt sint infinita, & his meruerit nobis gratiam & gloriam, & per ea apud Deum merita nostra
E valeant, non tamen idcirco meremur infinitum, quia nitimur meritis alterius, à quo applicantur nobis modo finito: ita quamuis Christus offerendo se fecerit oblationem infinitam; nos tamen offerendo eandem non facimus infinitam, quia efficacia oblationis nostræ habet vim ex eo, quòd ipse se obtulerit, & offerimus illum vt oblatum, & oblationem alterius; quæ oblatio applicatur nobis modo finito.

Ad confirmationem respondetur obiectum oblationis non esse rem oblatam, sed esse illud idem quod est obiectum satisfactionis & operationis, atque operantis, vt offerens & operans est; hoc autem est persona, cui fit oblatio & satisfactio, quatenus est persona læsa, cui debet satisfieri, si oblatio tendit ad satisfaciendum, vel quatenus est is, qui debet conferre præmium, & beneficium, si fit propter hoc, seu est beneficium cõ-

Ioſ. Raguſa in 3 p. D. Thom.

ferendum ex vi oblationis, quæ persona solùm est terminus extrinsecus oblationis. Res autem oblata non est obiectum, sed est materia & res, seu pretium, quod offertur pro satisfactione, & exhibet totam suam dignitatem & valorem oblationi, modò is qui offert, sit verè dominus rei oblatæ, & actio sit verè oblatiua, id est, vt non solùm verbo, verùm reipsa offeratur in obsequium alterius aliqua actione, qua censeatur persona absolutè offerri & exhiberi: quo modo, id est, absolutè & simpliciter non offertur, quando solùm verbo offertur; talis autem actio fuit passio Christi. Similitérque est aliqua actio in sacrificio Missæ circa corpus Christi; tamen ille qui offert non est dominus rei oblatæ, & præterea habet limitatum fructum & actionem à Christo, qui est dominus.

Ad primum & secundum argumentum secundæ sẽtentiæ patet respõnsio ex argumento secundo tertiæ propositionis. oblatio enim sãguinis Christi habet rationem satisfactionis propriæ, quæ fit Deo pro iniuria; emptionis autem minus propriæ latè accepto vocabulo, & per similitudinem, eo quòd ad satisfactionem sequatur effectus similis emptioni, seu redemptioni, qui est liberatio hominum à captiuitate mortis, & diaboli. Porrò ad proprietatem emptionis non est satis, quòd de iustitia & pacto iustitiæ liberetur reus; sed requiritur talis iustitia, quæ mensuret valorem rei oblatæ pro redemptione captiui cum valore & æstimatione captiui; atque ideo quæ consistat in commutatione dati & accepti in contractu vtrinque voluntario; non verò est propria emptio, quæ mensurat valorem rei oblatæ pro redemptione cum quantitate iniuriæ illatæ, propter quam aliquis captiuus detinetur; sed est propriè satisfactio, quamuis ad illam sequatur liberatio captiui, & pertinet ad iustitiam restitutionis potius, quàm emptionis. Hinc fit, vt hæc oblatio sumat valorem non solùm à re oblata, verumetiam offerente, quia hoc est de ratione satisfactionis; itémque respiciat per se primò commodum eius, cui satisfit, consequenter verò commodum offerentis, seu eius, pro quo fit oblatio. Ad tertium patet ex dictis in ratione sacrificij non includi rationem pretij per se primò & propriè, sed latè & consequenter.

DISPVTATIO XV.

Quid sit hic valor, & quomodo rebus & actibus conueniat. §. 1.

ONVENIVNT omnes distingui in actibus Christi duplicem valorem, quendam intrinsecum, qui sumitur ab obiecto, fine, & circumstantiis; & à circumstantiis quidem non solùm dantibus speciem, verumetiam accidentariis, quæ quidem dicuntur dare valorem intrinsecum latè sumpto nomine intrinseci, videlicet non prout significat speciem, sed quidquid afficit obiectum & finem actus in genere moris secundùm bonitatem & malitiam, siue afficiat accidentaliter, siue essentialiter; quendam verò extrinsecum, qui sumitur à persona non quatenus afficit obiectum, sed quatenus per seipsam immediatè afficit actum, vt suprà explicatum est, & comparatione huius dicitur intrinsecus valor, qui sumitur à circumstantiis accidentariis, qui alioqui est extrinsecus. & quidem consentiunt passim primum valorem esse finitum, secundum infinitum: dubitatur ergo quid sit.

Exponuntur, & discutiuntur aliorum sententiæ. §. 2.

PRIMA sententia est hunc valorem esse ipsam passiuam æstimabilitatem operationum consistentem

in reali relatione ipſarum ad naturam vt principium quo,& ad ſuppoſitum vt principium quod.Ita Cabrera *diſp.5.* §. 6. & alij. Hunc reſpectum quidam dicunt eſſe tranſcendentalem; alij verò, eſſe illum ipſum prædicamentalem ordinem, cuius eſt fundamentum ipſa operatio,ſeu eſſe ipſam actionem prout importat hunc ordinem, qui eſt eſſe ab agente. Fundamentum huius ſententiæ quoad priorem partem eſt, quia valor & dignitas eſt id, per quod res eſt digna moralis æſtimationis; ſed id,quo res eſt digna huius æſtimationis, eſt æſtimabilitas: ergo æſtimabilitas eſt valor. Poſterior pars probatur, quia res ſunt æſtimabiles quatenus ſunt propriæ Verbi; ſed ſunt propriæ Verbi per dictum reſpectum realem intrinſecum: ergo per hunc reſpectum ſunt æſtimabiles. Maior eſt certa. Minor probatur. B operationes eatenus ſunt propriæ alicuius,quatenus ab illo emanant,& dependent;ſed hæc dependentia eſt intrinſecus reſpectus earum:ergo eſſe proprium eſt reſpectus,& relatio intrinſeca.

Hanc ſententiam reiiciunt quidam iis rationibus. PRIMÒ quia ſi natura humana Chriſti poneretur in alio ſuppoſito retentis iiſdem actibus,hi actus eſſent phyſicè eiuſdem rationis, & tamen non haberent eundem valorem moralem: ergo nullam rem poſitiuam realem ponit valor in operibus, quæ Verbum peculiariter reſpiciat. Prima pars antecedentis probatur,quia principium totum & integrum agendi eſt ſola natura, ſuppoſitum autem non influit niſi mediante natura, nec niſi mediante eadem reſpicitur ab actibus. Con- C formatur:nam actus contritionis in illo priori naturæ, quo eſt in homine nondum grato, non habet valorem ad merendum; in poſteriori verò natura in homine grato habet; & tamen nihil reale amittit, vel æquirit: ergo valor non conſiſtit in aliqua realitate. SECVNDÒ ſi hic reſpectus eſſet de ratione indiuiduali actuum Chriſti, Angelus non poſſet naturali lumine illos cognoſcere.

Hæ impugnationes quatenus probant valorem non conſiſtere in reſpectu reali actuum ad perſonam Verbi, rectè procedunt: quatenus autem videntur velle probare non eſſe in operationibus reſpectum ſiue tranſcendentalem, ſiue prædicamentalem ad Verbum, non ſunt admittendæ, quia reuera reſpectus realis actionis, D & omnis actus non ſolùm eſt ad naturam, verumetiam ad ſuppoſitum;immo per ſe directè reſpicit ſuppoſitum vt quod,naturam verò vt quo:&quamuis varietur ſuppoſitum, non variatur idcirco relatio & reſpectus,quia identitas relationis ſumitur ab identitate fundamenti, ſeu principij quo, non verò ab identitate termini, ſeu principij quod. Bene quidem verum eſt valorem variari variato ſuppoſito, vt dicam, quia à principio quo, id eſt,à natura, eiúſque principiis ſolùm ſumitur valor intrinſecus ſupradictus in titulo quæſtionis; non verò valor extrinſecus: hic enim ſumitur à perſona; atque ideo manente identitate naturæ,& variata perſona manet quidem identitas prioris valoris, non verò poſterioris. Et per hæc reſponſum eſt ad primũ argumẽtum, E eiúſque confirmationem. Ad ſecundum reſpondeo reſpectum determinatum ad tale ſuppoſitum non eſſe de ratione indiuiduali ipſius; non tamen ſequitur non eſſe aliquid reale in ipſis actibus.

Mihi ergo in hac dicta ſententia duo diſplicent. PRIMVM quòd ponat dignitatem & valorem in æſtimabilitate, tanquam in fundamento & ratione,qua res ſit digna, & habeat valorem, cùm profectò potiùs ſit verum contrarium, ſcilicet quòd valor & dignitas ſit fundamentum æſtimabilitatis,& æſtimationis: ideo enim res eſt æſtimabilis, & æſtimatur, quia habet vnde ſit æſtimabilis: hæc autem eſt dignitas & valor, nihil enim aliud æſtimatur in re, niſi valor; ergo valor ſupponitur æſtimabilitati & æſtimationi,non autẽ contrà.

SECVNDÒ falſum eſt quod aſſumunt æſtimabilitatem & valorem conſiſtere in relatione reali rei ad principium efficiens. Primò quia valor & æſtimabilitas deriuatur à perſona ad multas res ſine vlla efficientia ſolùm ex eo quòd ſint propriæ perſonæ, & ad perſonam pertineant: etenim humanitas Chriſti habet infinitam dignitatem à perſonalitate Verbi, & tamen non pendet ab illo effectiuè, ſed ſolùm tanquam à termino; nec ſolùm ipſa, quæ immediatè vnitur ad perſonalitatem, verumetiam omnes qualitates & potentiæ ipſius,quæ mediatè vniuntur: vnde actiones humanitatis, quamuis ex eo quòd procedant à perſona diuina, & ſubiiciant ſeu applicent illam obſequio Dei, recipiant valorem infinitum; tamen etiamſi non penderent effectiuè à Deo,eſſent adhuc valoris infiniti hoc ſolo quòd ſunt perſonæ Verbi: ſolùm poteſt eſſe controuerſia, an hæc ſola infinitas rei ſit ſatis ad meritum & ſatisfactionem infinitam,vel requiratur præterea dicta infinitas, quam habent ab operante vt operans eſt, & diximus ſuprà eſſe ſatis, quando offerens offert rem ſuam;non verò quando offert alienam. Secundò non ſolùm ſine relatione reali ad principium efficiens, verumetiam ſine vlla relatione reali cuiuſuis dependentiæ ne quidem vt à termino, deriuatur valor & dignitas à perſona ad res:veſtis enim regia habet dignitatem à perſona regis, ad quam non habet realem reſpectum; tametſi illud verum eſt res, quando pertinent ad perſonam ſolùm per adiacentiam extrinſecam, non recipere ab ipſa tantam dignitatem, id eſt, in pari gradu cum perſona,non quidem ea ratione proximè,quia non habent reſpectum realem ad illam; ſed quia non pertinent ad perſonam tanquam res perſonales propriæ perſonæ.

SECVNDA ſententia eſt valorem & dignitatem in actibus Chriſti eſſe ens rationis, id eſt, hoc quod eſt eſſe actus, & res perſonæ diuinæ, quod non eſt in ipſis aliquid reale, & ex hoc habent res quòd ſint valoris infiniti:ſeu aliàs eiuſdem dignitatis,cuius eſt perſona.

Hæc ſententia quatenus formaliter ponit valorem in entitate, qua non exiſtente nulla eſt dignitas, quæque nullo intellectu cogitante non exiſtat, eſt omnino falſa; non enim ideo res ſunt propriæ Chriſti, & ſunt dignæ,quia intellectus concipit eſſe tales,ſed ideo concipit, quia ſunt tales:ergo prius eſt eſſe dignas,& habere valorem, quàm concipiantur vt tales. Confirmatur: nam nullo intellectu cogitante eſt proportio inter ſatisfactionem Chriſti & iniuriam diuinam; itémque inter opera Chriſti & præmium: hæc autem proportio nihil eſt aliud, quàm valor; ergo valor eſt nullo intellectu cogitante: neque oportet confugere ad intellectum diuinum tum ob eandem rationem, tum quia huiuſmodi imperfectiones entis rationis nõ ſunt in intellectu diuino;& tamen ab æterno æſtimat actus Chriſti. Bene quidem verum eſt hanc dignitatem, quando concipitur ab intellectu concipi per modum entis; ideoque concipi entitatem, quæ non eſt in re:ceterùm non eſt hæc entitas valor operum Chriſti; ſed id quod præcedit, & eſt fundamentum huius entis, quod ita concipitur; dubium ergo eſt,quid ſit illud.

TERTIA ſententia eſt valorem & dignitatem moralem tam humanitatis Chriſti,quàm eius accidentium & actuum conſiſtere in denominatione extrinſeca à dignitate perſonæ, id eſt, ſignificare entitates phyſicas quatenus ſubſunt denominationi perſonæ, quia ſunt aliquid illius. Hanc autem denominationem extrinſecam dat dignitas Verbi ex eo quòd ſit forma dictorum actuum realis quidem, ſed extrinſeca; non eſt autem idem reale & intrinſecum,quod declarant exemplo viſionis, ſecundùm quam ego quidem realiter ſum videns,& res realiter eſt viſa, tamen viſio non eſt forma intrinſeca in re viſa,ſed ſolùm in vidente.

Hæc

Hæc ſententia magis quidem accedit ad veritatem; A ſed nihilominus ſecundùm modum, quo explicatur, non eſt adhuc ſolida & ſufficiens. Primò quidem quia aut ponit valorem in ipſa denominatione formaliter & propriè; aut in fundamento denominationis, quod poſſit vocari denominatio, eo quòd inde res denominetur digna. Si dicatur primum,certè denominatio eſt opus animæ & intellectus, & impugnatur iiſdẽ rationibus, quibus ſecunda ſententia,quòd ſcilicet ſecluſa omni operatione intellectus actus Chriſti habeant valorem. Si dicatur ſecundum, primò quidem eodem ſenſu poſſet accipi ſententia dicens valorem eſſe ens rationis,quòd ſcilicet accipiat ens rationis pro fundamẽto, à quo actus habeat ſuum valorem, qui poſtea operante intellectu concipiatur vt ens: ſicut dicit hæc ſententia operante poſtea intellectu denominare. Deinde ad hoc vt aliquid ſit forma realis, non eſt ſatis eſſe rem realem in ſe; ſed requiritur aliquis modus, ſeu ratio particularis realis, qua ſit realis rei, cuius dicitur forma,quæ ratio in propoſito non aſſignatur: aut enim hæc ratio eſt relatio realis perſonæ ad actus, & hæc nulla eſt,præſertim in perſona diuina: aut eſt relatio actus ad perſonã, & hæc eſt aliquid intrinſecum actui, & ſumeretur denominatio à forma intrinſeca. & præterea valorem non conſiſtere in tali relatione, nec eſſe neceſſariam ad valorem,oſtenſum eſt ſuprà. Sed neque exemplum viſionis videtur ſatisfacere: cùm enim dicitur per viſionem:Ego ſum realiter videns,&res realiter eſt viſa, certè ipſa viſio eſt aliquid reale in ſe,& aliquid reale mihi,nõ tamen videtur aliquid reale ipſi rei.

Vt ergo meliùs fundetur hæc ſententia, explicanda videtur quatuor dictis.

Dico PRIMÒ dignitas operum & rerum perſonaliũ Chriſti eſſẽtialiter eſt ipſamet perſonalis dignitas Verbi Dei. Probatur ex refutatione aliarum ſentẽtiarum: non enim eſt relatio realis, neque ens rationis, neque ſolũ denominatio extrinſeca; neque poteſt eſſe aliquid aliud creatum, tum quia nihil reſtat aſſignandum; tum quia omne tale eſt finitum & inferioris ordinis:ergo eſt ipſa dignitas perſonæ diuinæ. Confirmatur: nam in humanis dignitas ſatisfactionis perſonæ nobilis in ſatisfactione eſt ipſa dignitas perſonæ humanæ.

Vt intelligatur hoc dictum, aduertendum eſt dignitatem in perſona importare duo. PRIMÒ perfectionẽ propriam tanquam rationem & fundamentum. SECVNDÒ æſtimationem,ſeu æſtimabilitatem qua æſtimatur, & eſt æſtimabilis ſecundùm quantitatem perfectionis; hæc autem dignitas non ſolùm facit dignam perſonam,verumetiam res,quæ ſunt propriæ ipſius, diuerſo tamen modo:nam perſonam facit dignam ſimpliciter & abſolutè ſecundùm omne genus perfectionis, ſecundùm quod perſona eſt perfecta realiter, vt ſiquidem perſona ſit infinitæ perfectionis,dignitas ſit infinita ſimpliciter,& non ſolùm in aliquo genere; ceteras autem res nõ facit dignas in omni genere perfectionis, qua eſt perfecta perſona, quia non cõmunicat illis eandem perfectionem in re, ſed quoad genus ſiunt dignæ in proprio genere operum & actuum, &c. ſatisfactionis,meriti,&c.quorum ſunt capaces:quoad gradum verò fiunt dignæ in eodem gradu, quo eſt digna perſona, vt ſcilicet tantum valeant actus & res perſonæ in tali genere, quantum perſona Chriſti ſimpliciter in omni genere. Ratio eſt illa,quæ ſæpe allata eſt,ſcilicet quòd quo dignior eſt perſona, eo digniores ſunt ſatisfactiones, actiones, & res perſonales ipſius in genere ſatisfactionis,&c. quare intra ſuum genus habent dignitatem in eo gradu,in quo habet perſona ſimpliciter in genere entis, ſeu perſonæ. Atque ideo eadem dignitas eſſentialiter, quæ facit dignam perſonam in ſeipſa ſimpliciter, facit dignos eius actus in ſuo genere. Porrò hæc dignitas ſimpliciter in perſona retinet ſolum nomen dignitatis; in actibus verò & rebus, quæ poſſunt eſſe

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

materia iuſtitiæ,habet rationem valoris. A

Dico SECVNDÒ dignitas perſonalis Chriſti dat valorem & dignitatẽ actibus ſeipſa immediatè per modum formæ, non quidem intrinſecæ, ſed extrinſecæ. PRIMA pars, id eſt, quòd det ſeipſa immediatè, probatur, quia ſiue mediet aliquid inter perſonam Chriſti,& res quæ ſunt dignæ, quomodo inter ipſam & humanitatem mediat actio vnitiua & vnio; itémque inter perſonam & operationes atque accidentia mediat ipſa humanitas; ſiue nihil mediet, quomodo inter perſonã, & vnionem ipſam, quæ eſt modus, ſiue relatio nihil mediat; certè quoad dignitatem omnia immediatè reſpiciunt perſonam,& fiunt digna dignitate ipſius,id eſt, ex eo quòd ſint propriæ perſonæ: etenim operationes B Chriſti non ideo ſunt infiniti valoris, quia prodeunt à potentiis & ab humanitate, quæ recipit infinitam dignitatem à perſona Chriſti; ſed quia ſunt ipſius perſonæ Chriſti,& pertinent ad perſonam Chriſti, quamuis in rebus ſit diſcrimen, vt quædam mediatè, quædam immediatè ad illam pertineant. Iam probatur SECVNDA pars quòd id fiat per modum formæ, quia vnumquodque eſt tale per aliquam formã, ſeu aliquid, quod ſe habet vt forma; in dictis autem actibus & rebus nihil eſt, à quo fiant digna,vt à forma: non enim ens rationis,nec relatio realis,neque denominatio,neque aliquis modus,ſeu forma diſtincta ab eorum entitate: ergo ipſamet dignitas perſonæ Verbi eſt forma. Probatur TERTIA pars quòd ſit forma extrinſeca,quia for- C ma intrinſeca realis recipitur realiter in re, cuius eſt forma, & ipſam actuat; dignitas autem perſonæ non recipitur in ſuis actibus, operationibus,&c. immo terminat & ſuſtentat illa.

Dico TERTIÒ ratio,qua perſona Verbi, ſeu dignitas ipſius ſit forma extrinſeca actuum,& rerum, eſt illa eadẽ,qua actus & res ipſę fiũt proprię &perſonales perſonæ Verbi,quæcũque ſit illa ratio,id eſt,ſiue vnio,ſiue efficientia,qua fiunt à perſona mediante humanitate,ac ſimul vniũtur,ſiue quiduis aliud,vt adiacẽtia,&c. Probatur,quia, vt diximus,res realis non hoc ipſo quòd eſt res realis eſt forma realis extrinſeca alicuius rei: ſic enim quodlibet eſſet forma extrinſeca cuiuſlibet; ſed requiritur aliqua ratio, hæc autem non poteſt eſſe aliqua D vnio,ſeu actio vnitiua rei, quæ eſt forma extrinſeca cũ re, cuius eſt forma, quæque terminetur per ſe ad hoc compoſitum, quia hoc modo eſſet forma intrinſeca,& non extrinſeca: debet ergo eſſe aliqua ratio, ſeu actio habens alium terminum, qua actione poſita conſequẽter vna res fiat forma extrinſeca alterius, quomodo ſuprà dicebat tertia ſententia ad actionem videndi ſequi quòd viſio per ſe immediatè ſit forma intrinſeca videtis; conſequenter verò ſit forma extrinſeca rei viſæ. In propoſito ergo humanitas Chriſti mediãte vnione reati vnitur perſonæ Verbi per modum formæ intrinſecæ ſublatis imperfectionibus,cáque mediante ſimili modo vniuntur eius actus,accidẽtia,&c. at verò perſona Verbi, eiúſque dignitas hoc ipſo euadit forma extrinſeca E ipſorum,quamuis nulla ſit actio vel in humanitate, vel in perſona Verbi,quæ per ſe immediatè tendat ad vnionem huiuſmodi formæ extrinſecæ cum ſubiecto.

Dico QVARTÒ iſta ratio, qua res fiunt propriæ & perſonales perſonæ Verbi, eſt conditio ſine qua non ipſius valoris; non verò valor & dignitas. Probatur, quia, vt oſtenſum eſt, valor & dignitas eſt ipſa perſona Verbi, dicta autem ratio, qua res fiunt propriæ Verbi, ſolùm eſt applicatio, ſeu id,quo perſona eiúſque dignitas applicatur; applicatio autem eſt conditio.

Ex his perſpicuum eſt quid ſit ſentiendum de propoſitis ſententiis: dici enim poteſt valorem & dignitatem eſſe denominationem extrinſecam, quia ſcilicet hæc denominatio ſumitur à forma extrinſeca, nõ verò quia dignitas non ſit aliud, quàm denominatio.dignitas enim eſt id vnde ſumitur denominatio,id eſt,forma

applicata dicto modo. Dicitur etiam ens rationis, quia illa forma extrinseca obijcitur intellectui per modum formæ intrinsecæ, & quidem etiam antequam concipiatur, & dum non concipitur, potest dici ea dignitas & valor ens rationis, quia ens rationis, quod habet fundamentum in re, denominat subiectum ante operationem, seu reflexionem intellectus: nam post cognitionem res dicitur cognita, etiam antequam cognitio per modum entis intrinsecus in re concipiatur.

Et his soluuntur quædam obiectiones, quas in hac materia quidã proponunt. PRIMA est si actus Christi habent infinitum valorem: ergo infinitè placent Deo, & tantũ, quantũ sua bonitas. Negatur consequẽtia, quia, vt dictum est, persona Verbi non cõmunicat illis infinitatẽ simpliciter, sed in genere meriti, satisfactionis, &c. SECVNDA est quia hic valor est bonitas: ergo actus habent infinitam bonitatẽ. Respondeo negando antecedens. Si sit sermo de bonitate morali, valor enim non pertinet ad bonitatem moralem actus; si verò sit sermo de quacũque bonitate, negatur consequentia, quia actus non recipiunt bonitatem simpliciter, sed tantùm in genere. TERTIA obiectio est: si hæc bonitas, quæcunque sit, est infinita, sequitur actus Christi reflexus, quo voluit illã in suis operationibus, fuisse bonitatis infinitè. Respondeo hinc solùm sequi talem actũ habuisse bonitatem infinitã obiectiuè, non verò formaliter in seipso.

DISPVTATIO XVI.

An Christus satisfecerit per singula opera, aç proinde an in singulis sit idem valor.

HÆc quæstio videtur pertinere ad alium locum, vbi agitur de latitudine satisfactionis Christi; nihilominus, quoniam in hac latitudine maximè attenditur valor, ideo commodiùs hîc tractatur. Ratio dubitandi est, quia si Christus meruit & satisfecit per quodlibet opus tantum, quantum per totam passionem, sequeretur debuisse statim initio suæ natiuitatis aperiri cælum, & recipi in ipso omnes animas iustorum defunctorum, priusquam ipse Christus moreretur.

In hac quæstione sunt duæ partes, vna de possibili, altera de facto; ac de possibili certum est potuisse Christum per quodlibet opus satisfacere pro infinitis peccatis, & infinitis peccatoribus, quia non plus valoris erat in singulis operibus, quàm in vno, nec plus in omnibus partibus eiusdem operis, quàm in qualibet signabili parte. Afferunt exemplum quidam: nam si essent plures calores infinitè intensi, essent quidem plures, sed non efficerent vnum intensiorem. Sed hæc ratio etiam locũ habet in caloribus finitis: si enim essent plures finitè intensi, v.g. vt octo, non efficerent vnum intensiorem, quòd si loquamur de bonitate extensiuè, & de calore materialiter, essent plura bona, & plura infinita quàm vnum: vnde posset quis similiter argumentari de operibus Christi. Ratio ergo deberet esse, quia vnum infinitum cõtineret quidquid continet aliud, atque ideo additio alterius non facit aliquid maius & perfectius: hæc autem ratio non potest habere locum, vbi plura infinita sunt æqualia secundùm gradum perfectionis: nam hoc ipso quòd vnum non est idem, sed distinguitur ab alio, habet aliquid, quod non habet illud aliud: quòd si illud esset in gradu perfectius, certè quamuis distingueretur, contineret saltem eminenter quod continet aliud inferioris gradus. Sicut Deus continet omne bonum creaturæ distinctæ, quantumuis fingatur infinitum: at verò vbi est æqualis gradus id, quo vnum distinguitur, & differt, nõ est in alio, & sic esset plus boni in pluribus infinitis caloribus, quàm in vno: ex quo posset quis in proposito argumentari ad probandum fuisse plus valoris in pluribus Christi operibus quàm in vno, quia erant distincta & æqualia in gradu perfectionis.

Pro solutione huius difficultatis distinguenda est ratio valoris ex superiùs dictis: altera enim sumitur à qualitate personæ, altera à bonitate morali, quam habet actus ab obiecto & circumstantiis, inter quas circumstãtias vna est etiam persona, quæ habet duas rationes, vnam circumstantiæ, prout afficit obiectum secundùm bonitatem & malitiam; alteram secundùm se, & qualitatem suam, per quam est æstimabilis, & dat æstimationem actibus & rebus, quæ ad ipsam pertinent. Dicitur ergo multiplicatis actibus secundùm bonitatem multiplicari valorem primo modo sumptum, qui nempe sequitur bonitatem; valorem verò secundo modo sumptum non multiplicari siue multiplicatis, siue non multiplicatis actibus; verùm vbi ad aliquem effectum, v.g. satisfaciendum, non est sufficiens valor huius generis, supplendus est per valorem alterius generis. Itaque si ponamus personam, quæ exhibeat opus meriti vel satisfactionem alicui per aliquos actus, & qualitas personæ non sit proportionata ad dandum valorem sufficientem illi actui pro iniuria vel præmio, certè si valor non addatur ex natura & qualitate actuum secundùm bonitatem & malitiam, sed habeatur solùm ex qualitate personæ; quantumuis multiplicetur operatio personæ, nõ crescit, nec multiplicatur valor, sed erit vnus & idẽ, & tanti valoris in pluribus, quanti in vno actu. Ratio discriminis vtriusque valoris est, quia valor multiplicatur siue secundùm speciem, siue secundùm numerum, vbi multiplicatur radix, ratio, & fundamentum valoris, siue secundùm speciem, siue secundùm numerum: multiplicatur autem radix & fundamentum valoris qui sumitur à bonitate morali tanquam fundamento, quia hæc bonitas sumitur ab obiecto, & circumstantiis obiecti, quæ sunt quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando: quæ omnia & singula multiplicantur, tum secundùm speciem, tum secundùm numerũ. Porrò multiplicatur bonitas circumstantiarũ, ac proinde valor cõsequens ipsas multiplicato obiecto siue secundùm speciem, siue secundùm numerum, etiamsi nõ multiplicentur circumstantiæ, quia harum bonitas & malitia fundatur in bonitate & malitia obiecti, quomodo bonum opus, v.g. oratio multiplicata in eodem loco sacro, & ab eadem persona sacra, multiplicatur secundùm bonitatẽ, ac proinde secundùm valorem; & malum opus, v.g. percussio personæ sacræ in loco sacro similiter multiplicatur, sicut similiter ex eo quòd augmentum bonitatis eiusdem numero vel specie prouenit à circumstantiis, multiplicatis circũstantiis, & manente eodem obiecto multiplicatur ipsum augmentũ in eadem specie vel numero. Hinc perspicuũ fit valorem, qui sumitur à persona, vt est circumstantia obiecti secundùm bonitatem & malitiam, multiplicari secũdùm speciem, vel secundùm numerum, multiplicato obiecto secundùm speciem, vel secundùm numerum, manẽte identitate personæ etiam numerica, quia videlicet bonitas, seu potiùs augmentũ bonitatis, quod affert persona vt circumstãtia, supponit bonitatẽ obiecti, in eáque fundatur, & ex eo habet quòd sit bona vel mala; ac proinde valorem vel vilitatem: etenim quia malum est fornicari, ideo magis malum est personam sacram fornicari; & quia bonũ est orare, ideo maius bonum est personam sacram orare, & ex eo est maior valor orationis; non autem contrà, quia persona est sacra, ideo est bonum orare, & malum fornicari. At verò ratio & fundamentum alterius dicti valoris non est obiectum, sed persona ipsa, non vt circumstantia obiecti, sed per se primò principaliter & radicaliter ratione suæ qualitatis & conditionis, & ab ipsa valorem habet obiectum & actus; atque ideò non multiplicatur multiplicato obiecto etiam in bonitate siue secundùm speciem, siue secundùm numerum. Sed neque augetur vel minuitur per circumstantias obiecti, sed solùm per circum

circumstantias personæ variantes eius conditionem, & qualitatem. Hinc fit vt si maneat eadem persona, idem omnino specie & numero, & tantus valor sit in vno actu, qui & quantus est in pluribus & circa quælibet obiecta. Declaratur exemplo: nam in verbis possumus attendere duplicem valorem, & excellẽtiam, vnam, quæ consistit in qualitate ipsa verborum, & obiecto, materia, & circumstantiis, & hæc multiplicatur ad multiplicationem verborum; alteram, quæ consistit in eo, quod est, verbum dictum à sapiente, esse dictum, seu reuelatum à Deo; & hæc dignitas tanta est in vno verbo, quanta est in pluribus: quare omnes veritates fidei nituntur vni numero & specie rationi formali credendi, quæ est prima veritas, atque inde sũt dignæ vna numero dignitate, & æstimabiles vno valore, & æstimatione. Ratio est, quia quamuis vterque dictus valor sit veluti quædã forma accidentalis, & res, quibus inest, sint materia, & secundùm Philosophiam distinctæ sint formæ, vbi sunt distinctæ materiæ; ac proinde vterque valor videatur multiplicari multiplicatione materiæ; nihilominus id verum est, quando materia est radix & fundamentum distinctionis, quomodocunque sit fundamentum; quando verò radix distinctionis non est ipsa materia, aliunde quærenda est distinctio, si qua est, vel non est. In proposito autem obiectum & circumstantiæ actuum sunt radix & fundamentum distinctionis bonitatis & valoris materialis, & ideo multiplicatur valor multiplicata materia: at non sunt fundamentum & radix distinctionis valoris, qui sumitur ab æstimabilitate personæ, ideo quantumuis multiplicętur materia, non multiplicatur; sed erunt multæ res dignæ, & æstimabiles materialiter vno tantùm valore non solùm specie, verumetiam numero, si est vna persona, nec sumit augmentum, distinctionem, &c. valor, nisi vel distinguantur personæ, vel varietur qualitas eiusdem.

Ex his ad difficultatem propositam, qua obijciebatur debere esse plus valoris in pluribus actibus Christi, quàm in vno, eo quòd sunt plura infinita, & secundùm gradum æqualia, ita vt id, per quod distinguitur vnum, non reperiatur in alio; respõsio est perspicua ex dictis, scilicet esse vnum valorem in omnibus, & singulis operibus, nec distingui plura secundùm valorem, ne quidẽ numero, sed solùm secundũ distinctiones materiales, ratione quarum in concreto possunt affirmari plura prædicata de pluribus secundùm vnam numero formam. Atque hic valor, qui sumitur à qualitate personæ Christi, & est infinitus, illud habet peculiare ex tali infinitate sumpta à tali persona, vt contineat eminẽter valorem, qui sumitur ab obiecto & circumstantiis, quam perfectionem non habet valor, qui sumitur à dignitate personæ creatę quantumuis perfectæ.

Restat ergo altera quæstio de facto, an Christus satisfecerit per singula opera pro omnibus? huic quæstioni satisfacit S. Thom. *quæst. 2. art. 2.* vbi docet de operibus Christi dupliciter agi posse. Primò quantum ad quantitatem pretij. Secundò quantum ad deputationem: dicit ergo primo modo quodlibet opus fuisse satis pro redemptione mundi; quoad deputationem autem non fuisse ordinatas alias passiones absque morte, idque triplici ratione, primò vt nos à morte per mortẽ redimeret: secundò ad exemplum virtutis, ne timeremus mori pro veritate: tertiò vt mors Christi esset figura mortis nostræ, qua morimur peccato. duo prima probat ad Heb. 2. *Vt per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium.* Tertium probat ex 1. Petri 3. *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, &c. Alias rationes addit Anselmus *li. 1. cur Deus homo, c. 6.* videlicet primò ad ostensionẽ caritatis: secundò vt cognoscatur grauitas peccati: tertiò vt eius remissio sit maiori in pretio. Postremò aliam rationẽ addit S. Th. *q. 46. art. 6. & 48. art. 2.* vt videlicet satisfactio Christi æquaret grauitatem peccati non solùm

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

dignitate personæ, sed etiam magnitudine dolorũ. quæ quidem ratio non ita est intelligenda, vt ea magnitudine dolorũ Christus satisfecerit ad æqualitatẽ pro culpa: longè enim maius malum est peccatũ, quàm sit bona ea passio in se spectata seorsim à dignitate personæ, neque comparanda est cum pœna inferni siue æterna, siue tẽporaria, & rursus siue damni, siue sensus, quia quælibet harum est longè acerbior doloribus Christi. Proportio ergo in eo posita est vt Christus magnitudine doloris non solùm æquauerit, verumetiam superarit omnes huius vitæ delectationes, quibus homo peccat: itémque per maximam pœnam omnium, quæ in hac vita esse possunt, satisfaceret pro peccato.

DISPVTATIO XVII.

An valor, qui sumitur à persona, & valor qui sumitur ex obiecto & circunstantiis, sint vnum & idem in actibus Christi.

SVAR. *hîc disp. 4. sect. 4.* docet vnum valorẽ ex his constitui. Probat, quia quantitas & perfectio rei non est aliud ab ipsa re; sed valor est quãtitas & perfectio meriti Christi, quod est vnum constans ex dignitate personæ, & bonitate obiecti, &c. ergo est vnus. Secundò meritum & satisfactio nõ possunt consurgere sine persona merente; sed persona merens in Christo est infinita: ergo ipsa concurrit simul cum aliis ad dandum valorem: ergo vnus valor constituitur. Alij sentiunt duos esse valores, vt refert Suar. *hîc.* fundamentum est, quia valor multiplicatur multiplicatione bonitatis; sed bonitas est duplex: ergo & valor. Minor probatur, quia bonitas specifica distinguitur à bonitate indiuiduali; bonitas autem, quam habet actus Christi ab obiecto, &c. est specifica, quia maneret eadem in persona creata, quæ verò habetur ex persona diuina est indiuidualis: ergo est duplex bonitas. hæc ratio est Cabreræ *disp. 5. §. 12. ad 3. conf. 1. argumenti*, qui sequitur hãc sententiam. Sed non est satis firma, primòquia valor qui sumitur à dignitate personæ, non habet rationem bonitatis moralis, vt dixi, & iam dicam: item quia sicuti ex specie & indiuiduo non cõsurgunt duæ res, sed vna res; ita si duę dictę bonitates cõparentur adinuicẽ per modũ speciei cum indiuiduo, constituent vnam bonitatẽ.

Mihi videntur dicenda tria. PRIMVM est valorem qui habetur ex obiecto & circunstantiis actus, & valorẽ qui habetur ex dignitate personæ, ex natura rei esse duos, & non vnum. Probatur, quia non est eadem ratio circumstantiarum, ac proinde personæ, vt est circũstantia, & personę, quatenus est forma extrinseca per suã dignitatem modo supradicto: nam reliquæ circumstantiæ dant valorem mediante bonitate morali, & specifica, quam conferunt, vel augent ipsi actui; & ideo sicuti faciunt vnam quandam bonitatem, siue in vna specie, siue interdũ in duabus speciebus ob finẽ additum obiecto, qui addit nouam speciem, quæ species sit circunstantia alterius; ita dant vnum valorẽ, cuius vnitas fundatur in cõmunicatione bonitatis moralis, in qua cõmunicant plures circunstantiæ & obiectum in eodem actu, quámque vt sic cõmunẽ accipit actus. Persona verò secundo modo sumpta non dat valorẽ actui mediante bonitate morali, sed seipsa mediante sua bonitate tanquam forma extrinseca. quæ dignitas non est bonitas moralis, nec valor in ipsa fũdatus est bonitas moralis, vt bene docet Suar. solùm ergo dat moralem æstimationem, quæ si vocetur bonitas, æquiuocè dicitur; neque communicat secundùm rationem vllam cum bonitate morali, quæ est obiecti, & circumstantiarum, ac proinde etiam valores erunt duo diuersæ rationis & distincti ex natura rei.

Dico SECVNDÒ hi valores, qui ratione fundamenti sunt duo distincti, possunt habere rationẽ vnius

secundum speciem respectu rerum, seu terminorum, quibus sunt proportionati in ratione valoris, etsi quidem sint ambo finiti, censentur moraliter vnus numero valor. PRIMA pars probatur, quia vterque valor potest esse satisfactorius earundem iniuriarum, & meritorius eorundem bonorum. Dixi posse esse vnius speciei, non verò esse vniuersaliter ratione terminorum, quia si dignitas personæ sit naturalis, bonitas verò moralis actus sit supernaturalis, non sunt meritoriæ eiusdem gloriæ: dignitas enim naturalis, seu ciuilis non cõfert ad satisfactionem pro peccato, nec ad meritum gloriæ. Dices, dignitas personæ per se non facit actũ meritorium, nequidem præmij naturalis, nisi aliunde actus sit bonus moraliter: ergo solùm auget meritum bonitatis moralis: ergo est circumstantia ipsius, &ad ipsã reducitur. Respondeo concessò antecedente & prima consequentia, negatur secunda consequentia, quia circumstantiæ augent addendo bonitatem, & valorem bonitatis; persona autem, quando non est circumstantia, auget addendo bonitatem, & valorem dignitatis, quæ sunt diuersæ rationis; quare dignitas personæ non solùm est apta dare valorem actui meritorio, & bono moraliter; verumetiam actui indifferenti, tametsi non in genere meriti, sed in genere dignitatis, æstimationis, vel etiam satisfactionis, si aliqua satisfactio possit exhiberi per opus indifferens, nec solùm actionibus, verumetiam rebus, vt aliàs dixi: vnde addo si per possibile, vel impossibile actus moralis haberet bonitatem sine valore, daret valorem dignitas personæ, quem non darent circumstantiæ, quæ solùm augent valorem mediante bonitate aucta, & augent eundem valorem, quem conueniunt. Iam probatur SECVNDA pars quòd duo dicti valores sint finiti, censeantur vnus numero moraliter, quia si sint ambo finiti, possunt ordinari ad vnum eundem gradum præmij specie & numero merendum, vel ad vnam qualitatem iniuriæ resarciendam, ad quam singuli seorsim non possent: ergo moraliter censentur vnus valor numero, sicuti ad emendum agrum integratio pretij ex pluribus pecuniis, vel ex pecunia & rebus, v.g. gemma vel equo, quorum singula habent suum proprium valorem, censetur vnus numero valor.

Dico TERTIÒ si alter ex dictis duobus valoribus sit finitus, alter infinitus, remanent duo distincti, & nõ integrant vnum. Hoc dictum iam ex superioribus probatum relinquitur, quia ex natura rei, & ex fundamento hi sunt duo valores, & non censentur vnus, nisi quatenus neuter sufficit ad certum gradum præmij, vel iniuriæ per se seorsim, & ambo sufficiunt; at certè quando alter valor est infinitus, sufficit ad omne præmium, & ad omnem iniuriam: ergo alter finitus non integrat vnum valorem cum illo in æstimatione morali; sed manet in sua distinctione. Confirmatur, quia non potest vnus & idem numero valor esse capax & incapax augmenti; at valor finitus, qui procedit ex bonitate morali, est capax augmenti, cuius non est capax infinitus, qui prouenit à persona: ergo non possunt esse vnus valor. Dices: ergo valor moralis non remuneratur in Christo. Respondetur, satis est remunerari eundem actum habentem vtrumque valorem; non est autem necesse quòd in actu signato seorsim remuneretur hac, vel illa ratione, neque quantum remunerabilis est, quia nec ipse valor personæ remuneratur, quantum est remunerabilis.

Ad PRIMVM argumentum respondeo, illa maior non videtur vera vniuersaliter, sed solùm de perfectionibus, & quantitate intrinseca, in proposito autem quantitas vnius valoris, qui scilicet prouenit à bonitate morali, est intrinseca; qui verò manat à dignitate personæ est extrinseca: sed quidquid sit de hoc, certè aut loquimur de valore ratione fundamenti, aut ratione termini. Si primo modo, constat esse distinctos, & habere distinctas quantitates. Si secundo modo, certè hoc modo non habent vnionem quantitates hæ nisi per commensurationem ad præmium, seu rem ipsis proportionatam, ad quam sint sufficientes simul vnitæ, non verò seorsim sumptæ: quod non habet locum in proposito, & ideo remanent distinctæ: in argumento autem sumuntur vt vna quantitas vnius rei, seu valoris, & videtur petitio principij. Et quod dicitur de valore suo modo dici potest de merito, quod constituitur in esse meriti per valorem saltem in actu primo; possumus enim loqui de illo aut ratione fundamenti, & sic habet ex duplici capite distinctas quantitates, neque est absurdum præsertim in moralibus eandem rem duabus quantitatibus augeri, quia non est aliud quàm æstimari ex duplici capite; aut certè ratione termini, & sic etiam sunt duæ quantitates in merito Christi ob rationem dictam. Ad SECVNDVM neganda est consequentia, est enim fallacia accidentis à quid ad quale: nam in maiori sumitur persona vel substantialiter, vel vt circumstantia actus moralis; in minori verò sumitur vt forma extrinseca actus ratione dignitatis. Dicitur ergo ex eo quòd persona quæ concurrit ad actum sit dignitatis infinitæ, non sequi valorem, quem dat ratione dignitatis esse eundem cum valore, quem dat circumstantia actus.

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm opera Christi sint sufficientia ad omnia & singula præmia, quæ Deus possit efficere. §. 1.

VLLA est hîc quæstio de quocunque præmio creato, siue naturali, siue supernaturali gratiæ & gloriæ, & de quocunque numero eorum collectiuè, quia sunt finita bona, & opera Christi sunt valoris infiniti: difficultas ergo est de aliquo, vel aliquibus bonis infinitis, quæ possint esse præmium, vel præmia infinita. Et primò agendum est de his diuisiuè, mox de iisdem collectiuè.

De præmiis diuisiuè sumptis. §. 2.

Duo præmia infinita videntur assignari posse. PRIMVM est aliquis actus liber diuinæ voluntatis, quòd Deus velit dare aliquid in præmium, qui actus liber ex vna parte videtur esse aliquid infinitum, cùm sit actus diuinus; ex alia videtur aliquid finitum, quia volitio rerum extra Deum nihil positiuum ponit in Deo supra actum illum volitionis substantialem æternum, nisi relationem rationis, quæ est aliquid finitum in creatura. Suarez ait de facto quicunque meretur aliquid apud Deum, mereri vt Deus habeat actionem, & voluntatem ad talem effectum; sicut mereri à Rege stipendium, & mereri vt Rex velit conferre illud, moraliter idem sunt. Hoc quidem dictum habet aliquam difficultatem, quæ non est huius loci: interim quod ad rem præsentem attinet bona est hæc responsio; constat enim hanc volitionem prout cadit sub meritum non esse præmium infinitum, quia extra actum necessarium æternum, substantialem, quo Deus vult seipsum & omnia, quique non potest esse materia meriti, solùm ponit effectum in re, vel in præparatione determinata ad tempus, quo res vel præmium sit exhibendum siue absolutè, siue conditionaliter: in Deo verò solùm ponit dictum respectum rationis.

SECVNDVM præmium quod assignari potest est vnio hypostatica, qua vniretur, v.g. Pater, vel Spiritus sanctus alicui naturæ creatæ; hanc autem vnionem constat esse præmium, id est, finitum, quia quamuis vnio sit aliquid creatum, tamen continet aliquid increatum, non quidem extrinsecè vt obiectum, quomodo continet Deum increatum visio beatifica; sed intrinsecè vt terminum substantialem & intrinsecum naturæ creatæ, scilicet supplentem vicem termini intrinseci substantialis; atque ideo vnio hypostatica est bonum infinitum, & præmium infinitum.

Dicendum est ergo ad vnionem hypostaticam Patris & Spiritus sancti habere sufficientem valorẽ quodlibet opus Christi, non obstante quòd physicè sit entitatis finitæ. Ratio est, quia ad hoc vt aliquod opus sit meritorium præmij infiniti, non est necesse vt sit entitatis infinitæ physicè, & simpliciter, sed satis est vt sit infinitum in genere meriti: ad quod requiritur, vt persona, quæ est infinita physicè in genere entis, sit forma saltem extrinseca actus: hoc ipso enim facit actũ meritorium tanti præmij, quanta est ipsa forma, scilicet infiniti quoad rem ipsam quæ cadit sub meritum. Quoad modum verò meretur aliquid finitum, quia diuinitas ipsa prout est in filio Dei absolutè non cadit sub meritum: Christus enim est ex necessitate Deus; prout autem communicatur naturæ creatæ addit modum non quidem infinitum, sed finitum, scilicet vnionem creatam, & finitam.

De præmiis collectiuè sumptis. §. 3.

Restat iam dubium, an scilicet quodlibet meritum Christi sit sufficiens ad quælibet præmia collectiuè sumpta. v.g. an eodem actu, quo Christus mereretur vnionem hypostaticam Patris, mereri posset vnionem Spiritus sancti, aut certè collationem gratiæ alicui creaturæ. Quidam recentiores negant posse, dicúntque per vnum quodpiam eiusmodi præmium, exhauriri valorem & meritum vnius actus Christi, non solùm quoad intensionem, vt non possit quid perfectius mereri, verumetiam quoad extensionem, vt si v.g. meruisset vnionem Spiritus sancti cum natura humana per vnum actum, non possit per eundem mereri vnionem Patris. Probant, quia illud præmium est æquè infinitum, ac quilibet actus meritorius Christi: ergo si eidem præmio addatur aliquid, excedet meritum. Secundò plus meriti est in pluribus actibus Christi, quàm in singulis: ergo plus præmij respondere potest multis actibus simul sumptis, quàm vni.

SECVNDA aliorum sententia, & verior, quam sequitur Suarez *disp. 4. sect. 4.* est quòlibet actum Christi sufficientem esse ad quæcunque præmia quantumuis copiosa extensiuè, etiam si infinita sint secundùm intensionem. Ad hanc probandam proferuntur quædam argumenta non satis firma. PRIMVM est quia potentia infinita simpliciter in agendo non solùm potest facere quemcunque perfectissimum effectum in suo ordine, verumetiam potest facere quamcunque effectuum multitudinem. Sed meritum comparatur ad præmium per modum principij efficientis: ergo si sit infinitum, est sufficiens ad quodcunque præmium. Contra hanc rationem illud obstat, quòd meritum minùs propriè dicatur efficiens causæ, & solùm similitudine quadam, qua continet præmium conferendum: ceterùm efficiens propriè dictum ex modo, quo continet effectum, potest semper multiplicare effectum eiusdem speciei, vt producto vno non exhauriatur: continet enim illos ratione potentiæ actiuæ, quæ post vnam pluréſque productiones non exhauritur, sed manet integra. At verò meritum ex modo, quo continet præmium, vel præmia, collato æquali præmio exhauritur, quia continet illud ratione mensuræ, valoris, & pretij, quo æstimatur, à qua vbi fuerit collatum præmium tantundem pretij exhauritur, quantum est præmium, sic enim nummus aureus continet virtualiter multas res æquiualentes valori nummi aurei; ceterùm non potest applicari pluribus ex his simul collectiuè, sed solùm vni: ergo similiter infinitum meritum vni soli infinito potest applicari, & non pluribus simul collectiuè, neque vni rei infinitæ, & alteri finitæ.

SECVNDVM argumentum: Actus meritorij Christi habent gradus intensionis; sumatur ergo vnus actus vt duo, quo mereatur Christus vnionem hypostaticam, certè si hic actus fuisset vt vnum, eandem Christus meruisset: ergo actus vt duo excedit præmium hoc vnionis hypostaticæ, & similiter actus vt vnum, cùm sit diuisibilis in infinitum, per quemlibet sui gradum posset eandem mereri; atque ita nullus est possibilis gradus, qui non superet hoc præmium.

TERTIVM argumentum est simile huic, sumptum à durationc actus Christi, quòd scilicet actus certæ durationis, qui est meritorius præmij infiniti, esset meritorius eiusdem in duratione minori.

QVARTVM argumentum sumitur à perfectione specifica actuum, quòd scilicet Christus per actum imperfectionis virtutis, qualis esset temperantiæ, mereretur præmium infinitum: ergo per actum perfectionis, qualis est caritatis, aliquid plus; similitérque per actus imperfectiores eiusdem virtutis, videlicet caritatis erga proximum, mereretur idem, quod per catitatem erga Deum.

Hæc argumenta, quibus in vniuersum probatur nullum actum Christi esse limitatum ad certum quoddam præmium infinitum; sed quemlibet sufficere ad quodcunque præmium, & ad quotcunque infinita, quatenus ducuntur à quantitate intensiua graduum, & extensiua partium, quibus respondere debeat maius minúsve præmium pro maiori vel minori quantitate; similitérque quatenus ducuntur à differentia specifica actuum secundùm gradus perfectionis, quibus item maius minúsve præmium respondeat; hęc, inquã, argumenta procedunt solùm de valore intrinseco qui sumitur à bonitate actus, ex obiecto, circunstantiis, &c. hic enim solus valor recipit magis & minus secundùm differentiam materialem graduum, & partium, & secundùm differentiam formalem, & essentialem specierum; non item procedit de valore extrinseco qui sumitur à personæ dignitate, de quo hîc agimus: hic enim non recipit magis & minus secundùm latitudinem dictam vel materialem actuum in eadem specie, vel formalem in diuersis speciebus, vtramque enim latitudinem sumit totam à qualitate personæ: quare vbi est eadem persona eadémque dignitas, est idem valor respiciens idem præmium, quantumuis aliunde varientur actus secundùm gradus, partes, & species per sua obiecta, & circunstantias: non ergo rectè infertur quòd sit vnum infinitum, v.g. vnio hypostatica respondeat vni actui, eadémque respondeat gradui remissiori, vel minori parti eiusdem, vel inferioris speciei, quòd debeat ipsi respondere maius præmium, eo quòd sit maior & intensior, & perfectioris speciei, si loquamur, vt verè loquimur, de valore, qui sumitur à dignitate personæ, & non sumit varietatem, nec magis & minus ab his differentiis, sed solùm quòd debent respondere maius minúsve præmium respondens valori intrinseco actuum ex obiecto, &c.

Præterea primum & secundum argumentum ductum à durationc & intẽsione probat quẽlibet actum Christi habere esse meritorium infinities infinitorum præmiorum, ratione infinitorum graduum & partium, in quos est diuisibilis. & sanè fallunt: nam eadem ratione probaretur eundem actum eiusdem intensionis in creatura, in qua ratione personæ creatæ est solùm meritorius finiti præmij, esse meritorium infinities finitorum præmiorum, quia quilibet gradus est diuisibilis in infinitum, & cuilibet parti seu gradui respondet suum meritum: quod argumentum fieri solet in materia de

caritate, & respondetur ibi vnum gradum caritatis, & vnam partē durationis non esse meritoriam omniū graduū præmij, quot posset mereri singuli gradus, partésve illius diuisæ, & seorsim sumptæ, in quos est diuisibilis. & ratio ibi declaratur, de qua non est hîc disserendum. Et certè multo maior ratio est in casu, de quo iam agimus, multiplicandi, vel augendi præmium pro ratione partium, & graduum, qui possunt sumi in actu, quàm in materia de caritate; quia gradus partésve caritatis conferunt ad augmentum meriti, quod sumitur ab obiecto, graduúmque multiplicatione, fundatúrque in bonitate actus morali; non verò ad augmentum meriti, quod sumitur ex dignitate personæ, quia est eadem dignitas in gradu intensiore & remissiore; solùm verò potest multiplicari tale meritum secundùm primam sententiam refutatam multiplicatione quæ non fiat per intensionem, sed solùm pẽr realem diuisionem, & distinctionem.

Igitur vt ad rem redeamus, si dicatur cum secunda sententia valorem dictum extrinsecum esse satis ad quæcũq; præmia collectiuè siue finita, siue infinita; nihil plus meretur Christus per actus perfectiores, quàm per imperfectiores, sed ad summũ multiplicãtur tituli eiusdem præmij. Si verò dicatur cum prima sententia valorem extrinsecum exhauriri per præmium infinitum, tunc relinquitur alia quæstio, an scilicet per valorem intrinsecum mereatur præterea aliquod aliud præmium finitum, maius vel minus pro ratione valoris, etsi hæc sententia affirmarit mereri, non sequeretur infinitum valorem Christi tantum mereri actu imperfectiori, quantum perfectiori, quia hæc merita non responderent infinito valori Christi, sed finito intrinseco.

Vera ergo ratio ad probandum quemlibet Christi actum fuisse sufficientem ad merendum omnia præmia non solùm distributiuè, verumetiam collectiuè; mihi videtur esse quòd meritum Christi sit infinitum simpliciter & absolutè in genere meriti, atque ideo tantum, quantum est infinitus Deus absolutè & simpliciter in genere entis & boni, vt scilicet possit mereri omne quod possit cadere sub meritum, sicut Deus cõtinet quidquid potest esse bonitatis. Probatur; quia actus Christi habet quantitatem in genere valoris & meriti à quantitate dignitatis, quam habet persona diuina in ratione suæ perfectionis, entitatis, & bonitatis, quæ est forma extrinseca, & ipsamet dignitas actus: ergo tam est infinitus actus in genere meriti, quàm est infinitus Deus in genere entis & boni.

Hoc posito dico vnionem hypostaticam alicuius personæ, v.g. Patris fore adæquatum præmium vnius actus meritorij Christi, & nihilominus per hoc nõ terminari & exhauriri, ne possit mereri aut vnionem hypostaticam cum alia natura, aut alterius personæ cum eadem vel alia natura, aut quodlibet aliud præmium creatum extra hæc. Declaratur & probatur stando in dicta proportione: nam sicuti vna persona diuina est infinitum bonum simpliciter in omni genere; reliquæ verò duæ personæ illi annumeratæ non faciant maius bonum, & quamuis possint dici plures bonitates; tamen omnes sunt in qualibet persona: & sicuti si addatur bonum creatum Deo non sit maius bonum, nisi extensiuè, & secundùm quid, vnde qui habet, seu videt solum Deum, non videt minus bonum; ita actus tanti valoris in genere meriti, quanti Deus in genere perfecti, atque ideo simpliciter meritorius infiniti boni, se recipiat in præmium vnionem hypostaticam, quæ est præmium infinitum ratione infiniti boni diuini creaturæ communicati, remuneratur adæquatè, quantum remunerabilis est: & nihilominus per hoc non tollitur, quin idem possit mereri vnionem hypostaticam eiusdẽ personæ cum alia natura, aut alterius personæ cum eadem, vel alia natura. Probatur singula. non quidem primum, id est, eiusdem cum alia natura, quia solùm multiplicantur bona creata, id est, vniones, quæ sicuti simpliciter non faciunt maius bonum Deo, qui simpliciter tantum bonum est solus, quantum cum creatura, sed solùm faciunt majus extensiuè, & secundũ quid; ita simpliciter non requirunt maius meritum illo, quod habet valorem ab infinita dignitate Dei, & quod potest mereri communicationem boni simpliciter infiniti, quale est Deus in vnione hypostatica, sed solùm extensiuè, id est, vt illud maius meritum extendatur ad hæc. Dices, hinc sequitur debere extensiuè multiplicari actus Christi, sicuti extensiuè multiplicantur præmia. Respondetur non sequi: sola enim extensio & multiplicatio non potest facere excessum vnius rei supra aliam, nisi in ea multiplicatione addatur perfectio, & æstimabilitas in re quæ multiplicatur, quæ non sit in re, cui comparatur: at verò in proposito sicut in multiplicatione creaturarum non crescit perfectio & æstimabilitas secundùm rationem boni, quæ non sit in Deo, quia non est magis æstimabile Deus & mundus, quàm Deus solus; ita non crescit æstimabilitas in præmiis per multiplicationem, quæ non sit in actu quolibet meritorio Christi.

Idem dicitur de quibuslibet bonis creatis: omnia enim potest mereri idem actus Christi, quia non habent maiorem æstimabilitatem, quàm habeat Deus solus.

Ad extremum secundò nec tollitur quin idem actus Christi possit mereri aliam vnionem hypostaticam cum alia persona, quia si in ea multiplicatione spectetur multiplicatio boni creati, id est, vnionis hypostaticæ, procedit eadem ratio; si verò spectetur geminatio boni infiniti communicati, id est, alterius personæ diuinę, certè sicuti non sunt maius bonum duæ, vel tres personæ quàm vna; ita neque est maius præmium vna persona, quàm duæ, & per consequens non requiritur maius meritum ad merendam communicationem duarum personarum, quàm vnius; atque ideo vnus & idem actus, qui potest mereri communicationem vnius, potest mereri communicationem duarum, & perinde erit adæquatè remuneratus per communicationem vnius, ac per communicationem duarum.

Ad primum argumentum primæ sententiæ concesso antecedente distinguo consequens: si enim addatur aliquid intensiuè maius, excedet meritum; sed non potest tale quidpiam addi supra vnionem hypostaticam; si verò addatur aliquid extensiuè, negatur consequentia, quòd scilicet excedat meritum, vt patet ex dictis. Ad secundum negatur antecedens simpliciter & formaliter; solùm est plus meriti materialiter.

Obiicies in moralibus multitudo meritorum eiusdem intensionis æquialet intensiori merito: nam pluribus actibus vt decem potest quis tantundem mereri, quantum alius vno actu vt centum: ergo similiter plures actus infiniti Christi continent plus meriti, quàm vnus. Respondetur in meritis finitis plura remissa æquialent vni intensiori; sed in infinito hoc verum non est, quia ea ratione, qua infinitum est intensiuè, augeri non potest, & ideo plures actus infiniti non possunt superare intensionem vnius actus infiniti, ex quo non possunt æquialere maiori intensioni, quàm sit illa, quam habet vnus actus.

DISPVTATIO XIX.

An sit concedendum plus Christum potuisse mereri, quàm potuerit Deus remunerare.

VIDAM affirmant, quia non potest reperiri præmium, quod meritum Christi exhauriat tam intensiuè, quàm extensiuè. Alij verò negant; quia Christus non potuit mereri id quod est impossibile: ergo non potuit mereri pluſquam

pluſquam Deus potuisset facere, quia hoc esset mereri impossibile. Quoniam verò dici solet meritum Christi esse infinitum, quidam distinguunt de merito Christi: aut enim concipitur secundùm se, aut secundùm quod ordinatur à Christo operante ad præmium. Primo modo aiunt esse infinitum, eámque infinitatem non consistere in eo quòd respondere posset sibi præmium infinitum, sed in eo quòd dato quocumque præmio finito sit in eo valor ad maius, eo modo, quo infinitas potentiæ diuinæ non consistit in eo quòd possit facere effectum infinitum, sed in eo quòd signato quolibet finito possit facere perfectius, seu maius, vel plus: ponunt tamen differentiam inter hæc in eo, quòd Christus possit facere meritum simpliciter infinitum; Deus autem non possit facere meritum [præmium] simpliciter infinitum, ideoque infinitatem meriti non consistere in eo, quòd respondeat sibi infinitum præmium. Si verò sumatur secundo modo, sic semper refertur à Christo ad finitum præmium, & remuneratur adæquatè. Quoniam verò hinc sequi videtur meritum Christi simpliciter esse finitum, quia de ratione meriti non est solus valor, verumetiam relatio ad præmium fundata in pacto præcedenti dandi præmium propter opera; ideo duo addunt. Primum est hoc spectare ad modum loquendi, ac dici posse opera Christi habuisse infinitum valorem ad meritum, tamen de facto quid finitum per illa meruisse. Secundum est dici etiam posse meritum Christi fuisse actu infinitum non solùm ratione valoris, sed etiam ratione actualis meriti, quia licèt præmium, ad quod fuit ordinatum, fuerit finitum; nihilominus hoc finitum præmium eiusmodi erat, vt non potuerit obtineri, niſi à merito infiniti valoris, quia nullum meritum finiti valoris potuisset satisfacere de iustitia ad æqualitatem. Ita quidam ratiocinantur.

Hæc dicta non satisfaciunt quæstioni propositæ, & habent difficultatem: aut enim relatio ad præmium determinatum est de ratione meriti, aut non. Si est de ratione meriti: ergo simpliciter dicendum est meritum Christi fuisse finitum: quòd autem dicitur fuisse valoris infiniti ad satisfaciendum non est ad rem, ex quo non constituitur in esse meriti per valorem, quem habet ad satisfaciendum, sed solùm per applicationem actuaiem operis & meriti. Si dicatur secundum, ergo plus potuit Christus mereri, quàm potuerit Deus remunerare. Neque facit ad præsentem difficultatem quod dicitur de infinitate ex parte modi, nempe quòd hoc præmium finitum non potuerit de iustitia obtineri nisi per meritum infinitum; quandoquidem necessitas meriti infiniti non fuit propter æstimationem præmij, ex quo ad hoc satisfuisset meritum finitum, modò fuisset superioris ordinis, sed quia non potest inueniri tale meritum superioris ordinis, quòd non sit infinitum intelligendo per superiorem ordinem illum, qui excedit omnem ordinem rerum creatarum, quíque respondet ex aduerso iniuriæ diuinæ excedenti omne malum ordinis creati. Atque ita meritum Christi non accepit præmium adæquatum.

SECVNDÒ argumentor: opera Christi vt oblata, & relata ad præmium & satisfactionem, habent rationem meriti; sed vt oblata excedunt in infinitum præmium ipsum: ergo vt merita excedunt in infinitum; ac proinde neque fuerunt adæquatè remunerata, neque potuerunt adæquatè remunerari. Hæc vltima illatio conceditur ab ipsis, quòd scilicet meritum si fuit infinitum in ratione meriti plus meruisset Christus, quàm potuerit Deus remunerare. Maior etiam conceditur ab ipsis. Minor probatur: nam Patres dicunt opera Christi superabundasse, & excessisse debitum. Ita Athanasius *in Euangelium de passione & cruce Domini*. Christus, inquit, factus est pro nobis maledictio, &c. vt ipse patiens hominem patientem illæsum redderet, & parua magnis compensaret. Chrysost. *in caput 5. ad Rom.* dicens pro paruo debito Christum obtulisse immensum pretium: similiter Cyrillus *in epist. ad Maximianum*, & alij aliàs citati: vnde duo habemus. Primum est eos non loqui de valore operum secundùm se, seu vt oblata sunt, atque ideo vt sunt meritoria. Secundum est loqui de excessu infinito tum quia ex his locis nos suprà collegimus infinitatem, tum quia non est cur limiterur excessus: ex quo Patres dicto valori tribuunt excessum.

Pro declaratione harum difficultatum obseruandum est opera Christi quatuor modis spectari posse. Primò secundùm se & secundùm valorem proprium absolutè. Secundò in ordine ad præmium, quod receperunt. Tertiò in ordine ad præmium, quod non receperunt, & tamen ad illud sunt relata. Quartò in ordine ad præmium, quod recipere potuissent. Primo quidem modo spectantur solùm secundùm dignitatem infinitam intrinsecam quam habent etiam in cælo. Secundo modo spectantur secundùm efficaciam, quam habent in hominibus tum dono Dei, tum etiam operatione liberi arbitrij. Tertio modo spectantur secundùm quod fuere sufficientia reliquis omnibus hominibus, in quibus non habuerunt efficaciam; hæc autem sufficientia non sumitur ratione rei, id est, valoris operum secundùm se: nam hoc modo erant satis etiam pro dæmonibus, & pro omnibus hominibus possibilibus, qui futuri non sunt; & tamen non dicitur Christus pro illis satisfecisse, sed sumitur etiam ratione oblationis Christi, qui sine vlla acceptatione & discussione obtulit opera sua pro omnibus futuris hominibus, quantum est ex se, & voluntate antecedente, applicationem verò reliquit Deo & libero arbitrio. Quarto modo spectantur prout remunerari possunt per potentiam Dei. Dico ergo opera Christi secundo & tertio modo habuisse veram rationem meriti, quia sunt ordinata ad præmium, tametsi non integrè obtinendum in omnibus, pro quibus oblata sunt, & excessisse infinito excessu præmium, pro quo oblata sunt. Probatur quia Christus non obtulit partem sui valoris in satisfactionem: non enim est diuisibilis in partes finitas, sed obtulit valorem absolutè; hic autem est infinitus, debitum verò erat finitum: ergo erat infinitus excessus.

Tota ergo controuersia est de quarto modo, an Christus plus meruerit, quàm potuerit Deus remunerare. Vt respondeatur, aduertendum est aliud esse quærere, an Christus de facto meruerit plus quàm Deus potuerit remunerare; aliud autem, an Christus potuerit mereri, pluſquam Deus potuerit remunerare. Ad primam quæstionem dico Christum quidem multo plus satisfeciſſe, quàm iniuria diuina exigeret, & soluisse plus pretij, quàm erat debitum hominis, & præmium recipiendum, & nihilominus non meruisse plus quàm Deus potuit remunerare. Probatur quia quantitas meriti vt sic non attenditur penes quantitatem & æstimationem rei oblatæ, sed penes quantitatem rei, pro qua offertur alij, qui ex conuentione & pacto illam debet dare: si quis enim ex conuentione offert rem maioris pretij, seu meriti, quàm sit præmium, pro quo offertur, certè apud alium non meretur, nisi illud præmium, & nihil plus; & qui dat tale præmium, dat quantum ille meruit. Cùm ergo Christus obtulerit sua merita pro salute hominum secundo & tertio modo supradicto, certè quamuis magnus fuerit excessus meriti oblati, immo infinitus; non tamen meruit plus quàm Deus potuit remunerare: ex quo obtulit meritum pro hominibus, qui futuri sunt, & sunt finiti, & Deus potest omnes saluos facere, atque ita intergrè remunerare meritum, quamuis non omnes saluos faciat, quia Christus non obtulit ad efficaciam pro omnibus, sed ad sufficientiam.

Obiicies

Obiicies non censeri remunerationem secundùm iustitiam, quando quis pro opere, seu re leuissimi pretij exhibet rem maximi pretij, etiam præmisso pacto, sed censetur donatio: qua ratione diximus non posse per opera naturalia hominem mereri gloriam, nec remissionem peccati: ergo è contrario non censetur meritum seu satisfactio, sed donatio, cùm quis ingens pretium dat pro parua re, seu opere, aut saltem censetur excedere præmium. Respõdetur primò hoc videri verum, non quidem posito quocumque excessu inter præmium & meritum, sed posito tali excessu, vt sint moraliter incomparabilia: in proposito autem est aliqua proportio, quia iniuria diuina, pro qua debet Christus satisfacere, vt mereatur nobis remissionem peccati, &c. aut est infinita, aut si est finita, est eiusdem ordinis cum merito Christi, quatenus nimirum nulla iniuria, quæ non sit iniuria Dei, illi æqualis esse potest. quòd autem idem actus possit plura alia mereri, non tollit quominus sit proportionatus iniuriæ secundùm iustitiam, ex quo nullus actus minoris valoris sufficit. cuius exemplùm est etiam in humanis: si enim alicui sit debitum argentum, ac debitori non suppetat nisi æs, quod valet minus, vel aurum, quod valet plus, est debitor auri soluendi, censetúrque solutio actus iustitiæ, non verò liberalitatis, quia moraliter est debitor illius, & exhibetur secundùm quod est æquale, & per accidens est quod excedat: similiter pro iniuria diuina compensanda, opera puræ creaturæ erant inferioris pretij; opera verò Christi excedebant, nec dari poterat aliquid medium æquale, quod non excederet, & superaret; ideoque secundùm iustitiam debebat satisfieri Deo operibus Christi: quæ quidem applicantur quatenus continent æquale pretium; atque ideo quatenus sunt satisfactoria, & meritoria, non autem quatenus excedebant: hoc enim erat per accidens, quia scilicet non poterat dari aliquid, quod minus valeret: ergo Christus quatenus merebatur, & satisfaciebat, non plus meruit, &c. quàm Deus potuerit remunerare. Respondetur secundò, discrimen esse inter contractus voluntarios & inuoluntarios. nam in contractibus voluntariis qui dat magnum pretium ad emendam rem minimi pretij, censetur donare; in contractibus verò inuoluntariis, cùm quis satisfacit pro debito, vel cùm sua valde interest emere, vel redimere aliquid ad vitandum damnum, non censetur dare, sed emere, si offert rem maioris pretij, dum non suppetit minoris, nec censetur per se mereri, vel satisfacere plus quàm oportet per se, ex vi contractus, sed per accidens.

Quoad secundam quæstionem dico sensum illius esse, an quantum habet Christus, vnde possit mereri, tantum habeat Deus, vnde possit remunerare. Ac pro responsione distinguendum est: aut enim loquimur de præmio in eo genere, in quo est hoc, quod de facto meruit Christus, scilicet gratiæ & gloriæ creatæ; itémque satisfactionis pro iniuriis, &c. aut in alio quopiam genere: si in alio genere, dicendum est Deum habere tantundem, vnde possit remunerare, quantum habet Christus, vnde possit mereri, videlicet vnionem hypostaticam Patris, vel Spiritus sancti cum natura aliqua creata, quæ est bonum infinitum æquale merito Christi. Dices, vnus actus Christi æquiualet infinitis aliis vnionibus, & gratiæ, vel gloriæ collationibus, quæ fierent; Deus autem non potest facere omnia simul. Respondetur hæc omnia sunt bona creata, & pertinent ad primum membrum iam dictum præmiorum eius generis, cuius sunt hæc, quæ iam meruit Christus: de quo passim respondent non posse meritum Christi excedere potentiam Dei ea ratione, quòd eius vis ad merendum sit similis potentiæ Dei ad agendum: sicut ergo Deus non potest facere rem creatam infinitæ perfectionis, aut res creatas infinitas; ita non potest Christus infinitum mereri, sed potest mereri plura & plura in infinitum, sicut Deus plura & plura potest facere. Sed hæc comparatio videtur deficere in eo, in quo vult facere vim merendi similem potentiæ actiuæ, etenim quamuis potentia Dei actiua sit infinita, tamen omnis eius operatio est finita: & vna operatio in ratione operationis non continet totam perfectionem, quam continent singulæ operationes, & in infinitum acceptę. At verò quilibet actus meritorius Christi est infinitus, & continet totam perfectionem & valorem, quem continent singuli & omnes actus, qui sunt, & qui sunt possibiles in Christo, vnde sicuti facultas meritoria, quæ facit actum tanti valoris, tunc dicitur remunerari tantum, quantum potest mereri per illum, quando assequitur præmium tanti valoris, quanti est actus; ita facultas quæ facit actum infinitum tunc dicitur remunerari tantum, quantum potest mereri per illum, quando confertur præmium valoris infiniti.

Huius difficultatis solutio habetur ex dictis: aut enim consideramus valorem actus Christi, seu actum Christi secundùm valorem, & dignitatem secundùm se: aut sub ratione meriti, & vt meritorium. Si primo modo, non potest produci à Deo res tanti valoris, quanti est actus Christi, sicuti potest produci res tanti, quanti est quilibet actus puræ creaturæ. Si secundo modo, certè qui habet actum valoris finiti, potest mereri præmium tanti valoris, quanti est ipse actus; qui verò habet actum valoris infiniti, non item. & ratio est; quia valor est aliquid absolutum in re, ad cuius existentiam non est necesse, vt respondeat præmium in re, sed solùm tunc, quando comparatur & refertur ab alias res, vt ad præmium. Porrò si valor sit infinitus, non refertur ad aliquid determinatum secundùm se, sed potest referri ad omne possibile, & est maior omni re & præmio signato: meritum verò secundùm se intrinsecè est aliquid relatiuum & comparatiuum actu, non solùm aptitudine, ad cuius existentiam necesse est, vt in re respondeat aliquid possibile & determinatum, quia actio fit meritoria ex intensione determinata finis & præmij; valor autem non est in actione ex intensione finis, sed ex natura rei hoc solo quòd fit actio à tali persona. Hinc fit vt actus meritorius non possit esse de præmio infinito, quia cùm hoc sit impossibile, non potest cadere sub intensionem & finem, atque ideo Christus, quamuis haberet actum valoris infiniti, non tamen poterat mereri præmium infinitum, & per consequens non plus potuit mereri, quàm Deus potuit remunerare. Potest ergo valor actionis Christi ex intentione comparari ad quoduis præmium finitum, non tamen ad præmium æquale sibi ob rationem dictam, quia ad æquale sibi, vtpote impossibile, ferri non potest intentio; atque ita possit admitti comparatio suprapositа, modò non quidem comparetur potentia merendi cum potentia agendi, vt comparabant auctores citati; sed actus valoris infiniti potentiæ merendi cum potentia agendi; neque comparetur aliquid potentiale in actu meritorio ad præmia possibilia, sicut comparatur aliquid potentiale in potentia actiua ad effectus, id est, ipsa potentia vt potens, sed comparetur aliquid actuale, scilicet valor infinitus ipsius actus cum omni præmio possibili.

DE RATIONE IVSTITIAE inter Christum & Deum.

POSTQVAM satis disputatum est de efficacia operum Christi ad effectum, ad quem reipsa applicata sunt, scilicet satisfactionis, redemptionis & meriti, ac

ac de valore, quo per se ipsa eiusmodi opera absolutè & vniuersaliter constant; reliquum est inuestigare an ad aliquam virtutem inter morales, & ad quam propriè maximéque pertineant: præcipuè verò controuersia est de iustitia, cuius ratio potest attendi his duobus capitibus. PRIMÒ ex parte personarum, scilicet Christi & Dei, an scilicet inter ipsas potuerit esse, fuerítque vera iustitia. SECVNDÒ ex parte rerum & conditionum, legúmque iustitiæ, an scilicet in satisfactione Christi intercesserint omnes; ideo seorsim de singulis agendum.

CAPVT I.

De requisitis ad iustitiam ex parte personarum Christi & Dei.

DISPVTATIO XX.

Ad quam Christi virtutem pertineant opera redemptionis, & satisfactionis. §. 1.

PRIMA sententia est non pertinuisse ad vnam aliquam specialem virtutem, sed ad plures. fuit enim ea satisfactio actus obedientiæ, *Factus obediens vsque ad mortẽ.* humilitatis, *Humiliauit semetipsum*, ad Philipp. 2. patientiæ, *Tanquam agnus coram tondente se*, &c. Isai. 53. est quorumdam, quos refert Cabrera *disp.* 8. §. 2. Eandem sententiam sequuntur quidam recentiores, qui statuũt primò operibus Christi solùm fuisse acquisita nobis auxilia, quibus eliceremus actus contritionis, gratiam inhærentem, qua iustificamur, remissionémque solius debiti carendi auxiliis gratiæ, & nihil præterea, id est, neque remissionem peccati, neque satisfactionem pro iniuria diuina. Atque propterea secundò de actionibus Christi meritoriis gratiæ simili modo loquuntur, quo de actionibus nostris, quibus gloriam meremur: has autem negant esse cuiuspiam peculiaris virtutis: nam ipsis bonis operibus, quæ ad varias virtutes pertinent, gloriam mereremur. Eadem ratione negant esse in Christo specialem virtutem ad emendum nobis gratiæ dona: hæc enim comparauit Christus variis bonis operibus, quæ pro nobis obtulit ex misericordia & beneuolentia. Dicunt tertiò si in Christo esset specialis illa virtus constituenda; tamen ad hoc, vt diceretur pro nobis secundùm rigorem iustitiæ satisfacere, non opus fuisset vt ex illius peculiari affectu operaretur. nam hoc ipso, quòd ex affectu caritatis pro nobis à Deo gratiam postularet, illam condignè secundùm rigorem mereretur. Ita Vasquez *disput. 7. cap. 6. in fine.*

Hæc sententia quòd Christi satisfactio sit actus plurium virtutum, potest tripliciter intelligi. Primò quòd simul in omni satisfactione sint rationes plurium virtutum, scilicet humilitatis, obedientiæ, &c. siue habeant ordinem adinuicem, hæ rationes, siue non; quem sensum sequi videntur auctores primo loco citati. Secundò quòd sint varij actus variarum virtutum, quibus fiat satisfactio, & modò fiat vno actu, modò alio, quem sensum videntur sequi alij secundo loco citati, vt patet exemplo meriti gloriæ, quam nos meremur non semper actu vnius virtutis, vel plurium simul, sed modò vno, modò alio. Tertiò quòd sit in intentione vnus actus principalis vnius virtutis, & ex eius effectu applicetur operans ad varios actus variarum virtutum, quibus satisfaciat. quem sensum videntur sequi posteriores auctores, dum proponunt misericordiam & beneuolentiam, cuius affectu Christus pro nobis meretur: quamquam non video quemadmodum sibi constent, dum simul negant specialem virtutem, quandoquidem misericordia & veritas est specialis virtus, nisi per specialem virtutem, quam excludunt, intelligant illas, ad quas non pertinet mouere omnes alias, sicut pertinet ad caritatem; aut certè intelligant illam, quæ dat immediatè bonitatem actui, vnde sit satisfactorius, quam certiùs puto esse eorum mentem.

Vt ergo statuamus, in quo decipi videantur præfati auctores, obseruandum est, cùm quærimus ad quam virtutem pertineat satisfacere Deo pro peccato, satisfactionem posse accipi dupliciter. Primò pro actibus satisfactoriis, id est, idoneis ex qualitate actus, habentibusque requisita ad satisfaciendum, & hoc sensu constat satisfactionem non esse actum vnius virtutis, sed plurium, immo omnium, scilicet patientiæ, humilitatis, &c. aut certè esse vnum actum habentem plures rationes plurium virtutum, siue illi actus seu rationes virtutis habeant ordinem inter se inuicem, siue non. Hunc sensum videntur sequuti auctores dictæ sententiæ, ideoque non dicunt recentiores secundo loco citati hos actus satisfactionis esse factos ex beneuolentia & misericordia Christi; non est mens eorum quòd satisfactio sit actus specialis virtutis, misericordiæ, aut caritatis; sed quòd his moueatur homo ad opera satisfactionis, quæ per se non magis pertinent ad virtutes misericordiæ, & caritatis, quàm ad alias virtutes, sed omnium virtutum actus, sicut suo modo caritatis & misericordiæ, sunt satisfactorij. Secundus sensus est an satisfactio Christi, qua satisfecit Deo pro peccatis hominum sit obiectum proprium & speciale alicuius virtutis, à qua tum immediatè, tum mediantibus aliis virtutibus proficiscuntur actus satisfactorij? & hunc sensum prior sententia videtur confundere cum primo sensu iam dicto, vt idem sit apud ipsos quærere an satisfactio pertineat ad virtutem specialem, ac quærere an opus satisfactorium sit actus tantùm vnius virtutis; aut certè quia sentiunt satisfactionem non esse obiectum alicuius specialis virtutis; noluerunt distinguere. Sed quòd debeat distingui hic sensus, & simul quòd satisfactio Christi sit obiectum specialis virtutis, probatur, primò à simili, quia satisfactio, qua homo satisfacit Deo pro peccato proprio, est obiectum specialis virtutis pœnitentiæ; neque obest discrimen quòd pœnitentia satisfaciat pro peccato proprio, virtus autem Christi pro alieno, quia necessitas satisfaciendi pro peccato Deo, non oritur ex eo quòd sit proprium, vt ex dicendis constabit. Secundò igitur per locũ intrinsecũ à priori duo probari oportet. Primò quòd satisfactio dicta pertineat ad specialẽ virtutẽ. Secũdò quòd necesse sit operari ex motiuo tali specialis virtutis ad hoc vt Deo satisfiat. Primũ ostẽditur ex eo, quòd peccatum sit verè iniuria Dei contra eius honorem, relinquatúrque ex illo debitum satisfaciendi; satisfacere autem pro iniuria est obiectum speciale habens bonitatem specialem distinctam à bonitate aliarum virtutum: ergo respondet illi virtus specialis. Confirmatur, nam satisfacere iniuriis hominum est actus virtutis specialis, ex hoc autem quòd iniuria sit contra Deum, ratio iniuriæ non fit communis; nec bonum satisfactionis induit rationem communem omnibus virtutibus constituentem vnum obiectum omnibus commune; immo potiùs inde habet rationem aliquo modo magis specialem, ita vt velint quidam non conuenire specie cum satisfactione, qua satisfacit vnus homo alteri, de qua sententia infrà dicam: interim satis est ad minimum esse eodem modo specialem.

Quidam ex Theologis dictæ sententiæ negant per peccatum inferri iniuriam Deo, simúlque nullum relinquunt locum satisfactioni, in eóque solùm agnoscũt satisfa-

satisfactionem Christi, vt mereatur nobis gratiam, &c. Sed primùm contra ipsos satis suprà disputatum est. Deinde velle subleuare miseriam aliorum adeò maximam, cuiusmodi est expiatio peccati, comparando merita operum & laborum, auxilium & gratiam ipsis, qua iustificentur, est obiectum bonum habens per se bonitatem specialem distinctum ab aliis: non enim pertinet ad virtutem patientiæ, humilitatis, mansuetudinis, &c. per se, neque secundùm rationem ipsarum specificam, neque secundùm rationem genericam & communem: etenim subleuare alienam miseriam patientiæ, humilitati, &c. neque conuenit ex propria specie, neque ex ratione generica, sed prorsus indifferenter se habent: ergo poscit hoc obiectum per se specialem virtutem ab aliis distinctam.

Neque est ad rē exemplū ab ipsis allatū, quòd videlicet sicut in nobis nō est virtus specialis, qua velimus bonis operibus & meritis emere nobis cælū, sed satis sunt ipsa opera variarum virtutum, ita non sit virtus specialis in Christo, qua velit emere nobis gratiæ dona, sed satis sint bona opera aliarum virtutum oblata ex beneuolentia & misericordia eius erga nos; si enim per hanc beneuolentiam intelligerent virtutem specialem, sentirent cum communi sententia, solúmque relinqueretur cōtrouersia, an sit ponenda potius alia virtus specialis, quàm hæc. Verùm ipsi hoc non sentiunt, & beneuolentiāvolunt esse solū affectum quemdam mouētē; argumentum verò nostrum probat debere poni virtutē specialem, & exemplum dixi non esse ad rem: esto enim in nobis non sit virtus specialis ad amandum bonum nostrum, atque ideo ad volendum emere nobis gloriam; non tamen eadem ratio est de amore boni alieni, quia natura non perinde inclinat ad bonum alienum, ac ad proprium; vnde factum est vt circa bonum proprium sanctus Thomas & Peripatetici nullas ponant virtutes in parte rationali, sed solùm in parte sensitiua, & qui ponunt illas in parte rationali, ponunt maximè ratione difficultatis, quam habet hæc à parte sensitiua; circa bonum verò alienum omnes ferè doctores ponunt virtutem in voluntate: & multo maiori ratione debet poni circa bonum alienum virtus, quando quis debet benefacere cum magno dispendio & iactura non solùm alteri quocunque modo, verùm alteri, à quo nullum expectet emolumentum, & cui non sit deuinctus amicitia vel obligatione aliqua; hic enim actus ex obiecto superat omnem naturæ inclinationem; immo & vires naturales; requirit ergo virtutem specialem. nam virtus specialis ponitur propter bonum speciale, quod per se comparatum cum facultate naturali habeat specialem difficultatem, quam sola facultas naturæ superare aut omnino non potest, aut non facile, promptè, perseueranter, &c. tale autem est dictum obiectum comparatum cum mera facultate naturali etiam Christi sumpta per se sine virtute, aut sine aliqua simili assistentia, & adiumento, quæ æquiualeat virtuti, vt qui per hoc operatur dicatur operari ex virtute.

Ex hoc probatur secundum dictum suprapositum, quòd scilicet si in Christo est constituenda virtus specialis, opus sit operari speciali motiuo illius ad hoc, vt dicatur mereri pro nobis: etenim actus aliarum omnium virtutum per se solùm tendunt singuli in finem proprium & intrinsecum singularum virtutum, itémque in bonum agentis tum peculiaris, qualis est caussa secunda, tum vniuersalis, qualis est Deus, in cuius gloriam omnia tendunt: in finem verò extrinsecum, & in bonum alienum non tendunt nisi ex relatione & applicatione operantis; ergo si velle bonum alienum, illúdque comparare alij, est finis specialis virtutis distinctus ab actibus & obiectis & fine aliarum, ac proinde extrinsecus aliis; certè non poterunt aliæ tendere in hunc finem, nisi ex relatione operantis, qua in eum finem referantur: hoc autem est operari opera aliarum virtutum ex speciali motiuo virtutis, cuius est ille finis & ille actus.

SECVNDA sententia est dictam satisfactionem pertinere ad pœnitentiam. Videtur Marsilij *in 4. q. 10. ad 6. argumentum*, quantum attinet ad rem ipsam, etsi à nomine abstineat; cùm enim dixisset virtutem pœnitentiæ non esse aliam in nobis à virtute iustitiæ, consequenter ait eamdem iustitiam perfectissimam esse in Christo; addit tamen, sed in Christo non vocatur hæc virtus pœnitentiæ, quia ille Deum offendere non potuit. Ab hac sententia non est omnino alienus Suarez tum *hic disp. 4. sect. 5. versic. 2. modus*, tum in libris de religione infrà citandis. concedit enim eamdem virtutem secundùm substantiam, & secundùm speciem esse, qua satisfacimus nos pro peccatis nostris, & qua satisfecit Christus pro nobis, solùm differre secundùm connotata ex parte materiæ seu subiecti, quòd scilicet in nobis supponat peccatum, & retractationem prioris facti, non autem in Christo. Sed an differant specie satisfactio Christi & nostra, & an tota ratio pœnitentiæ posita sit in esse iustitiæ, dicetur infrà, & præsertim in materia de pœnitentia. interim maneat non esse virtutem pœnitentiæ illam, qua Christus satisfecit, siue differat satisfactio nostra ab illa solùm secundùm connotata materialiter, siue addat aliquam rationem formalem constituentem diuersam speciem.

TERTIA sententia est satisfactionem Christi pertinere ad virtutem religionis. Hæc sententia videtur Caietani *3.p.q.85. artic.2.* vbi quamuis loquatur de pœnitentia, tamen fundamentum, & ratio ipsius videtur extendi ad omnem virtutem, quæ satisfaciat Deo pro peccato siue proprio, siue alieno. Ratio enim Caietani est duplex. Prima, qua probat pœnitentiam non posse esse virtutem specialem; ideoque debere pertinere ad aliam ex aliis notis virtutibus. Secunda est, qua probat hanc aliam virtutem debere esse Religionem. Primum probat hoc modo. De ratione veræ virtutis est vt habeat semen in nobis, quo possit per se acquiri, & non prærequirat peccatum, aut actum sibi contrarium, vt acquiratur, sed pœnitentia supponit peccatum; ergo non est per se virtus distincta ab aliis. Secundum quòd pertineat ad religionem probat, quia præcipuus religionis actus est subiicere se Deo, reddereque debitum non minus offenso, quàm benefactori, sed reddere debitum Deo ob beneficia non requirit specialem virtutem à religione distinctam; ergo neque reddere debitum Deo propter offensam. Hæ sunt rationes Caietani, quæ sanè probant etiam virtutem, qua Christus satisfecit Deo pro peccatis hominum, fuisse religionem, siquidem reddere debitum Deo offenso est actus eiusdem virtutis, cuius est reddere debitum non offenso, & Christus reddidit debitum offenso.

Eamdem sententiam aliquo sensu admittit Suarez *hic disp. 4. sect. 5.* iunctis iis, quæ docet *lib. 3. de religione cap. 4. 7. & sequentibus.* ex quibus locis colligitur hic discursus. Supponitur primò distinctio virtutis moralis in eam, quæ est circa operationes, id est, quæ est ad alterum, & in eam quæ est circa passiones; & quæ est circa operationes vocatur nomine iustitiæ latè sumpto, distinguitúrque ab ea, quæ pressiùs & rigorosiùs dicitur iustitia. Rursus illam, quæ vel ad alterum distinguit in eam, quæ est ad alterum, qui sit Deus, vel homo. quæ autem est ad Deum ita latè sumpta apprehendit omnes actus hominis, quibus exhibetur aliquis honor debitus Deo, quacumque ratione sit debitus, scilicet siue ratione excellentiæ, siue ex damno dato circa honorem, &c. simúlque varios modos & differentias actuum, quibus is cultus exhibetur. & virtus ad Deum ita latè sumpta potest dici religio, quæ sit vna genere, comprehendens, multos

multos habitus inter se specie distinctos. & hoc sensu accepta religione, satisfactio Christi est actus religionis, id est, actus cuiusdam habitus, qui reddit Deo debitum honorem, ideo computatur cum habitibus, quos comprehendit religio. Iam verò horum habituū quidam exhibent per se cultum Deo debitum ratione excellentiæ per tres actus, scilicet lætitiæ, gratitudinis, & fidelitatis, quidam restituunt honorem sublatum; & inter hos est distinctio essentialis; actúsque primi ordinis vult dici propriè religionem, atque ita religionem propriè & strictè sumptam exercere solùm tres dictos actus, siue hi actus distinguantur essentialiter, respondeántque illis distincti habitus essentialiter sub genere religionis, siue non, tametsi probabilius putat non distingui, & esse sub vno simplicissimo habitu. Actus autem secundi ordinis dicit esse iustitiæ, quæ versatur circa ius diuinum illæsum conseruandum, & vbi læsum fuerit, restituendum; & hanc iustitiam distingui essentialiter à iustitia, quæ versatur circa homines, quia ius diuinum est altioris ordinis, & essentialiter diuersum ab humano; ideoque constituit iustitiam essentialiter diuersam ab humana. Hæc iustitia rursus distinguitur in eam, quæ supponit peccatum in operante, ratione cuius sit reus violatæ iustitiæ & iniuriæ illatæ, ac proinde obligatus restitutioni, & dicitur pœnitentia, & in eam, quæ non supponit peccatum in operante, nec proinde obligationem restituendi ex proprio peccato, sed satisfaciendi pro peccato alieno, & hæc iustitia non dicitur pœnitentia. Atque has duas iustitias ait esse eiusdem rationis & speciei, sed differre solùm penes connotata, quòd illa supponat peccatum in subiecto, hæc non supponat. Itaque si sumatur religio propriè & strictè, virtus per quam Christus satisfecit, tantùm est iustitia, non religio: sin autem latè est religio ex genere suo, & est iustitia ex specie, diuersa tamen rationis.

Hanc sententiam tam Caietani, quàm Suarij impugnat Cabrera *disp. 7. §. 3.* ea ratione quòd religio non est pars subiectiua, sed potestatiua iustitiæ perfectæ & propriæ; atque ideo deficiens à perfecta iustitia, etenim pars potestatiua iustitiæ constituitur per defectum conditionum iustitiæ, qui sit vel in pluribus, vel in omnibus; Christi autem iustitia fuit perfecta. Confirmatur, nā si deest perfectio in religione & satisfactione Christi, non potest deesse ex parte debiti, quòd scilicet sit minus debitus Deo cultus, vel satisfactio: nam ex hac parte excedit omnes species iustitiæ etiam perfectissimas, quia est omnium maximum & rigorosissimum debitum, quod Deo exhibet religio: deest ergo æqualitas; quare ex huius solius defectu sanctus Thomas constituit religionem partem potestatiuam, *2. 2. quæst. 80. art. 1.* nam tertia conditio, quæ est esse ad alterum, quamuis videatur deesse ea ratione quòd Deus sit pater & Dominus, cum quo censetur vnum seruus & filius; tamen facile potest habere locum hæc conditio ad alterum, præsertim vbi adest perfectio in ratione debiti, & æqualitatis: si ergo iustitia Christi esset religio, deesset ipsi æqualitas, quam sanè non deesse satis suprà ostensum est. Hoc argumentum procedit contra modum quo ponit religionem Caietanus, non verò contra modum quo ponit illam Suarez, quia religio sumpta generice, vt ipse sumit, non excludit perfectam iustitiam erga Deum, hæc enim est species illius. Veruntamen neque contra sententiam Caietani procedit hoc argumentum, quoniam duo possunt spectari in virtute religionis. Primò scilicet obiectum proprium & finis, qui ex S. Thoma *2.2. q. 81. art. 3. & 4.* est exhibere Deo debitum honorem propter eius excellentiam vt primo principio creationis & gubernationis rerum. Secundò spectatur honor ipse exhibitus Deo, qui non potest exhiberi à creatura ad æqualitatem. Iam verò ratio religionis consistit in priori consideratione, nempe in ob-

Ioſ. Ragusa in 3.p.D.Thom.

iecto & actu, posterior autem defectus non est de ratione religionis absolutæ, sed solùm secundùm ordinem, quo ordinat creaturas ad Deum: verùm si religio posset æquare honorem & cultum Dei cum eius dignitate vel beneficiis acceptis, non ideirco desineret esse religio, quemadmodum & pietas, quæ est virtus exhibens cultum parentibus, est pars potestatiua iustitiæ deficiens à vera & perfecta eius ratione, quia non possumus reddere æquiualens parentibus. Cæterùm Christus non solùm reddidit æqualem cultum & beneficium B. Virgini matri, verumetiam superabundans, & tamen fecit hoc per virtutem pietatis; similiter ergo in proposito non pugnat secum Suarez dum dicit satisfactionem Christi fuisse actum religionis, & tamen satisfecisse ad æqualitatem ex rigore iustitiæ: etenim dici potest in satisfactione, qua satisfacimus Deo pro iniuria, hoc esse peculiare, quòd non tantùm possimus spectare debitum iustitiæ, quod solùm spectare solemus in satisfactione, qua satisfacimus hominibus, verumetiam debitum religionis, vt velimus exhibere cultum Deo, & tūc temporis satisfactio est materiale religionis, sicut alij actus, quibus colimus Deum aut saltem est actus elicitus à virtute iustitiæ, & imperatus à religione, non verò desituit rationem religionis æqualitas, vel rigor iustitiæ.

Quod verò attinet ad duplicem acceptionem religionis traditam à Suar. non est quòd quidam alij recentiores tam acriter inuehantur, dicentes esse paradoxū: non enim est paradoxum imponere nomina vbi desunt, eaque quoad fieri potest accommodata rebus: sicut ergo S. Thomas *1.2.q.59.artic.4. & q.60. art.2.* cùm diuisisset virtutem moralem in duo membra, vnam circa operationes, alteram circa passiones, quæ sub aliis vocibus dicuntur virtutes ad alterum, & ad se: idem *q.60. artic.3. ad 1.* virtuti ad alterum imponit nomen, aitque appellari posse iustitiam, quæ sit genus ad omnes virtutes ad alterum, non obstante quod vsus huius nominis maximè sit pro perfectiori & rigorosiori iustitia. Similiter cùm possit diuidi virtus ad alterum in eam, quæ est ad alterum, qui sit Deus, & ad alterum, quæ sit creatura, & sit aliqua ratio ac fundamentum non omnino leue, vel inane distinguendi; quid prohibet hoc genus dici vno nomine? & quod nomen potest aptius accommodari, quàm religionis latiùs acceptæ, non obstante quòd vsus huius vocis maximè sit pro quadam peculiari magis limitata?

Illud tamen verum est hoc genus commune virtutis ad Deum comprehendens omnes actus, & habitus, qui respiciunt ipsum, etiam iustitiam, quod Suarez proponit, procedere iuxta suam singularem sententiā, qua sentit iustitiam ad Deum quæ satisfacit pro iniuria ipsius esse diuersæ rationis à iustitia humana, ideoque non pertinere ad virtutem iustitiæ, quæ respiciat & hominem, & Deum, ac ius vtrique commune, sed annumerari habitibus solum Deum respicientibus. Cæterùm iuxta communem sententiam, quæ non admittit virtutem dictam diuersæ rationis, non oportet facere vnum veluti genus, seu aggregatum ex virtutibus omnibus, quæ respiciunt debitum erga Deum: nam vna virtus, quæ maximè respicit debitum Dei, qualis est, quæ satisfacit pro iniuria, continetur sub vno genere eum iustitia, quæ est ad homines. Quòd si quis velit eandem iustitiam ad Deum, quæ est sub vno communi genere cum eo, quod est ad homines, aggregari aliis habitibus, qui respiciunt debitum erga Deum, quales sunt qui exhibent honorem & cultum Deo propter excellentiam ob eam solam rationem, quòd respiciant Deum, paradoxum quidem non enunciabit, vt quidam loquūtur, sed solùm rem minùs probabilē. quam obrem ipse Suar. *in opuscul. de iustitia Dei, sect. 2. n. 15.* ait religionem, pœnitentiam, & omnem virtutem, quæ reddit

Deo ius proprium, si comparetur ad specialē iustitiam humanam, non esse partem subiectiuam iustitiæ commutatiuæ, sed potentialem, seu reductiuam: si verò cōparetur ad quendam conceptum communem, siue genericum, siue analogum virtutis reddentis alteri ius suum proprium secundùm æqualitatē rei ad rem quantum potest, sic sunt pars subiectiua. Hæc Suar. Sed sanè non video, quomodo virtus, quæ reddit debitum Deo æquale, sit pars potestatiua iustitiæ humanæ commutatiuæ, cùm non deficiat ab eius conditionibus. Iam verò quòd virtus, qua Christus satisfecit Deo, non sit religio propriè accepta contra Caietanum, vel si quis est huius sententiæ, probatur aliis rationibus, quia scilicet ad rationem essentialem iustitiæ pertinet ratio debiti, & non omne debitum est debitum iustitiæ, præcipue verò differt debitum iustitiæ à debito religionis. Porrò debitum, quo debetur Deo satisfactio pro peccato, est iustitiæ, non autem religionis, hoc vt probetur & rectè intelligatur, aduertendum est S. Thomam *2.2.quæst.80.art.1.* assignasse differentiam inter partes subiectiuas, & potentiales iustitiæ penes hoc, quòd potestatiuæ deficerent à vera ratione iustitiæ; quædam quidem secundùm æqualitatem, quædam verò secundùm rationem debiti: religionem, pietatem, obseruantiam posuit deficientes secundùm æqualitatem, non verò secundùm rationē debiti, quia scilicet sumus verè debitores Deo, parentibus & virtuti hominum, vt honorem illi exhibeamus. At verò veritatē, seu veracitatem, gratiam, vindictam, prout vindicta prouenit à persona priuata, & alias quasdam, posuit deficientes ratione debiti. Ex quibus posset quis inferre religionem nō differre in ratione debiti & iustitiæ, sed solùm in ratione æqualitatis. At non rectè: nam S. Thomas hoc loco non instituit assignare differentias harum virtutum, cùm profectò differentia non attendatur penes defectum, sed penes obiectum, verùm solùm instituit assignare defectum, quia solùm voluit declarare, vnde sit quòd hæ virtutes cùm sint ad alterum, habeántque rationem debiti, non tamen sint partes subiectiuæ iustitiæ, quia scilicet deficiunt, cum hoc tamen relinquit integrum proprium earum discrimen: quamuis ergo dicantur deficere in æqualitate, non verò in ratione debiti, non tamen continuò sequitur negari à S. Thoma differre in ratione debiti. quis enim neget differre debitum honoris, quod vnus homo alteri debet propter illatam injuriam, à debito honoris, quod debet eidem ratione virtutis & dignitatis per virtutem obseruantiæ? & tamen S. Thomas docet *ibid.* obseruantiam deficere secundùm æqualitatem, non verò secundùm rationem debiti: similiter ergo differt ratio debiti & religionis, quæ exhibet dignitati diuinæ, id, quod exhibet obseruantia humanæ, à ratione debiti iustitiæ, quæ restituit Deo honorem sublatum.

Ex his ergo sequitur non rectè dici à Suar, & quibusdam aliis satisfactionem Christi fuisse actum virtutis religionis: etenim erat debita Deo ratione iniuriæ illatæ, & honoris sublati restituendi, non autem honoris exhibendi ratione dignitatis per se: bene quidem poterit huiusmodi satisfactio imperari à religione, quemadmodum vna virtus potest imperare actum alterius, & caritas actus omnium; proxima tamen virtus à qua elicitur non est religio, sed alia virtus, ad quam pertinet satisfactio, & cui imperatur ille actus, & inuestigare oportet quæ sit illa virtus.

Confirmatur secundò: nam religio respuit debitū ratione excellentiæ, quod est quodammodo statuere medium rationis, quacumque ratione accipiatur medium; at verò in satisfactione, qua satisfit Deo pro peccato, non respicitur per se excellentia diuina, vt colatur pro loco & tempore, quo coli debet, sed respicitur per se id quod sublatum est; & ius, seu iustum, & medium rei, nec regulatur satisfactio præceptis religionis, vt scilicet fiat pro loco, & tempore, & circumstantiis, quibus debetur per se cultus Deo, sed præceptis iustitiæ & restitutionis: ergo non pertinet ad religionem, sed potiùs ad iustitiam.

QVARTA ergo sententia est satisfactionem hanc exhiberi quidem secundùm leges æqualitatémque iustitiæ, verùm non pertinere ad iustitiam. Primam partem auctores huius sententiæ docent fundamento sumpto à dignitate operum Christi, quæ non derivetur ad illa à suppotito, sed à diuinitate tanquam forma sanctificante; vt suprà dictum est. Secundam partem docent ea ratione, quòd peccatum nullum incommodum efferat Deo, nullúmque commodum satisfactio; vtrumque verò sit de ratione tum iustitiæ, tum iniustitiæ, quæ ratio satis suprà refutata est.

VLTIMA sententia est dictam Christi satisfactionem esse actum virtutis iustitiæ. Huius sententiæ auctores non conueniunt in assignanda specie iustitiæ. Quidam volunt esse iustitiam diuersæ rationis ab humana iustitia, quæ reddit ius & iustum hominibus. Ita Suar. *disp.4.sect.5.* vt suprà retuli. Ratio autem differentiæ non est quòd Deo non possimus reddere æquale; hominibus autem possimus, quia virtus, inquit Suar. non requirit effectum, sed affectum: quamuis ergo non possimus ad æqualitatem satisfacere, saltem possumus habere voluntatem conditionalem satisfaciendi, vt si possemus satisfaceremus; & hæc voluntas pertinet ad virtutem iustitiæ. Ratio ergo vera est; quia ius diuinum est altum, & superioris ordinis, atque ideo respicitur à virtute diuersi & superioris ordinis, & ex hac excellentia ordinis fit, vt nos non possimus ad æqualitatem satisfacere: quod non est accidentarium, vt inter homines contingere solet, sed habetur ex vi & natura talium personarum. Et nihilominus volunt hanc virtutem & iustitiam esse eiusdem specici & rationis in Christo & in nobis erga Deum (tametsi in nobis satisfacientibus pro peccatis nostris dicitur pœnitentia) licèt satisfacere ad æqualitatem non possimus, quia virtus non respicit effectum, sed affectum. Probant suam sententiam à simili, quia in promissis etiamsi non possimus seruare æqualitatem reddendo Deo quod promisimus, nihilominus ea sola ratione, quia scilicet ius diuinum ad rem promissam est superioris ordinis, etiam est diuersæ rationis virtus fidelitatis, qua implemus promissa hominibus ab ea, qua implemus promissa Deo; hæc enim pertinet ad religionem: similitérque gratitudo ad Deum, & homines sunt virtutes diuersæ rationis, ex *2.2.q.88.& sequentibus.*

Vera sententia proponitur. §. 2.

Vt difficultatem hanc congruenti ordine, explicemus, proponam quinque dicta.

PRIMVM dictum est: Satisfactio qua Christus satisfecit Deo, est in specie iustitiæ commutatiuæ. Ab hoc dicto non videtur dissentire Suar. solùm enim vult virtutem, qua Christus Deo satisfecit, esse distinctam à iustitia commutatiua, quæ est ad homines, seruátque ius humanum; videtur ergo iustitiam commutatiuam ponere vt genus ad eam, qua satisfacimus homini, & ad eam, qua satisfacimus Deo, & expressiùs hoc docet *in opusculo de iustitia Dei, sect.2.num.9.* colligitur etiam ex S. Thoma *in hoc art.2. ad 2.* vbi habet satisfactionem Christi fuisse adæquatam compensationem culpæ commissæ: adæquata autem compensatio culpæ, & iniuriæ est actus iustitiæ commutatiuæ. Item in Scripturis satisfactio Christi describitur nominibus iustitiæ cōmutatiuæ, qualis est solutio pretij, Ps.68. *Quæ non rapui tunc exoluebam.* emptio, redemptio, *1. ad Corinthios 6.1. Petri.* Secundò probatur ratione, quia iustitia commutatiua respicit

respicit æqualitatem rei ad rem; nominatim verò tunc seruatur æqualitas iustitiæ commutatiuæ in iniuriis ex Aristotele 6. *Eth.cap.3.* quando id quod redditur pro iniuria, est æquale ipsi iniuriæ, satisfactionis autem Christi valor fuit æqualis iniuriæ, vt suprà ostensū est.

Contra hanc propositionem sentit Vasquez, qui mordicus contendit nullam esse iustitiam commutatiuam vel Christi, vel cuiuspiam hominis ad Deum, pluribus in locis, sc. *1.p.q.85. c.4. præsertim n.25. & 1.2.disp. vlt. & hic disp.7.* Fundamentum præcipuum primò est illud sæpe propositum, & refutatum, quòd Deo neque damnum neque vtilitas accedere possit ex hominum iniuriis, vel obsequiis. Secundò ex eo, quòd serui ad dominum, & filij ad patrem, non sit iustitia: de quo argumento quantum attinet ad Christum dicetur inferiùs, vbi tractabitur de conditionibus iustitiæ. Tertiò argumentatur ab absurdo: quòd si peccata inferrent iniuriam Deo, & essent vera iniustitia contra Deum, pro qua deberet virtus iustitiæ satisfacere, sequeretur omnia peccata mortalia esse in duplici specie, altera contra iustitiam; altera contra virturem, cui singula opponuntur, scilicet tēperantiæ, humilitatis, &c. quod est absurdum. Ad hoc argumentum respondet Suar. *opusc. de iustitia Dei sect.5.num.15.* solùm concludere omnia peccata mortalia cōuenire in malitia auersionis, quam dicimus consistere propriè in iniuria, quæ fit Deo; differre autem in malitia conuersionis, quam vnumquodque peccatum habet ex suo obiecto. Hanc responsionem oppugnat Vasquez 1.2.*disp.223.cap.2.* ea ratione, quòd auersio non pertineat ad essentiam peccati, vt ait se probasse *disp. 96.c.2.* sed sit aliquid ei coniunctum; argumentum verò probat illam duplicem speciem esse in ipsa essentia peccati: ergo non est assignanda ex parte auersionis, sed conuersionis. Secundò etiamsi detur rationem iniuriæ contra Deum sitam esse in auersione, cámque ad essentiam peccati in genere moris pertinere; tamen argumentum probat omne peccatum præter speciem infimam contra aliam virtutem; habere aliam speciem ex eō, quòd sit contra iustitiam, eámque non esse speciem generalem, aut rationem communem omni peccato, licèt in omni inueniatur, sed esse specialem & infimam: nam infima species peccati sumitur ex oppositione cum infima specie virtutis, licèt comitari possit omne peccatum: dicta autem iniuria quæ est in omni peccato contra Deum, opponitur speciali iustitiæ erga Deum; ergo erunt duæ species malitiæ in omni peccato, non obstante quòd vna earum sit communis omni peccato; hoc autem est absurdum. Ita argumentatur Vasquez. Sed certè nullum est absurdum in actibus moralibus, quòd idem actus sit in duplici specie infima secundùm duplicem rationem formalem, quæ sit in eodem obiecto: adulterium enim est in specie iniustitiæ ratione iniuriæ alienæ, quæ continetur in eo obiecto, & in specie intemperantiæ, vt patet. Quòd si fiat vis in ratione communi pluribus speciebus, quòd hoc ipso quod est communis & generica non possit esse vna specie infima, auersio autem sit ratio communis & generica; primò quidem falsum assumitur: nam in moralibus potest dari vna ratio specifica, quæ sit infima, & indiuisibilis in ratione obiecti, seu virtutis oppositæ, vnde habet quòd sit peccatum, seu vitium; & tamen sit communis multis inferioribus, quæ sub aliis generibus specie differant, sub illo verò non differant: quomodo sacrilegium complectitur sub vna ratione infima specifica violationem personæ sacræ, & violationem rei sacræ, quæ violationes inter se differunt specie, non verò sub illo genere. Et quidquid sit de hoc exemplo, certè auersio, vt est contra caritatem & amicitiam, est eiusdem speciei & rationis in omnibus peccatis genere diuersis: ergo eadem, vt est contra honorem Dei, & habet rationem iniuriæ, & iniustitiæ, erit communis iisdem.

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

Quòd si dicatur: caritas est per se virtus generalis, quæ imperat actus omnium virtutum, & prohibet actus vitiorum; certè idcirco est virtus generalis omnibus virtutibus; quia in omnibus continetur dilectio Dei, iuxta illud Ioan.14. *Qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est qui diligit me, & qui non diligit me, sermones meos non seruat.* ergo similiter cùm in obseruatione omnium mandatorum contineatur honor Dei, & in eorum violatione iniuria, propterea iniustitia erit vitium generale commune omnibus peccatis genere diuersis sub vna ratione communi indiuisibili.

Quartum argumentum in contrarium est quòd in Christo non sit obligatio satisfaciendi: ergo non satisfacit de iustitia. Consequentia probatur, quia vbi deest debitum, deest obligatio iustitiæ: vbi autem deest obligatio, deest satisfactio secundùm iustitiam. Ad hoc argumentum dicetur quæstione sequenti.

Dico SECVNDÒ iustitia Christi ad Deum non differt in ratione specifica iustitiæ à iustitia commutatiua, quæ est ad homines, vel ad creaturas rationales. Contrarium huius propositionis docet Suar. sed relinquitur probata ex dictis. Et confirmatur, quia ex Arist. *lib.5. Ethic.* tres tantùm species subiectiuæ iustitiæ constituuntur, scilicet commutatiua, humana, distributiua & legalis: non ergo habet locum hæc quarta commutatiua respiciens ius diuinū. Quòd si dicatur hoc ius fuisse obscurum Aristoteli, certè prætereà quòd quædam, quæ dicit Arist. *in libris Ethicorum* de debito erga Deum secundùm virtutem, testantur non fuisse ipsi obscurum omnino, S. Thom. qui hoc ius non ignoratūit, quartam hanc speciem præter tres dictas non agnoscit.

Secundò si quod esset discrimen, esset suprà assignatū à Suar. quia scilicet ius & iustū, quod est obiectum iustitiæ, nō est eiusdem rationis vtrobique, diuinum enim est alterius rationis, vtpote altioris ordinis. Sed hoc nihil obest, quia aut hic excessus, seu diuersitas attenditur secundùm quantitatem, aut secundùm qualitatem. Si primum, verum quidem est ius diuinum esse superioris ordinis & rationis excedens omne ius & debitum humanum & creatum, quia scilicet nulla est iniuria creaturæ, quæ possit æquari diuinæ, atque ideo nullum est ius creatum ad compensationem iniuriæ, quod possit illi æquari. Ceterùm hic excessus non est supra rationem iustitiæ commutatiuæ, quæ est ad homines, quia hæc iustitia non habet pro obiecto ius & iustū limitatum, æqualitatémque limitatam, sed habet ius & iustum absolutè abstractum à finito & infinito: differentia autem finiti, & infiniti non variat rationem iusti formaliter, sed solùm materialiter. Si verò dicatur secundum, scilicet hunc excessum seu differentiam attendi secundùm qualitatem, certè hoc discrimen maximum quidem est inter ius diuinum & humanum; nihilominus totum est ex parte rei debitæ, & ex parte titulorum, & rationum, in quibus hæc iura fundantur: qui tituli & rationes in Deo sunt plures, & diuersarum rationum; non verò est in ipso iure & iusto per se discrimen, quatenus est obiectum iustitiæ, quia iustitia commutatiua in obiecto suo solùm spectat æqualitatem dati & accepti, & iniuriæ, & compensationis, quatenus æqualitas est, & debitū quatenus hac ratione debitum est, quidquid sit illud, quod debetur, siue res superioris ordinis, siue inferioris, & vndecunque & quacunque ratione debeatur: hæc enim sunt accidentaria æqualitati & iustitiæ in ratione specifica iustitiæ, modò sit debitum in ratione dicta dati & accepti: quod sanè debitum est inter Deum, cui debetur satisfactio pro iniuria, & qui debet gratiam ex pacto cum Christo, & inter Christum qui debet Deo satisfactionem, eo quòd susceperit soluendum debitum hominum, & cui debetur gratia pro meritis ex suppositione dicti pacti:

sunt autem præterea in Deo alij tituli debiti, scilicet A
creationis, &c. qui poscunt quidem virtutem diuersæ
rationis, scilicet religionem, &c. & non tollunt titulum
& debitum iustitiæ iam explicatum, neque ipsi per se
pertinent ad iustitiam, nisi vt partes potestatiuæ.

Dico TERTIÒ satisfactio, qua satisfacit homo Deo
pro culpa, non est actus eiusdem virtutis, cuius est sa-
tisfactio, qua satisfacit Christus. Hæc propositio est
contra Suar. *hîc & infrà in materia de pœnitentia. & opusc.*
de iustitia Dei sect. 2. vbi, præsertim n. 14. dicit esse in ho-
mine virtutem quandam moralem inclinantem volun-
tem hominis ad seruandum illæsum omne ius & domi-
niũ diuinũ, quodcunque illud sit, & quacunque ratione
ab homine lædi possit, siue in effectu, siue in affectu, & B
cõsequenter inclinantẽ etiam ad resarciendam omnem
inæqualitatem & iniuriam contra Deum, & hanc vir-
tutem habere formalitatem iustitiæ commutatiuæ, &c.
nostra autem propositio non solùm debet fundari in
eo quòd satisfactio hominis de facto sit inæqualis in-
iuriæ diuinæ; Christi autem æqualis, quia satisfactio,
qua debitor soluit partem debiti, est actus eiusdem vir-
tutis, cuius est solutio totius: pars enim & totum sunt
eiusdem speciei; immo pars solutionis satisfacit parti
debiti, & est æqualis satisfactio respectu partis, ideoque
est actus per se iustitiæ commutatiuæ. Præterea quan-
do debitor per accidens est impotens ad satisfacien-
dum, non autem per se, tunc per accidens est, quòd
non possit satisfacere toti debito, & illud parum, quod
potest, est pars satisfactionis, & est actus eius, qui potest C
per se soluere. fundatur ergo propositio in eo, quòd sa-
tisfactio hominis neque secundùm totum, neque se-
cundùm partem satisfacere potest iniuriæ diuinæ, quia
per se ex natura sua est incõparabilis cum illa; sicuti ca-
lor non potest æstimari cum lumine, nec sensus cum
ratione. Dices, actus caritatis & pœnitentiæ, seu
contritionis, habet proportionem cum gratia super-
naturali, qua remittitur culpa, & est comparabilis & æ-
stimabilis cum iniuria diuina. Respondetur negando
consequentiã, solùm enim sequitur esse comparabilem
cum dono supernaturali gratiæ secundùm se sumpto,
non autem cum gratia prout importat remissionem in-
iuriæ diuinæ, quia cum illa nullus actus creatus quan-
tumuis supernaturalis comparari potest, vt suprà di-
ctum est. Præterea Deus habet ius iustitiæ commuta-
tiuæ ad compensationem pro iniuria; de ratione au-
tem huius iustitiæ est æqualitas: at verò actus pœniten-
tiæ supernaturalis neque toti iniuriæ, neque parti eius
ad æqualitatem satisfacit. Hinc fit vlteriùs vt homo
sit per se essentialiter impotens ad satisfaciendum, ita
vt neque per potentiam Dei, & omnia eius auxilia &
gratias, fieri possit per se naturaliter potens, nisi natu-
ram ipsius collocet in supposito diuino: sequitur ergo
ex his satisfactionem ipsius non pertinere ad eandem
virtutem, ad quam satisfactio Christi.

Quæres, cuius ergo virtutis actus est satisfactio ho-
minis, qua satisfacit Deo pro culpa. Respondetur esse
actum pœnitentiæ, verè, propriè & per se, qui actus pœ- E
nitentiæ est actus iustitiæ secundùm quid, & imperfe-
ctè, scilicet habens similitudinem iustitiæ, verùm ab il-
la essentialiter differens, cui nempe iustitiæ nomen &
ratio analogicè, & non vniuocè conueniat. Declaratur:
nam finis pœnitentiæ non est æqualitas inter Deum
& creaturas, vt scilicet recompensando iniuriam Dei de
iustitia ad æqualitatem, reducat inæqualitatem ad æqua-
litatem, sed est destructio peccati commissi ab homine,
vt est iniuria Dei, eiusdémque remissio, & reconcilia-
tio cum Deo, quatenus potest ea remissio obtineri, &
destrui peccatum ex suppositione misericordiæ Dei,
qui vult gratis remittere peccatum, & esse contentus
actu pœnitentiæ nostræ, alioqui valde imparis ad sa-
tisfaciendum, non autem ex valore & æstimatione
pœnitentiæ nostræ, atque ideo non attenditur in ea
per se ratio iustitiæ commutatiuæ. Iam quòd simili-
tudine quadam ea satisfactio sit actus iustitiæ, pro-
batur, quia tendit ad satisfactionem iniuriæ, & respi-
cit ius diuinum, quod habet ad illam Deus. quòd au-
tem essentialiter differat, patet, quia per se & essentia-
liter ex natura rei habet quòd sit inæqualis; de ratio-
ne autem essentiali iustitiæ est æqualitas.

Atque ex his reiicitur quod habet Suar. *hîc disp. 4.*
sect. 5. scilicet actum, quo quis vult seruare illæsum
ius diuinum, illíque satisfacere, similitérque voluntа-
tem conditionatam, qua vellet perfectè satisfacere, si
posset, non esse virtutis specie distinctæ ab ea, qua
Christus satisfecit, sed eiusdem essentialiter. etenim
neque satisfactio illa, quam de facto exhibet homo, est
actus iustitiæ commutatiuæ, ex quo non modò non est
integra satisfactio, verùm neque inchoatio, seu pars
integræ, neque voluntas illa conditionalis: nam vo-
luntas conditionalis operis, & actus alicuius virtutis
tunc est actus eius virtutis in homine, quando est de
genere eorum actuum, quorum homo non est inca-
pax, sed capax, siue sit capax naturaliter, siue saltem
per potentiam obedientialem subleuatam auxilio Dei;
atque ita voluntas conditionalis pauperis de actu libe-
ralitatis, vel magnificentiæ, est essentialiter actus ha-
rum virtutum. Quando verò homo est incapax, &
maximè si est ita incapax, vt nec per potentiam abso-
lutam possit fieri capax alicuius actus, tunc voluntas
conditionata non est essentialiter eius virtutis, cuius
est proprius ille actus: etenim in homine voluntas con-
ditionalis creandi alium hominem, si posset, non est
actus caritatis, seu misericordiæ per se & essentialiter,
sicut est in Deo, quia caritas, quæ non supponit bonum
quod amet, sed facit, est propria Dei; homo autem
est incapax illius, eiúsque caritas supponit bonum:
in proposito autem ita est incapax homo huius actus
iustitiæ, qui est satisfacere Deo ad æqualitatem, vt nul-
lo modo ne quidem per potentiam absolutam possit
fieri capax, ideoque voluntas illa conditionalis non est
essentialiter actus iustitiæ commutatiuæ,

Quæres, ad quam ergo virtutem pertinebit. Re-
spondetur non esse actum proprium & elicitum ab alia
quapiam virtute; quia versatur circa obiectum iustitiæ, D
id est, ius & iustum, non verò circa aliud alterius vir-
tutis: est ergo actus imperfectus essentialiter habens
aliquam similitudinem iustitiæ commutatiuæ, cui sci-
licet ratio iustitiæ conueniat analogicè: differentia au-
tem perfecti & imperfecti hîc non est vt totius & par-
tis, & vt principij rei & rei; sed vt rei imperfectæ, &
perfectæ essentialiter eo modo, quo amor est commu-
nis naturali, & supernaturali, & nomen cognitionis est
commune sensitiuæ & intellectiuæ. Et sanè præci-
puum fundamentum, quo S. Thomas reiicit quasdam
virtutes à vera ratione iustitiæ, est quia non possunt
reddere æquale; sic reiicit pœnitentiã *q. 85. art. 3.* religio-
nem & pietatem *2. 2. locis cit.* quòd si satis est quicunque
affectus, omnes posset poni per se sub iustitia, vt partes E
subiectiuæ, & non solùm vt potentiales; & imperfe-
ctiores: similitérque posset poni tẽperantia in Angelis.

Dico QVARTÒ iustitia, qua nos satisfacimus Deo
pro pœna tẽporali peccatorum mortalium, & pro cul-
pa veniali, est eiusdẽ rationis cum iustitia, qua Christus
satisfecit Deo pro peccatis & culpis etiam mortalibus;
atque ita habemus nos erga Deum virtutem iustitiæ si-
milem in specie illi, quam habuit erga eũdem Christus.
Hoc dicto satisfacimus Suario reputanti absurdũ dari in
Christo aliquam virtutẽ, nempe iustitiã, cuius nos capa-
ces nõ simus. Probatur propositio, quia pro pœna tẽpo-
rali possumus satisfacere ad æqualitatẽ: hoc ipso enim
quod est temporalis, vbi fuerit expletum tempus pœ-
næ, cessat debitum, vt bene notauit Suar. *disp. 4. sect. 11.*

Similis

Similis quædam ratio est de peccato veniali, quamuis A
cum aliquo discrimine, vt suprà diximus. Iam verò, vt
suprà ostensum est, iustitia commutatiua Christi in ra-
tione iustitiæ specifica est eiusdem rationis cum ea
qua satisfaciunt sibi inuicem homines ad æqualitatem:
ergo multo magis iam dicta, qua Deo de condigno ad
æqualitatem satisfacimus.

Quæri potest hîc, an dicta Christi iustitia sit habi-
tus supernaturalis per se infusus, & breuiter dicitur iu-
stitiam Christi tripliciter spectari posse. Primò secun-
dùm dignitatem, quam habet in se, & valorem ac di-
gnitatem, quam habet in suis actibus à persona diuina;
& hoc modo est quidem supernaturalis. ceterùm hoc
esse supernaturale conuenit ipsi extrinsecè modo su- B
prà explicato, non autem intrinsecè; neque propter
hoc requiritur, vt sit habitus per se infusus. Secun-
dò potest considerari secundùm relationem extrinsecã,
qua ex caritate supernaturali referatur in Deum vt in
finem supernaturalem, & hoc modo habet esse super-
naturale ratione communi, qua id habent ex caritate
actus cuiuslibet hominis iusti etiam naturalis: & ne-
que propter hoc requiritur habitus per se infusus su-
pernaturalis. Tertiò potest spectari secundùm esse
physicum & intrinsecum: & hoc sensu est controuersia inter Theologos, an præter actus & habitus na-
turales virtutum moralium dentur actus & habitus
supernaturales suo genere infusi, scilicet temperan-
tiæ, iustitiæ, &c. supernaturalis. quod si admit-
tantur, rursus est peculiaris difficultas de iustitia, an C
præter dictum esse supernaturale extrinsecum quod
habet à relatione caritatis, habet aliud peculiare in-
trinsecum: & ratio difficultatis est, quia rectum & ho-
nestum aliarum virtutum sumitur secundùm mensu-
ram rationis, qua respicit finem tum naturalem, tum
supernaturalem, statuítque honestum iuxta rationem
finis; rectum verò & honestum iustitiæ sumitur se-
cundùm mensuram rerum, quidquid sit de ordine ra-
tionis ad finem, &c. Vtraque quæstio est vniuersalior
de omnibus virtutibus, & nominatim de iustitia tracta-
tur à nobis in materia de iustitia & iustificatione. In-
terim duo sunt certa. Primum est habitum pœniten-
tiæ esse per se infusum & supernaturalem, quamuis etiã
dari possit pœnitentia aliqua, quæ possit dici virtus D
naturalis. Secundum est Christum habuisse infusas
omnes virtutes etiam genere suo acquisitas, & idcirco
etiam iustitiam: multo ergo maiori ratione habebit ha-
bitum supernaturalem per se infusum, si huiusmodi
habitus in vniuersum admittatur.

Ex his ad fundamentum Suarij sumptum ab exem-
plo promissionis, quæ fit Deo & hominibus, respon-
deo actus qui per se respiciunt personam secundùm
rationem personalem tanquam obiectum, distingui spe-
cie, vbi, & quatenus distinguuntur essentialiter ratio-
nes illæ, secundùm quas personæ sunt obiectum actuũ;
ac proinde respondent ipsis habitus specie distincti.
Actus verò qui non respiciunt personam tanquam ob-
iectum, sed res secundùm aliquam rationem forma-
lem, non distinguuntur specie secundùm distinctio-
nem personarum, sed solùm secundùm distinctionem
essentialem rerum penes illam rationem formalem. In
proposito ergo promissio, quæ non fit ratione con-
tractus, nec ratione rei acceptæ, vel acceptationis siue
iustæ, siue iniustæ, fit ratione personæ secundùm se; cùm
verò distinguantur essentialiter rationes, quibus respi-
citur persona diuina, nempe ratione suæ excellentiæ
supra omnes creaturas, & persona creata ratione suæ
qualitatis, seu excellentiæ inferioris; ideo distinguuntur
promissiones factæ Deo ab iis, qui fiunt creaturis, &
illæ pertinent ad religionem; hi verò ad fidelitatem.
Satisfactio verò fit ratione accepti, seu acceptationis, &
quidem iniustæ in re proposita, ideo non respicit perso-

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

nam per se in ratione suæ; sed res ipsas secundùm æqua- A
litatem accepti & dati, quæ quidem ratio æqualitatis,
& inæqualitatis cùm sit eiusdem rationis in omnibus
rebus, nimirum attendens solùm mensuram; ideo satis-
factio est actus eiusdem rationis in omnibus, siue sit ex-
hibenda Deo, siue hominibus, & respicit virtutem eius-
dem rationis, quæ est iustitia.

DISPVTATIO XXI.

An ad iustitiã Christi fuerit necessaria Dei acceptatio.

Proponuntur aliorum sententiæ. §. 1.

OBSERVANDVM est alio modo de acceptatione agi hîc, atque superiùs in principio, ibi enim agitur de acceptatione, quatenus accetat pro sufficienti id, quod ad satisfactionem sufficiens non est, facítque ex non sufficienti sufficiens; hîc autem agitur de acceptatione, quatenus acceptat id quod est per se sufficiens & æquale debito; illam certum est non adhiberi ad constituendam iustitiam, quia vbi deest æqualitas valoris & pretij, non habet locum iu-
stitia: de hac autem dubium est, an requiratur ad con-
stituendam iustitiam, ex quo est æqualitas à valore ac
pretio operis in satisfactionem oblati, propterea exi-
stunt varij modi dicendi.

Quidam putant requiri non solùm acceptationem, C
verumetiam obligationem acceptandi, atque propter-
ea eam obligationem in Deo absolutè simpliciter pe-
nunt, & non solùm ex suppositione: putant enim hoc
solo, quòd Christus offerat sua opera in satisfactionem,
teneri Deum illam acceptare pro redemptione & re-
paratione nostra ex ipsa vi talis oblationis, etiamsi nul-
lum intercessisset pactum & promissio illa acceptandi.
Hanc sententiam refert Suar. hîc, & bene impugnat,
quia quamuis maximè deceat Deum illas acceptare; ni-
hil tamen est quod cogat: non enim ratio quædam æ-
quitatis, quia scilicet conuenit acceptare; non enim co-
gitur Deus facere quidquid est conueniens, neque con-
cordia voluntatis creatæ Christi & voluntatis diuinæ,
quia potiùs debet conformari voluntas creata diuinæ,
quàm contrà.

Alij dicunt non requiri acceptationem; hoc ipso
enim quòd quis soluit alij pretium æquale debito, &
satisfactionem pro iniuria resarcientem adæquatè to-
tum honorem sublatum, satisfacit de iustitia, siue cre-
ditor seu persona offensa acceptat, siue non. vnde aiunt
Deum potuisse quidem non acceptare; & nihilominus
Christus de iustitia satisfecisse. Ita sensit Vega *lib. 7.*
in Trident.

Alij dicunt Deum etiam nullo interueniente pacto
teneri acceptare satisfactionem Christi, non quidem
ratione concordiæ voluntatum: nam in hoc laudant
argumentum Suarij contra primam sententiam suprà
citatam; sed ratione rectitudinis iustitiæ, quæ quidem E
non ponit in Deo obligationem per modum præcepti,
sed per modum talis rectitudinis intrinsecæ, quam vo-
luntas diuina, cui est etiam intrinseca rectitudo, non
potest non acceptare: sicuti non potest non amare se-
ipsum, non potest mentiri, &c. Ita habet Cabrera *hic*
art. 2. disp. 7. §. 6. n. 63. & 64. Sed non bene ratiocina-
tur. Primò quia non videtur verum vniuersaliter, quotiescunque offertur res æqualis debito, ma-
ximè pro iniuria, teneri creditorem acceptare; vide-
tur enim hæc regula aliquando deficere, vt infrà di-
cetur: vnde vlteriùs ex rectitudine illa subiectiua
voluntatis diuinæ, & bonitate, ac valore infinito, rec-
titudinéque obiectiua operum Christi, solùm habe-
tur opera Christi non potuisse non esse grata Deo &

maximæ æstimationis ; non verò fuisse in Deo obligationem acceptandi illa.

Alij dicunt acceptationem requiri ad iustitiam, Deum verò non teneri acceptare opera Christi, & ex hoc capite negant satisfactioni Christi veram iustitiam. Hæc sententia tribuitur Io. Medinæ, Scoto, & aliis supracit. à Suar. hîc. verùm hi auctores requirunt acceptationem propter defectum æqualitatis rei oblatæ à Christo potius, quàm propter necessitatem acceptationis ad veram iustitiam, & ideo non pertinent ad sensum nostræ quæstionis.

Alij dicunt fuisse necessariam acceptationem saltem in hoc particulari casu quo debet iustificari homines per merita Christi, etsi in aliis casibus humanis non esset necessaria, idque ob peculiarem rationem, quæ infrà dicetur : immo aiunt fuisse necessariam etiam obligationem acceptationi ; Deum autem habuisse hanc obligationem non ex vi operum Christi, sed ex vi promissionis & pacti præcedentis opera : quo pacto posito tenebatur Deus ex iustitia acceptare illa opera. Hæc est sententia Suarij, quam recipit quidem Cabrera, verùm addit, etiam sine pacto futuram fuisse perfectam rationem iustitiæ, vt suprà retuli.

In hac quæstione seorsim duo puncta discutere oportet. Primum de necessitate acceptationis ; & secundum de obligatione acceptandi.

Vera sententia de necessitate acceptationis proponitur ; ac primo quoad requisita generatim in materia de iustitia. §. 2.

In triplici casu acceptatio videtur requiri. Primus est quando deest æqualitas in satisfactione seu solutione, & tunc requiritur acceptatio in sensu suprà dicto, quæ non constituit iustitiam, sed gratiam ; de quo sensu non est iam quæstio. Secundùs est quando adest quædam æqualitas, sed non soluitur res eadem secundùm speciem in eo genere satisfactionis, seu solutionis, quod pene poscit eandem. Declaratur : quædam satisfactio poscit per se rem eiusdem speciei, quæ sublata, vel interempta est : vt si quis sustulit equum, frumentum, gladium, lacerauit vestem, &c. satisfactio iustitiæ per se poscit restitui rem eandem numero, vel saltem specie, scilicet equum, gladium, &c. per accidens autem requirit rem æquiualentem, quãdo scilicet non potest restitui eadem, quia neque extat, neque similis inuenitur : quædam verò satisfactio per se non poscit fieri solutione rei eiusdem speciei, nec potest ita fieri, qualis est satisfactio honoris : qui enim cicatrice vultum notauit, non satisfaciet sanando illam, etiamsi integrè possit, sed alio genere obsequij. Dicitur ergo in proposito, quando satisfactio per se poscit rem eiusdem speciei, eaque potest restitui, non erit satisfactio de iustitia, si restituatur æquale, imò maius pretium in pecunia, vel rebus diuersæ speciei, sed requiri acceptationem, qua creditor sit contentus æquali satisfactione in diuersa specie, & tunc erit satisfactio de iustitia. Tertius casus est, quando satisfactio est æqualis quoad rem ipsam iuxta exigentiam debiti modo dicto, sed non fit ab ipsa persona debitrice, verùm ab alia, quæ nomine illius satisfacit : & in hoc casu, quando est satisfactio rerum vel famæ restituendarum, si in reipsa est æqualis debito, non requiritur acceptatio ad iustitiam ; quando verò satisfactio fit pro iniuria, distinguendum est : aut enim satisfactio fit iudici pro pœna, aut priuatæ personæ, quæ passa est iniuriam : quando fit iudici, concors est omnium sententia requiri acceptationem iudicis, nec validam esse satisfactionem vnius pro alio, nisi iudex acceptet ; quando verò satisfactio fit personæ offensæ, si fiat ab alio, quantum satis est pro honore, dicunt passim nonnulli non requiri acceptationem. Sed mihi non videtur verum, nisi positis duabus conditionibus. Prima est quòd debitor, seu persona, quæ offendit, non sit sufficiens per seipsam ad satisfaciendum pro iniuria : si enim est sufficiens, non valet secundùm iustitiam satisfactio oblata ab alio, nisi creditor acceptet, & sit contentus. Secunda est quòd debitor ipse offerat satisfactionem per alium : si enim alter offerat debitore inscio, vel non annuente, non valet sine acceptatione.

Vtraque conditio probatur. Ratio primæ conditionis sumitur ex differentia suprapositа inter restitutionem pro fama & rebus, & restitutionem pro iniuria, quòd illa per se fiat rebus ipsis, scilicet fama, frumento, &c. aut eius pretio : at verò vbi est sublatus honor, non fit satisfactio per exhibitionem rei eiusdem speciei, scilicet honoris : non enim quilibet honor quamuis amplissimus & longè maior honore sublato, satisfacit pro iniuria, nec amplissima laus veracitatis verbo exhibita, tollit iniuriam conuitij, quo quis mentiri dictus est ; nec amplissimum munus Reipublicæ demandatum alicui tollit iniuriam illatam alapa, vel cicatrice : si enim his modis tolleretur iniuria, posset à quouis alio, & quouis genere honoris tolli ; similiter nec magna pecunia resarcit iniuriam : requiritur ergo peculiare quoddam obsequium & submissio eius, qui intulit iniuriam ; hoc autem genus obsequij non censetur in æstimatione morali tollere iniuriam, nisi exhibeatur ab eo, qui illam intulit, si suo obsequio potest integrè satisfacere : quando verò non potest eo quòd, v. g. persona offensa sit longè nobilior, & offendens sit infimi ordinis ; atque ideo obsequium & summissio non sunt æqualia iniuriæ, tunc demum id quod deest æqualitati, si suppleri possit ab alio, censetur offerri à persona offendente, & ipsa censetur submitti in alio & per alium, in quo non censeretur submitti si posset per se satisfacere & non satisfaceret. Iam secunda conditio relinquitur probata à priori, quia si non offerat debitor per alium, sed alius per seipsum, non censetur submittere se, & obsequi, sed solùm tribuitur quidam honor, qui non habet rationem submissionis, aut non talis, qualis requiritur ad satisfaciendum pro iniuria : pro hac enim requiritur per se, vt quis submittat se tanquam offensor personæ offensæ ; dum verò neque per se, neque per aliũ se submittit, tunc submissio & obsequium non habet rationem satisfactionis ; imò dum ille, qui offendit, neque per se, neque per alium se submittit, censetur moraliter manere in pristina voluntate offensæ, ex quo nõ retractatur, atque ideo moraliter censetur manere offensa : igitur quando quis non potest satisfacere ad æqualitatem, & offert satisfactionem æqualẽ per alium, aut saltem alius ipso consentiente, non requiritur acceptatio ad iustitiam, sed est iusta satisfactio, siue creditor acceptet, siue non : quando verò oblatio fit ab alio, cùm possit ipse debitor satisfacere, aut certè si non possit, fit minimè requisita ipsius voluntate, tunc requiritur acceptatio : talis autem satisfactio est deficiens in seipsa, & siquidem non defectu quantitatis rei oblatæ ; tamen defectu dictæ conditionis necessariæ ad hoc vt constituatur actio in esse satisfactionis, atque ideo acceptatio non constituit iustitiam in hoc casu, sed gratiam.

Iam verò applicanda sunt hæc ad rem nostram, & considerandi hi tres casus in Christo, vt videamus an requiratur acceptatio. Et quidem primò habemus in Christo æqualitatem rei oblatæ in satisfactionem, immo excessum supra debitum, atque ideo non requiri acceptationem, quæ suppleat gratia defectum iustitiæ, vt dictum est suprà contra Medinam, Scotum & alios. Neque hîc habet locum secundus casus acceptationis necessariæ eo quòd restitutio non fiat per rem eiusdem speciei, quia, vt dictum est suprà, satisfactio

actio pro iniuriis non fit per rem eiusdem speciei cum honore sublato, tametsi per rem diuersæ speciei restituatur res eiusdem speciei, id est, honor ; bene quidem satisfactio Christi fit per rem eiusdem speciei cum ea, per quam debet homo satisfacere, quamuis ipse homo non possit æqualiter, scilicet per opera pœnalia & actus dilectionis Dei. In tertio casu, quo quis satisfacit pro alio, possumus similiter spectare Deum vel vt iudicem, vel vt personam offensam. Si spectetur vt iudex, constat requiri acceptationem ad hoc vt satisfactio exhibita ab alio valeat secundùm iustitiam, quia iudex potest exigere satisfactionem ab ipso reo, omnémque aliam reiicere, & per hoc quòd alius satisfaciat, non tollitur iudici vis exigendi illam à reo, nisi pacto aliquo acceptet alienam ; verùm hæc satisfactio fit Deo iudici pro pœna, non pro culpa. Si verò spectetur Deus, vt offensus instar priuatæ personæ, quidam negant requiri acceptationem ad iustitiam satisfactionis, vt Cabrera *disp.* 7. §. 6 *n.* 63. dicens teneri Deum acceptare satisfactionem Christi, etiamsi nullum interuenisset pactum, & promissio, quod est dicere eius satisfactionem ante omnem acceptationem ita integrã habere rationem iustitiæ, vt quoad hoc non pendeat ab acceptatione, quinimo acceptatio sit effectus ipsius. Hoc idem affirmant alij recentiores.

Suarez alia quadam peculiari ratione affirmat requiri acceptationem in satisfactione Christi satisfaciente Deo pro culpa, qua ratione non requiritur in ceteris satisfactionibus, quibus satisfit hominibus pro iniuriis acceptis : hæc autem ratio est, quia si satisfactio fit pro culpa propria, est insufficiens, vt suprà dictum est ; si verò fit pro aliena, non potest per se formaliter culpam expellere, quia cùm sit extrinseca, per se non rectificat hominem, & propterea nec ipsa satisfactio Christi per seipsam formaliter excludit culpam, quamuis in valore illam excedat, sed necesse est, vt acceptetur à Deo, & quòd iuxta illius acceptationem applicetur homini. Neque per hoc, inquit, derogatur perfectioni iustitiæ, quia hæc acceptatio non requiritur, vt det valorem operi, sed ob duas causas. Primò propter dictam, quia satisfactio est extrinseca. Secundò quia debet fieri per modum contractus, in quo requiritur consensus contrahentis.

Vtrumque hoc dictum obiicit mihi difficultatem. Primùm quidem, quia sublatio culpæ non est effectus formalis vllius actus, ne quidem ipsius contritionis ; quia, vt contra quosdam rectè disputat Suarez, solùm dispositiuè, & suo modo meritoriè, ac per modum causæ efficientis tollit peccatum ; multo verò minus est effectus formalis actuum iustitiæ, quæ reddit debitum alteri, & quæ per se ne quidem dispositiuè proximè ordinatur ad iustificationem, sed solùm remotè eo modo, quo ordinatur quæliber impletio præcepti : ergo potest intelligi integra ratio iustitiæ absque eo quòd intelligatur tollere peccatum, & per consequens si acceptatio solùm requiratur propter sublationem peccati, non requiretur propter perfectionem iustitiæ : nostra autem quæstio est de perfecta ratione iustitiæ Christi. Confirmatur. nam iustitia operum Christi fuit integra ante omnem applicationem, quia fuit vniuersalis ; applicatio autem & acceptatio pro remissione peccatorum est in singularibus relicta Deo & libero arbitrio : ergo ante iustificationem & remissionem culpæ fuit perfecta Christi iustitia. quare manet integra quæstio an satisfactio Christi vniuersaliter sũpta, prout scilicet satisfecit pro omnibus sine discrimine instituendo Sacramenta, &c. continentia merita ipsius antequam applicaretur quibusdam paucioribus, ac proinde pro his acceptaretur, fuerit perfecta sine alia acceptatione.

Secundò in satisfactionibus pro iniuriis sunt distincti effectus ; satisfacere de iustitia pro iniuria, & restitui in amicitiam : & primus effectus non includit necessariò secundum, vt rectè notat Suarez. At certè sublatio culpæ, id est, remissio, gratiæque restitutio pertinent ad amicitiam : ergo potest separari hic effectus à ratione satisfactionis, eritque sine illo integra iustitia ; si ergo acceptatio non requiratur pro primo effectu, sed solùm pro secundo, certè non requiritur ad iustitiam.

Secunda item ratio iam relata quòd requiratur acceptatio, quia satisfactio debet fieri per modum contractus, assumit quod est in quæstione : nam rationes probantes non requiri acceptationem, ducuntur ex eo, quòd vbi oblata fuerit creditori sufficiens satisfactio, non possit hic illam refutare ; atque ideo iustitia hæc non pendeat à pacto & contractu.

Demum contra hanc totam rationem, & præsertim contra primam illud obstat, quòd efficacia ad tollendum peccatum non quæratur in satisfactione Christi tanquam in caussa formali, qua formaliter tollitur peccatum, sed tanquam in medio, per quod tollitur peccatum per modum causæ efficientis, seu reducendæ ad efficiens : hæc autem non debet esse intrinseca, sed extrinseca, vt patet exemplo Sacramentorum, quibus continentur merita Christi tanquam mediis & instrumentis : ergo ex eo quòd non tollat peccatum intrinsecè per modum formæ, non sequitur quòd non sit efficax per seipsam ad tollendum peccatum, & ex consequenti aut non debet dici, quòd requiratur acceptatio, aut non debet dici quòd requiratur ex hoc capite, & ex hac ratione quòd non expellat formaliter culpam, nec per se rectificet hominem : etenim ab vnaquaque caussa requiritur caussalitas, & efficacia proprij generis, non verò alterius.

Examinatur necessitas acceptationis quoad primum effectum operum Christi, qui est satisfactio pro iniuria. §. 3.

Vt explicemus quid sentiendum nobis videatur, distinguenda sunt duo mala, quæ à peccato oriuntur, scilicet malum diuinum, quod est iniuria Dei, & malum nostrum, quod est duplex. Vnum præcipuum, videlicet amissio amicitiæ & gratiæ, & alterum minùs præcipuum, videlicet pœna peccati. Similiterque oportet distinguere duos effectus iustitiæ operum, & meritorum Christi, scilicet compensationem iniuriæ diuinæ, & restitutionem amicitiæ, satisfactionémque pro pœna. Porrò hi effectus non habent necessariam connexionem & consequentiam, quia ad satisfactionem pro iniuria non sequitur necessariò reconciliatio amicitiæ, vt modò dixi. quod quidem si verum est in humana amicitia, & naturali, multo magis in amicitia supernaturali, quæ est merè donum supernaturale Dei liberum, id est, ipsa caritas supernaturalis, quam sicuti ante acceptam iniuriam per peccatum gratis & sine vllo debito dedit Deus, ita multo magis aliena ab ipso Deo est talis ratio debiti post acceptam iniuriam. De singulis ergo his effectibus seorsim disserere oportet, an ad hoc vt habeantur per opera Christi ex perfecta iustitia requiratur acceptatio. Et quidem ad satisfactionem pro pœna dictum est suprà requiri, quia Deus respectu eius spectatur vtiudex, nec aliud addendum est.

Ad primum verò effectum, qui est satisfactio pro iniuria, dictum est suprà tunc demum acceptationem alienæ satisfactionis minimè requiri, quando concurrunt duæ conditiones. Prima quòd debitor, id est, offensor non habet, vnde possit, quantum satis est satisfacere. Secundò quando alius, qui pro ipso satisfacit, ipso annuente satisfacit. Iam in re proposita adest prima conditio, quòd scilicet homo non possit, nec potuerit compensare iniuriam Dei. Secunda verò con-

ditio videtur deesse, quia ad satisfactionē Christi non accessit voluntas nostra, sed neque potuit accedere.

Pro declaratione huius rei obseruandum est alio modo loqui oportere de satisfactione aliena applicanda singulariter singularibus personis; alio verò de satisfactione aliena applicanda vniuersitati, seu generi cuipiam personarum, v.g. Reipublicæ: in primo enim casu ad iustitiam satisfactionis requiritur consensus personalis singularium personarum: in secundo verò casu requiritur consensus, quo voluntas vnius censeri solet alterius, quique consensus concurrere solet ad pacta, obligationes, reatus pœnarum, & offensiones, quibus censetur vniuersitas aliqua obligari, esse rea, &c. ita vt omnes homines eius generis siue præsentes, siue futuri censeantur ita obligati, &c. Ad hoc autem non requiritur voluntas propria singulorum, sed voluntas alicuius, vel aliquorum, quorum voluntas reputetur voluntas alterius, vel aliorum, idque siue de iure naturali, quomodo voluntas patris in quibusdam censetur voluntas filij, præsertim impuberis; siue legali, quomodo voluntas tutoris censetur voluntas pupilli; siue diuino, quomodo fides parentum, vel Ecclesiæ in Baptismo censetur fides paruuli; siue diuino fundato in naturali, quomodo voluntas Adami in receptione iustitiæ originalis, eiusque amissione habita fuit vt voluntas omnium hominum.

In proposito ergo agitur de satisfactione pro peccatis totius generis hominum, primóque ac præcipuè pro originali, propter quod præcipuè venit Christus, vt docet S. Thom. *art.* 4. deinde etiam pro actualibus. Et quidem ad satisfactionem pro peccato originali ab alia persona, id est, Christo exhibendam, perspicuum est minimè potuisse adhiberi voluntatem omnium, cùm trāseat etiam ad paruulos; nec dubium item est minimè potuisse adhiberi pro actuali, quandoquidem satisfactio eius exhibenda erat Deo non solùm pro præsentibus hominibus, verumetiam pro præteritis & futuris, nec solùm pro peccatis commissis, verumetiam pro committendis. Quamobrem adhibenda est voluntas, quæ adhiberi solet in secundo casu suprà dicto, scilicet alicuius, cuius voluntas iure aliquo legitimo reputetur voluntas omnium. Hæc autem est voluntas Christi, qui est constitutus caput omnium hominum repræsentans voluntatem omnium in satisfactione & redemptione, idque iure diuino, fundato tamen in reipsa & conditione talis hominis: sicut enim aptè conueniebat Adamo esse caput omnium, vtpote omnium patri, vt quod faceret, censeretur facere nomine totius naturæ, & voluntas eius censeretur voluntas naturæ; ita hoc ipsum aptè conuenit Christo, id est, huic homini, qui est Deus creator omnium hominum, videlicet vt in exhibenda Deo satisfactione voluntas eius censeretur voluntas omnium hominum. Atque ideo non satisfaceret solùm eo modo, quo priuata persona satisfacit pro alia, vel pro aliis, etiam pro vniuersitate aliqua suscipieris debitum alienum non tanquam ad se pertinens ratione alicuius vinculi, seu legis, vel institutionis, sed tanquam alienum ex sola voluntate; verùm satisfacit eo modo, quo satisfacit pro multitudine is, ad quem voluntas omnium iure deuoluitur, & operatur persona publica.

Quòd autem hoc modo satisfecerit Christus, constat ex Scripturis. Ad Rom. 5. ponitur Christus respondens Adamo vt caput vniuersale capiti vniuersali; itémque in Scriptura Christus describitur non solùm per modum hominis, verumetiam per modum peccatoris, quod non alia ratione sit, nisi quia in ea satisfactione repræsentabat naturam peccatricem, & eius voluntatem. Ita dicitur ad Rom. 8. *Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnauit peccatum in carne*, id est, ex illa similitudine carnis peccati, quæ erat earo passibilis, qua passus est pro peccato, damnauit peccatum, vt exponit S. Thomas. Item 2. ad Cor. 9. *Eum, qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt nos efficeremur iustitia Dei in ipso.* quem locum eodem modo exponit S. Thom. vt scilicet peccatum accipiatur pro similitudine peccati, & fieri Christum peccatum sit fieri in similitudine carnis peccati, tametsi alio sensu peccatū hic docet accipi posse pro sacrificio oblato pro peccato: vt etiam docet Aug *lib. 3. cont. duas epist. Pelag. c. 6.* item *Psal. 21.* qui ad litteram pertinet ad Christum, dicitur nomine Christi, *longè à salute mea verba delictorum meorum.* quem locum exponens August. Delicta nostra, inquit, sua delicta fecit, vt iustitiam suam nostram iustitiam faceret. Eadem est expositio communis aliorum. Isai. 53. *Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum.* quo verbo Isaiæ sicuti & locis cit. Apostoli significatur lege & institutione diuina fuisse decretum, vt Christus pro nobis satisfaceret, atque ideo lege diuina voluntatem Christi fuisse reputatam voluntatem omnium nostrūm.

Ex his ergo respondetur quæstioni suprapositæ an sit necessaria acceptatio Dei ad iustitiam perfectam satisfactionis Christi, & dicitur acceptationem quidem non esse necessariam, quia scilicet concurrunt duæ supradictæ conditiones, quæ faciunt validam alienam satisfactionem, scilicet impotentia debitoris, & voluntas eiusdem, quatenus scilicet voluntas Christi reputatur voluntas omnium modo explicato, verùm fuisse necessarium aliquid præuium actioni, scilicet dictam institutionem Dei instituentis Christum vt caput omnium, sine qua institutione satisfactio eius non habuisset rationem iustitiæ, quia defuisset secunda conditio, id est, quod aliquo modo censeretur voluntaria: ceterùm hæc diuina institutio non tollit rationem iustitiæ, tum quia si qua interuenit gratia, illa non fit Christo, sed hominibus, in quorum bonum cedit; tum quia siue sit gratia, siue non, est præuia & præsuppositа in eo genere suppositionis, quod non tollit iustitiam, quia hæc gratia non consistit in eo, vt acceptet satisfactionem, quæ non habet omnia requisita ad iustitiam, qualis est quando acceptatur satisfactio aliena sine consensu proprij debitoris, sed consistit in eo, vt supplcatur defectus voluntatis proprij debitoris in alio satisfaciente ab eo qui in vniuersum habet legitimam potestatem ferendi legem, qua lege voluntas vnius censeatur voluntas alterius: vnde sicuti in similibus, v.g. in contractu tutoris pro pupillo ex eo quòd lege spontanea, & quasi beneficio Principis, factum sit, vt voluntas tutoris censeatur pupilli, non tollitur ratio iustitiæ; ita neque tollitur in proposito, ex eo quòd Deus constituat voluntatem Christi reputari nostram. Hinc fit vt in hac re dupliciter Deus spectari possit, videlicet vt legislator, ad quem spectat regere multitudinem, itémque vt persona offensa: iam dicta institutio voluntatis Christi pertinet ad ipsum vt legislatorem, non verò vt personam offensam, & intelligitur pertinere ad ipsum, etiamsi cogitatione fingamus reipsa distingui legislatorem à persona offensa, & sicuti facta ea suppositione nihil tollitur de iustitia inter satisfacientem & offensum, nec requiritur acceptatio personæ offensæ; ita neque requiritur acceptatio Dei vt offensi posita lege & institutione.

Examinatur necessitas acceptationis quoad secundum effectum iustitiæ operum Christi, qui est amicitiæ & gratiæ recuperatio. §. 4.

His positis agendum est de secundo malo peccati, quod est amissio amicitię & gratiæ diuinę, ac de eius reconcilia-

conciliatione, & differendum est an ad hoc vt recuperetur hæc gratia & amicitia per opera Christi ex perfecta iustitia, requiratur acceptatio. Pro solutione huius dubij recolendum est quod initio diximus de distinctione satisfactionis meriti, & redemptionis: satisfactio enim soluit debitum, & ideo si habeat requisitas conditiones, non requirit consensum creditoris ad hoc vt debitor liberetur debito & obligatione: meritum constituit alterum debitorem rei, quæ vel nunquam fuit eius, qui meretur, vel si aliquando fuit, est alienata translatúmque dominium: similitérque emptio quando pretium est traditū, vel oblatum: & quidem vtrobique requiritur consensus, verùm diuerso modo: nam meritū consistit in actione, ideoque consensus requiritur per modum pacti antecedentis actionem, non autem per modum acceptationis ipsius actionis; vbi enim peracta fuerit actio, etiamsi in obsequium vel vtilitatem alterius peracta fuerit, non potest absque eo quòd præcesserit pactum per illam constitui quisquam debitor remunerationis, quidquid dicant quidam recentiores, negantes ad meritum requiri pactum, contra quos infrà. At verò emptio consistit in oblatione rei permanentis, ideoque consensus non solùm potest adhiberi per modum pacti antecedentis, verumetiam per modum acceptationis subsequentis oblationem. Redemptio potest esse duplex. Primò quidem rei existentis apud alium, ad quem non est translatum dominium absolutum, sed detinetur res pro pretio, vel satisfactione debita detentori, quale est pignus, & hæc nullum requirit consensum creditoris, neque per modum pacti, neque per modum acceptationis; sed vbi exhibitum fuerit pretium, vel satisfactio, res debetur de iustitia. Secundò est redemptio rei, cuius dominium translatum est ad alium, aut quæ periit omnino sibi, etiamsi non transierit ad alium, à quo iustè subrepta est, & posset reſici, & hæc non differt in ratione contractus à merito vel emptione formaliter, sed solùm materialiter penes hoc, quòd sit rei amissæ, illa verò non amissæ: vnde requiuit consensum alterius vel per modum pacti, si res amissa debeat recuperari per actionem, atque ideo per meritum; vel per modum acceptationis, si res amissa debeat recuperari pretio permanente, atque ideo per emptionem.

Ex his ergo perspicuum est quid responderi oporteat propositæ quæstioni: etenim per peccatum, & ex vi culpæ gratia & amicitia diuina omnino periit; similitérque libertas, ob quam traditi sumus in seruitutem, & captiuitatem suprà explicatam: igitur redemptio, qua potuissent hæc recuperari, non erat primi generis, scilicet rei solùm translatæ & detentæ apud alium saluo iure & dominio nostro, sed rei, quæ omnino periit, & nobis & in reipsa, maximè autem gratia & amicitia, sed requirebatur redemptio secundi generis, nimirum quę per modum meriti, vel emptionis nobis recuperaret gratiam, nósque redimeret, quæque propterea non posset id præstare de iustitia; immo nullo modo sine consensu diuino exhibito, per modum pacti vel acceptationis. Cùm verò redemptio hæc fiat actionibus & operibus, non verò rebus permanentibus: (nam quamuis fiat oblatione sanguinis, & corporis; tamen hæc oblatio non habet efficaciam, & valorem per modum commutationis, sed per modum obsequij & actionis, non obstante quòd actio hæc etiam ab ipso sanguine, qui res quædam est, valorem accipiat, vt suprà dictum est) hinc fit vt hæc redēptio fiat per modum meriti, potius quàm emptionis; ideoque cōsensus requiratur per modum pacti potius, quàm acceptationis; tametsi acceptatio habet etiam locum in eo sensu, quòd vbi est exhibita actio Christi non possit negari remuneratio in vniuersum propter dictum pactum. Dixi, in vniuersum, quia illud pactū nō fuit nominatim pro his, qui saluātur.

Ex his ergo perspicuum sit respectu iniuriæ diuinæ opera Christi habuisse rationem satisfactionis, respectu verò amicitiæ & gratiæ nostræ, ac libertatis amissæ habuisse rationem meriti, & redemptionis. Atque ad iustitiam satisfactionis non requiri acceptationem, sed solùm dictam institutionem voluntatis Christi, quæ Deo ita instituente repræsentaret omnium nostrūm voluntatem, ad redemptionem verò & meritum, requisitam fuisse acceptationem seu pactum, & hoc de facto fuisse adhibitum, constat ex Scripturis. Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaeum*, &c, & ibid. *Pro eo quod laborauit anima eius, videbit & saturabitur.* & infrà, *Iniquitates eorum ipse portauit, ideo dispertiam ei.* & Psalm. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hereditatem tuam.*

DISPVTATIO XXII.

An ad perfectionem iustitiæ non solùm requiratur acceptatio, verumetiam obligatio acceptandi satisfactionem, & an fuerit in Deo respectu Christi.

IDERI potest ex vna parte eam obligationem non requiri, quia detentor captiui non tenetur acceptare pretium pro illo; & tamen si acceptet, habet locum iustitia. Ex alia parte videtur necessaria, quia si debitor satisfacit creditori, & hic non tenetur acceptare, ille maneret adhuc debitor: non ergo videtur satisfeciſse de iustitia, quia satisfactio de iustitia tollit debitum.

Quidam distinguunt de satisfactione: est enim duplex, altera in potentia proxima, quæ scilicet habet sufficientem valorem per modum actus primi qui satis sit ad satisfaciendum; altera per modum actus secundi, qua verè & realiter soluatur debitum ita vt nulla præterea exigi possit: dicunt ergo ad satisfactionem primo modo sumptam non esse necessarium vt alter acceptet, vel teneatur acceptare; ad posteriorem verò requiri talem vim vt nulla alia satisfactio exigi possit, siue hoc proueniat ex natura rei, siue ex pacto seu promissione. hæc distinctio est bona, sed primum eius membrum non pertinet ad præsentem quæstionem, procedit enim de integritate satisfactionis, eiúsque valore: quam integritatem ex parte operis iam supponit hæc quæstio, & quærit vlteriùs, an hæc sit satis, cùm requiratur obligatio acceptandi illud, & hic est secūdus sensus, quem ipsi etiam proponunt discutiēdum, eorúmque sententia est ad dictam iustitiam requiri obligationem ex parte Dei, qua Christi satisfactionem teneatur acceptare; cùm verò duplex sit obligatio acceptandi, altera negatiua, quæ scilicet oritur ex vi & perfectione satisfactionis, vt videlicet postquam quis satisfecit alteri, ita maneat liber obligatione, qua obstrictus erat, vt non possit alter quidquam aliud ab illo exigere; altera positiua quæ fundatur in pacto, vel promissione, qua quis promisit se acceptaturum; docent ipsi in proposita materia satisfactionem Christi non habere vim inducendi obligationem negatiuam, idque ob rationem ab ipsis traditam, scilicet à Suarez citato superiori quæstione, quòd scilicet quamuis adæquet offensam, non tamen expellit per se culpam, nec per se rectificat hominem, & propterea requiritur acceptatio: ob candémque rationem ad hanc acceptationem non potest obligari ex vi operis & satisfactionis modo dicto negatiuè, sed solùm ex pacto & promissione: hoc autem pactum aiunt præcessisse inter Christum & Deum, propter illud Isai. c. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam*, &c. & ideo esse in Deo ex tali suppositione necessitatem & obligationem

nem acceptandi satisfactionem Christi, ac proinde veram intercedere iustitiam.

Hæc sententia confundit reparationem duplicis mali, quod facit peccatum, scilicet mali diuini, quæ est eius iniuria; & mali humani, quæ est amissio gratiæ amicitiæque Dei, ac macula animæ, quasi hæc sint vnum. Sed certè non oportet confundere hæc duo mala peccati, neque sumere reparationem eorum per opera Christi eodem modo: discrimen autem constat ex supradictis, iuxta quæ facile est ad hanc quæstionem respondere. Supposita ergo distinctione satisfactionis Christi primò seorsim pro pœna: secundò pro offensa Dei: tertiò pro recuperanda gratia & amicitia, respectu cuius opera Christi habent rationem meriti verius, quàm satisfactionis. Rursum supposita distinctione duplicis obligationis acceptandi, scilicet negatiuè & positiuè, quam bene tradit Suarez.

Dico PRIMÒ satisfactio, qua satisfit Deo vt iudici pro pœna, ad hoc vt habeat perfectam iustitiæ rationem requirit obligationem in vniuersum in iudice. Probatur quia quantumuis alius offerat æquiualentem satisfactionem pro reo, & iudex illam accipiat, absoluátque reum; tamen in ea absolutione fit gratia, & non iustitia. Et ratio est, quia iustitia punitiua in ratione iustitiæ non solùm exigit satisfactionem, seu pœnam in se, verumetiam exigit illam à tali persona determinata, id est, à reo, idque per se & ex ratione iustitiæ; atque propterea si iudex acceret illam ab alio, & absoluát reum, in ea absolutione non fit iustitia reo, sed gratia. Igitur dum iudex non tenetur acceptare illam, non habet locum iustitia; & in hoc differt debitum pœnæ ab aliis debitis, quæ non sunt pœnæ, quoniam illud in ratione debiti importat rem & personam per se; hæc autem solùm rem ipsam.

Dico SECVNDÒ obligatio, quæ requiritur ad iustitiam, in proposito non potest esse negatiua, sed debet esse positiua ex pacto vel promissione. Probatur ex dictis, quia satisfactio oblata ab alio pro pœna, non tollit iudici ius exigendi pœnam à reo, nec liberat reum obligatione ex vi satisfactionis: ergo vt valeat, requiritur obligatio, seu promissio, qua iudex promittat se illam acceptaturum, & non exacturum pœnam pro reo. Quoniam tamen promittere se acceptaturum satisfactionem ab alio cum pacto liberandi reum à debito pœnæ habet rationem gratiæ, quia iustitia per se exigit pœnam & satisfactionem pœnæ à reo, vt dictum est; ideo

Dico TERTIÒ absolutio rei, quæ fit per iudicem à pœna propter satisfactionem alienam virtute pacti accepratam, non habet perfectam rationem iustitiæ respectu rei, pro quo fit satisfactio, sed habet respectu satisfacientis. Prima pars probatur ex dictis, quia debitum pœnæ in ratione sua per se includit personam puniendam, non verò solùm rem ipsam, in qua consistit pœna: ergo quòd iudex sit contentus reipsa à quocunque alio offeratur, est gratia facta reo, non autem iustitia. Secunda pars probatur, quia inter satisfacientem & iudicem intercedit pactum sub conditione onerosa, & in re ipsa soluitur tantum quantum est debitum rei: hoc autem ad iustitiam est satis. quòd verò satisfactio acceptetur ab alio, quàm à reo, ideoque deficiat à ratione pœnæ, & non sit propriè pœnalis, & iudex sit contentus non pœnali, prout hîc strictè sumimus nomen pœnalis; hæc est gratia, quæ fit reo, non verò satisfacienti, à quo exigitur ad æqualitatem tantum, quantum debet reus ex pacto mutuo inter ipsum & iudicem.

Ex his ergo dico in re proposita ad iustitiam satisfactionis Christi exhibitæ Deo tanquam iudici pro pœna peccatis nostris debita, fuisse necessariam obligationem Dei ex pacto, quo promitteret sub conditione A onerosa se acceptaturum satisfactionem Christi ad liberationem hominum à pœna peccati: quòd pactum debuit præcedere satisfactionem, quandoquidem hæc consistit in actione, quæ non potest esse materia pacti & contractus postquam est facta, sed antequam fiat, non verò in re permanente, quæ quocunque tempore potest esse materia contractus. Hoc autem pactum & promissionem fuisse adhibita à Deo, ostensum est suprà; atque in eo continetur gratia respectu hominum, non verò respectu Christi satisfacientis. Hæc omnia relinquuntur ex dictis perspicua & probata.

Quoad secundum de satisfactione pro offensa, quæ fit Deo non vt iudici, sed per modum personæ priuatæ ab alia persona; dico PRIMÒ in vniuersum ad iustitiam alienæ satisfactionis requiri obligationem acceptandi illam æquè ac ad iustitiam propriæ, hanc autem obligationem acceptandi satisfactionem habere locum positis duabus conditionibus, quòd scilicet reus sit impotens ad satisfaciendum, & alius ipso volente satisfaciat. Prima pars probatur, quia si persona offensa nullo modo tenetur acceptare, certè sine iniustitia refutari potest satisfactio, & si non refutetur, aut acceptetur, id erit ex gratia; non satisfacit autem de iustitia is, cuius satisfactio refutari potest. Dices quando offertur iustum pretium pro re emenda, potest refutari, & liberè acceptatur, & tamen si acceptetur intercedit vera iustitia: ergo & similiter quamuis possit non acceptari, vel refutari satisfactio, non ideo sequitur intercedere gratiam, si acceptetur. Respondetur esse disparem rationem: nam emptio ex natura emptionis non importat ius in emente ad commutationem, seu venditionem rei pro pretio, excepto casu, quo res pro qua pretium offertur fuisset vendita cum pacto retrouenditionis, & ideo iustitia emptionis non consistit in hoc vt oblato pretio alter teneatur vendere, sed vt det tantum, quantum valet res, si ille velit vendere. At verò satisfactio importat ius in satisfaciente, ad hoc vt oblata satisfactione liberetur obligatione qua est obstrictus alteri ad satisfaciendum, sicut in illo ius est ad exigendam satisfactionem. Porrò sicuti iuri exigendi satisfactionem respondet in debitore obligatio satisfaciendi, ita iuri liberandi se obligatione respondet in altero obligatio illum liberandi, vel non exigendi quidquam aliud ab illo. Simili prorsus modo, quo illi, qui vendidit cum pacto redemptionis, respondet in altero obligatio acceptandi pretium ad effectum retrouendendi. Hinc fit vt quotiescunque obligatio est debita alicui de iustitia per se importet in alio obligationem acceptandi illam de iustitia, siquidem fortè non quatenus satisfactio tendit in bonum eius, cui satisfit, quia vnusquisque potest renunciare iuri suo; at saltem quatenus concernit ius satisfacientis ad liberandum se obligatione, atque ideo nunquam satisfactio erit de iustitia, quousque alter minimè tenetur illam acceptare. Secunda pars propositionis explicat, quandónam satisfactio aliena talis sit vt alter teneatur illam acceptare; quod satis suprà declaratum est.

Dico SECVNDÒ hæc obligatio acceptandi quamuis possit esse positiua, scilicet ex suppositione promissionis & pacti; tamè satis est negatiua fundata in æqualitate satisfactionis. Patet ex dicta ratione, quia satisfactio importat in satisfaciente ius liberandi se ab obligatione per satisfactionem: quare liberatio ab obligatione fundatur in ipsa perfectione satisfactionis, non verò in promissione.

Dico TERTIÒ, in proposita materia ad iustitiam perfectam satisfactionis Christi exhibitæ pro nobis Deo tanquam personæ offensæ fuisse necessariam obligationem acceptandi in Deo, eámque obligationem extitisse in Deo ex vi satisfactionis ipsi negatiuam, quia posita æquali satisfactione, & positis duabus dictis conditioni

ditionibus, quòd scilicet homo esset impotens, & voluntas Christi censeretur voluntas omnium, Deus non poterat ampliùs exigere satisfactionem pro suo honore; de facto tamen fuisse adhibitam positiuam obligationem, vt explicatum est ex illo Isai. 53. *Si posuerit pro peccato*, &c.

Dico QVARTÒ, quamuis non fuerit necessaria promissio positiua, & pactum, ac proinde obligatio positiua; nihilominùs fuisse necessariam liberam Dei voluntatem ad supplendum effectum vnius ex conditionibus requisitis ad iustitiam satisfactionis, sine qua conditione satisfactio deficiet à ratione iustitiæ; atque ideo nec obligatio negatiua locum habuit in Deo, secluſa omni sua voluntate: hæc autem conditio fuit, quòd satisfactio Christi esset nobis voluntaria; non potuit autem esse talis, nisi institutione diuina voluntas eius reputaretur nostra. Dices, talis libera voluntas est gratia: ergo tollit iustitiam. Respondetur, ad hoc satis dictum est suprà: non enim est gratia facta Christo, sed generi humano.

Quoad tertium effectum, qui est recuperatio gratiæ & amicitiæ amissæ, dico ad iustitiam perfectam meriti, quo recuperetur gratia & amicitia, requiri obligationem in Deo acceptandi meritum, eámque debere esse positiuam fundatam in pacto & promissione, non verò habere locum negatiuam. Probatur prima pars ex differentia, quæ est inter pretium permanens, quod propriè dicitur pretium, & inter pretium transiens consistens in actione, quod propriè dicitur meritum: nam oblationem pretij permanentis non debet præcedere obligatio venditoris ad hoc vt habeat locum iustitia, sed potest post oblationem pretij fieri commutatio iusta rei cum pretio; at verò meritum, id est, actionem transeuntem debet præcedere pactum, quia non potest fieri pactum de actione iam facta, quamuis sit facta in vtilitatem creditoris: hoc autem pactum est promissio acceptandi sub conditione, quæ dicitur promissio onerosa inducens obligationem: ergo requiritur obligatio acceptandi. Secunda pars probatur ex differentia inter meritum & satisfactionem, quòd meritum debeat constituere alterum debitorem; satisfactio verò debeat soluere debitum, & liberare debitorem. Porrò verò bene potest qui offert æquale pretium debito, seu satisfactionem, se se illo liberare, quia habet ius ad se liberandum; non verò potest oblato æquali pretio, vel merito constituere alterum debitorem rei suæ, cui meritum est æquale: ergo debitor ex vi satisfactionis satisfacit, inducítque obligationem saltè negatiuá acceptandi; qui verò meretur ex vi meriti non inducit obligationem: debet ergo supponi promissio. Atque ita in re proposita Deus promisit se acceptaturum merita Christi pro danda nobis gratia, vt ostéditur iisdem locis suprà cit. & aliis infrà cùm agetur de merito Christi: secluſa autem ea promissione non tenebatur Deus acceptare meritum Christi, & hoc solùm probant rationes Suarij, & non aliud: imò in pacto & promissione Dei fundatur etiam iustitia meriti vitæ æternæ, quam merentur iusti de condigno & de iustitia, etsi non rigorosa.

Refutatur contraria quædam sententia, & argumenta recentiorum. §. 2.

Contrariam sententiá sequitur Vasquez, scilicet non modò non fuisse necessariam acceptationem ad supplendum defectum valoris, in quo cum aliis consentit, verùm neque promissionem, aut pactum vllum, ad hoc vt per opera satisfactionis & meriti aliàs perfecta & sufficiétia Christus satisfaceret pro nobis, & mereretur gratiam, &c. Ita habet 1. *p. disp.* 85. *c.* 4. & 1. 2. *disp.* 23. *c.* 3. & *hic disp.* 5. *præsertim c.* 6. sicut in vniuersum docet 1. 2. *disp.* 214. *c.* 8. pactum & promissionem ad rationem meriti non requiri: hoc autem quantum attinet ad satisfactionem & merita Christi probat his argumentis.

PRIMÒ si requireretur promissio & pactú, Christus non meruisset quidquam antiquis Patribus secundùm æqualitatem rigorémque iustitiæ: non enim fuit data illis gratia & remissio peccati ex vi pacti, quia ante aduentum Christi nullum fuit, nec potuit esse, neque Christus ex vi pacti persoluisset gratiam, quam dederat Deus illis Patribus. Huic argumento quadam veluti manuductione facile satisfiet. Primò quidem constat promissionem absolutam posse fieri absenti & ignoranti, cui quidem promissioni si accedat sciétia aut acceptatio, quantumuis posterior alterius, cui facta est, perficitur contractus, & consurgit obligatio. Secundò nil prohibet promissionem fieri absenti non absolutam, sed sub conditione etiam onerosa requisita ex parte alterius, cui absenti & ignoranti fit promissio, vt scilicet accedente postea solo consensu alterius, contractus perficiatur, & vtrimque consurgat obligatio: & sic habet rationem pacti. Tertiò nil item prohibet, vt non solùm fiat promissio sub conditione onerosa, ac proinde pactum absenti, & ignoranti; verumetiam præstetur reipsa, exhibeatúrque fauore bonóque eiusdem id quod promissum est adhuc ipso ignorante, saltem quo casu res promissa talis est, & in talibus circunstantiis; vt non possit exhiberi vel prodesse quo tempore alter potest scire & esse præsens, sed antea; & aliunde ipsius intersit, putetúrque consensurus & acceptaturus promissum, eiúsque conditionem: vt, si quis sumptu & labore proprio auertat incendium à domo absentis & ignorantis, vel è manu hostium eripiat filium hominis absentis occidendum non gratis, sed pro pretio laboris, & restitutione sumptuum, seu iacturæ bonorum, quam accepisset, sciens illum cui interest, si adesset consensurum: ita enim consurget contractus saltem quando ille conscius acceptabit, concurrátque consensus illius in præuisione. Iam verò in proposito Christus fuit prædestinatus à Deo caput omnium hominum redimendorum à captiuitate & peccato pro soluto pretio pro gratia præstanda hominibus remittendis peccatis, eorúmque pœnis, & exhibita satisfactione pro iniuria diuina; idque posito pacto Dei vt pro pretio dato gratiam, &c. Porrò non omnibus hominibus potuit dari gratia hæc post consensum & acceptationem pacti ipsius Christi, multi enim nati sunt ante Christi Incarnationem; idcirco intelligitur factam esse promissionem à Deo sub conditione operis onerosa ipsi Christo, cuius tanquam capitis omnium intererat homines iustificari ante Incarnationem, posita præuisione non tantùm coniecturali, vt in casibus supradictis, verumetiam certa ex præscientia diuina consensus & acceptationis ipsius Christi: qua deinde posita, posteriori tempore, in instanti Incarnationis perfectus fuit contractus inter Deum & Christum, etiam quoad præteritos homines. Quòd si quæras, quandónam habuit locum verè ratio iustitiæ, num solùm quando est præstitus consensus Christi, an verò quando est præstita gratia Patribus? Respondetur fundamentaliter habuisse locum, quando fuit præstita gratia sanctis Patribus cũ eorũ circumstantijs dictis modo quo fuit data, scilicet in pretium, & nõ omnino gratis posita dicta præuilione; formaliter autem non habuit locum tunc, sed quando accessit consensus & acceptatio Christi, eiúsque meritum; tunc enim acquisiuit illa gratia data rationem debiti respectu Christi, sicut etiam antea solùm fundamentaliter habuit rationem præmij, non verò formaliter, quia præmium formaliter in ratione præmij non præcedit meritum, sed sequitur, vt sæpe docet S. Thom. Itaque dictum argumentum solùm probat collationem gratiæ factam Patribus ante consensum & opera Christi non habuisse completam

tam & formalem rationem iustitiæ; non tamen probat non fuisse saltem fundamentalem, & postea formalem suo tẽpore, quãdo accessit Christi cõsẽsus & acceptatio.

SECVNDVM argumentum, Deus potuit non promittere redemptionem generis humani pro operibus Christi, sed omnino exigere pœnam, & non dare gratiam, &c. ergo quòd promiserit, fuit favor & gratia: non ergo intercessit rigor iustitiæ. Respondetur, hoc argumento solùm probatur fuisse factam gratiam hominibus peccatoribus, non verò Christo, ideoque solùm in ipsis, quorum intererat velle Deum pacisci cum Christo de redemptione, & liberatione à captiuitate, non potuit habere locum rigor iustitiæ; in Christo verò cuius non intererat, bene potuit locum habere.

TERTIVM argumentum, ex proposita sententia sequeretur validius fuisse peccatum nostrum ad damnãdum nos æterno supplicio, quàm Christi opus ad nos liberandos, quia illud sine lege & pacto Dei condignè meruit æternam pœnam; Christi autem opus non sine pacto meretur remissionem peccati, &c. Respondetur præstantiam operum Christi ad nos liberandos supra malum peccati afferentis ruinam & damnationem, esse attendendam penes dignitatem & quantitatem valoris operum Christi ad nostram redemptionem, comparatam cum indignitate & quantitate malitiæ peccati ad nostram ruinam; multo enim magis valent illa ad bonum nostrum, quàm hæc ad malum: non autem penes hoc, quod est habere, vel non habere effectum ante pactum & promissionem. Quòd enim peccatum ante omne pactum faciat nos dignos, qui puniamur, & debitores pœnæ; non habet ex præstantia malitiæ supra bonitatem operum Christi, sed ex conditione peccati, quòd suapte natura inter alia mala, quæ affert peccatori, vnum est facere debitorem, & obnoxium pœnæ. Opera verò bona Christi non habent ex defectu valoris, quòd absque pacto & promissione non faciant debitam homini gratiam, & amicitiam remissionémque peccati, &c. sed ex iure creditoris, quod est ipsi acquisitum ad exigendam pœnam à peccatore, & excludendum ipsum ab amicitia, vt non possit aliunde inuitus aut nolens obligari quouis pretio & satisfactione oblata ad restituendam amicitiam, &c. sed solùm potest induci obligatio negatiua ad non exigendam aliam satisfactionem pro iniuria, vt suprà dictum est, & in hoc potest fieri comparatio cum peccato, quòd scilicet ante omne pactum possit inducere hanc obligationem, sicut suo modo potest peccatum.

QVARTVM argumentum, sequeretur Christum non meruisse redemptionem, ne quidem quoad sufficientiam, paruulis quibus post aduentum Christi Baptismus conferri non potuit, quia Deus non promisit opportunitatem sufficientem, qua possit eis remedium passionis applicari. quòd si dicatur, inquiunt, ad rationem meriti non pertinere promissionem, vt ipsi dicunt, rectè defenditur Christum pro illis meruisse. Sed quæro ab iis quidnam sentiant Christum paruulis meruisse? num opportunitatem dictam, vel gratiam? Si dicatur primum, aut loquuntur de opportunitate solùm in caussis communibus, quas Deus ordinauit ad omnium salutem, nemine excluso (tametsi sæpe desint in singularibus hæ opportunitates) & de his non procedit ipsorum argumentum, vt patet; ideoque dici potest dari hanc opportunitatem in caussis communibus ex pacto & promissione inita ab initio Incarnationis pro omnibus etiam dictis paruulis: aut loquuntur de opportunitatibus particularibus, vt verè loquitur ipsorum argumentum, & certè falsum est Christum has meruisse: si enim meruisset, nullus paruulus absque Baptismo decederet. Si ergo dicatur secundum, quòd sc. Christus meruit paruulis gratiam iustificationis, certè nõ meruit illam nisi in præparatione & in mediis caussisque vniuersalibus: his autem potuit præmitti pactum.

Vltimò conantur probare in vniuersum rationem meriti ex promissione non pendere, sed in sola operis dignitate consistere; sed aduersùs eorum rationes aliquid suprà diximus, easque bene soluit Suar. *opusculo de iustitia Dei*, cuius responsiones conantur ipsi refutare, scilicet Vasquez *1.2.disp.123.* sed parum feliciter.

Alia argumenta recentiorum contra ea, quæ dicta sunt de acceptatione, soluuntur. §. 3.

Recentiores cit. agentes de dicta conditione satisfactionis requisita ad rigorem iustitiæ, nempe vt non possit à creditore non acceptari, & proferentes argumentum Io. Medinæ, quòd Deus exhibitam satisfactionem iustè poterat non acceptare, & non reconciliari; refutatis variis huius argumenti responsionibus concludũt opera Christi ex hoc capite deficere à rigore iustitiæ propriè, tam in ratione satisfactionis, quàm in ratione iniuriæ Deo illatæ, eo quòd ad satisfactionẽ perfectam secundùm rigorem iustitiæ requiratur vt sine consensu & acceptatione partis offensæ, inæqualitatem reducat ad æqualitatem, extinguátque omne debitum, quòd si absque dicto consensu id non præstet, perfecta non est. Confirmant hoc longo discursu, qui sanè probat nõ esse necessariam acceptationem, seu obligationem acceptandi positiuam, quod nos suprà admisimus; de negatiua nihil explicant. Hoc igitur posito probant alio discursu opera Christi non satisfecisse Deo pro iniuria illata ex rigore iustitiæ, quia oblata quacunque satisfactione à Christo pro nobis eodem modo potuit Deus detinere debitum necessarium, ac si nihil Christus pro nobis soluisset: ergo talis satisfactio non fuit apud Deum perfecta ex rigore propriæ iustitiæ. Probant antecedens, quia etiam post oblatam satisfactionem Christi potuit Deus denegare auxilium gratiæ suæ, non tantùm pro voluntate sua, sed etiam dignè ob peccatum primi parentis. Deinde posset sine vlla iniustitia punire nos æterna pœna damni: ergo potuit Deus detinere debitum nostrum, quod ex peccato contraximus propter læsionem diuini iuris. Quòd si, inquiunt, in satisfactione Christi non distinguamus rationem meriti & satisfactionis, sed ratio satisfactionis in eo solùm sit, vt Christus mereatur nobis gratiam, qua cum Deo reconciliemur, certè Christi meritum non habebit rationem satisfactionis in materia iustitiæ propriè, quia non esset compensatio offensæ, sed meritum gratiæ per peccatum amissæ. Hoc argumentum reiicitur quodam fundamento & discursu præmisso ab ipsis ad eius argumenti cõfirmationẽ; fũdamẽtũ enim hoc ipsorũ est, distingui in operatione Christi rationẽ satisfactionis pro iniuria diuina à ratione pretij ad emendam nobis gratiam: qua ratione non dicitur satisfactio, sed meritum, habétque rationem contractus, rursúsque proferunt differentiam inter satisfactionem pro iniuria, & contractum, quòd illa requirat solùm consensum vnius partis, scilicet debitoris, non verò alterius, id est, creditoris; sicuti facta est iniuria & inductum debitum satisfaciendi sine consensu alterius partis; contractus verò requirit consensum vtriusque partis; ideoque satisfactionem Christi ad hoc vt esset de rigore iustitiæ, debuisse esse talem, vt absque consensu, & acceptatione Dei potuerit satisfacere, & non potuerit recusari; meritum verò gratiæ non absque Dei consensu potuerit nobis illam comparare, nec remissionem pœnæ. Iam verò argumentum ipsorum ad probandum opus Christi secundùm rationem satisfactionis pro iniuria illata Deo non fuisse de rigore iustitiæ, ductum ex eo quòd post satisfactionem oblatam à Christo, Deus potuerit debitum detinere, denegando auxilium gratiæ, & exigendo pœnam; solùm procedit de contractu exigente consensum vtriusque partis, scilicet

scilicet Christi offerentis pretium, & Dei acceptantis illud pro conferenda gratia, & remittenda pœna, seu promittentis hæc pro pretio; non verò de satisfactione pro iniuria Deo illata: hanc enim ex vi sua sine acceptatione esse æqualem de rigore iustitiæ, & existere in Deo obligationem negatiuam acceptandi, satis suprà ostensum est. Nec obstat quòd possit Deus detinere debitum pœnæ, & non conferre gratiam hominibus, quia circa hæc habet locum contractus qui absque vtriusque partis consensu fieri non potest: non autem satisfactio pro iniuria etiam diuina quæ per se stare potest, & esse perfecta de rigore iustitiæ, atque inducere obligationem negatiuam ad sese acceptandam, absque eo quòd inducat debitum carendi pœna, & gratiæ conferendæ.

Secundò probant aliud membrum quòd nec ratio meriti fuerit secundùm rigorem iustitiæ eo argumento: Deus absque iniustitia potuit denegare quod Christus promerebatur; ergo non fuit rigor iustitiæ in merito Christi. Antecedens probant, quia si non potuit denegare: ergo Christus etiam sine vllo pacto intercedente aut promissione operando, meruisset de iustitiæ rigore nobis gratiam, &c. hoc autem est absurdum. Consequentiam primæ propositionis probant ex suo illo fundamento suprà memorato, quòd qui operatur in vtilitatem alterius ipso sciente facit sibi debitum præmium; Christus autem operabatur Deo præcipiente, aut saltem sciente. quod autem hoc sit absurdum, non aliter probant, nisi quia nemo diceret, ne quidem hi, contra quos argumentantur, Deum, si nihil verbo suo promisisset, non potuisse negare meritis Christi, quidquid pro nobis merebantur non solùm sine infidelitate & falsitate, verumetiam sine iniustitia. Verùm hi auctores hoc argumento magis pugnant contra seipsos, quàm contra alios, quos impugnant: cùm enim ipsi ibidem doceant iustitiam non compleri in contractibus per solam voluntatem dantis, vel facientis aliquid pro compensatione, nisi accedat consensus alterius, cui fit compensatio. Et rursus non esse necessarium consensum alterius, quando vidente ipso aliquis operatur in ipsius vtilitatem; sanè ex hac doctrina consequenter dicendum est fore, vt si Christus operetur pro præmio gratiæ nostræ, &c. Deo vidente, vel iubente, consurgat ratio debiti iustitiæ etiam ex parte Dei, quandoquidem necessitatem consensus vtriusque partis ad contractum iustitiæ ita statuunt, itáque admittunt, vt satis sit vel sola alterius scientia, ideoque quantum attinet ad obligationem iustitiæ, perinde sit operari altero promittente præmium, atque sciente operantem operari intuitu præmij. Quòd si putatur absurdum quod sequitur, scilicet Deum non posse denegare id quod nunquam promisit, certè hoc absurdum per se secundùm veram bonámque illationem sequitur ex præfata doctrina, quam tradunt ipsi, non verò ex doctrina, quam tradidimus nos cum aliis tam de merito Christi, quòd sit secundùm rigorem perfectæ iustitiæ, quàm de iustitia contractus, dum asserimus esse necessarium vtrimque consensum & pactum, aut formalem, aut interpretatiuum, qui scilicet non constet quacunque scientia intentionis operantis in vtilitatem alterius, sed omnino tali, quæ ex circunstantiis particularibus censeatur æquiualere pacto, &c.

CAPVT II.

De requisitis ad iustitiam ex parte rerum & conditionum, legúmque iustitiæ.

Ios. Ragusa in 3.p.D.Thom.

DISPVTATIO XXIII.

An iustitia Christi fuerit perfecta secundùm omnes leges, rigorémque iustitiæ.

EX sacris litteris & Patribus tria habemus. Primò meritum & satisfactionem Christi secundùm iustitiam, 1. ad Corinth. 1. *Christus factus est nobis iustitia, redemptio*, &c. Isai. 41. *Quis vocabit ab oriente iustum.* vis vocabuli Hebraica legit, *iustitiam*, non *iustum*; quam lectionem sequuntur Origenes, Cyrillus, & quidam alij Patres, obseruantes non ab Apostolo primùm, sed à Prophetis antea Christum dictum fuisse iustitiam, & ab iis Apostolum didicisse. Secundum est Christi iustitiam, suprà quàm oportet, & longè suprà mensuram abundasse. Ad Rom. 5. *Sicut per vnius delictum, ita & per vnius iustitiam.* & statim, *Non sicut delictum, ita & donum: si enim vnius delicto multi sunt mortui, multo magis gratia Dei & dono vnius hominis Iesu Christi in multos abundauit.* Isai. 10. *Consummatio abbreuiata inundabit iustitiam.* qui locus apertè intelligitur de Christi satisfactione, quæ dicitur *consummatio*, iuxta illud Apostoli ad Hebr. 10. *Vna oblatione consummauit in æternum sanctificatos.* Huc spectat illud Psalmi 129. *Apud Dominum misericordia, & copiosa apud eum redemptio*, hoc ipsum confirmant omnia, quibus suprà perspicuè ostendimus valorem operum Christi fuisse immensum, & illimitatum. Tertium est iustitiam Christi fuisse exactam & perfectam. Ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus ad ostensionem iustitiæ suæ.* certè Deus iustitiam suam in multis operibus ceteris ostenderat, & quotidie ostendit; hic autem modus loquendi Apostoli aliquid singulare significat, quo ostendatur iustitia Dei; nihil autem singulare esset, nisi iustitia Christi esset integerrima, & omnium perfectissima. Eandem vim habet modus ille tribuendi iustitiam Christo, vt non solùm dicatur iustus, verumetiam iustitia, quo significetur summa perfectio, & quod habetur ad Coloss. 2. *Delens quod aduersùs nos erat chirographum decreti.* quo significatur forma iudicialis, vt sicut inter homines quando iustum pretium soluitur creditori, tabulæ seu instrumenta obligationis rescinduntur secundùm omnem iustitiæ rigorem, sic rescissa est obligatio nostra, qua obstricti Deo tenebamur Christo soluente. Idem confirmat illud Apostoli ad Rom. 8. *De peccato damnauit peccatum*, secundùm expositionem Chrysostomi & Theodoreti: significat enim peccatum, quod dominabatur tanquam princeps fuisse secundùm iustitiæ legem dominio priuatum.

Idem docent passim Patres, Proculus Episc. Cyzici *in epist. quæ habetur tomo 6. Concilij Ephesini c.7.* Necessarium, inquit, erat vt eiusmodi pretium penderetur, quod exactum debitum adamussim iustitiæ exæquaret, August. *lib.13. Trinit. c.* 13. ait, diabolum non potentia, sed iustitia fuisse superandum. Idem Leo Papa *epist. 81. & 95.* Agapitus *epist. ad Antimum*, Cyrillus Alexandr. *contrà Nestorium, & Eutychetem*, Ricc. de S. Victore *lib.2. de Incarn. c.8.* expresè affirmat Deum fore iniustum si per impossibile Christi satisfactionem non acceptasset. Huc pertinent Patres supracit. pro immensitate & illimitatione valoris operum Christi iuncta auctoritate aliorum Patrum, quibus ostensum est valorem operum Christi fuisse per sese sufficientem, & idoneum, non verò ex diuina acceptatione: ex hoc enim capite fit vt accedente pacto habeat locum rigor iustitiæ.

Eadem est communis Scholasticorum sent. *in 3. dist. 20.* vbi S. Thom. *q.1. art.1.* Bonau. *q.3.* Riccardus *q.4.* Paludan. *q.2. art.2.* Marsil. *q.12.* Alensis *3. p. q. 1. membro 7.* Altisiodorensis *lib.3. summæ tract.3. c.8.* Guillemus Parisiẽs.

lib. cur Deus homo, cap. 3. Abulensis *parad.* 1. *cap.* 41. Driedo *de captiuit. & redemptione, tract.* 2. *cap.* 2. *art.* 2. Osius *in conf. fidei, c.* 11. *&* 48. Vega *lib.* 7. *in Trident. cap.* 8. *&* 9. Soto *in* 4. *dist.* 19. *q.* 1. *art.* 2. *& lib. de nat. & gratia, cap.* 6. Suarez *disput.* 4. *cap.* 6. & passim recentiores.

Quamuis autem hoc nomen rigoris non sit ita expressum in Scripturis & Patribus, satis tamen est rem ipsam hoc nomine significatam contineri: sic enim pleraque alia in Ecclesia traduntur, & exprimuntur nominibus, quæ in sacris litteris non continentur, cuiusmodi est Transubstantiatio, &c. Obseruandum verò est rigoris nomine duo significari, videlicet primò mensuram pretij & valoris perfectam, prout conuenit operibus Christi in ratione pretij secundùm B se, & hoc sensu esse in operibus Christi integrè quidquid ex operum perfectione ad iustitiam requiritur, hactenus ostensum est. Secundò significari possunt rationes & conditiones virtutis iustitiæ, quæ est consideratio dictincta: quamuis autem suprà ita disputauerimus de rigore iustitiæ secundùm priorem significationem, vt aliquid dixerimus de posteriori; nihilominus plures difficultates, nec sanè leues, continentur in posteriori, quas operæpretium est non prætermittere.

Solent autem ad perfectam iustitiam sex conditiones assignari. Prima vt satisfactio non fundetur in gratia à creditore facta. Secunda vt sit ex bonis propriis satisfacientis. Tertia vt sit ex indebitis. Quarta C vt sit ab eadem persona, quæ offendisset. Quinta vt obliget creditorem ad acceptandum. Sexta vt sit ad alterum. Addunt quidam septimam vt non sit inter dominum & seruum, patrem & filium, quæ tamen non solet poni per modum conditionis iustitiæ, vel solet confundi cum sexta, quia seruus & filius sunt aliquid patris & domini. Iam dicta 5. & 6. satis sunt dicta superiùs, reliquæ igitur sunt tres conditiones iam examinandæ.

DISPVTATIO XXIV.

An iustitia Christi fundetur in gratia.

D

CONDITIONEM hanc, scilicet ne satisfactio fundetur in gratia creditoris ad iustitiam requiri, docent multi, scilicet Caiet. *hîc art.* 2. *ad* 5. Ferrar. 4. *com. Gent. c.* 54. *ad finem.* Sot. *lib.* 3. *de natura & gratia, c.* 6. *& in* 4. *dist.* 19. *q.* 1. *art.* 2. Io. Medina *q.* 1 *de satisf.* Barth. Medina *hîc art.* 2. *circa* 1. *&* 2. S. Th. dictũ *concl.* 2. *& ad.* 1. *&* 3. in proposito autẽ satisfactio Christi fundatur in gratia, primò quia tota nititur gratiæ vnionis, quam Deus contulit: deinde quia opera, per quæ Christus satisfaciebat, erant dona Dei; Christus enim indigebat auxilio & concursu Dei ad hos actus, & Deus gratis & liberè hoc præstabat. Quidam recentiores distinguunt de gratia intercedente in con- E tractu, & de gratia, quæ est extra contractum, siue sit præcedens, siue comitans, siue subsequens: gratiam in contractu vocant illam, qua remittitur, aut condonatur aliquid solutionis debitæ, & pretij æqualis; gratiam verò extra contractum illam, quæ non imminuit hanc æqualitatem. Dicunt ergo gratiam primo modo tollere rigorem iustitiæ, quia in ea parte, quæ remittitur, deest iustitia. Secundo verò modo non impedit rigorem iustitiæ: si enim creditor det debitori mille gratis, & ille soluat eadem mille pro debito, non tollitur rigor iustitiæ; idque verum est, etiamsi creditor dedisset mille in eum finem, vt debitor haberet vnde solueret, modò sit verè translatum dominium, ita vt debitor, quando soluit, sit verè dominus eorum mille. Aiunt ergo in proposito omnes dictas gratias vnionis, concursus, &c. esse extra contractum satisfactionis, & ideo non impedire rigorem iustitiæ, etiamsi dentur in finem satisfaciendi. Hæc sententia primò quidem abutitur nomine contractus: nam solutio debiti, seu satisfactio, in qua præsertim quærimus iustitiæ rationem in nulla acceptione neque stricta, neque lata, potest dici contractus, vt patet ex materia de contractibus, de qua Mol. in principio, & alij, etsi meritum possit habere rationem contractus, posset tamen vniuersaliùs quæstio institui, vtrùm scilicet suppositio gratiæ ad actus iustitiæ tam qui sunt contractus, quàm qui non sunt contractus, tollat rationem iustitiæ; sententia dicta est iustitiam solùm tolli per gratiam, quæ remittat satisfactionem, vel partem eius; vel pretium in meritis, aut emptionibus; per gratiam verò quæ supponitur his actibus, nõ tolli iustitiam. Fundamentũ ipsorum est, quia gratia præcedens satisfactionem, cuiusmodi est quando datur debitori à creditore vnde possit satisfacere, verè transfert dominium rei in debitorem priusquam satisfaciat: ergo quando is satisfacit, satisfacit re sua, & non aliena; seruatúrque rigor iustitiæ.

Hæc sententia est falsa, primò quia sequitur Christum simpliciter esse impotentem ad satisfaciendum: qui enim aliunde accipit ex dono alterius, vnde satisfaciat, sine quo non posset, est impotens simpliciter ad satisfaciendum, & magis si id habeat à liberalitate creditoris, & multo magis, si nemo alius possit dare, vnde satisfaciat, nisi creditor: hoc enim est per se indigere relaxatione debiti, non verò auxilio & ope ad satisfaciendum; qui enim non est soluendo creditori, non dicitur indigere ope eius ad satisfaciendum, sed relaxatione debiti per se. Secundò donatio, quæ fit alicui cum pacto restituendi illud idem, non est donatio, sed mutuum: ergo donatio, quæ fit alteri cum pacto restituendi eandem rem pro debito, nihil est aliud, quàm mutuum ex vna parte, & relaxatio debiti ex alia. Consequentia probatur, quia contractus mutui constitit in hoc, quòd detur res cum obligatione restituendi eandé, quæ obligatio hîc interuenit. quòd autem restituatur pro alio debito eiusdem pretij, non tollit veram rationem mutui, sed est velle esse solutionem mutui pro solutione alterius debiti, quod reipsa est velle relaxare debitum. Confirmatur: nam distinctiones contractuum non attenduntur penes intensionem, sed penes rem ipsam: sæpe enim pacta apposita donatoribus faciunt ex donatione mutuum, & quidem aliquando vsurarium. v. g. quando fiunt de re fructuosa, cum pacto vt venditor teneatur illam redimere post aliquod tempus eodem pretio, & similia. Quòd autem in proposito intercedat tale pactum implicitè, patet: nam dare centum aureos alicui, qui debet item centum, & non absoluere illum ab hoc debito, sed exigere, cùm certum sit debitorem non habere aliam pecuniam, quam possit soluere, nisi hos centum aureos, non est aliud reipsa, quàm repetere pecuniam, quam dedit, & relaxare debitum; & est mutuum palliatum sub nomine donationis, quod quando cõtinet iniustitiam, dicitur vsura palliata.

Suarez hîc ait gratiam non tollere iustitiam nisi habeat tres conditiones. Primò vt sit facta ad eum finem debitori, nempe vt satisfaciat. Secundò vt satisfactio fiat per rem datam ex gratia, quatenus ab ipso creditore data est. Tertiò vt hæc gratia fiat à creditore ei, qui debet satisfacere: ait ergo in proposito gratiam vnionis non esse factam humanæ naturæ primò & per se propter satisfactionem peccati, sed propter communicationem diuinæ bonitatis secundùm suam sententiam. Sed primò hæc sententia nobis non placet, vt infrà dicemus. Secundò esto sit vera; tamen negari non potest vnionẽ in carne passibili fuisse factã primò & per se in eũ finem

finem vt Christus satisfaceret. Respondet secundò A gratiã precedentem non tollere iustitiam satisfactionis, quando debitor non satisfacit per illam immediatè, sed vtitur illa ad laborandum, & satisfacit per labores suos; eo modo quo debitor accipiens centum dono mutua à creditore, cui debet mille: si cum illis centum industria sua lucretur mille, quibus satisfaciat, & pro ipsis centum, & pro reliquo debito, sanè satisfacit de iustitia. In proposito autẽ quamuis vnio hypostatica sit gratia; tamen Christus illa supposita suis laboribus acquisiuit meritum & pretium sufficiens pro redemptione nostra, immo & pro Incarnatione ipsa merenda, si aliunde non repugnaret. Hanc responsionem Suarij impugnat Vasquez *disp.* 8. *c.* 1. *n.* 10. refutando propositum exemplum eius, qui accepta à creditore pecunia lucra- B tur sua industria, &c. eo argumento quòd in negotiatione & mercatura, quam quis facit, ipse est præcipuus auctor lucri; pecunia verò ab alio accepta est velut instrumentum ipsius; at verò qui accepta gratia à Deo operatur ex illa ad satisfactionem pro peccato suo, vel alterius, non est ipse præcipuus auctor & causa satisfactionis, sed Deus per gratiam collatam, qui est creditor. Sed non habet vim hoc argumentum: nam dupliciter accipi potest Deus vt primus auctor. Primò vt causa prima vniuersalis, primúmque mouens respectu omnis operationis, & vt primus actus respectu omnis actus & formæ, tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, & per hoc non tollitur, quin vnumquodque agens in vtroque ordine gratiæ & naturæ, & C vnaquæque forma sit principalis: causæ enim secundæ sunt principales, aut intelligitur Deus primus auctor vt causa particularis in dicto opere satisfactionis, & hoc non potest dici de Deo essentialiter, sed solùm de Deo filio incarnato constituto in esse causæ principalis, non solùm per suam personalitatem, verumetiam per humanitatem à gratia vnionis.

Dicendum est ergo duplici ratione defendi posse rigorem iustitiæ in opere cui supponitur gratia. Primò quando gratia non sit ipsi operanti, sed alteri, quæ est tertia limitatio, quam bene tradit Suarez; in proposito autem omnes dictæ gratiæ sunt factæ humanitati, non verò supposito diuino; suppositum verò satisfacit. Dices, non satisfacit suppositum solùm, nec D per actus solius suppositi, sed satisfacit in humanitate, & per opera humanitatis. quare quamuis ex vna parte satisfactio non sit ex gratia, tamen ex altera est ex gratia. Respondeo nunquam gratia opponitur iustitiæ, dum est facta alteri, nisi sit facta debitori, & etiamsi ipse debitor vtatur gratia facta alteri à suo creditore ad satisfaciendum eidem, dum tamen neque sit sibi illa gratia, neque habet ex gratia creditoris, quòd vtatur gratia facta alteri, in vsu illius satisfacit ex perfecta iustitia: nam si meus creditor dedit centum alteri, & ego vtor illis ad satisfaciendum eidem, satisfacio ex iustitia. Iam verò & quòd filius Dei assumeret humanam naturam, & quòd eius gratiis vteretur ad satisfaciendum Deo, non fuit gratia facta filio Dei, E similiter concursus Dei, quo concurrit ad singula opera est gratia humanitatis, non Verbi. Dices, suppositum diuinum & natura humana in ratione debitoris non se habent vt duo, sed vt vnum, & integrant vnum satisfaciens: non enim satisfacit persona præcisè, sed persona humana; Christus autem non solùm est persona diuina, verumetiam persona humana: in hoc autem toto continetur gratia, & humanitas, quæ habet illam, non est immunis obligatione satisfaciendi. Respondeo in hoc ipso distinguuntur duo non modò secundùm se, verumetiam in ratione satisfaciendi, scilicet id quod satisfacit, quod est persona, & id quo, quæ est natura, & multo magis ea distinctio habet locum hîc vbi persona distinguitur à natu-

Ios. Raguſa in 3. *p. D. Thom.*

ra, & non est particeps gratiarum naturæ, vt est persona quælibet creata. Id autem, quod habet obligationem, eámque suscepit, in proposito est suppositum, & ipsum satisfacit: quare si ipsi non est gratia id quod est gratia naturæ, satisfacit de iustitia.

Secunda ratio sumitur non solùm ex eò capite, quòd gratia sit facta alteri, & non supposito, verumetiam ex eo quòd id, quod erat gratia humanitati, erat proprium & connaturale supposito Verbi, & ex modo, quo erat ipsius, non erat Patris, nec Spiritus sancti, nec Dei absolutè spectati, vt dicetur infrà. Verùm neque hæc secunda ratio satisfacit. Primùm quia in illis laboribus duo spectare possumus, scilicet valorem moralem, & opus ipsum physicum: valor totus est à gratia vnionis, in quo non est simile exemplum datum, quia labor eius, qui vtitur pecunia aliena, itémque pecunia labore proprio acquisita, non recipiunt valorem à priori pecunia aliena, sed habent suum proprium valorem ab illa independentem quoad æstimationem, solum dependentem in fieri tanquam à medio, vel instrumento, eique non principali: principale enim est industria operantis, & qui operatur instrumento mutuato ab alio, non est debitor mutuanti operis facti, sed ad summum pretij, & verò modici vsus instrumenti, si instrumentum est res, cuius vsus locari potest, vt serra ad secandum, equus ad equitandum pro militia, vel mercatura, &c. aut nullius pretij est debitor, si instrumentum est res, cuius vsus locari non potest, vt pecunia, & cetera vsu consumptibilia, scilicet vinum, triticum, &c. At verò opera Christi ab vnione hypostatica non solùm recipiunt existentiam, verumetiam totum valorem, cúmque non solùm in fieri, verumetiam in facto esse, nec solùm vt ab instrumento, verumetiam vt à causa principali. Dices, valorem non dat vnio, quæ est aliquid creatum, & dicitur gratia Dei, sed dat persona diuina: vnio verò solùm est conditio, sine qua non, quæ non impedit, quominus labores, opera, & merita earúmque valor sint propria Christi. Sed contrà occurritur: nam persona Christi non operatur quidquam per se immediatè, sed mediante natura creata; ipsa verò natura simúlque operationes & concursus ad ipsas sunt dona gratiæ Dei, & quidem data in finem satisfaciendi, & hoc est secundum membrum paulo superiùs propositum de operibus Christi physicè spectatis: sunt enim etiam hac ratione dona Dei; sequitur ergo ex his merita Christi, &c. fundari in gratia, & carere ratione iustitiæ perfectissimæ. Confirmatur: nam non solùm fundantur in gratia ea communi ratione, qua opera etiam libera cuiuscunque liberi agentis creati fundantur in gratia creationis, & concursus Dei, vnde habetur esse & vnio naturæ cum supposito, seu animæ cum corpore, & omnia requisita ad operandum; verumetiam alia peculiari ratione: nam omnibus reliquis formis & naturis est debitum tale subiectum, seu suppositum, & E omni subiecto & supposito talis forma & natura; habéntque ordinem mutuum, & intrinsecum; & natura sua poscunt per se vniri ad operandum, simúlque ad dandum esse tum physicum operationibus, cuiusmodi dant omnia agentia naturalia, tum etiam morale, cuiusmodi dat homo operans liberè, quatenus liberè operatur. Hinc fit, vt vnio dictarum formarum cum subiectis sit mera conditio sine qua non etiam in genere moris respectu dignitatis moralis operum humanorum, & in eo, in quo suo modo tribuitur dignitas ipsis, non habeat rationem gratiæ supposito dicto debito naturali. At verò neque suppositum diuinum est debitũ naturæ creatæ, neque hæc illi ex natura rei; ac proinde vnio facta est ex mera gratia in finem operandi & satisfaciendi, ac proinde quamuis physicè spectata vnio

habet rationem conditionis, nihilominus in ratione moris habet aliquid plus : est enim radix & principium, vnde fiat, vt suppositum alienæ naturæ infinitæ influat valorem & dignitatem naturæ creatæ, cui non debetur: sicuti vnio plurium rerum diuersarum specierum arte compositarum ad conficiendum pharmacum aliter æstimatur, quàm vnio formæ cum materia ad aliquam simplicem operationem: illi enim tribuitur maximè effectus ratione artis tanquam causæ principali, huic autem solùm vt conditioni; atque ita sanè se habet vnio naturæ creatæ & suppositi diuini in re proposita, quæ est effectus summæ sapientiæ Dei ad medendum malo totius naturæ humanæ comparata cum vnione naturæ creatæ cum supposito creato : maneat ergo & esse principium, idque præcipuum totius valoris operum, & habere meram rationem gratiæ, atque ideo dictum valorem fundari in gratia.

DISPVTATIO XXV.

An satisfactio Christi sit ex propriis. §. 1.

CONDITIONEM hanc ad iustitiam multi Doctores passim requirunt, vt scilicet satisfactio sit ex bonis propriis satisfacientis, non verò creditoris. Ita Durand. *in 3. dist. 20. q. 2.* Riccardus *ibid. q. 4. & 5.* Soto *lib. de nat. & gratia c. 6.* Io. Medina *cod. de restitutione, q. 1.* Ferrar. 4. *contra Gent. cap. 54.* & alij. Videtur autem hæc conditio ex duplici capite deesse satisfactioni Christi. Primò quia totus valor operum manabat à diuino supposito, cui satisfaciendum erat tanquam creditori : censebatur ergo satisfactio in bonis creditoris. Secundò, quia omnia opera, per quæ Christus satisfaciebat, erant res creatæ; ac proinde titulo creationis propriæ Dei, & sub eius dominio.

Examinatur primum ex his duobus capitibus difficultatis secundùm sententiam recentiorum. §. 2.

Vasquez *disp. 8. c. 2. & 3.* de hoc puncto accuratè operoséque disserens, quantum ex eius discursu colligi licet, quinque dictis suam sententiam proponit. Primum est dictam satisfactionem tribuendam esse humanæ Christi naturæ, quatenus sanctificatæ deitate tanquam proximo satisfacienti; supposito autem diuino remotè per communicationem idiomatum, quatenus omnia opera humanitatis tribuuntur supposito diuino illam sustentanti, eámque satisfactionem esse tribuendam humanitati non solùm vt quo, sed etiam vt quod. Secundum est humanam naturam non satisfecisse ex propriis, sed ex acceptis à Deo. Tertium quod ex vtroque hoc dicto vult esse consequens est neque Christum ex propriis satisfecisse. Quartum est nihilominus humanam naturam perfectissimè pro nobis, & secundùm rigorem satisfecisse, ita habet *cap. 2. in princ.* Adde, inquit, *cap. 3. num. 32.* (si placet) iustitiæ. Quintum est *numero 32. & supra disp. 7.* non fuisse ex iustitia propriè, sed generali quadam ratione.

Iam PRIMVM, quòd satisfacere conueniat humanæ naturæ deificatæ, probat ex Athanasio *in epist. ad Epictetū*, vbi sic habet : Corpus igitur, quod nostri caussa gestauit Dominus, opus est, & creatura; idque genitum est nobis, vt inquit Paulus, ex Deo sapientia, & sanctificatio, & iustitia, & redemptio, vbi ait, corpus, id est, humanitatem esse nostram redemptionem, &c. Elias Cretensis *in orat. 10. Nazianzeni*, ait Christum vicisse mundum vt homo est, non vt est Deus. Carolus Mag. *in epist. ad Elipandum*, quæ est in Conc. Francofordiensi, In forma, inquit, Dei creator, in forma serui redemptor. S. Thom. *infrà q. 26. art. 2.* ait, Christum non fuisse mediatorem secundùm quòd Deus est, sed solùm secundùm quòd homo : vbi particula, solùm, excludit alium terminum, scilicet, vt Deus est, ibidem ait Christo vt sit medium inter duo extrema, & coniungat vnum extremum cum altero conuenisse solùm secundùm quòd homo erat; & suprà *q. 22. art. 3. ad 1.* de Christo ait : Et ideo in quantum eius humanitas operabatur virtute diuinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum. vbi non dixit ratione personæ, sed diuinitatis.

Secundò probat, seu potiùs iuxta suam mentem hoc ipsum latè declarat : & summa est quòd licèt hæ particulæ, quatenus, inquantum, secundùm, vt, prout, sumi possint tanquam notæ perfeitatis, seu reduplicatiuè, tamen frequentiùs apud Patres sumantur tanquam notæ specificationis : quod primò perspicuum est, quando adduntur terminis abstractis, & dicimus Christum secundùm naturam humanam satisfeciſſe, operatum esse, &c. natura enim hîc significatur vt principium operandi, quomodo significari non potest natura diuina; significaretur autem naturam diuinam esse simul principium, si diceremus Christum operatum secundùm naturam diuinam & humanam. Secundò idem constat, quando adduntur terminis concretis : bene enim dicimus, Christus satisfecit secundùm quòd homo, non secundùm quòd Deus, quia vterque terminus notat principium proximum operationis, & hoc non est diuinitas, sed humanitas : item bene possumus dicere, satisfecit vt homo Deus, sine particula coniunctiua, non autem cum coniunctiua, vt homo & Deus, quia coniunctiua interposita significat vtramque naturam esse principium, & est falsa ratione vnius partis, quia diuinitas non est principium : sublata verò Deus sumitur adiectiuè, vt idem sit ac homo diuinus, id est, homo qui ex eo quòd sit simul Deus, est sanctificatus deitate : vnde non licere è conuerso dicere, satisfecit Deus homo, quia significaretur naturam diuinam esse principium, quatenus est humanata. Volunt ergo hoc nomen concretum, homo, cùm ponitur etiam ex parte subiecti, non supponi pro supposito connotata natura, sed pro natura connotato supposito.

SECVNDVM verò dictum, quòd scilicet humana natura non satisfecerit ex propriis, est per se perspicuum, quia ex propriis non habet sufficientem dignitatem ad satisfaciendum, sed eam accepit à diuina natura per sanctificationem, & vnctionem. Ex hoc probatur TERTIVM dictum quòd neque Christus satisfecerit ex propriis, quia hæc est vera: Christus satisfecit & meruit nobis quatenus homo, neque necessarium est addere, quatenus homo Deus, quamuis possit addi in sensu supradicto. Porrò homo supponitur pro natura in ea propositione vt dictum est; naturam autem Christi ostensum est non satisfacere ex propriis: ergo neque Christus vt homo. QVARTVM dictum, scilicet satisfactionem Christi pro nobis fuisse perfectissimam secundùm rigorem iustitiæ, vt probent distinguunt de iustitia propria, & latè generali nomine accepta, & ad iustitiam propriè acceptam aiunt requiri vt satisfactio fiat ex propriis, non verò ex acceptis à creditore, ad iustitiam generalem satis esse vt satisfactio, quæ exhibetur, sit æqualis debito, vt non sit opus relaxatione alicuius partis debiti, seu acceptatione, qua acceptetur tanquam æquale quod æquale non est : tametsi quòd sit æqualis satisfactio, habeat ex acceptis, & qui satisfacit hoc modo, satisfacit per modum meriti

meriti : meretur enim ex vi operis exhibiti præmium æquale operi, quod etiam dicitur condignum operi; quale præmium est gloria respectu iustorum hominum, & gratia ac iustificatio nobis exhibenda respectu operum Christi. QVINTVM dictum, quòd hæc iustitia fuerit generalis, non specialis, superiùs probauit Vasquez, de quo etiam diximus quid sit sentiendum.

Ex his dictis primum, quòd scilicet humanitas ipsa satisfaciat, nititur sententiæ suprà à nobis refutatæ, quòd scilicet operationibus Christi diuinitas det valorem quatenus informat humanitatem; ac proinde sint satisfactoriæ, & meritoriæ formaliter, quatenus proficiscuntur ab humanitate sic sanctificata, non verò vt proficiscuntur à supposito : contra quam sententiam satis sunt superiùs dicta. Secundum & tertium dictum, quòd scilicet neque humanitas, neque Christus satisfecit ex propriis, nituntur eidē principio, quòd scilicet vis, valor & efficacia deriuetur ad opera nostra à diuinitate informante, & ipsa sit principium valoris, non quatenus dat excellentiam & dignitatem infinitam supposito, sed quatenus dat excellentiam & dignitatem humanitati : vnde fit vt humanitas satisfaciat ex alienis & acceptis, quia non est sibi connaturalis diuinitas sanctificans; Christus autem etiam ex acceptis, quia quamuis sit sibi connaturalis diuinitas, ipsa tamen non est principium satisfaciendi, seu valoris satisfactionis, prout perficit suppositum, sed prout perficit humanitatem. Cùm verò hoc fundamentum sit falsum, & suprà refutatum, ruit consequenter id, quod inde deducitur.

In specie verò quod dicunt per communicationem idiomatum & remotè conuenire supposito diuino satisfacere; per se autem & in recto humanitati, est contra receptissimum modum loquendi, & receptissimum illud axioma, quòd actiones sint suppositorum, non verò formarum, traditum ab Aristotele *lib. 1. de an. text. 64.* Dicere, inquit, animam irasci, vel timere, simile est atque si quispiam animam texere dicat, vel ædificare : nam melius est fortasse dicere non animam, sed hominem anima misereri, vel dicere, vel ratiocinari. Damasc. etiam *lib. 3. c. 15.* Aliud, inquit, est actio, aliud actiuum, aliud actus, & aliud agens, & statim docet agens esse personam. Idem habet expresè S. Thom. *q. 19. art. 1. ad 3. & 4.* Hoc ipsum probant quidam fundamento quorundam Thomistarum, quòd in Christo sit vna tantùm existentia, eaque increata, ideoque humanitas non existat per existentiam creatam, sed increatam, quæ est suppositi diuini, ab eóque communicatur humanitati : cùm verò eius sit operari, cuius est esse, idcirco operatio tribuitur supposito. Sed hæc sententia non placet, & infrà refutabitur. Ratio ergo propria ac melior est, quia sicuti fundamentum & caussa, cur ponantur differentiæ tum specificæ, tum indiuiduantes, est, quia natura generica, v.g. animalis in se non est leo, vel homo, & specifica, v.g. humana, non est Plato, vel Socrates, sed sunt id, quo homo est animal, & id, quo Petrus est homo : vnde fit, vt sint ponendæ differentiæ contrahentes tum specificæ, tum indiuiduantes; & ratio suppositi, quam ex indiuiduatione resultare, docet S. Thom. *infra q. 2. art. 2.* quod suppositum sic respectu naturę se habet, vtse habet subiectum respectu formæ metaphysicæ; ita similiter quia natura neque agit, neque patitur, ponitur suppositum & indiuiduum sub ratione suppositi : etenim indiuiduum sub ratione indiuidui proximè & per se ponitur ob eam rationem, quòd natura non sit Petrus vel Ioannes; sub ratione verò suppositi ponitur, & vt sit id quod habet naturam, ex quo natura secundùm se non intelligitur esse vllius natura, & maximè vt sit id, quod operatur, quia natura secundùm se non operatur; sed quemadmodum est id quo Petrus & Paulus est homo; ita est id quo hæc vel illa persona operatur; & sicuti nomen indiuidui simpliciter dicitur de supposito prout habet naturam prædictam conditionibus indiuiduantibus, non autem de natura prout est in supposito, vt patet ex communi modo loquendi, & ex S. Thom. *loco citato*, dicente per indiuiduationem constitui suppositum, tametsi alias natura vt distinguitur à supposito dicitur indiuidua, &c. ita hoc, quod est operari, dicitur de supposito, tum ob dictam rationem quòd natura ideo non operetur, quia sumpta per se vt distinguitur à supposito habet rationem formæ, videlicet metaphysicæ; tum maximè, quia cui conuerti, habere naturam, & dici hominem, leonem, &c. per se in recto conuenit posse operari, & operari per formam, per quam est homo, leo, &c. per se in recto.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Confirmatur : nam præcipua ratio ob quam plures Theologi sentiant dari subsistentiam absolutam præter tres relatiuas in diuinis est, quia non dicitur propriè, deitas creat, &c. sed Deus creat: Deus autem significat id quod subsistit in diuinitate, & cùm operationes ad extra sint communes tribus personis, datur subsistentia communis. Huic fundamento qui negant subsistentiam absolutam, non respondent dicendo deitatem esse id quod operatur propriè, sed dicendo hoc nomen, Deus, in hac propositione, Deus creat, supponere confusè in recto pro subsistente in natura diuina, quod immediatè nominat Patrem, filium, & Spiritum sanctum, vt subsistunt.

Quartum dictum suprà memoratum, quòd scilicet satisfactio sit perfectissima secundùm iustitiæ rigorem (vt sumunt ipsi iustitiam latè) & tamen non ex propriis eo modo, quo explicant, non est admittendum. Primùm quia hæc perfectio & rigor non est maior, vt dicunt, quàm sit in merito gloriæ iustorum, quod sanè nemo vnquam dixit esse de rigore iustitiæ, & quod Theologi singulariter tribuunt excellentiæ Christi faciunt hi commune omnibus iustis : deinde, cùm dicunt, si sumatur propriè iustitia, requiri ad satisfactionem perfectam, vt satisfactio sit ex propriis; si verò latè, in genere non requiri, & in satisfactione, de qua agimus, non requiri, quia non intercedit propriè iustitia; non videntur rectè philosophari. nam secundùm ipsos in re proposita satisfactio, seu meritum caret ratione perfectæ iustitiæ, quia nihil accedit vtilitatis Deo ex nostris operibus, nec damni ex iniuriis. At verò non video vnde sequatur, vt si nihilominus debeat homo satisfacere, vel mereri secundùm leges, formámque iustitiæ, saltem generalis, non sit necessarium opus procedere ex propriis? & quam connexionem habet hoc, quod est opus nostrum, vel Christi, non esse vtile Deo cum hoc, quod est excludere necessitatem satisfaciendi ex propriis, vt propterea non pertineat ad perfectam iustitiam operari ex propriis, & non addat aliam imperfectionem præter suprà dictam quam ipsi proponunt, hoc quod est operari ex acceptis. Quintum dictum satis suprà refutatum est.

Iam ad argumenta sumpta ab auctoritate Patrum & S. Thomæ, dicendum est hoc differre inter has loquutiones, Christus vt Deus, Christus vt homo. quòd illa, scilicet Christus vt Deus, excludit omnino humanitatem, & quidquid Christo conuenit ratione humanitatis, solúmque includit diuina, & quæ conueniunt ipsi ratione diuinitati, idque in quacunque propositione, & vt est subiectum cuiuscunque prædicati. quare non solùm excludit prædicata sumpta à sola humanitate, quibus scilicet

nihil confert diuinitas vnita, cuiusmodi est fatigari, mori, &c. vt non possit dici, Christus vt Deus fatigatur, &c. verumetiam excludit prædicata, quibus diuinitas aliquid confert, cuiusmodi est satisfacere de iustitia & mereri, quod non sine consortio diuinitatis conuenit humanitati: non enim potest dici, Christus vt Deus satisfacit & meretur. Ratio est, quia hæc loquutio, Christus vt Deus, vel accipitur reduplicatiuè, & ita perspicuum est ea solùm includere, quæ formaliter conueniunt diuinitati, vel accipitur specificatiuè, & ita non signant aliud nisi suppositum diuinum subsistens in duabus naturis, vt determinatè subsistens in natura diuina; quam significationem non ingreditur per se, sed solùm per accidens humanitas; per se verò solùm includitur suppositum diuinum, & natura diuina. At verò hæc locutio, Christus vt homo, non includit solùm quidquid conuenit Christo ratione humanitatis, nec excludit omnia quæ conueniunt ratione diuinitatis, sed excludit ea, quæ conueniunt soli diuinitati, vt creare, &c. non enim verum est dicere, Christus vt homo creat. Ratio est, quia ex coniunctione diuinitatis, & suppositi diuinitatis, humanitas habet multa quæ per se non habet, eaque habet non solùm per communicationem idiomatum, quomodo etiam deitas in concreto multa habet ab humanitate, sed præterea in re ipsa per æstimationem moralem, qua opera eius sunt magni pretij; deitas verò nihil habet ab ipsa. Hinc fit vt hæc propositio, Christus vt homo satisfacit, sumpta specificatiuè, significet suppositum quod subsistit in duabus naturis, vt determinatè subsistens in humanitate, & significat coniunctionem cum humanitate, cui in concreto conueniunt prædicata quædam vtrimque sumpta.

Ex his patet, cur Patres dicant, Christus solùm vt homo satisfacit, non verò vt Deus: hæ enim loquutiones sumuntur specificatiuè, & vna, scilicet vt Deus, nihil humanum includit per se, sed solùm per accidens & extrinsecè; altera verò includit per se aliquid diuinum & humanum; ideo rectè dicimus, Christus non satisfacit vt Deus, id est, vt subsistit natura diuina, sed solùm vt homo, id est, vt subsistit natura humana: vbi particula, solùm, non excludit diuinitatem, quandoquidem de Christo vt homo est prædicatur aliquid, quod non potest humanitati absque communicatione diuinitatis conuenire, cuiusmodi prædicatur in dicta propositione; sed solùm determinat subsistentiam Christi in vna natura, scilicet humana, & excludit subsistentiam Christi in altera, scilicet diuina; excludit autem diuinitatem, quando prædicat aliquid, quod non conuenit humanitati ex communicatione diuinitatis, sed potiùs repugnat, veluti cùm dicimus, Christus solùm vt homo est creatura, est mortalis, &c. non verò vt Deus. Quando autem dicitur includi diuinitatem in his prædicatis, Christus solùm vt homo est mediator, solùm vt homo satisfacit; accipimus diuinitatem, quatenus dat dignitatem infinitam supposito diuino, vnde habetur, vt omnia opera humanitatis sint dignitatis infinitæ, non verò vt est forma sanctificans humanitatem, vt dictum est. Et sanè ratio cur S. Thom. *art. 2. q. 26. cit.* dicat Christum esse mediatorem solùm secundùm quòd homo, non verò secundùm quòd Deus, non est quia humanitas sit id quod satisfacit, sed quia debet distingui mediator ab vtroque extremorum, quæ coniungit tanquam intermedius; Christus autem vt homo distinguitur ab hominibus, quos debet reconciliare; vt Deus autem non differt à Patre & Spiritu sancto, nec Pater & Spiritus sanctus habent aliquid, quod non sit filij. Porrò Christus vt subsistit in natura diuina est idem cum Patre & Spiritu sancto, vt autem subsistit in natura humana, differt: igitur hæc est ratio, cur dicat S. Thomas, Christus solùm vt homo, & non vt Deus, est mediator, quæ est ratio nostra iam assignata. Ad id quod affertur *ex q. 22. art. 3. ad. 1.* vbi dicitur humanitas operata virtute diuinitatis, ipsemet S. Thom. *ibid.* se declarat tribuens satisfactionem supposito, docens hoc non excludi cùm dicitur Christum non esse sacerdotem secundùm quòd Deus est, sed includi quatenus facit vnũ sacerdotem, qui simul sit Deus, vt concedat argumento contrario, cui respondebat Deum esse, qui delet peccata, solúmque excludit illud, vt facit vnum cum diuinitate, & solùm est Deus, & planè affirmat S. Thomas quod Vasquez non vult concedere, quòd Christus satisfecit vt homo Deus, nec accipi diuinitatem vt formam humanitatis, sed nomine Dei intelligit suppositum, idque planè declarat illud verbum S. Thomæ, vnus tamen & idem fuit sacerdos & Deus. Cùm ergo ait sacrificium Christi fuisse efficacissimum, inquantum eius humanitas operabatur virtute diuinitatis, non vult declarare humanitatem esse principium vt quod operandi, sed declarare quod dixit, scilicet Christum non esse sacerdotem vt Deus, sed vt homo, ne per hoc dictum intelligeretur satisfactionem habere virtutem ab humanitate exclusa diuinitate. Sensus ergo est humanitatem operari virtute diuinitatis eo modo, quo tribuitur ipsi operari, videlicet vt principio quo.

Ad secundum argumentum ductum ex ratione, seu declaratione, satis sunt hactenus dicta. Nec rectè negantur hæ propositiones, Christus satisfacit vt homo Deus, itémque vt Deus & homo: non enim significantur duo principia operationis physicæ, sed vnum suppositum, quod per duo principia concurrit ad opus, ac per vnum physicè, videlicet per humanitatem, per alterum moraliter, videlicet per diuinitatem; quæ quatenus facit dignum suppositum, dat ipso mediante valorem operi.

Quidam alij aliter explicant qua ratione satisfactio Christi sit ex bonis propriis ipsius debitoris satisfacientis, non verò ex bonis creditoris: dicunt enim personam Verbi non habere rationem creditoris, sed solùm satisfacientis, quia peccatum solùm est contra naturam diuinam, nimirum offendit Deum vt summum bonum, & secundùm ea, quæ communia sunt omnibus tribus personis, non autem secundùm ea, quæ sunt propria singularum: satisfactio verò fit à singulari supposito Verbi, atque ita distinguitur creditor à satisfactore, quia creditor est natura diuina, itémque Christus ratione naturæ diuinæ; satisfaciens verò est suppositum ex bonis propriis suppositi. Hanc responsionem latè & bene refutat Suarez *hîc*, & breuiter ex eo reiicitur, quia eadem est ratio in actionibus, & passionibus in materia physica, itémque in iniuriis, & passionibus in materia morali: sicut enim id quod agit, quódque satisfacit, est suppositum, vt satis suprà ostensum est: vnde propterea ipsum est, quod qualitate sua dat valorem satisfactionibus; ita & id quod patitur idem est: & hinc est quòd ipsum est quod dat grauitatem, & leuitatem iniuriis; non ergo sola natura diuina est offensa, verùm & maximè personæ ipsæ.

Verior ratio explicandi dictum caput difficultatis. §. 3.

Explicatio huius difficultatis petenda est ex eo quòd Christus sit capax duplicis dominij; etenim dominium fundatur in natura libera, & distinctio dominiorum in distinctione voluntatum, & naturarum liberarum; in distinctione verò vel vnitate suppositi non fundatur vnitas, vel distinctio dominij, nisi quatenus affert vnitatem, vel distinctionem naturarum, & voluntatum: idcirco quamuis in diuinis multiplicentur suppositа, non tamen multiplicantur dominia, vt habet Athanasius *in Symbolo*, non tres Domini, sed vnus Dominus.

minus, & propterea econtrario quamuis in Christo sit vnum suppositum, quoniam tamen sunt duæ naturæ, est distincta capacitas dominij in vtraque & distincta dominia. Ex his sequitur vbi est distinctio voluntatum, & naturarum, ibi posse esse pacta, iniurias, satisfactiones, ex natura rei: quòd enim Christus non possit peccare, non prouenit ex eo quòd natura diuina, contra quam est peccatum, sit coniuncta humanæ in vno supposito; sed prouenit ex conditione suppositi, cui per se repugnat peccatum: quare si esset possibile iungi duas naturas in vno supposito creato, atque ideo peccabili, non est dubium fore vt vna posset aliam offendere: sicut enim se habet contrarietas & repugnantia in naturalibus, ita suo modo in caussis liberis; in naturalibus autem, si natura ignis & aquæ essent in vno supposito, posset idem suppositum per vnum opponi, & agere in aliud, & vna natura libera opponi alteri. Et ratio vtriusque est, quia vtrobique manet distinctio, & contrarietas appetituum salua & integra cum potentia operandi, non obstante identitate suppositi, ex eodémque capite nascitur distinctio dominij, & suppositum ratione rerum, quarum est Dominus in vna natura, posse inire contractum cum alia circa res, quarum est Dominus in alia: itémque posse existere obsequia mutua recompensationis, mercedis, &c. Ex his ergo in proposito dicitur personam Verbi, vt subsistit in natura diuina, esse offensam, & creditricem, prout autem subsistit in humana esse debitricem.

Verùm contra hæc illud obiici potest, quòd hic discursus bene explicet, quomodo eadem persona ratione distinctarum naturarum possit habere rationem creditoris, & debitoris, sibíque satisfacere, simúlque quomodo explicari possit vna ex conditionibus iustitiæ, quæ est esse ad alterum. Sed nihilominus manet adhuc integra difficultas, quòd valor operum Christi cùm pendeat ex eo quòd Christus sit Deus, totus videtur sumi à supposito vt subsistente in natura diuina, ac proinde vt creditore; vnde sequitur satisfactionem fieri ex bonis creditoris. Respondetur, nil tale sequi si attendamus dupliciter aliquid esse proprium suppositi. Primò absolutè, & secundùm se; secundò prout operans est: quæ sunt propria primo modo conueniunt ipsi vt suppositum est; quæ verò secundo modo conueniunt ipsi ratione naturæ per quem operatur, & dignitas ac valor qui prouenit ab ipso, conuenit operibus, quibus applicatur. Iam verò si fieret satisfactio ex bonis, quæ sunt suppositi secundùm se absolutè, fieret ex bonis creditoris, siquidem ipsum est offensum, & non solùm natura, vt dictum est; si verò fieret satisfactio ex bonis quæ conueniunt ipsi, vt operans est in natura & per naturam diuinam, in qua etiam sit offensum, fieret item ex bonis creditoris. Si demum fiat ex bonis, quæ conueniunt ipsi, quatenus operatur in natura humana, in qua habet vicem debitoris, ea satisfactio non est ex bonis creditoris, etiamsi habeat valorem à dignitate suppositi, & ipsum sit offensum, & creditor. Ratio est, quia valor operum in genere moris, qui, vt aliàs dictum est, habet quòd sit magnus, vel paruus, finitus, vel infinitus à qualitate, & conditione suppositi, non est aptus prouenire ab illo, vt subsistit in vlla natura, quæ non est capax meriti, vel propter summam perfectionem, & excellentiam, qualis est diuina, vel propter esse materiale, quales sunt naturæ irrationales; sed solùm vt subsistit in natura creata inter media, libera: vnde si natura irrationalis vniretur personæ diuinæ, vel (si fieri posset) angelicæ, eius opera non haberent dignitatem eiusdem rationis ab illa persona cum ea, quam habent opera naturæ liberæ ab eadem, cui vnirentur; sicuti neque in Christo habebant dignitatem eiusdem rationis opera necessaria, & libera; opera enim libera habent dignitatem in genere moris, ideoque valorem ad merendum, &c. igitur si prouenit à conditione, & differentia cuiusque naturæ, quòd opera eius afficiantur à supposito secundùm qualitatem, vel dignitatem in genere moris, vel extra genus moris, & rursus sub genere moris magis, vel minùs, vel infinitè pro qualitate suppositi, & præterea si est naturale naturæ creatæ ex vi ipsius vnionis accipere hæc à supposito, ita vt posita vnione sequatur ex natura rei talis affectio, talísque valor, certè hoc ipso dignitas, seu valor fit proprius ipsi naturæ, ac supposito non aliter nisi prout constituit cum tali natura talem personam, cum diuina diuinam, humana humanam, &c. & ita in proposito fit proprius homini, quatenus homo est, valor operum prouenientium à persona diuina Christi, sicuti est proprij valor, qui prouenit à persona creata. & est simile exemplum in naturalibus: anima enim rationalis, quæ continet eminenter alias formas inferiores, neque in se formaliter est caro, os, &c. neque in quouis subiecto, in quo est, dat esse carnis, ossis, nerui, &c. sed determinatur à materia proxima secundùm varias dispositiones, vt hîc det esse carnis, ibi ossis, &c. ideoque fit cuique subiecto proprium tale, & tale esse; ita persona diuina eminenter continet valorem in genere moris, quem tamẽ neque in se habet formaliter, sed in operibus, quæ fiunt ab ipsa mediante natura, in qua subsistit, neque potest cõmunicare operibus cuiusuis naturæ, sed solùm creatæ rationalis, nec sanè liberè, sed ex natura rei, ex proprietate talis naturæ, & ex vi vnionis cum tali natura. hinc ergo fit, vt fiat proprius his operibus talis valor, sicuti suo modo est proprium & debitum naturæ accipere valorem aliquem siue maiorem, siue minorem, à persona cuius est, pro qualitate personæ, & totus valor, qui recipitur siue magnus, siue paruus applicatur, & fit proprius ipsi. Porrò persona diuina subit vicem creatæ, & præstat quidquid præstaret creata: ergo totus valor, qui prouenit ab ipsa quamuis infinitus, applicatur, & fit proprius ipsi naturæ, dicitúrque natura & Christus, vt subsistit in tali natura satisfacere ex propriis bonis debitoris, non autem creditoris.

Sed aduersùs ea, quæ dicta sunt, obiicitur PRIMÒ, si Christus satisfaciens per valorem infinitum satisfaceret ex propriis, sequitur illum valorem esse sub dominio creatæ voluntatis Christi, quod est absurdum. Consequẽtia probatur, quia si non est sub dominio voluntatis creatæ, erit ergo sub dominio voluntatis diuinæ, aut nullius, & ita satisfaceret per rem alienam, aut non per propriam; quòd autem sit absurdum probatur, quia valor est ipsa dignitas personæ diuinæ, quæ facit dignum actum, non videtur autem posse eam dignitatem subesse dominio humano. Respondeo concedendo illationem, neque vllum est absurdum illum valorem esse sub dominio voluntatis creatæ: dupliciter enim potest spectari dignitas personæ. Primò secundùm se physicè prout importat excellentiam realem, & physicam personæ, velut formam intrinsecam ipsius; & hac ratione sub nullius voluntatis siue diuinæ, siue humanæ dominium cadit. Secundò potest spectari moraliter, vt forma extrinseca actuum creatorum, quomodo habet rationem valoris, cùm primo modo solùm habeat rationem dignitatis, & sic cadit quidem sub dominium voluntatis creatæ; non tamen sub dominium creaturæ, nec domini creati, sed sub dominium domini increati, id est, Dei, prout Deus supponit pro filio, itémque hominis, prout homo supponit pro Christo, qui homo non est creatura. Iam prima pars huius dicti quòd cadat sub dominium voluntatis creatæ, probatur; quia suppósita vnione hypostatica valor hic conuenit actibus liberis hoc solo quòd fiunt à voluntate sic vnita, non verò per aliquam aliam applicationem distinctam, vt iam declaratum est: omnis enim actus, qui exit ab ipsa, est talis valoris; cùm verò omnes actus

sint sub dominio voluntatis creatæ Christi, erit consequenter sub eiusdem dominio valor, qui est eum ipsis inseparabiliter coniunctus, & per se,& suo modo connaturalis;sicuti in vniuersum est connaturalis dignitas, vel indignitas cuiuslibet personæ actibus ipsius. Iam probatur secunda pars, scilicet non idcirco debere dici eum valorem esse sub dominio creaturæ, quia nomen creaturæ significat suppositum, & personam, similitérque nomen Domini; persona autem est increata, & id quod operatur est Deus, scilicet Christus, qui simpliciter loquendo non est creatura; voluntas autem creata solùm est id quo. Hinc etiam fit vt dictus valor sit quidem Dei, non tamen vt creditoris, sed vt satisfactoris.

A

Secvnda obiectio, persona habet dignitatem à natura diuina,quia est digna,quatenus est Deus: ergo satisfacit per bona communia tribus personis, id est, per bona diuinitatis, cui debet satisfieri. Respondeo primò dici posse secundùm veriorem sententiam relationem personalem in diuinis, etiam prout distinguitur ratione ab essentia, importare perfectionem, quæ perfectio cùm sit infinita, est dignitatis infinitæ. Dicitur secundò quidquid sit de hoc,certè natura diuina est de intrinseca ratione relationum, etiamsi aliqui negent relationes esse de intrinseca ratione naturæ diuinæ; atque ideo accipiunt infinitam dignitatem à natura: vnde quamuis persona Verbi non vniatur humanitari ratione naturæ diuinæ, vnde habet dignitatem,sed ratione personalitatis; nihilominus ipsa personalitas habet dignitatem infinitam à natura.

B

C

Exponitur secundum caput difficultatis. §. 4.

Circa secundum caput difficultatis, qua obiiciebatur operationes Christi fuisse sub dominio Dei creditoris, atque ideo minùs idoneas ad rigorem iustitiæ; sunt variæ responsiones. Prima est Vasquez *disp.8. cap.4.* scilicet conditionem hanc requiri ad perfectam, propriéque dictam iustitiam, & consistere in eo, vt satisfactio debitoris cedat in commodum creditoris, tunc autem cedere in eius commodum, quando ille, qui satisfacit,facit aliquid esse sub dominio eius,cui satisfacit, quod ad ipsum aliàs iure proprio non pertineret: Christus autem nihil potest tribuere quod non sit sub dominio Dei;quare satisfactio eius non est opus iustitiæ secundùm rigorem propriè, sed solùm iustitiæ generalis,quatenus est ad alterum, & secundùm quoddam genus æqualitatis, nempe condigni,cui iustitiæ nihil abfuit supremum Dei dominium in eadem opera. Hæc opinio non placet. Primò enim falsum sumit ad propriam iustitiam requiri tale opus iustitiæ, quod cedat in commodum creditori:hoc enim satis suprà refutatum est. Præterea quamuis daremus hoc quod est esse commodum pertinere ad rationem iustitiæ, ac proinde deficere in proposito iustitiam defectu huius conditionis; nihilominus dominium creditoris Dei in re, seu actione,quæ non est ipsi commoda, tollit per se rationem iustitiæ: non enim per hoc quòd res non sit sibi commoda tollitur, quia Deus sit dominus eius, & si tollitur (quod ipsi non concedunt) certè non erit imperfecta iustitia defectu perfecti dominij in debitore,atque præterea ad probandum defectum rigoris iustitiæ, nil opus erat confugere ad defectum commoditatis, sed aut solùm, aut maximè ad defectum dominij in debitore. Adde quòd posito defectu dominij non solùm tollitur rigor iustitiæ,verumetiam illa ratio iustitiæ generalis, quam ipsi agnoscunt: tantum enim iustitiæ est in actione, quantum est distinctionis in satisfaciente,& creditore, vt tales sunt, & vt sunt termini ad alterum: non enim intelligitur distinctus,& satisfaciens,nisi subsit aliqua distinctio dominij in actione; idcirco enim computantur vt vnus in materia iustitiæ seruus, & dominus, cùm sint personæ distinctæ; quia quidquid habet seruus est domini: ergo distinctio personarum non facit distinctos terminos iustitiæ, nisi distinguantur penes dominium: ergo si inter Deum, & Christum nullam ponunt distinctionem secundùm dominium, nulla est ratio iustitiæ, ne quidem generalis:quòd si est aliqua distinctio dominij,saltem imperfecta,non sunt immunes à necessitate explicandi, cuiusmodi & quæ sit in his ratio dominij, quæ cum imperfectione patiatur distinctionem.

D

Secvnda responsio est Patrem, Filium, & Spiritus sanctum habere dominium insolidum omnium rerum creatarum singulos æquè perfectum; vbi verò est tale dominium, potest vnus satisfacere secundùm iustitiam alteri eiusdem dominij consorti. sed hæc responsio meritò refutatur. Primò quia bene verum est quod passim statuunt doctores in materia morali, posse plures insolidum esse debitores respectu tertij creditoris, cetertim hoc debitum vno soluente extinguitur in omnibus debitoribus saltem respectu tertij, etsi aliquando reliqui sint debitores dicto soluenti: ac certè non perinde verum est posse esse plures dominos insolidum vnius rei, quia tale dominium non potest consistere in eo, vt terminetur vno actu dominij vniuscuiuslibet ex pluribus dominis, vt consistit debitum insolidum respectu tertij; ita vt vbi vnus vtitur ea re communi, aut illam alienauerit, ipso iure cesset vis vtendi interim,aut dominium alierum, sicut cessat debitum respectu tertij:quod enim hîc est iustum, & possibile,ibi est iniustum,& impossibile; ratio enim perfecti dominij poscit vt quilibet possit alienare, vel vti vt libuerit absque iniuria alterius; dominium verò insolidum poscit non impediri dominium alterius; hoc autem detrahit perfectioni dominij: igitur hæc duo cohærere non possunt vt sit perfectum, & insolidum, vt habetur *in l. vt certo. §. si duobus. ff. commodati.* Secundò in re proposita aut spectamus Christum vt dominum suarum actionum secundùm voluntatem diuinam, aut secundùm voluntatem humanam. Si primo modo, certè illud dominium conuenit ipsi quatenus Deus est, sicut reliquis personis ratione operationis diuinæ liberæ,à qua pendent res omnes creatæ. Porrò Deus, & Christus vt Deus, non est capax meriti vel satisfactionis ratione operationis diuinæ. Si spectatur secundo modo, certè Christus ratione voluntatis creatæ non potest habere dominium in solidum cum Patre,& Spiritu sancto habentibus dominium ratione voluntatis diuinæ, sed subiectum, & dependens eo modo, quo sunt domini suarum operationum reliqui homines, quorum dominium non est tale, vt sit satis coram Deo ad perfectionem iustitiæ, eo quòd maius dominium habeat Deus circa easdem hominum actiones.

Tertivs respondendi modus est operationes Christi dupliciter spectari posse. Primò in facto esse secundùm se,& ita esse sub dominio Dei. Secundò in fieri, nempe prout manant à diuino supposito, & ita non esse sub vllius dominio, quia suppositum non est sub vllo domino, & proinde neque actiones quatenus manant ab ipso. Hanc responsionem latè, & bene refutant Suarez *disp.4.c.6.* & Vasquez *disp.8.cap.4.* & breuiter hoc argumento refutari potest: aut enim posterius membrum distinctionis considerans actiones in fieri, & non in facto esse, attendit differentiam physicam inter fieri, & factum esse, velut inter motum, & terminum,& certè ex huiusmodi differentia non potest accipi discrimen penes dominium, quia in vniuersum tam motus quàm terminus, & quidquid habet rationem entis tam perfecti quàm imperfecti,æquè est sub dominio Dei,à quo vnumquodque pendet secundùm esse tam perfectum,quàm inchoatum. Aut certè solùm attendit

tendit radicem valoris, & meriti infiniti,ac proinde rationem vnde habeant operationes Christi, quòd non sint sub dominio Dei, quæ quoniam habent valorem, quatenus sunt actiones personæ diuinæ, ideo quando spectantur vt habent valorem ab ipsa dicantur accipi in fieri, non in facto esse. Sed certè præterquam quòd hæc non est ratio distinguendi fieri, & factum esse,quia quando dicimus actiones Christi esse meritorias, & satisfactorias, sub his rationibus significantur actiones in fieri: nam certè in fieri habent rationem meriti, non verò prout intelliguntur relinquere aliquid factum, seu in facto esse: & vtcunque spectentur in facto esse, profectò hæc consideratio non excludit ab ipsis dignitatem Verbi, & valorem. nam etiam spectata in facto esse habent valorem à Verbo, & de ipsis sub vtraque ratione spectatis,scilicet tam in fieri,quàm in facto esse oportet quærere vnde habeant radicem valoris, ac proinde an,& vnde habeant, vt eximantur à dominio creditoris, præterquam quòd,inquam, non oporteat in re proposita hæc distinguere, nihilominus quidquid sit de hac distinctione, certè ex hoc capite quòd operationes Christi procedant à diuina persona, solùm habetur negatiua exemptio à dominio diuino, nimirum quòd esse sub dominio diuino, non habeant ex eo capite quòd procedant suo modo à supposito diuino,seu quatenus procedunt à supposito diuino, sicut habent quæ procedunt à personis,& suppositis creatis, quæ subsunt dominio Dei,quatenus ab ipsis procedunt; non tamen hinc tollitur,quin aliunde tam ipsæ actiones,quàm valor ipsarum simpliciter sint sub dominio Dei, siquidem subiacent voluntati creatæ, & quidem etiam cum valore ipso, quem habent à Christo, vt suprà ostensum est.

A

Qvarta responsio est Suarez *disp.4. sect.6.* qui docet dictam conditionem, quæ dicitur requiri ad iustitiam,quæ est inter creditorem, & debitorem, nempe,vt ea quæ exhibentur ratione debiti, à debitore non subsint dominio creditoris; habere solùm locum in eo actu iustitiæ, qui consistit in translatione dominij, quod transferri debet à debitore in creditorem, cuiusmodi actus est restitutio, non verò habere locum in eo actu iustitiæ, qui non consistit in translatione dominij, sed in exhibitione obsequij, cuiusmodi actus est satisfactio pro iniuria: iustitia enim huius actus solùm requirit dominium,quod est per se intrinsecum actui libero, ratione cuius libertatis dicitur homo dominus suorum actuum, non verò excludit dominium eorumdem actuum,& operationum, quod habet Deus: non enim hi sunt satisfactiones ratione dominij, quod Deus habet in illos,sed ratione dominij, quod ipse operans habet. Confirmatur exemplo actus peccati,qui quatenus est res quædam,est sub dominio Dei, vt verò est à proximo operante,qui suum etiam dominium habet, cedit in iniuriam Dei; Christus autem habet dominium suarum operationum. Hæc responsio habet plus probabilitatis,quàm reliquæ;nihilominus adhuc non satisfacit. Vt autem internoscatur defectus eius,duo præmittere oportet. Primum est actionem liberam dupliciter spectari posse. Primò secundùm entitatem actionis absolutæ in se. Secundò in ordine ad alios, in quorum bonum, vel malum, honorem, vel iniuriam cedat. Secundum est circa actus, & opera humana duplex dominium posse considerari, vnum commune omnibus actibus bonis, & malis, significat enim potestatem faciendi vel non faciendi ipsum actum, & opponitur per se necessitati, éstque absolutum, & independens in genere naturæ à quocunque agente physico, tanquam à priori etiam à causa prima per se formaliter, & intrinsecè, non quidem quoad esse & operationem facultatis cuius est dominium, sed quoad determinationem, vt hæc non possit determinari ab alio, ne quidem à causa prima priusquam à seipsa, saluo hoc dominio: nam si ponamus afferri necessitatem à causa prima, à qua posse afferri non est negandum, cum hoc non manet dictum dominium, quod consistit in libera potestate,sed tollitur omnino:dum enim seruatur in sua natura, & in suo esse, non potest esse subiectum intrinsecè, & formaliter,sed solùm obiectiuè potest pendere à motione superioris agentis. Alterum dominium significat potestatem disponendi de actibus liberis iuxta dictam secundam proprietatem, qua possint referri & ordinari in bonum vel malum, honorem, vel iniuriam aliorum, & hoc dominium est simile illi quod habemus circa res,& bona externa,cuius definito est,quòd sit ius disponendi perfectè de re corporali,nisi lege prohibeatur.ex Bartolo *in l. si quis vi. §. differentia .n. 4.ff. de acquir. poss.* quod quidem in genere moris non est absolutum in omnibus personis dominij capacibus, vt est absolutum in genere naturæ in omnibus,sed in quibusdam est dependens,qui scilicet subiiciuntur alteri,quod notat illa particula, nisi lege prohibeatur. Iam verò ad satisfactionem & meritum requiritur dominium in satisfaciente, & merente, sicut ademptionem in emente, & sicut in vniuersum ad omnem contractum: & sententia Suarij est, distinctum dominium requiri ad satisfactionem,& meritum,ab eo,qui requiritur ad emptionem: ad illa enim requirit ipse dominium primi generis, quod consistit in potestate operandi, vel non operandi, quia in actibus humanis non considerauit alterum posterius dominium, quod iam explicauimus, simile illi,quod habetur circa res corporeas; sed est considerandum omnino: nam certè primum dominium non pertinet ad satisfactionem, nec ratione illius potest quispiam mereri,vel satisfacere aliis, sed supponitur satisfactioni, & merito, & hoc fit per aliud dominium posterius suprà explicatum:non enim ex eo quòd quis operatur aliquod opus bonum, meretur vel satisfacit, sed ex eo, quòd in obsequium alicuius id liberè operatur,aut formaliter, & expresè, aut saltem virtualiter, quia scilicet sciens cedere in obsequium alterius, vult operari:prima verò libertas, vt dixi, supponitur,& est materia huius dominij, per quod meritum, &c. formaliter constituuntur,imò aliquando potest habere locum meritum, &c. cum secunda libertate sine prima, quia possumus offerre Deo passiones non sponte susceptas, & mortem, &c. & per eas mereri, & satisfacere; cum prima verò libertate sine secunda non est locus merito:seruus enim quando sponte operatur,etiam quo tempore dominus non exigit obsequium eius, non facit opus meritorium mercedis secundùm iustitiam, quia non habet secundam libertatem, ex quo opera ipsius sunt obligata domino:idque non obscurè innuit Christus *Luce 17.* vbi loquens de dominio serui: *Nunquid*, inquit, *gratiam habet seruo illi, qui fecit quæ ei imperauerat? non puto: sic & vos cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite: Serui inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.*

B

C

D

Qvinta responsio est quorundam recentiorum, qui distinguunt de dominio alto, & subordinato: altum est quod habet Respublica in bona ciuium, vt possit de illis disponere,cùm oportuerit, itémque Deus in omnes res creatas, vt possit destruere, mutare, &c. quando libuerit; quod tamen dominium non impedit priuata singulorum dominia, quibus possint de his disponere donando, locando, vendendo, &c. quemadmodum enim potest homo ratione huius dominij donare hominibus, ita etiam potest donare Deo, & sicut in aliis contractibus & donationibus seruatur vera iustitia;ita & in donatione quæ fit Deo. Quòd si dicatur esse donum gratiæ Dei hoc ipsum dominium subordinatum,quod Deus potuisset denegare,& tollere; ideoque deesse iustitiam; respondent iuxta suam sententiam esse

E

esse gratiam ante contractum, quomodo iustitiam non impedit. Hæc sententia non placet,& primò huiusmodi contractus satis est suprà refutatus. Præterea dominium dupliciter potest dici altum. Primò solùm ratione caussarum, & rationum quarumdam superiorum, & altiorum, propter quas sit potestas disponendi de rebus, quibus caussis cessantibus cessat potestas: tale est dominium altum Reip.quæ de bonis ciuium solùm potest disponere, quando est necessarium propter bonum commune, quod pertinet etiam ad ipsos ciues; & hoc ipsum dominium altum habet originem à voluntate ciuium, à quibus deriuatur potestas ad magistratus, & præterea est arctatum quibusdam legibus; atque hoc dominium non tollit rationem iustitiæ inter singulos ciues, & Remp.sed seclusis dictis caussis altioribus,non habet maius ius Resp. in bona ciuium, quàm quilibet ciuis in bonis alterius:vnde nó minus potest esse iustitia inter ciues, & Remp. quàm inter se inuicem in aliis caussis inferioribus: ciues enim vendunt sua frumenta Reip. Secundò dicitur altum non solùm ratione caussarum disponendi altiorum, verumetiam ratione latitudinis, & amplitudinis potestatis, eo quòd non solùm possit disponere ob caussas boni communis, verumetiam pro libito tantum, quantum potest, & magis, quàm potest inferior, quale est dominium, quod habet pater in bonis non castrensibus filij non emancipati, cui quamuis det dominium, seu potestatem disponendi quibusdam de rebus, si tamen non abdicet à se propterea potestatem disponendi de illis, non potest intercedere iustitia inter filium, & patrem, quæ potest inter ipsum filium,& alios: cuius generis est dominium Dei, & multo maius. Dices,Deus dedit homini potestatem, vt etiam cum ipso Deo possit contractus inire, & apud ipsum mereri: ergo supposita hæc gratia habet locum iustitia. Sed contra hoc nihil prodest: nam primò quando creditor dat debitori vnde satisfaciat, vel emptori, vnde à se emat,non habet locum iustitia, sed donatio, seu mutuum, vt suprà ostensum est. Secundò si per talem potestatem Deus non abdicet à se dominium eiusdem rei,sed potest illa vti, illámque præcipere in gloriam suam,quandocumque voluerit, certè non dat homo Deo,nisi quod ipse Deus habet, neque quidquam prodest, quòd homo liberè operetur, & penes ipsum sit potestas non operandi,hæc enim est responsio Suarij suprà refutata: non enim constituit dominium sola libertas physica ad faciendum, vel non faciendum aliquid.nam qui retinet alienum,est hoc modo liber ad restituendum, & non restituendum, & seruus ad seruiendum:dominium enim facit ius, seu libertas moralis, vt scilicet opera, quæ quis facit, non sint obligata alteri, & res quas habet, non sint alienæ. Hinc fit, vt quando seruus seruit eo tempore, quo dominus non exigit obsequium, non faciat opus quod sit materia iustitiæ: ex quo omnes ipsius operationes sunt obligatæ domino, & ipse potest exigere obsequium omne sui subditi, quandocumque voluerit: similis autem est ratio Dei in proposito respectu nostri.

Mihi videtur quibusdam dictis ita respondendum. Primò quidem certum est Deum, vt Deus est, & reliquas personas vltra filium, id est, Patrem, & Spiritum sanctum habere dominium in opera Christi, nimirum titulo creationis. Secundò certum est etiam Christum habere verum dominium suarum actionum, & operum, quia quilibet purus homo habet hoc dominium. Dico tamen tertiò aliquem peculiarem titulum dominij, ac proinde dominium peculiare habere Christum in opera sua,quem titulum non habent reliqui homines in actus suos, & hic titulus facit dominium principale, absolutum & independens, ita vt non solùm hic titulus nó conueniat Patri,& Spiritui sancto, aut Deo absolutè, aut ipsi filio vt subsistéti in natura diuina,verùm neque ratione illius sit subiectus Patri,Spiritui sancto, vel Deo. Is autem titulus est subsistere in humanitate,eámque terminare & sustétare,quod est solius filij, quæ natura humana ita sit propria Christi, vt ex hoc modo,quo est ipsius,non sit Patris,neque Spiritus sancti, nec Dei absolutè, nec Christi vt subsistentis in natura diuina.Similiter quæcunque pertinent ad naturam humanam, sunt hoc peculiari modo & titulo propria Christi,scilicet intellectus, voluntas, & opera humanitatis; nihil enim est magis proprium alicuius in ratione dominij, quàm id, quod est personale mediante voluntate personali, qualia sunt opera libera; imò ipsa voluntas est propria alicuius, & sub dominio quatenus est personalis: cùm enim duo requirantur ad dominium,vnum ex parte rei,quæ cadit sub dominium, huiusmodi est aliquis titulus dominij;alterum ex parte personæ,cuius est dominium, quod est capacitas ipsius, quæ fundatur in voluntate, certè prius intelligitur ipsa voluntas, eiúsque libertas esse propria, & sub dominio hominis,quàm faciat capacem dominij aliarum rerum, & in eo priori est propria ipsius ea ratione, quia est res personalis, & personæ. Ceterùm hoc solum quod est esse proprium suppositi, non est satis ad dominium, quia etiam suppositis irrationalibus conuenit res proprias habere,sed requiritur secundum, id est, capacitas, & ideo voluntas non constituit hominem dominum sui integrè in eo priori, quo est propria ipsius, sed in posteriori, quo facit capacem dominij; in priori enim solùm dat titulum.

Illud tamen discrimen est in proposito, quòd licet hic titulus sit maximè sufficiens ad dominium, tamen cùm omne suppositum creatum sit sub dominio Dei, sit hinc, vt quidquid est proprium ipsius suppositi, sit sub dominio Dei, ideoque dominium creaturæ sit dependens. At verò suppositum Christi non est sub dominio Dei, atque ideo dominium quod conuenit sibi eo titulo, quòd res sint propriæ suppositi, est independens.

Sed contrà obiicitur PRIMÒ ex his haberi quidem quòd Christus habeat titulum dominij, dominiúmque proprium, & independens, verumtamen per hoc non tolli alium titulum absolutum dominij Dei, ac reliquarum personarum, scilicet Patris & Spiritus sancti super opera Christi: ergo non tollitur quin Christus satisfecerit ex alienis, & ex propriis creditoris.

Respondeo dupliciter sumi posse satisfacere ex alienis, primò excluſiuè, vt scilicet excludat proprietatem earumdem rerum à satisfaciente, & hoc sensu falsa est consequentia, vt patet ex dictis. Secundò sumi potest non excluſiuè, sed adiectiuè seu concomitanter, vt sit idem ac satisfacere per rem, quæ aliquo alio titulo sit simul obligata creditori, & hoc sensu non potest verè dici satisfacere ex alienis formaliter, quia non satisfacit ex alienis,quatenus aliena sunt,sed solùm materialiter,vnde nec tollitur ratio iustitiæ; formaliter enim satisfacit ex propriis.

Obiicies SECVNDÒ titulus dominij absoluti Dei,& omnium personarum, est longè maior, quàm titulus Christi, quia Deus per actionem influit positiuè in actiones agentis creati; Verbum verò, seu filius Dei solùm sustentando, & terminando naturam alienam: ergo magis propriè sunt Dei quàm Christi, & verius dicitur Christus satisfacere ex alienis quàm ex propriis. Respondeo primùm etiamsi concederetur totum, non tamen sequeretur tolli perfectam iustitiam, quia satis est quòd Christus satisfaciat ex propriis,& quòd secundùm illud,secundùm quod satisfactio est propria, sit æqualis iniuriæ, & debito, siue ex alio capite, seu titulo sit maius aliquod dominium creditoris in eadem re, siue non. Dico tamen secundò tam in ratione dominij,

minij, quàm in ratione valoris,actiones Christi magis pertinere ad ipsum,quam ad Deum absolutè,& ad reliquas personas. Prima pars probatur,quia, vt suprà dictum est, ille titulus facit res magis proprias in ratione dominij,qui facit magis personales,magisque pertinentes ad personam; talis autem titulus est sustentatio, & terminatio naturæ. Secunda pars de ratione valoris patet,quia valor & dignitas agentis solùm deriuatur ad opera propria, quorum scilicet operans est caussa particularis, non verò ad opera aliena, quorum agens solùm est caussa vniuersalis:etenim opera caussarum creatarum non accipiunt æstimationem à dignitate primæ caussæ, sed solùm à conditione caussæ secundæ subordinatæ, vt perspicuum est in omnibus operibus humanis: multo autem verius est hoc in operibus spectatis in ratione satisfactionis, & meriti: cùm ergo & sit agens particulare operum suorum,& operetur in ratione meriti,& satisfactionis; sequitur profectò in genere valoris esse magis propria Christi,imò solius. Porrò hic titulus Christi est infinitus,titulus verò Dei vniuersaliter est finitus, quia persona diuina, vt agens particulare operum moralium,dat infinitam dignitatem,vt suprà satis dictum est,non sic vt agens eorum vniuersale tantùm;atque ideo longè maior est titulus Christi.

TERTIÒ obiicies, Deus ratione dominij, quod habet, potest præcipere Christo, vt faciat omnes suos actus in eius gloriam, etiamsi nolit illum propterea remunerare: ex hoc autem quòd velit ipsi concedere, vt per hos actus satisfaciat,& mereatur, habetur virtualis quædam relaxatio debiti, & mutuum, vt obiiciebamus superiori sententiæ:ergo non potest Christus suis operibus mereri de iustitia. Respondetur defectum perfectæ iustitiæ in puro homine non inferri solùm ex hoc, quòd Deus possit præcipere actus liberos ipsius,iisdémque vti pro libito ad gloriam suam; sed præterea ex eo quòd nullum habeat purus homo titulum dominij independentem à titulo dominij Dei, ac proinde à dominio Dei; sed omnis titulus puri hominis particularis continetur in dominio alto Dei, atque ideo homo purus nullum titulum habet, quo opera actúsque ita sint sua,vt ex modo quo sint sua non sint Dei.Itaque nó solùm habet ex gratia & liberalitate Dei vti his rebus,verùm ex eadem habet quemcunque titulum, quo vtitur, & quo potest vti. At verò Christus habet titulum dominij proprium in actus suos, quia ex modo, quo conuenit sibi,non conuenit Deo, & hunc titulum non habet ex gratia Dei, quia terminare & sustentare naturam,atque ita esse id, quod operatur, non habet ex gratia,solùm supponitur gratia quædam facta humanitati, quæ non sit Christo,seu filio Dei,scilicet ipsa vnio; atque ita quando Deus non præcipit actus Christi in gloriam suam,quos potest præcipere,quamuis non præcipere sit gratia; tamen Christus non habet ex gratia quòd possit per hos actus satisfacere, & mereri, quia hæc gratia non tollit id quod est proprium Christi in actione, neque fit Christo,id est, personæ, sed naturæ. Quòd si Deus præciperet actus & opera Christi in gloriam suam, nihilominus per hoc non posset tollere salua manente vnione, quin iisdem actibus, quibus quatenus sunt sub dominio Dei, ab eóque præcepti in gloriam suam, non potest de iustitia satisfacere, & mereri, possit tamen, quatenus subsunt dominio proprio Christi independenti à dominioDei:cùm enim hi actus habeant totum id ratione cuius actus puræ creaturæ sunt sub dominio Dei, & ratione cuius propterea præcipiuntur in eius gloriam, & præterea habeant aliquid plus, scilicet valorem infinitum, quatenus subsunt dominio Christi;idcirco etiamsi præciperentur hi actus in gloriam Dei, possunt non solùm satis esse huic debito, quantum satis sunt, & quantum debent actus puri hominis, verumetiam possunt satis esse ad meritum de iustitia perfecta, & rigorosa.

Illud postremò obseruandum est Suar.*hic disp.4. sect.6.* omnino falsum reputare actionem Christi creatam, quacunque ratione spectetur, non esse sub dominio Dei,& profert ibi multos modos,quibus explicari posset non esse sub dominio Dei, eósque latè refutat; sed non videtur bene attigisse modum nostrum iam dictum, neque est necesse eius impugnationes hic proponere, & soluere, quia sunt prolixæ, & ex dictis fundamentis facilè soluuntur.

DISPVTATIO XXVI.

An satisfactio Christi fuerit exhibita ex operibus indebitis. §. 1.

CONDITIONEM hanc, quòd satisfactio fieri debeat ex indebitis alio titulo creditori, esse necessariam, docet Riccardus *in 3. dist.20. q.4. & 5.* Ferrar.*4. cont. Gent.c.54.* Sot. *lib.3.de natura, & gratia,c.6.* Io.Medina *cap.de satisfactione, q.1.*colligitur ex S.Thom. *in 4.dist.15.q.1.art.2.ad 3.*& aliis. Hæc autem conditio videtur deesse satisfactioni Christi, quia ipse quidquid operaretur, multis titulis debebat,primò gratitudinis propter multa beneficia humanitati collata: cùm enim esset illius suppositum, debebat exercere munus suppositi, & implere debita humanitatis suæ. Secundò præterea titulo obedientiæ: posset enim Deus exigere à Christo omnia opera humanitatis solùm propter honorem suum: quòd si de facto non exigat, illa est liberalitas & gratia, quæ minuit rationem iustitiæ.

Quidam recentiores distinguunt de singulis dictis titulis,quibus sunt debitæ Deo dictæ actiones, & si loquamur,inquiunt, de titulo gratitudinis, constat hunc titulum non exigere totum quod datum est, aut tantumdem, id est, æquiualens in gratiarum actionem, quia non esset titulus gratitudinis, sed venditionis;atque ideo posse eodem actu satisfacere gratitudini, & aliis debitis. Si verò loquamur de titulo obedientiæ, sanè Deus non præcipit omnes actus Christi, ideo iis, qui præcepti non sunt,potuit satisfacere. Quòd si præcepisset omnes fieri in gloriam suam, non potuisset iisdem Christus satisfacere pro peccato, & mereri aliquid aliud;quòd autem non exigeret omnes, fuit quidem gratia, sed gratia ante contractum, quæ non tollit iustitiam. Hæc sententia est falsa. & primò id quod dicit de gratia extra contractum, satis suprà refutatum est; quoad id verò quod dicit satisfactionem Christi non futuram sufficientem pro peccato, & ad meritum, quo casu Deus præcepisset omnes eius actus, perperam loquitur, & nullam habet probabilitatem, vt ex suprà dictis,& ex infrà dicendis clariùs constabit.

Alij recentiores aiunt posse per idem tempus satisfieri pluribus debitis, si hæc sint diuersi generis. v.g.iustitiæ,& obedientiæ:nam homo implendo actum iustitiæ,posset simul implere actum obedientiæ, misericordiæ, & gratitudinis, si tempus vrgeat hæc exercendi; solùm verò id non potest fieri, quando res est debita pluribus titulis eiusdem generis, scilicet iustitiæ respectu eiusdem, quia multiplicatis titulis augetur debitum; si enim debeo vno titulo decem, & accedat alius titulus, iam debeo viginti: quare non posset per decem satisfieri, nisi forte diuersis. v.g. quo casu tabellarius acciperet decem ab vno, vt eat Romam, potest accipere decem item ab alio pro eodem itinere. Igitur in proposito quamuis Christus deberet suos actus Deo debito gratitudinis,vel obedientiæ;non tamen debebat debito iustitiæ, & propterea debitum hoc non pugnabat cum perfectione iustitiæ. Hæc responsio non satisfacit, tunc enim potest vno actu satisfieri debitis

bitis diuersæ rationis, quando vnum debitum est subordinatum alteri, & est materia illius. v.g. quando debitum iustitiæ est materia præcepti obedientiæ, & gratitudinis, ita vt obedientia, & gratitudo cadant supra debitum ipsum iustitiæ, & non supra res ipsas immediatè, quæ sunt materia iustitiæ: quod contingit, quando superior præcipit subdito debenti decem, vt soluat decem; aut cùm ratio gratitudinis ob beneficia accepta poscit non negare debitum alteri: similiter in misericordia; ita vt in quibusdam casibus & personis esset peccatum contra gratitudinem, & misericordiam non soluere, aut prorogare solutionem vltra tempus debitum, hoc enim modo non multiplicantur debita, sed tituli eiusdem debiti non quocunque modo, sed sibi inuicem subordinati. Quando verò vna virtus non est subordinata alteri siue simpliciter, siue in ea actione, quæ fit, ita vt virtus superior non respiciat debitum virtutis inferioris tanquam materiam, sed rem ipsam immediatè sub alia ratione debiti, non potest vno actu, & vna re vtrique satisfieri: si enim superior, aut gratitudo, vel misericordia exigat, vt ego dem alicui decem, non possum iisdem emere aliquid ab illo, vel satisfacere illi pro debito, aliquo alio titulo contracto venditionis, vel simili. Iam verò in proposito gratitudo Christi erga Deum pro beneficiis humanitati collatis requirebat immediatè obsequium, & oblationem ipsorum actuum, sicut & obedientia supponitur præcepisse eosdem actus immediatè, non verò solùm vt satisfaceret pro hominibus: ergo non poterat vnus idémque actus vtrique debito satis esse.

Hæc quidem contra hunc modum dicendi aliàs obiecimus, quæ cùm auctores huiusmodi respondendi vidissent obiici posse, addunt duplicem differentiam inter coniunctionem plurium titulorum obligationúmque iustitiæ, & coniunctionem obligationis, & tituli iustitiæ cum obligatione alterius virtutis obedientiæ, &c. PRIMA est quòd obligationes iustitiæ per se non coëunt in eandem actionem, nec vna respicit aliam vt materiam vel obiectum; aliæ verò coëunt cum iustitia, vt quando ex obedientia aut voto obligor ad seruandum actum iustitiæ. SECVNDA differentia est quòd obligationes iustitiæ per se augent quantitatem debiti, & per accidens contingit non augere; at verò obligatio alterius virtutis adiuncta obligationi iustitiæ per se loquendo non auget debiti quantitatem, sed per accidens, quatenus fertur in materiam liberam ab alia obligatione, quod quidem non habet per se, sed per accidens ex intentione operantis. Hæc quidem mihi non videntur niti satis firmo fundamento. Nam primò verum quidem est obligationum iustitiæ vnam non respicere aliam vt materiam, quia hoc conuenit virtuti imperanti, & mouenti respectu motæ, eadem verò virtus sibiipsi non imperat; non tamen hinc potest fieri illatio generalis, quòd per se non iungatur: hoc enim est argumentari à negatione speciei ad negationem generis: non est homo; ergo non est animal. non coniungitur vt imperans imperatæ: ergo per se non coniungitur; iustitia enim est indifferens per se ad coniungendum obligationes, vel non coniungendum: quando enim materia & circumstantiæ tales sunt, vt possint contrahi plures obligationes supra vnam rem, coniungit plures, vt in exemplo allato proficiscentis Romam stipendio accepto; quando verò materia & circumstantiæ sunt tales, vt non possint coniungi, quale est exemplum obligationis viri vel mulieris per matrimonium, quorum nisi vni potest obligari, non coniungit plures. Ex his patet falsam esse secundam differentiam, quòd scilicet tituli iustitiæ per se augeant quantitatem debiti, & per accidens contingat non augere; & multo minus verum est quod dicitur obligationem alterius virtutis adiunctam obligationi iustitiæ non augere quantitatem per se, sed per accidens ex intentione agentis, quæ vult ferri in materiam ab omni obligatione liberam: etenim hoc est dicere materiam per se earum virtutum, scilicet obedientiæ, religionis, gratitudinis, &c. esse obligationem alterius virtutis, vt scilicet religio per se intendat cultum Dei per actus, quos tenetur homo facere præcepto alterius virtutis: similiter gratitudo per se per actus lege præceptos rependat gratiam beneficiis; sic etiam obedientia, etc. quod sanè ita abest à vero, vt potiùs sit verum contrariũ, scilicet huiusmodi virtutes ferri in materiam indifferentem & liberam per se priusquam in materiam obligatam: nam certè non est necessarium adhibere aliud præceptum, vbi res est præcepta vno præcepto, nisi per accidens: quo casu homo non esset impleturus præceptum immediatum virtutis: similiter religio & gratitudo poscunt per se cultum Dei & actionem gratiarum siue simul homo habeat alias obligationes, siue non: ergo potiùs per accidens est, quòd ferantur in materiam obligatam.

Vera sententia proponitur. §. 2.

Vera sententia est à conditione & qualitate satisfactionis Christi, & præterea (vt secundo loco melius respondet Suarez, & alij) ab eiusdem infinitate peti debere rationem, vnde habeatur, quòd sit ex indebitis. Vt autem hoc probè fiat,

Statuendum est PRIMÒ id quod negare nemo potest vna re pluribus debitis, seu pluribus titulis rei debitæ satisfieri posse: nam orator eadem concione, doctor eadem opera docendi, æquè vni vnum stipendium, ac mille auditoribus mille stipendia conferentibus secundùm omnem iustitiæ rigorem satisfacit. Similiter qui vouet Deo peregrinationem Romam vsque, atque eandem locet alicui homini, eandémque debeat alteri, vel eidem ex gratitudine, potest omnibus his titulis simúlque personis vnà satisfacere: similiter doctor vna eadémque opera satisfacit debito gratitudinis & stipendij. Item vna re permanente satisfieri potest pluribus debitis, titulísque debitorum specie diuersis, scilicet gratitudinis, pretij, &c. si valor ipsius excedat singula debita & titulos: quo casu, v.g. quis daret agrum qui valet mille, quam summam, debita titulíque omnes non attingant. Quibusdam verò rebus & actionibus non potest pluribus rebus titulis & debitis satisfieri, vt perspicuum est in operibus quibusdam mechanicis, & rebus vilioris pretij.

Statuendum SECVNDÒ rationem, cur fieri possit quod dictum est, peti deberi ex duplici capite. Primò ex conditione actionis & obsequij, quæ conditio non est, quia actio sit indiuisibilis in plures partes assignandas pluribus, vt quidam dicunt: nam potest multiplicari eadem concio, lectio, &c. pro pluribus, sicuti multiplicantur pleræque actiones & obsequia alioqui per se indiuisibilia poscente iustitia, vt exhibeantur singula singulis, & non vnum pluribus: sed ratio est, quia quædam res, seu actiones eiusmodi sunt, vt non contineant plus boni pro pluribus hominibus multiplicatæ pro singulis ipsorum, quàm contineant non multiplicatæ, scilicet vna pro omnibus, vt patet in exemplo concionantis, docentis, proficiscentis Romam, nec rursus multiplicatæ pro eodem; ideo potest vna satisfacere pluribus creditoribus, & pluribus titulis eiusdem creditoris. Secundum caput vnde peti potest supradicta ratio est valor & æstimatio rei, seu actionis comparatus cum valore & æstimatione debitorum, seu titulorum debiti, pro quibus exhibetur, si videlicet ex qualitate sua secundùm quam attenditur valor, dignitas, vtilitas, &c. excedat valorem debitorum, titulósque propter quos vnus est creditor, & alter debitor,

bitor, aut æquiualeat pluribus: & hæc ratio nascitur ex prima, ad eámque reducitur: censetur enim maior rei vel actionis æstimatio si ex suo genere seu conditione continet & confert tantum boni sola, quantum aliæ alterius generis non possunt conferre nisi multiplicata: itémque continet tantum boni in sua vna ratione, quantum continetur in pluribus titulis, pluribúsque rationibus: quomodo qui exponit vitam pro patria & parentibus, hac sola opera plenè satisfacit stipendiis militiæ secundùm iustitiam gratitudini, obedientiæ, voto, non solùm ex conditione operæ quæ vna satis est, etiamsi possit multiplicari, & pluries homo mori, verumetiam ex valore rei exhibitæ, scilicet vitæ; & qui dat gemmam magni pretij, similiter multis debitis etiam specie differentibus satisfacit.

Iam verò in re proposita ex vtroque dicto capite vna Christi actio ex quo processit ex propriis, fuítque sub ipsius dominio quantum satis est ex hac parte ad satisfaciendum de rigore iustitiæ, vt satis ostensum est; facilè potuit satisfacere omnibus debitis, seu titulis, quibus aliàs Deo essent debita opera Christi, absque eo quòd per hoc exhauiretur, deficerétque ad satisfaciendum præterea pro peccatis nostris: potuit enim ex vtroque supradicto capite omnibus his plus quàm satis esse. Et incipiendo à primo capite quælibet operatio Christi habuit perfectè & integrè omnes proprietates requisitas ad satisfaciendum variis titulis: est enim respectu peccatorum nostrorum satisfactio restaurans honorem Deo per illa sublatum, respectu gratiæ est meritum, respectu cultus diuini est actio gratiarum, &c. Ex secundo capite habet quòd sit valoris infiniti superans æstimationem omnem quamcunque varia debita variis titulis habent, præsertim quia extra debitum satisfactionis pro peccato, reliqua omnia erant finita, scilicet id quod debebatur pro actione gratiarum, pro cultu Dei, &c. finitum erat; ipsa verò satisfactio pro peccato non debebatur infinita simpliciter, sed solùm superioris ordinis, aut si debebatur infinita, tamen ea infinitas erat limitata, scilicet in genere satisfactionis; infinitas autem operum Christi, quæ erat in genere moris, erat infinitas simpliciter dicta continens omne genus moris, omnéque bonum morale.

Ex his soluitur quod obiicit Vasquez, scilicet hoc argumento solùm probari fore vt si actio Christi infiniti valoris, esset debita Deo variis titulis etiam infinitis, potuisset omnibus per illam eandem satisfieri; non verò quòd possit pro alieno debito satisfacere, non obstante quòd opus sit infiniti valoris, quia hoc opus erat ante debitum Deo secundùm totam valoris infinitatem. quare pro aliquo alio debito, quod Christus sponte susciperet, vt suscepit debitum nostrorum peccatorum, deberet offerri aliquod aliud opus non debitum, vt creditori aliquid noui accederet; alioquin creditor nihil accipere diceretur, si acciperet quod suum erat, licèt illud esset infinitum. Respondeo, hoc argumentum ad summum probat actionem, quæ semel Deo oblata fuisset à Christo pro aliis titulis, seu debitis, non autem simul pro debito alieno peccatorum: non posse amplius valere, seu offerri pro peccato alieno, immo nec ad satisfaciendum pro proprio aliquo debito, pro quo fingeremus non esse satisfactum per illam actionem, quia scilicet nihil noui accederet præter id, quod Deo datum est: quod quamuis excedat valore suo debitum, propter quod est datum, quia potuisset dari pro pluribus titulis etiam infinitis, vt argumentans fatetur; tamen iam est datum pro certo, vel certis quibusdam titulis. At verò non probat Christum antequam operaretur non potuisse suscipere obligationem qua se Deo obligaret ad satisfaciendum pro alienis peccatis, & obligare actionem, quamuis aliàs aliis titulis debitam, etiam ad hunc titulum, vt scilicet etiam hoc titulo esset debita. Primum quia non est debita illâ actio secundùm infinitatem: nam bonum collatum Christo, propter quod est debitor actionis gratiarum est finitum, scilicet natura & gratia: quòd si censeamus inter bona recepta dignitatem infinitam naturæ humanæ, pro hac potuit satisfieri vno actu. Deinde valor huius vnius actus non exhauritur ex hoc quòd satisfaciat pro dignitate hac infinita, vt ipsi concedunt. quare pro hoc dono non esset debita actio secundùm totam infinitatem adæquatè. Præterea quamuis absolutè diceremus esse debitam secundùm totam infinitatem; tamen hæc ratio debiti non cadit supra infinitatem formaliter comparatam cum titulo, & ratione debiti, quæ nimirum per se exigat totam infinitatem formaliter: nam nullus est talis titulus; potest enim ea infinitas satis esse infinitis titulis, vt concedunt; sed cadit supra ipsam materialiter: significat enim hunc actum debitum esse in indiuiduo talem, qualis fuit, & quia est infinitus, & dignissimus, talis debetur secundùm suam infinitatem, prout est materialiter, etiam pro quouis titulo, quamuis è numero minorum titulorum: per hoc tamen non tollitur, quin non obstante alio debito, vel aliis debitis possit supra illam alia obligatio suscipi.

Dices, potest Deus præcipere omnes actus Christi; ac proinde facere omnes sibi debitos ratione præcepti, & tunc Christus non satisfaceret ex indebitis, & fortè præcepit. Respondeo simplex præceptum faciendi illos actus non tollit meritum, neque potestatem, ac libertatem applicandi meritum ad aliquod opus, seu præmium, atque ita potest Christus satisfacere per eadem opera pro aliis, quia etsi fit debitus actus per præceptum, non tamen fit debitum meritum, ciúsque applicatio, præterquam quòd cùm præcipiuntur opera, semper manet libertas respectu alicuius circumstantiæ, & saltem respectu voluntatis conditionalis, scilicet si non præciperentur hi actus facerem illos, qui actus conditionalis est meritorius. Quòd si fingatur præcipi omnes actus etiam conditionales, & præcipi applicationem meritorum, præterquam quòd hoc est impossibile, adhuc distinguere oportet: aut enim præceptum mandans applicationem operis simul prohibet applicari alicui alij fini, seu præmio, aut solùm præcipit illam, & non prohibet hoc. Si dicatur primum, tunc certè per illud opus non solùm non posset Christus satisfacere pro alienis debitis & peccatis, verùm neque pro omnibus propriis debitis, pro quibus aliàs satisfacere posset. Sed non sumus in hoc casu, neque est ad rem: ratio enim cur non posset in hoc casu satisfacere pro alio, non est, quia operationes sunt debitæ aliis titulis, & exhausta, seu terminata vis merendi pro alio, sed quia prohibetur per has actiones facere, quod posset iis fieri. Si verò solùm præcipiatur applicari opus & meritum ad aliquem finem, seu præmium, nihil prohibendo, certè per hoc præceptum non tollitur, nec limitatur valor infinitus operis Christi alioqui sufficiens ad plures effectus, quin valeat pro pluribus, possítque pluribus obligari, & applicari etiam pro debitis alienis.

***

Ioſ. Ragusa in 3.p.D.Thom.

DISPVTATIO XXVII.

An iustitia Christi sit ad alterum. §. 1.

AD rationem iustitiæ requiri ordinem vnius ad alterum, nec posse esse eiusdem ad seipsum, docet Arist. *lib. 5. Ethic. c. 1. & 2.* his verbis: Se verò nemo vult lædere: quapropter non est ad seipsum iniustitia. Cùm ergo is cui Christus debuit satisfacere, & satisfecit, Deus sit; ipse verò nõ sit alter à Deo, consequens est eius satisfactionẽ non fuisse ad alterum. Secundò si consideretur Christus secundùm distinctionem personalem, quà distinguitur à Patre, certè etiam ex hoc capite eius iustitia non est ad alterum, quia filius, auctore Arist. 1. *Ethic. c. 6.* est aliquid patris, & quasi pars eius: qua ratione in vniuersum inter patrem & filium, docet Arist. non esse iustitiam. Tertiò simili ratione idem inter seruum & dominum iustitiam non agnoscit; Christus autem quatenus homo est creatura & seruus Dei.

Quod attinet ad primam difficultatem duo modi feruntur explicandi, quomodo iustitia Christi sit ad alterum. Vnus est, quòd Christus non satisfecerit sibi, sed patri. Alter est, quòd non solum Verbum, sed etiam humanitas ipsa satisfaciat, quæ à Deo & ab ipso Verbo distinguitur. Vtramque sententiam bene & latè refutat Suarez *disp. 4. sect. 5.* & nos suprà priorem quidem breuiter, posteriorem verò latius impugnauimus.

Dicendum est enim personam Christi propriè & per se satisfeciſse etiam sibiipsi pro peccato: quomodo verò non tollatur ratio iustitiæ ad alterum quidam recentiores explicant per distinctionem rationis, qua suppositum vt satisfaciens distinguitur à seipso vt creditor est. Sed hæc distinctio non est satis: nam hac ratione quilibet potest esse erga se & aduersùm se iustus & iniustus diuerso respectu consideratus. Vera ergo responsio est distinctionem, quæ propriè & per se fundat iustitiam ad alterum, esse illam, quæ distinguit dominia formaliter; personarum verò distinctionem, quæ dominij distinctionem non affert, iustitiæ fundamentum non esse, vt ipsis exemplis patris & filij, serui & domini in contrarium adductis constat, vbi distinctio personarum, quia distinctionem dominij non affert, ad rationem iustitiæ non admittitur. Porrò nullum exemplum habemus vulgare & vsitatum distinctionis dominij cum vnitate personæ, sicut habemus iam dictum distinctionis personarum cum vnitate dominij, quia naturaliter esse non potest distinctio dominiorum absque distinctione voluntatum, neque hæc absque distinctione & naturarum & personarum, nihilominus quòd in distinctione dominij, ac proinde naturarum iustitia fundetur maximè & formaliter potius, quàm in distinctione personarum, sumitur ex ratione iustitiæ & contractus qui constant mutua obligatione, & iure disponendi; ac proinde in distinctione iurium, quæ perfectè & integrè distinguuntur, vbi sunt distincta dominia: quomodo autem hæc sint in Christo, satis suprà declaratum est. Et ex his satisfactum est primo argumento. Ad secundum iustitia hæc non est inter Christum & Patrem secundùm ea quæ conueniunt sibi vt est filius Dei, non solùm ea ratione, quia totum esse habet à Patre, verùm maximè, quia decst distinctio, simúlque capacitas distinctionis voluntatis & dominij; sed est secundùm ea, quæ conueniunt sibi, vt subsistit in natura humana, in qua habet distinctam voluntatem, & est capax distincti dominij, in quo fundatur iustitia. Ad tertium vt interim non disputemus, an Christus quatenus homo sit seruus, respondetur eodem modo Christum habere dominium actionum, quibus satisfacit: quare quidquid sit de hac quæstione an aliquo sensu sit dicendus seruus, certum est non posse ita dici seruum, vt excludat capacitatem dominij in natura humana, ac dominium, per quod satisfaciat: iam enim ostensum est non esse eius dominij expertem. Adde quòd in vniuersum communis est sententia in materia de iustitia inter patrem & filium posse esse iustitiam quoad ea bona quorum in filio est proprietas, sicut suo modo inter dominum & seruum.

Satisfit quibusdam dubitationibus & obiectionibus. §. 2.

Ex his, quæ hactenus dicta sunt, satisfactum est variis argumentis Scoti, Medinæ, & aliorum, quibus perfectionem iustitiæ Christi, ac rigorem impugnant; quoniam tamen obiectiones quædam in hac materia passim occurrere, ac proponi solent, quæ è longori disputatione non ita promptè, vt cuique libuerit, excipi possunt, operæpretium est seorsim hæc proponere, susque terminis declarare.

PRIMÒ dubitatur occasione cuiusdam argumenti Ioan. Medinæ, an satis sit vsurpare passim hunc modum loquendi, Christus vt homo satisfecit; an verò necesse sit addere, Christus vt Deus homo satisfecit. Respondeo, in superiori quæstione modum hunc loquendi ostendimus vsurpatum esse à Patribus, & verò cum particula exclusiua, Christus tantùm vt Deus homo satisfacit, & sensum ipsorum declarauimus, nec dubium est posse congruè vsurpari: nihilominus aptior est posterior modus, vt dicatur, Christus vt Deus homo satisfacit. hoc enim discrimen est inter composita naturalia ex forma & subiecto proprio & connaturali, & compositum supernaturale; quòd nomine concreto formæ in naturalibus includitur subiectum, & quidquid conuenit composito ratione subiecti; vt cùm dicimus, Socrates quatenus musicus cantat, subintelligitur homo, qui est naturale subiectum musicæ; in supernaturalibus autem non subintelligitur sub nomine formæ id quod conuenit ratione subiecti, nisi vel ex notione nominis, quæ sit communissima: qua ratione Patres, vt dictum est, & interdum S. Thomas vsurpant hunc modum loquendi, Christus vt homo satisfacit: non nomine Christi importatur suppositum diuinum, & nomine satisfactionis importatur idem suppositum vt conferens per se ad talem actionem secundùm rationem propriam, non solàm secundùm communem; vel certè expressione ipsius subiecti, vt cùm dicimus, Christus vt Deus homo satisfacit, & hic est aptior ac formalior modus loquendi, & prior eatenus bonus est & vsurpandus, quatenus virtualiter hunc includit, vt perinde sit dicere, Christus vt homo satisfacit, ac reipsa dicere, Christus vt Deus homo satisfacit.

SECVNDÒ contra id, quod hactenus dictum est, dignitatem personæ conferre ad quantitatem valoris, obiici potest ex materia de gratia, quòd si duo homines inæquales in gratia faciant opus æquale, erit æqualis valoris; ergo dignitas personæ nihil confert. Respondeo, quidquid sit de antecedente, an persona magis grata det maiorem valorem actui, ceteris paribus, de quo reiicio disputationem in materiam de gratia, vbi probabilis est sententia dare maiorem valorem; nihilominus neganda est consequentia: nam certè non quidquid facit meliorem aliquam personam, aut digniorem quoad aliquem effectum, facit digniorem absolutè in ratione personæ: hoc enim fit per dignitatem substantialem in proposito; in humanis autem fit per eam dignitatem quæ constituit varios gradus nobilitatis, vel officij, &c. non

non autem per eam dignitatem, quæ consistit in virtutibus priuatis. Porrò gratia non facit digniorem personam absolutè in ratione personæ, sed solùm quoad certum effectum.

TERTIA obiectio est quòd si dignitas personæ Christi confert infinitum valorem operibus, & satisfacit de rigore iustitiæ ea ratione, quia dignitas personæ in vniuersum confert dignitatem & valorem actibus quos facit, eámque maiorem, vel minorem pro qualitate personæ; similiter dignitas eadem personæ diuinæ, seu Dei ipsius, quatenus est obiectum actuum bonorum debet conferre ipsis actibus infinitum valorem, ea ratione, quòd obiectum confert dignitatem actui, cuius est obiectum, eámque maiorem vel minorem pro qualitate obiecti; atque ita omnis actus caritatis, &c. cuiuscúque puræ creaturæ, esset infiniti valoris, si verſetur circa Deum tanquam obiectum, & potest fieri similis calculatio, quo maior est persona, cui fit obsequium, eo maius est obsequium: ergo si persona est infinita, est infiniti valoris obsequium; ex hac enim forma argumentandi probatur infinitas valoris operum Christi. Respondeo, suprà idoneas regulas tradidimus ad ostendendum quousque & quatenus valeat eiusmodi deductio ad probandam valoris infinitatem in re proposita, & quemadmodum non valeat vniuersaliter in omnibus. Et adhuc addo pro præsenti obiectione dictam formam argumentandi valere, quando illa comparatio fundatur in æqualitate, non autem solùm in proportione, ita vt sit verum dicere quantum est hoc, tantum est illud; hoc est infinitum: ergo illud. In proposito autem non est verum secundùm æqualitatem, quòd quanta est dignitas obiecti, seu personæ, quæ est obiectum, tanta sit dignitas actus, qui circa ipsum versatur; at certè verum est etiam secundùm æqualitatem tantum esse valorem operis, quanta est dignitas personæ, quæ illud operatur; & ideo non rectè infertur infinita dignitas actus ex infinita dignitate obiecti, vt infertur infinita dignitas actus ex infinita dignitate operantis. Ratio autem differentiæ est, quòd res, seu persona infinita non dat dignitatem actibus, nisi secundùm quod applicatur & coniungitur illis, & secundùm habitudinem, quam ad illos habet. Porrò quando persona infinita, id est, Deus se habet vt obiectum, quamuis in se sit infinitum; tamen habitudine & accessu ad illud, atque ideo in coniunctione, qua coniungitur actibus, datur magis & minus: nam per aliquos actus magis, per aliquos minus acceditur. At verò quando persona diuina se habet vt suppositum agens applicat seipsam actui, & non secundùm magis & minus, sed totam singulis cuiuscunque generis & præstantiæ; atque ideo totus valor, dignitas, & habitudo personæ diuinæ ad actus secundùm quam dicuntur actus diuini, & personæ diuinæ, sumitur ab ipsa persona increata, non verò ab vlla re & conditione creata: cùm verò in persona increata nulla inueniatur limitatio, neque consequenter erit limitata dignitas & valor, quem actibus confert. Dices, ipsa persona diuina limitat suum influxum per hoc quòd operatur opera humana & creata. Respondetur tota dignitas, quam habet opus à supposito agente, habetur ab ipso secundùm quod operans est; persona autem diuina Christi secundùm quod operans est non maiorem dignitatem tribuit operibus diuinis, id est, factis per naturam diuinam, quàm humanis factis per humanam: etenim hoc quod est esse aliquid factum à persona diuina ita conuenit his, sicut illis: aliunde autem opera diuina Christi ex entitate sua intrinseca excedunt humana eiusdem secundùm dignitatem alterius generis. Dices, & quidni Deus vt obiectum actuum det dignitatem æqualem omnibus actibus non obstante quòd illi in genere suo habeant singuli distinctas bonitates, & valores secundùm maiorem, vel minorem accessum, &c. Respondetur rationem esse, quoniam Deus in ratione obiecti non est causa efficiens actus, sed tantùm terminus, seu finis: de ratione autem termini, seu finis est vt tantam dignitatem, & eatenus det, quantum & quatenus attingitur à causis positiuis per actus positiuos. At verò persona & suppositum, est causa positiua efficiens actus, idcirco per se dat illi valorem. quod confirmatur exemplis: nam actiones simpliciter sumunt denominationem à persona; ab obiecto autem aut non sumunt omnino, aut solùm secùdùm quid: quamuis enim dicantur operationes physicæ, quæ sunt de obiecto physico; tamen est duplex discrimen, primò quòd ex obiecto solùm sumitur denominatio vniuersalis, & in genere, quæ conuenit operibus spectatis secundùm se abstrahendo ab existentia; à supposito autem sumitur denominatio singularis, quæ conuenit operibus secundùm existentiam: operatio autem in ratione operationis & actus sumit propriè nomen ab eo, à quo habet existentiam, ac proinde à supposito; dicitur enim operatio Dei, hominis, Angeli, quæ fit à Deo, homine, Angelo, &c. non verò quæ terminatur ad ipsas: vnde & verius dicitur diuina, humana, &c. quæ est à Deo, quàm quæ est de Deo, & hic est communis vsus loquendi: dicitur enim operatio regia, humana, diuina, quæ fit à Rege, non verò quæ fit circa Regem, etsi attendatur dignitas, quam habet actio ex eo quòd sit diuina, regia, &c. absque dubio potiùs intelligitur accipi à Deo, Rege, &c. vt operante, quàm vt ab obiecto. Hinc fit, vt quamuis vtrimque suo modo accipiat actio nobilitatem, vel obscuritatem; nihilominus à persona accipit illam secundùm latitudinem qualitatis personæ, à qua vt operante habet vt dicatur humana, diuina, &c. non verò dicatur nec sit talis, quia terminatur ad ipsam, vt ad obiectum, nisi secundùm quid; ideo non accipit dignitatem, &c. secundùm latitudinem obiecti, seu termini, sed solùm nomen generale & maiorem, vel minorem dignitatem secundùm rationem prout magis & minus ad illud accedit.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

ARTICVLVS III.

Vtrùm si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus: Sed, sicut Aug. dicit 13. de Trin. alia multa sunt cogitanda in Christi Incarnatione præter absolutionem à peccato de quib. dictum est. Ergo etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. *Præterea, Ad omnipotentiam diuinæ virtutis pertinet, vt opera sua perficiat, & se manifestet per aliquem infinitum effectum: Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus; cùm sit finita per suam essentiam: In solo autem opere Incarnationis videtur præcipuè manifestari infinitus effectus diuinæ potentiæ (per quam in infinitum distantia, coniunguntur, in quantum factum est, quòd homo esset Deus) in quo etiam opere maximè videtur perfici vniuersum, per hoc quod vltima creatura, sc. homo, primo principio coniungitur scil. Deo. Ergo etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

3. *Præterea, Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ: Sed post peccatum capax est gratiæ vnionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura huius gratiæ capax fuisset, nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum, cuius capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

4. *Præterea, Prædestinatio Dei est æterna: sed dicitur Rom.1. de Christo, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.*

5. *Præterea, Incarnationis mysterium est primo homini reuelatum: vt patet per hoc, quod dixit, Hoc nunc os ex ossibus meis, &c. quod Apostolus dicit esse magnum sacramentum in Christo & in ecclesia: vt patet Eph.5. Sed homo non potuit esse præscius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus: vt Aug. probat super Genes. ad literam. Ergo etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

Sed contrà est, quòd Aug. dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud quod habetur Luc.19. Venit filius hominis quærere & saluum facere quod perierat. Ergo si homo non peccasset, Filius hominis non venisset. Et ad Tim.1. super illud verbum, Christus venit in hunc mundum, vt peccatores saluos faceret, dicit glossa, Nulla causa veniendi fuit Christo domino, nisi peccatores saluos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, & nulla est medicinæ caussa.

Respondeo dicendum, quòd aliqui circa hoc diuersimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quod etiam si homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset.

Alij verò contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate prouenerunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam diuina voluntas nobis innotescit. Vnde cum in sacra Scriptura vbique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, conuenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse à Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non existente, Incarnatio non fuisset: quamuis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes aliæ causæ, quæ sunt assignatæ, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine diuinæ sapientiæ, & iustitiæ rectitudine perfectus à Deo ad omnia necessaria cognoscenda & agenda: Sed quia homo deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conueniens fuit, vt Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Vnde dicit Aug. super illud Ioan.1.c. Verbum caro factum est. Caro te obcæcauerat, caro te sanat: quoniam sic venit Christus, vt de carne, carnis vitia extingueret.

Ad secundum dicendum, quòd in ipso modo productionis rerum ex nihilo, diuina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam vniuersi sufficit, quòd naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem: hoc autem excedit limites perfectionis naturæ vt creatura vniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum, quòd duplex capacitas attendi potest in humana natura. Vna quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ à Deo semper impletur, qui dat vnicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia verò secundum ordinem diuinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum: & ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet: alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit: quod falsum est, vt in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri, vt inde aliquid melius eliciat. Vnde dicitur Rom.4. Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia. Vnde & in benedictione cerei Paschalis dicitur, O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem.

Ad quartum dicendum, quòd prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum: Et ideo sicut Deus prædestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinauit opus Incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quòd nihil prohibet alicui reuelari effectum, cui non reuelatur causa: potuit igitur primo homini reuelari Incarnationis mysterium, sine hoc quod esset præscius sui casus. Non enim quicunque cognoscit effectum, cognoscit & causam.

VT probè constet ordo doctrinæ S. Thomæ in inchoanda à propriis initiis tractatione huius mysterij, obseruandum est hoc mysterium dupliciter spectari posse. Primò secundùm se per comparationem ipsorum terminorum, quorum vnione constat, scilicet Dei, & humanitatis. Secundò penes finem, qui sanè spectatur in omni operatione Dei, quæ terminatur ad creaturas, quæque proinde est libera. Porrò finis est bonum aliquod, quod per se hoc mysterium afferre potest: finis enim habet rationem per se boni, & ex eo quòd habet hanc rationem boni, cuius gratia sunt alia, habet rationem finis. Iam verò bonum, quo conferre possit hoc mysterium, duplex occurrit, alterum de facto, quod est remedium peccati, & multa alia bona, quæ ex hoc remedio & redemptione hominum sequuntur; alterum de possibili, cuiusmodi sunt vel pleraque alia bona, quæ non continentur in redemptione hominis, nec sequuntur illam, vel si continentur, possunt esse per se finis extra remedium peccati. Igitur S. Thomas de mysterio Incarnationis secundùm se per comparationem terminorum egit artic. 1. cùm disseruit an Deo fuerit conueniens Incarnatio; de bono verò quod de facto attulit hoc mysterium, scilicet remedio peccati, ceterisque bonis, quæ ipsum sequuntur, solùm fuit tractandum an fuerit propter illud tanquam propter finem necessaria Incarnatio, vel absque illa potuerit obtineri, quod fecit art.2. Demum de bono, quod non fuit finis, neque fuit præuisum vt esset per Incarnationem, sed potuit esse finis & prouideri, itémque de bono quod fuit quidem finis & prouisum, verùm non solùm, sed cum alio fine, & in alio fine, & potuit per se solùm, seu aliàs extra remedium peccati prouideri; quæstio est an sublata necessitate remedij peccati, fuisset prouisum per Incarnationem, atque ideo si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus, vel propter aliud bonum, cuius Incarnatio de facto caussa non fuit, vel propter aliud bonum, cuius fuit caussa de facto per remedium peccati, quod scilicet extra hoc fuisset prouisum. Et de Incarnatione in ordine ad hoc postremum bonum his duobus modis spectatum agit hoc art.3. dum disputat an si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset: idem enim est ac quærere, an fuisset prouisa propter aliud bonum ex iis, quæ diximus esse extra remedium peccati. Respondet S. Thom. duabus conclusionibus, altera negatiua, si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset. fundamentum est, quia de his quæ debita creaturæ non sunt, sed pendent ex voluntate Dei, nil nisi per reuelationem possumus affirmare; sed in Scripturis sacris solùm remedium peccati reuelatur vt finis Incarnationis: ergo secluso hoc remedio non est cur dicamus fore Incarnationem. Circa maiorem propositionem huius argumenti obseruandum est quod dicitur de debito creaturæ intelligendum esse de debito tam physico, quàm morali, id est, naturæ & iustitiæ: supponitur enim vt per se notum non esse debitam de iustitia Incarnationem, & multominus debito naturali. Minor propositio excludit vtrumque dictum bonum, quod dici posset finis extra remedium peccati. De vtraque propositione differendum est latiùs infrà. Secunda propositio est affirmatiua de possibili, quòd scilicet potuit esse Incarnatio secluso remedio peccati, potuítque habere locum alius finis & bonum ex modò dictis.

DISPVT

DISPVTATIO XXVIII.

De caussa Incarnationis ac de modo, & ratione, qua prædestinata est, & sine quasucta non fuisset. §. 1.

VM res omnes certo fine ac ratione à Deo conditæ sint, non solùm in ordine naturæ, verumetiam in communi ordine gratiæ, quò pertinet illud Sap.11. *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti*, qua sententia & finis, & mediorum, quæ mensuram, numerum & pondus appositè sortitæ sunt, ratio modúsque continetur; tum verò maximum eximiúmque omnium operum, cuiusmodi est æterni Verbi Incarnatio, qua maximè omnium sapientiæ bonitatísque præstantiam declaratam ac testatam voluit Deus; longè operosiùs longéque optima ratione ac fine præfinitum ac peractum esse oportuit. Et quidem ceterarum vtriusque ordinis rerum, scilicet naturæ & gratiæ, etsi non vsqueadeo exactam rationem, præsertim quoad singula, reddere possimus, certè aliqua saltem communi, quæ proximè & immediatè sit bonum naturæ intelligentis, quod bonum opera Dei tum naturalia tũ supernaturalia constat per se ipsi conferre, mediatè verò & vltimò sit gloria Dei; possumus esse contenti, quantum satis est, vt aliquomodo quiescamus, præsertim ducti eo discursu, quòd quemadmodum in genere caussæ efficientis datur vna prima caussa efficiens Deus, qui operatur omnes effectus, & fine quo nullus effectus fieri potest, & eorum quosdam agit immediatè per se, quosdam autem mediantibus caussis secundis; ita in genere caussæ finalis datur vna vltima finalis caussa ordinans omnia opera ad sese suámque gloriam, sed cum eodem discrimine: quædam enim immediatè nullo alio intermedio fine; quædam verò mediatè, quæ scilicet facit propter alium finem, qui immediatè sit propter se: & quemadmodum in aliis rebus non multum laboramus in statuenda caussa efficiente tum prima tum secunda, ita etsi non æquè facile, non magno tamen labore duplicem dictum finem aut statuimus vtrumque, aut saltem primo generali contenti, de secundo quando non est ita perspicuus, facile cessat inuestigandi sollicitudo. At verò his duobus finibus, aut horum altero, eadem ratione in hoc mysterio contenti esse non possumus: nam neque bonum diuinum per se solum spectatum videtur satis, quamuis aliàs cùm aliarum rerum, præsertim dignissimarum, finem ignoramus, facilè acquiescamus in dicto bono diuino, id est, diuina gloria, quæ semper in promptu est, quamdiu alius finis immediatior non suppetit: etenim in proposito Incarnationis mysterio sacræ litteræ videntur immediationem assignare, videlicet remediũ peccati; ceterùm alia ex parte obscurior viliórque hic finis videtur, quàm vt eò debeat tanti mysterij maiestas referri, éique subseruire, vt propterea dubitemus an sacræ Scripturæ verba in sensu, quem primo aspectu præseferunt, sint accipiendæ, cùm præsertim non desint aliæ, quæ videri possint alium finem Incarnationis obiicere. Hæ sunt igitur difficultates, quas in præsenti discutiendas suscepimus; atque vt ordine procedamus primo loco differendum est de fine Incarnationis, & de connexione si quam habet cum peccato. Deinde de loco, quem habeat prædestinatio Incarnationis inter actus diuini intellectus, & voluntatis: vnde tandem determinata relinquetur quæstio à S. Thom. proposita, vtrùm si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Ioſ. Raguſa in 3.p. D. Thom.

An prædestinatio Incarnationis habuerit connexionem cum peccato. §. 2.

Videri poterat ratio ordinis altius initium postulare, nempe vt generatim primo loco de fine, ob quem prædestinata sit Incarnatio, mox vbi varij fines inquirerentur, inter alios differetur de remedio peccati tanquam de vno ex finibus. Verùm quoniam passim in sacris litteris vbique proponitur remedium peccati vt finis, non fuit operæpretium quæstionem vniuersaliorem instituere, perinde ac si nihil ex Scripturis haberemus: sed quandoquidem habetur quod dictum est, expedit inde quæstionem inchoare, an scilicet Incarnatio non sine connexione cum peccato eiúsque remedio fuerit prædestinata. De qua controuersia variæ sunt Doctorum sententiæ, quæ pertinent omnes ad duas classes, vna est, quæ in prædestinatione Incarnationis nullam cum peccato connexionem agnoscit; altera verò quæ agnoscit.

Exponuntur tres sententiæ, quæ conueniunt in negatione connexionis cum peccato, & à se inuicem differunt in modo, & ratione. §. 3.

PRIMA sententia est quæ ita ponit solum Deum finem Incarnationis, vt neque agnoscat extra Deum vllum alium finem immediatum propter quem Incarnatio sit prædestinata, neque ex vi decreti, quo est volita Incarnatio propter Deum vt finem, vel hic finis gloriæ Dei per illam, ponit vllam cum peccato connexionem, sed ait Christum eiúsque Incarnationem fuisse electam, & prædestinatam propter Deum, eo quòd Christus sit ceteris omnibus electis propinquior fini, & hoc est quod dicunt quidam fuisse prædestinatam Incarnationem propter excellentiam mysterij: neque enim rectè alij ponunt excellentiam mysterij in numero caussarum finalium, quæ censentur extra Deum immediatiores Incarnationi, quàm sit gloria Dei: quia nullius operis excellentia potest esse finis immediatus Dei in vlla eius operatione, sed solùm potest esse finis alterius effectus diuini facti per aliam actionem, qui effectus mediante alio fine excellentiori tendat ad Deum: cùm ergo quæritur an excellentia mysterij sit motiuum seu finis Incarnationis, quæstio hæc continet sensum improprium: finis enim non potest accipi in ea nisi negatiuè, vt sensus sit an Incarnatio excludat omnem alium finem extra Deum ad quem ordinetur, & non sit propter aliud? ex qua negatione alterius finis non restat sensus positiuus, an proinde sit propter se & excellentiam suam, sed relinquitur in ordine aliarum rerum, quæ cùm non sint propter aliud immediatè, sint propter Deum. Hæc est sententia Scoti *in 3. dist. 7. q. 3. §. sed hîc sunt. & dist. 19. q. 1. §. in ista quæstione*; & in reportatis *in 3. dist. 7. q. 4. §. dico tamen, & dist. 19. q. 1. §. sciendum est.* Leochetti *in 3. dist. 7. q. 3.* Fundamenta huius sententiæ ducuntur à dignitate Christi & mysterij Incarnationis, quod non decuit aliò ad finem longè inferiorem referri. Proferunt ad id confirmandum argumenta ex Scripturis & rationibus infrà discutienda.

SECVNDA sententia ponit extra Deum alium finem immediatum Incarnationis absque connexione cum peccato, qui finis sit exaltatio humanæ naturæ. Hanc sententiam refert Cabrera *in hoc art. 3. disp. 1. §. 2. n. 51.* & tribuit quibusdam Scotistis, & nominatim Fran. de Carthagena *lib. de prædestinatione hominum & Angelorum, discursu 11.*

TERTIA sententia ponit primariam caussam finalem minimè dependentem non solùm à peccato, eiúsque remedio, verumetiam ab exaltatione naturæ humanæ, hominúmque prædestinatione eo modo quo ponit prima sententia, vt scilicet sit gloria Dei in Chri-

sto, & Christi propter Deum; addit tamen causſam finalem ſecundariam exaltationem naturæ humanæ. Ita Catherinus *opuſc. de eximia Chriſti prædeſtinatione.* vbi quamuis non tradat explicitè diſtinctionem iam dictam cauſſæ primariæ,& ſecundariæ; tamen reipſa tradit:nam in vltima ratione ponit exaltationem naturæ; in reliquis autem præcedentibus probat prædeſtinationem Chriſti & Incarnationis minimè pendere à prædeſtinatione hominum. Hæ duæ poſteriores ſententiæ quatenus conueniunt ducunt argumenta à bono quod per ſe affert Incarnatio naturæ humanæ, quod bonum non videtur conſtare ſolo remedio peccati.

Exponuntur aliæ ſententiæ, quæ conueniunt in affirmatione connexionis cum peccato, earúmque differentiæ. §. 4.

Vt intelligatur quibus modis videatur poſſe poni, & ponatur connexio in prædeſtinatione & decreto Incarnationis cum peccato; obſeruandum eſt connexionem vnius rei cum alia poſſe intelligi dupliciter. Primò ſecundùm hoc quod eſt eſſe ſimul; hoc autem modo non eſt connexa Incarnatio cum peccato in decreto & prædeſtinatione Incarnationis: cùm enim ſimul ſit duplex,ſcilicet tempore, vel natura, ex Ariſt. *in poſtprædicam.* ſimul tempore non eſt ad rem: omnia enim opera ſunt ſimul decreta à Deo;neque ſimul natura:quamuis enim ſecundùm quoſdam auctores, quos citabo, conquentantur ſecundùm ſubſiſtendi conſequentiam dũ ita ponunt decretum Incarnationis, vt ſi Incarnatio ſit, peccatũ ſit,& ſi peccatũ ſit,Incarnatio ſit; nihilominus neque ex natura rei habent eſſe ſimul,vt patet;neque ex vi decreti diuini,quia quę non ſunt ſimul natura ſecundùm ſe,non poſſunt fieri ſimul natura per voluntatẽ extrinſecam, ſed ſolùm ſimul tempore: non enim poteſt facere Deus vt ſit ſimul natura creatio Angeli, & peccatum hominis, v.g. ſed ſolùm ſecundùm decretum, vt nolit creare Angelum niſi exiſtente peccato hominis,quod eſt facere ipſa ſimul tempore, & non eſt operari ex conſilio; quia qui operatur ex prudenti conſilio, non decernit connexionem neceſſariam inter duo, inter quæ connexio non eſt, niſi vel ex ordine vtriuſque ad aliquem finem communem,vel ex ordine vnius ad aliam; atque ideo oportet ponere vel aliquid prius cauſſalitate vtroque,vel vnum cauſſalitate prius altero; non ergo erunt ſimul: neque verò auctores dictæ ſententiæ ponunt hoc modo connexionem, & ſubſiſtendi conſequentiam; ponunt enim aliquem ordinem adinuicem ex diuino decreto, quanquam quidam priuati Doctores parum conſiderarẽ ex incuria prius, quàm ex ſcientia videntur ponere hæc ſimul abſque vllo ordine prioris & poſterioris in decreto Dei, de quibus fortè infrà.

Secundò ergo poteſt intelligi hæc connexio ſecundùm prius & poſterius: cùm verò ſint quinque modi prioris ex Ariſtotele, tres illorum hîc non faciunt ad rem, ſcilicet prius tempore, vt patet, prius ordine, prius dignitate; nam ſecundùm hos modos ita poteſt comparari Incarnatio cum peccato, ſicut cum omnibus aliis rebus. Reſtant ergo duo, id eſt, prius ſubſiſtendi conſequentia, & prius cauſſalitate:& quidem nemo ponit prius ſecundùm conſequentiam: nam tres ſententiæ primæ claſſis, nullam ponunt connexionem inter peccatum & Incarnationem ſecundùm ſubſtantiam,ſed ſolùm ſecundùm modum poſſibilem. Alij verò ponunt connexionem cum conuerſione mutua conſequentiæ, & cùm nihilominus non ſint ſimul, vt iam probatum eſt, reliquum eſt vt ſit inter ipſa prius & poſterius ſecundùm cauſſalitatem, vt docet Ariſt. *cap. de ſimul.* Huc ergo debet reduci hæc connexio in decreto diuino, vt aut exiſtentia peccati ſit aliquo modo cauſſa Incarnationis, aut hæc accipiatur per modum cauſſæ ſiue reſpectu exiſtentiæ peccati eo modo, quo latè poteſt explicari cauſſa, abſque eo quòd tribuatur peccatum Deo, ſcilicet permiſſiua ex aliquo fine, &c. ſiue reſpectu remedij peccati. Poſito ergo quòd altero dictorum modorum debeat poni modus prioris ſecundùm cauſſalitatem, nempe vt verè ſit prius peccatum,ſeu remedium peccati; vel prius Incarnatio in decreto diuino, & quòd ea quæ in re ex natura rei nullam habent rationem cauſſalitatis adinuicem, vt Incarnatio & peccatum, poſſint habere, vt ſubſunt prouidentiæ diuinæ exequenti vnum per aliud, neque in executione decreti prouidentiæ diuinæ circa prioritatem Incarnationis, quod decretum includat exiſtentiam peccati, requiratur vera cauſſalitas, qua ex vi decreti ponatur peccatum, ſed ſatis ſit ſubtractio cauſſæ impedientis illud,ad hoc vt prioritas Incarnationis pertineat ad dictum modum prioris, qui eſt ſecundùm cauſſalitatem; conſurgunt duæ præcipuæ ſententiæ.

Prima ſententia ponit connexionem Incarnationis cum peccato tanquam poſterioris cauſſalitate cum priori: intelligitur enim præuiſio peccati abſoluta ſcientia viſionis præcedere prædeſtinationem Incarnationis, & præbere voluntati diuinæ occaſionem ad eam decernendam; atque ideo Incarnationem habere connexionem cum peccato per modum effectus cum cauſſa. Hæc eſt ſententia S. Thom. *in hoc art.3.* & Caiet. item *4.cont. Gent.c.55.* & Ferrar. *ibi.& in 3.diſt.1. q.1. art.3.* & præſertim in illud 1.ad Timotheum: *Venit Ieſus peccatores ſaluos facere.* Et ſanè immeritò Suar. *in diſp.dicta huius art.& paſſim in tota 5. diſput.* non eſt veritus reuocare in dubium, an hæc ſit mens S.Thomæ, vt meliùs infrà notabo.Eadem eſt communis ſententia diſcipulorum S.Thomæ & aliorum,quos referam inferiùs. Fundamentum ſumit hæc ſententia ex eo quòd Scripturæ & Patres cauſſam Incarnationis aſſignant remedium peccati. Quoniam verò argumentum Scoti contendit Chriſtum in prædeſtinatione Incarnationis debere eſſe primò volitum; ac proinde finem reliquarum rerum,quæ ſunt infra ipſum, cum quo primatu ſtare non poteſt, quòd eius prædeſtinatio ſit cauſſalitate poſterior; propterea ad ſatisfaciendum huic argumento tuendámque Chriſti dignitatem per aliquem primatum & rationem finis,varij modi ſub hac ſententia ſunt excogitati.

Primvs modus eſt Caietani qui quidem cum S.Thom. contra Scotum primò ſtatuit Incarnationem fuiſſe volitam occaſione peccati, & non per ſe abſolutè; atque ita ſuo modo fuiſſe poſteriorem cauſſalitate ipſo peccato:nihilominus fuiſſe priorem remedio peccati cauſſalitate finali, quia non fuit volita niſi cum tali connexione, non verò prioritate à quo, id eſt, ſecundùm non conſequentiam:ponit enim triplicem ordinem, ſcilicet naturæ, gratiæ, & vnionis hypoſtaticæ, & ait in prouidentia & prædeſtinatione Dei hæc habere inter ſe inuicem prius & poſterius, hoc ordine, quo iam poſita ſunt, & peccatum quidem continetur tum in primo tum in ſecundo ordine,ſcilicet naturæ & gratiæ; ideoque præuiſionem abſolutam eorum præire ac ſupponi prædeſtinationi Chriſti: quod ſanè vult verum eſſe non ſolùm ſi ponatur prædeſtinatus Chriſtus propter remedium peccati, verumetiam ſi poneretur prædeſtinatus ſine connexione cum peccato: nam hic ordo non ponitur à Caietano vt explicet quomodo ſe habeat Incarnatio & peccatum, ſed quia putat dictis rebus per ſe ſpectatis conuenire, quem tamen minimè conuenire in peculiari noſtro tractatu oſtendimus.

Dicit ſecundò potuiſſe Incarnationem prædeſtinari abſque connexione cum peccato, idque fuiſſe naturæ rei magis conſentaneum ob argumentum Scoti, quòd ordinatè volens prius vult finem: deinde propinquiora fini, qualis eſt Incarnatio, & propterea de poſſibili ait prius ſubſiſtendi conſequentia voluiſſe Incarnationem, quàm peccatum, quod nihil eſt aliud quàm dicere voluiſſe Incarnationem eſſe natura ſua nobiliorem; ac proinde quæ poſſet ita prædeſtinari, vt futura eſſet, etiamſi peccatum non eſſet, quod eſt eſſe prius ſecundùm non conſequentia: de facto tamen ex quo omnino ſiue fuiſſet prædeſtinanda ſine connexione, ſiue non ſine connexione cum peccato,ſupponit præuiſionem peccati, ait fuiſſe prædeſtinatam cum connexione cum peccato ratione remedij exhibendi peccato, ita tamen vt ipſa Incarnatio eſſet finis; remedium verò peccati eſſet medium: nam ex occaſione peccati prædeſtinauit Incarnationem per tale medium, & non abſque illo; ideoque non prædeſtinauit vt priorem ſubſiſtendi conſequentia ipſo remedio peccati, ſed ſolùm vt priorem cauſſalitate,vt neque remedium peccati eſſet niſi ob Incarnationem, neque Incarnatio eſſet niſi per tale medium. quare ſi peccatũ non fuiſſet,neque fuiſſet Incarnatio, ex quo eſt prædeſtinata, vt non ſit niſi per tale medium. Hic modus Caietani bene defendit præcipuam S.Thomæ concluſionem, quòd ſi homo non peccaſſet, Chriſtus non veniſſet, ex quo fuit prædeſtinatus occaſione peccati præuiſi. Ceterùm cùm ex ea occaſione duplex opus bonum obiici potuiſſet faciendum Deo per ſe primò immediatè,nempe vel remedium peccati, & bonum noſtrum; Incarnatio verò Chriſti propter illud, veluti medium propter finem; vel contrà ipſa Incarnatio & bonum Chriſti per ſe primò immediatè, remedium verò peccati vt medium, quæ videlicet obiiciebatur tanquam opus excellens, & magnę glorię tale opus,quod hominis ruinam inſtauraret; Caietanus vult hoc poſterius bonum per ſe primò fuiſſe finem Dei in prædeſtinatione Incarnationis:primum verò non fuiſſe finem,ſed medium.

Sed contra ipſum pugnant multæ difficultates præter illam, quæ obiicitur contra triplicem ſuum ordinem naturæ,gratiæ & vnionis hypoſtaticæ, de quo in noſtro tractatu de ordine inſtantium. Primò enim auctoritate Scripturæ & Patrum, quibus ait S.Thom. ita affirmari Chriſtum veniſſe propter remedium peccati, vt non poſſit ex illis colligi, quòd non poſito peccato etiam veniſſet; hæ, inquam, probant remedium peccati fuiſſe cauſſam finalem, & ita probant, vt non poſſit alius finis primarius ex ipſis colligi. Immo verò quòd peccatum fuerit occaſio prædeſtinandi Incarnationem ſolùm, colligitur ex eo, quòd Scripturæ dicant remedium peccati fuiſſe finem & cauſſam, quòd Chriſtus venerit: ergo occaſione peccati non habetur per ſe primò ex Patribus & Scripturis Incarnatio vt finis; remedium verò peccati vt medium. Quòd ſi Caiet. velit hoc colligi ex dignitate Chriſti & myſterij, certè hæc dignitas poſtulare videbatur, vt ex quo Incarnatio erat bonum opus, quod Deus voluit exhibere, non fuiſſet factum occaſione peccati, ſed per ſe; quòd ſi non obſtante hac ratione dicimus ſolùm factam occaſione peccati, quia Scripturæ & Patres ita loquuntur, ſimiliter dicere debemus fuiſſe factam propter remedium peccati vt finem, quia Scripturæ & Patres hunc finem aſſignant.

Secundò eſt difficile aſſignare rationem connexionis huius finis, ſcilicet Incarnationis cum hoc medio remedij peccati, vnde ſit petenda,an ſcilicet à rebus ipſis, vel ab intentione Dei, & quomodo potuerit Deus hæc neceſſariò connectere: quæ difficultas eſt communis poſterioribus ſententiis.

Secvndvs ergo modus eſt aliorum quorundam recentiorum Thomiſtarum, qui ponunt prædeſtinationem Chriſti in intentione diuina priorem omnibus reabus creatis, & tanquam finem omnium, ac proinde priorem etiam ipſa præuiſione abſoluta peccati, conuicti argumento Scoti, ne (quod indecens ipſis videtur) Chriſtus ſit poſterior peccato, ciúſque occaſione prædeſtinatus, in quo diſſentiunt à Caietano. Ceterùm vt defendant ſententiam S.Thomæ, quòd ſi Adam non peccaſſet, Chriſtus non veniſſet; addunt cum Caietano fuiſſe prædeſtinatam Incarnationem cum connexione peccati, vt fieret in remedium peccati, & non ſine illo, & eſſet illa cauſſa finalis huius, priórque prioritate cauſſæ; non verò prioritate à quo non conuertitur conſequentia, quia ſcilicet inter actus diuinos, ſeu inter pura ordinata inter ſe inuicem per vnum actum diuinum, non eſt alia prioritas niſi cauſſæ finalis, & in ea prioritate eſt connexio cum poſteriori, vt ſine illo eſſe non poſſit: quomodo architectus prius vult parietes, & tectum domus, quàm fundamenta prioritate cauſſalitatis; non tamen poteſt aut velle aut fabricare domum ſine fundamento. Item priùs voluit Deus hominem, quàm cælum, elementa, &c. non tamen ſequitur iis non exiſtentibus futurum fuiſſe hominem;& in genere cauſſæ efficientis priùs eſt eſſe ſolem, quàm lumen; non tamen ſequitur ſolem fore, ſi non eſſet lumen.

Contra hunc modum militat idem argumentum, quod contra Caiet. dum faciunt Incarnationem finem, redemptionem verò hominum medium: argumentum enim ex Scripturis ſumptum à S.Thom. ita ponit contrarium ordinem, ſcilicet Incarnationis ad redemptionem, vt non relinquat ordinem huius ad illam vt finem. Secundò peccatum præuideri debet à Deo ad hoc vt eius remedium ordinetur ad Incarnationem,vt ad finem: aut ergo præuidetur ſcientia conditionali, & hæc non eſt ſatis, quia ſcientia conditionalis per ſe nihil videt futurum abſolutè; id autem quod eſt faciendum in re, debet ordinari ad id, quod eſt futurum in re abſolutè; aut certè accedit ſcientia abſoluta: hæc autem rurſus ex duplici capite haberi poſſe videtur. Primò aliunde & ex diſpoſitione rerum,quæ intelligatur facta à Deo prius ratione, quàm ſit prædeſtinata Incarnatio, in qua diſpoſitione præuideatur peccatum abſolutè futurum, & hæc eſt ſententia Caiet. ponentis ordinem naturæ & gratiæ, in eóque peccatum ante prædeſtinationem Incarnationis. Secundò haberi poteſt ex vi decreti, & prædeſtinationis Incarnationis, quo poſito pònitur præuiſio peccati, & hoc ſanè eſt ponere Incarnationem aliquo modo priorem cauſſalitate, quæ eſt ſecunda ſententia auctorum, quam mox ſubiiciemus: etenim remedium peccati non habet per ſe connexionem cum Incarnatione, vt videlicet Incarnatio non poſſit fieri niſi per hoc medium, hoc enim neque ipſi, neque alius quiſpiam audet affirmare: oportet ergo vt habeat connexionem, & voluntate, & intentione Dei, qui non aliter nec alio modo ſine hoc medio velit Incarnationem: quòd ſi ita dicatur, certè cùm ex vna parte hoc medium ſupponat aliquid futurum, quod non eſt in poteſtate & voluntate Dei, ſed creaturæ liberæ, ſcilicet peccatum; & Deus ex alia parte non prædeſtinet Incarnationem poſt præuiſum peccatum, ſed antè,ſecundùm hanc ſententiam, oportet omnino ponere, quòd aliquo modo pendeat à voluntate Dei,quòd peccatum ſit futurum, ſeu quòd homo ſit liberè peccaturus, idque ponere ita ſalua eius bonitate vt non tribuatur ipſi peccatum vt cauſſæ, quamuis decretum Incarnationis ſit ſuo modo prius cauſſalitate; & hoc eſt, quod explicare nituntur auctores ſecundæ ſententiæ iam citandæ.

Neque verò exempla huius ſententiæ faciunt ad rem, ſcilicet architecti,quia in architecto ſolùm ſupponitur intentio finis; connexio verò finis cum tali medio non ſupponitur ex vi intentionis ipſius,ſed ex natu-

ra rei, quia tale medium ex natura rei est simpliciter necessarium ad talem finem, & non ex suppositione modi quo agens vult finem; ideo hoc solo quòd architectus vult finem efficaciter, vult etiam medium. At verò remedium peccati non est medium ex natura rei necessarium ad Incarnationem: si ergo nihilominus ponitur connexio necessaria, oportet eam necessitatem haberi ex vi & modo intentionis. Similiter non est ad rem exemplum intentionis creandi hominem, nisi supponatur necessarium cælum & elementa; multominus huc pertinet exemplum luminis & Solis, quæ habent necessitatem solùm in genere causæ efficientis; ideoque quòd posito vno ponatur alterum, neque pendet ex modo intentionis, neque ex intentione finis. Totus ergo nodus difficultatis positus est in modo intentionis diuinæ, an scilicet potuerit esse & fuerit talis circa Incarnationem, vt ex vi ipsius fuerit eligendum remedium peccati: & hoc est quod alij conantur affirmare & declarare.

Exponitur secunda sententia, eiúsque prior modus impugnatur. §. 5.

SECVNDA ergo sententia ponit connexionem Incarnationis cum peccato tanquam prioris caussalitate cum posteriore eo modo, quo potest poni absque eo quòd tribuatur Deo peccatum, vt huius sententiæ auctores conantur explicare. Fundamentum ipsorum ex vna parte est excellentia mysterij, quod non videtur consentaneum rationi pendere à peccato; ex alia Scripturæ & Patres assignantes Incarnationem ob remedium peccati fuisse ordinatam, quorum verba non videntur posse admittere eam expositionem, vt loquantur de Incarnatione secundùm modum, scilicet in carne passibili: debuit ergo Incarnatio etiam secundùm substantiam habere aliquam connexionem cum peccato; & quoniam non decet habere connexionem cum illo vt priori caussalitate, habet cum illo vt posteriori. Quòd autem prioritas hæc ponenda sit per modum caussæ, patet ex supradictis, quia non sunt simul natura, & quia Incarnatio non est prior secundùm subsistendi consequentiam, ex quo ita connexa est cum peccato, vt non esset, si peccatum non esset: quòd verò secundùm caussalitatem finalem, constat discurrenti per alia tria genera caussarum, quæ hîc locum non habent. Item quia inter vnum actum diuinum, & alium, seu inter plures effectus ordinator per vnum actum diuinum non potest esse alia caussalitas præter finalem. Quòd denique si ponatur connexio inter prædestinationem Incarnationis, & remedium peccati secundùm prius & posterius caussalitate, sit ponenda etiã connexio inter decretũ Incarnationis, & peccatum ipsum secundùm caussalitatem aliquo modo, necesse est concedi ab hac sententia, quia remedium peccati supponit existentiam peccati, eámque cognitam à Deo: hanc autem existentiam non satis est supponi conditionalem, nimirum cognita scientia conditionali, quia huic non potest respondere necessitas remedij nisi conditionalis, neque decretum Incarnationis nisi conditionale: necesse est ergo supponi absolutam; non potest autem absoluta supponi in ordine rerum, quæ intelligantur priores Incarnatione, quia sic præuisio peccati est prior; neque in ordine rerum, quæ intelligantur ordinari & decerni post decretum Incarnationis: nam si ante decretum huius ordinis intelligatur factum decretum Incarnationis, certè non potuit fieri cum connexione remedij peccati, ex quo non potest supponi præuisio peccati in eo priori, in quo non est decretum rerum, in quibus est peccatum: ergo si peccatum non supponitur prius Incarnatione, & nihilominus est medium necessarium ad illam, necesse est dicere ex vi decreti Incarnationis haberi, quòd futurum sit peccatum, seu talem rerum dispositionem ad quam secururum sit peccatum; atque ita inter Incarnationem & peccatum erit connexio tanquam prioris secundùm caussalitatem cum posteriori: & hoc est necesse docere, & quod conatur docere hæc sententia. Cùm verò tale negotium non sit ad explicandum facile, existunt tres modi, quibus huius viæ sectatores inter se inuicem differunt.

PRIMVS modus est quorundam recentiorum, qui in ipsa intẽtione Incarnationis secundùm se ponũt implicitè connexionem dictam cum peccato, qua peccatum ab ea intentione dependeat. Dicunt enim Deum in primo illo instanti quo ante scientiam visionis peccati futuri in re voluit Incarnationem, & prædestinauit Christum, prædestinasse ipsum vt redemptorem & medicum non propter necessitatem peccati, ex quo prædestinatus est ante omnem peccati præuisionem, sed propter qualitatem & conditionem rei volitæ à Deo, quia scilicet Deus ex primaria sua intentione voluit tale opus talis rationis, id est, Christum præditum tali genere dignitatis redemptionis, & medici, non verò alia, à quo decreto pendet peccatum quoad existentiam futuram in re, non quidem ex prædefinitione ipsius peccati, sed ex prædefinitione Christi vt redemptoris, & præuisione non absoluta, sed conditionali peccati, si conderetur mundus in circumstantiis, in quibus præuisum est conditionaliter peccatum, simúlque ex voluntate condendi mundum in illis circumstantiis, & permittendi peccatum. Atque ex hac sententia sequitur, si non esset futurum peccatum, & non esset præuisum conditionaliter, non futuram Incarnationem ex vi præsentis decreti.

Hæc sententia mihi displicet. Vt autem reiiciatur supponendum est eius auctores cùm dicunt Christum prædestinatum redemptorem & medicum in primo instanti ante præuisionem absolutam peccati, non accipere redemptorem in actu primo, vt idem sit atque idoneum ad redimendum, sed in actu secundo, vt idem sit atque ordinare hominem, qui de facto redimat, & vt redimat; ideoque in eo primo instanti non solùm accipitur vt medicus, sed vt medicina, nec solùm vt redemptor, sed vt redemptio: hoc autem velle absurdum est tribui Deo. Primò quia redemptio, medicina, seu redemptor & medicus in actu secundo non sunt per se & ex se absolutè amabilia, sicut nec pœnitentia, sed secundùm quid, & ex suppositione necessitatis: ergo non possunt esse volita à Deo ante præuision necessitatis, quæ est malum peccati. Confirmatur ex Damasc. *lib. 2. de fide, c. 29.* vbi docet id quod est per se bonum, cuiusmodi est salus & beatitudo esse volitum volũtate antecedẽti; id verò quod est volitũ ex occasione vt punitio, & iustitia puniens esse volitum voluntate sequenti ex occasione. Secundò non potest Deus ante præuisionem peccati velle absolutè Christum vt redemptorem, absque eo quòd virtualiter velit peccatum; hoc autem nullo modo potest in diuinam voluntatem cadere: ergo neque illud. Maior declaratur, & simul probatur ex differentia, quæ est inter volitionem absolutam, efficacémque destructionis mali, quod est in re, vel in præuisione absoluta, & volitionem absolutam efficacémque mali, quod non est in re, neque in præuisione absoluta, sed solùm conditionali: quam conditionem ponere sit in potestate eius, qui eam voluntatem habet: quando enim adest malum in re, seu in præuisione absoluta, qui vult eius remedium, non vult malum, sed vult destructionem mali: quando verò non adest malum, neque in re neque in præuisione, qui vult remedium mali efficaciter, certè non vult solùm destructionem mali, quia nullum est malum destruendum; sed hoc ipso vult malum quod destruatur. In proposito autem ponitur Deus ante omnem præuisionem

sionem absolutam peccati, velle redemptionem, & medicinam, quæ sunt eius destructiones: ergo hoc ipso virtualiter vult malum ipsum & peccatum. Nec satis est præscientia conditionalis, quia hæc non cognoscit peccatum in re; quare propter peccatum ita cognitum non potest esse volitum remedium in re: si ergo est volitum in re, nulla præcedente præuisione peccati in re, sequitur virtualiter esse volitum ipsum peccatum; qui enim vult aliquid absolutè, & per se, vult ea, quæ ad illud essentialiter requiruntur, seu supponuntur: pœnitentia autem essentialiter supponit peccatum.

Dices, voluntas absoluta remedij peccati, quæ est ante eius præuisionem, per se virtualiter solùm vult permissionem peccati, non verò peccatum ipsum; permissio autem peccati est bona, & non mala: quare voluntas remedij peccati non includit malum virtualiter. Sed contra hoc illud obstat, quòd remedium peccati in re per se intrinsecè & positiue respiciat peccatum in re; permissionem verò solùm extrinsecè tanquam remouens prohibens: quare volitio remedij absoluta includit per se virtualiter voluntatem peccati in re; permissionem verò consequenter & secundò: quando enim peccatum non supponitur futurum in re ante voluntatem remedij, certè voluntas remedij virtualiter prius fertur in peccatum in re, quàm in permissionem peccati. Præterea idem est velle aliquem indigere remedio morbi, ac velle illum carere sanitate, & habere morbum: nam egere remedio, est egere sanitate: at certè qui vult Christum redemptorem in instanti, quo homines non egent redemptione, vult illos egere redemptione & remedio; ac proinde egere salute spirituali, quod est habere morbum & malum spirituale, videlicet peccatum. Quare qui vult absolutè remedium peccati, non vult prius permissionem, quàm peccatum, sed prius vult virtualiter peccatum esse, & pòst permissionem. Confirmatur: nam intentio eo ordine incipit, quo ordine desinit executio; in ordine autem executionis primo loco est permissio peccati, secũdo peccatũ, tertio remedium: ergo si remedium non est volitum ex occasione, & ex suppositione præuisionis peccati, sed ex intentione, & prædefinitione, necesse est primo loco esse in voluntate & intentione remedium peccati, & Christum, vt remedium. Secundò peccatum virtualiter. Tertiò permissionem peccati.

Tertiò pugnat contra eam sententiam auctoritas Cyrilli *lib. 2. ad Reginas c. de eo quod Christus sanctificatus est.* his verbis: Condidit omnia Deus vt essent, & vt salutaria forent, quæ producit mundus, & non esset in eis pharmacum mortis, nec inferni regnum super terram: vbi vides neque remedium peccati, neque peccati pœnam fuisse in primaria Dei intentione. Huc pertinent plura loca Patrum, quæ ex eodem Cyrillo, Athanasio & aliis afferemus infrà dicentium Deum præuidisse peccatum, ideoque præparasse remedium.

Secundus modus secundæ sententiæ exponitur, & reiicitur. §. 6.

SECVNDVS modus est Cabreræ, quem tradit *disp. 1. in hunc art. §. 21. & sequentibus, præsertim §. 24.* sequutus quosdam Thomistas, quòd scilicet prædestinatio Incarnationis, & præuisio peccati absoluta sint sibi inuicem caussæ in diuerso genere, scilicet prædestinatio Incarnationis in genere caussæ finalis est caussa & est prior præuisione peccati, quoniam Deus prædestinauit Incarnationem per tale medium, scilicet per remedium peccati, & non sine illo; in genere verò caussæ materialis est prior præuisio peccati, quoniam ita prædestinata est Incarnatio in remedium peccati, vt si non esset peccatum, ad quod ordinaretur, non prædestinaretur: ergo supponit peccatum, non quidem in se solum, sed præuisum Incarnatio ad hoc vt prædestinetur: hoc autem est præcedere & supponi prius in genere caussæ materialis. Neque enim ex eo quòd prædestinatio sit prior in genere caussæ finalis, sequitur posse esse non existente peccato, vt constat exemplo ingressus aëris, ad quem concurrunt duæ caussæ, scilicet impulsio fenestræ vt efficiens, & apertio materialis; non enim licet argumentari, priùs est impulsio: ergo secluſa apertione aër ingrederetur. nec similiter licet inferre fore Incarnationem non existente peccato; atque ideo præuisionem peccati non esse caussam, sine qua non esset: quamuis enim non sit caussa ex natura rei, est, inquit, ex intentione agentis Dei.

Hæc sententia sumpta est ex Cajet. & de suo aliquid addit, & quatenus imitatur Caietanum non malè loquitur, tametsi non vacat difficultate; quod addit est falsum, & pæne omnia confundit. PRIMÒ quidem Cajet. ponit priorem prædestinationem Incarnationis in suo quodam genere, caussæ scilicet finalis remedio peccati, seu decreto remedij peccati; nullo verò modo ponit illam priorem præuisione peccati, sed omnino ait esse posteriorem; hæc autem Cabreræ sententia facit prædestinationem Incarnationis priorem etiam ipsa præuisione peccati, vt in aliquo priori intelligatur prædestinari Incarnatio, in quo Deus non intelligatur præuidere peccatum. Vnde fit, vt cùm prioritas, qua prædestinatio Incarnationis supponatur remedio peccati, excogitata sit tam ab ipso, quàm à Cajet. eo consilio, vt sententia S. Thomæ docens Incarnationem decretã propter peccatum, nõ derogaret primatui Christi & Incarnationis; & rursus ex hoc obiiciatur illis, quòd hac explicatione faciant Incarnationem finem remedij peccati, & Deum instituentem remedium peccati, vt fiat Incarnatio, non autem contrà, destruántque assertionem S. Thomæ docentis Christum venisse propter remedium peccati; certè Cajet. vtcunque satisfacit, dum saltem præuisionem peccati ponit omnino priorem decreto Incarnationis, & hoc decretum factum fuisse occasione peccati, cuius præuisione in nullo caussæ genere fuisset prius (quanquam adhuc non facile hunc sensum admittit S. Thom.) At verò Cabrera cùm statuat priorem prædestinationem in genere caussæ finalis etiam ipsa præuisione peccati, nullum relinquit modum defendendi in S. Thom. quòd Incarnatio sit facta propter peccatum: nec sufficit ad hoc prioritas præuisionis in genere caussæ materialis, tum quia ad hoc vt dicatur facta propter remedium peccati, debet esse priùs remedium, ac proinde suo modo etiam peccatum in genere caussæ finalis: hoc enim conuincit modus loquendi S. Thomæ & Patrum, scilicet Christus venit propter peccatum. In hoc autem genere finis ponitur ab ipso posterior præuisio peccati. Item id quod intrinsecè includitur in ratione vnius caussæ, non potest esse posterius illa, neque re, neque cognitione & ratione; at certè finis per se includit ordinem ad media, & volitio finis volitionem mediorum, & talem qualis est ipsa, scilicet absolutam volitionem mediorum absoluta volitio finis, confusam confusa, eorundémque cognitionem confusam vel distinctam, indeterminatam, & determinatam, vniuersalem & singularem: ergo in instanti, in quo intelligitur decerni prædestinatio Incarnationis, vt finis, non confusè, sed determinatè per tale medium, scilicet remedium peccati, includitur intrinsecè visio talis medij determinati, scilicet peccati: non ergo potest illud instans esse prius tali visione, quía non potest sine hac intelligi caussalitas finis, seu decretum finis determinati ad tale medium, maximè ex intentione agentis.

SECVNDÒ hæc sententia est similis sententiæ suprà refutatæ, & alij infrà refutandæ, in eo verò in quo differt,

differt, malè loquitur: ait enim *dicto* §. 24. n. 407. Cabrera nullum aliud bonum, seu finem esse potuisse permittendi peccatum originale, nisi manifestationem diuinæ bonitatis in mysterio Incarnationis, eo argumento, quòd permittere totam naturam humanam in omnibus suis indiuiduis deficere à fine, non potuit pertinere ad ordinariam prouidentiam, quæ ex sua vi exigit, vt quamuis aliqua indiuidua deficiant à fine, non tamen omnia: ergo non potuit respicere bonum ordinariæ prouidentiæ, sed aliquod maius; illud autem non potuit esse, nisi iam dictum. Hoc dictum in multis deficit. Primò in eo quod ait permissionem peccati Adami fuisse extraordinariæ prouidentiæ, & finis extraordinarij; hoc enim est manifestè falsum: primò quidem vt probabilius est de permissione cuiuscunque peccati, deinde in specie & nominatim de hoc; in vniuersum quidem, quia magis pertinet ad ordinariam prouidentiam auxilium sufficiens, quod Deus dat omnibus, quibusdam quidem maius, quibusdam minus, quàm gratia efficax, quam dat quibusdam, vt vitent peccatum: illud enim pertinet ad prouidentiam generalem, hoc autem ad specialem: at certè qui peccant, habent primum; ergo negare secundum non est effectus extraordinariæ prouidentiæ, ac proinde permittere peccatum, sed potiùs est extraordinariæ prouidentiæ dare maius auxilium, & non permittere lapsum. In specie verò hoc verius est in Adamo, cuius auxilium in genere sufficientis fuit longè maius eo, quod datur in hoc statu: potuisset enim cum illo commodè perseuerare, nec erat accommodatum illi statui maius auxilium, quo faceret Deus, vt actu perseueraret, ex August. *lib. de correct. & gratia, c.* 11. *&* 12. vbi dicit ratione humanæ infortuitatis peccato originali contractæ vix vllum perseueraturum cum auxilio, quod dat solum posse, quale habuit Adam; ideoque esse accommadatam huic statui gratiam, qua fiat, vt actu velimus, &c. ergo non fuit effectus extraordinariæ prouidentiæ permittere vt Adam peccaret, sed fuisset extraordinariæ stante conditione optima illius status prouidere, vt non peccaret.

Deinde absque fundamento dicitur non potuisse esse aliud bonum caussam permittendi lapsum totius naturæ in omnibus indiuiduis, nisi Incarnationis: nam si fiat vis in magnitudine huius boni comparata cum quantitate illius mali, quod malum proportione sua & in suo genere sit minus; quis audeat profectò negare esse maius bonum, vel solam ostensionem iustitiæ Dei & gloriam eius percipiendam ex illa, quàm totum illud malum. Si verò fiat vis in eo, quòd per Christi Incarnationem occurritur vniuersali illi ruinæ naturæ in omnibus indiuiduis, & ideo per hoc bonum satisfiat illi absurdo vniuersalis ruinæ; certè hinc sequitur primò non esse effectum extraordinariæ prouidentiæ illam permissionem ex quo prouidetur dicto incommodo. Deinde nec prouidetur incommodo: iam enim tota natura deficit à fine in omnibus indiuiduis, iuxta illud Apost. ad Rom. 3. *Non est iustus quisquam, omnes declinauerunt*, &c. scilicet in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt: solùm prouidetur pœnæ secutæ, vt ab illa homines liberentur; in hac autem non est malum nisi secundùm quid, comparatione culpæ & lapsus, qui non impeditur. Adde quòd neque hoc incommodum sequitur, adeò multiplicatæ per innumeros homines ruinæ, quia si Deus noluisset præbere remedium naturæ lapsæ vel per Christum, vel alio modo, non opus esset generationem hominum propagare, & punire plurimos, sed terminasset illam in Adam: ergo ex eo quòd non decuit totam naturam in omnibus indiuiduis puniri, non licet inferre permissum fuisse lapsum totius, & reatum pœnæ, vt fieret Incarnatio, sed solùm licet inferre decuisse aut non propagari ampliùs naturam, aut certè adhiberi remedium, Deum verò elegisse hoc secundum, ideoque voluisse propagari; hoc autem secundum supponit Incarnationem factam propter peccatum, quod fuit permissum ex ordinaria prouidentia, quam docet August. *lib. de correct. & gratia, c.* 11. *&* 12. vt scilicet experiretur vires liberi arbitrij, non verò supponit permissum peccatum vt fieret Incarnatio.

TERTIVM argumentum præcipuum contra hanc sententiam est quòd vitare nequeat, immo magis incurrat incommodum, quod deduximus contra primum modum, quem ipse quoque refutat, quòd videlicet Deus ex vi prædestinationis Incarnationis voluerit peccatum: docet enim Cabrera suprà non potuisse esse vllum bonum ordinariæ prouidentiæ caussam, cur permitteret tale peccatum, scilicet originale, sed solum bonum extraordinariæ prouidentiæ, quale fuit Incarnatio. Vt autem ostendatur, quomodo maximè ex hac sententia inferatur Deum velle peccatum, obseruandum est bona esse triplicia, quædam quæ non possunt fieri nisi occasione peccati, vt pœnitentia, & ostensio iustitiæ diuinæ vindicatiuæ; quædam quæ possunt fieri, & per se directè, & occasione peccati; vt conuersio peccatoris, quæ potest fieri & per se, & occasione peccati alieni: quædam tertiò quæ non possunt fieri neque occasione peccati, neque ex præuisione eiusdem, siue simpliciter ratione dignitatis, quomodo dicunt non potuisse vel non decuisse fieri Incarnationem plures auctores citati, & citandi; siue ratione status & temporis, quomodo non potuit fieri creatio hominum & Angelorum. Iam verò si nihilominus dicatur fieri Incarnatio per peccatum, salua eius dignitate, qua non decet fieri occasione peccati, oportet necessariò admittere, quòd peccatum, per quod ipsa debet fieri, includatur & concurrat solùm ex vi intentionis diuinæ ad decretum Incarnationis, à qua intentione alio modo adhibeatur & respiciatur peccatum ad hoc opus, atque ad alia duo priora genera operum iam dicta: ad hoc enim non interuenit vt occasio ex præscientia, vt interuenit ad illa ex ipsorum sententia: ergo interuenit ex prædefinitione, & ex vi prædefinitionis; hæc enim per se immediatè opponitur præscientiæ, nec datur aliquid medium. At certè quod ita interuenit est per se volitum, immo & suo modo prædefinitum: ergo peccatum esset per se volitum à Deo. Hoc verò absurdum magis incurrit dicta sententia Cabreræ, dum statuit nullum alium finem potuisse assignari permissionis peccati originalis nisi manifestationem bonitatis Dei in mysterio Incarnationis: hoc enim est dicere peccatum originale tale esse, vt non possit permitti nisi propter bonum, cuius ipsum non sit occasio, nec accipiatur vt occasio ex intentione agentis, cuiusmodi bonum ait esse Incarnationẽ. hoc ipso enim sentire & dicere oportet peccatum originale non posse permitti seu adhiberi ad ostensionem bonitatis Dei, &c. ex præscientia, sed ex prædefinitione. Neque est ad rem illa prioritas in genere caussæ materialis, tum quia aut peccatum præuidetur futurum ex vi prædestinationis Incarnationis secundùm talem modum, quo prædestinatur, scilicet vt redemptio, &c. atque propterea statuatur permissio peccati, peccatúmque præuideatur; & hoc modo sine dubio intelligitur volita permissio peccati, antequam intelligatur futurum, quia scilicet est necessarium ad finem; ac proinde virtualiter est volitum, antequam sit præuisum. Aut non præuidetur futurum ex vi prædestinationis Incarnationis, sed aliunde; & hoc modo Incarnatio est omnibus modis posterior præuisione peccati etiam in genere caussæ finalis, eo modo, quo lignum, quod est materia artis, est omnibus modis prius decreto fabri ad statuendam cathedram. Quæ sanè est sententia Caietani, qui solum remedium peccati

cati ponit posterius decreto Incarnationis; nullo verò modo præuisionem.

Exponitur tertius modus quorundam recentiorum. §. 7.

Quidam recentiores cùm vna ex parte viderent assignari a Patribus remedium peccati caussam finalem Incarnationis; contrà verò ex alia parte Christum dici in Scripturis finem iustificationis, ac proinde redemptionis, & remedij peccati, noluerunt pro alterutra ex his partibus stare, vt plerique alij, sed existimarunt hæc inter se non pugnare, ac posse se vtramque complecti: & cùm videatur ipsis non esse cur absolutè ponatur prior ratione, aut Incarnatio præuisione peccati, aut præuisio peccati Incarnatione, cùm vtraque sit caussa finalis, statuerunt omnino simul & re & ratione esse in decreto diuino, idque declarant & probant ex triplici modo, quo possit Deus velle finem & media. Primò vt volitio finis sit prior ratione volitione mediorum, & ab illa independens, vt est quando sunt plura media ad finem. Secundò vt volitio mediorum sit prior ratione volitione finis, quod accideret quo casu Deus vellet dirigere media ad aliquem finem, quem non vellet efficaciter: tunc enim propriè non vult media ex intentione finis. Tertiò vt velit medium & finem simul ratione, & cum mutua dependentia, scilicet vt non velit finem nisi hoc medio, neque medium nisi ad hunc finem: hæc autem connexio potest haberi vel ex natura finis, qui non possit haberi nisi per tale medium, vel ex intentione volentis finem, qui quamuis possit haberi pluribus mediis, vult tamen solùm per tale medium. Dicunt ergo in proposito Deum potuisse velle remedium peccati primo modo, scilicet prius ratione, quàm Incarnationem; non tamen ita voluisse, sed voluisse cum dependentia & connexione, vt scilicet non aliter vellet illud, quàm per Incarnationem; & similiter gloriam Christi, quam potuit prius velle, quàm remedium peccati, non aliter voluit quàm per remedium peccati, & simul etiam connexam cum creatione, & electione omnium hominum & Angelorum; ac propterea omnia simul ratione volita sunt. Hanc autem connexionem & dependentiam petunt ex duplici capite. Primò ex ratione finis voliti; Deus enim voluit remedium peccati perfectissimum ex rigore iustitiæ; hic autem finis vno tantùm remedio haberi potest, scilicet Incarnatione. Secundò ex ipsa voluntate Dei, quæ determinauit & limitauit intentionem suam ad vnum medium: voluit enim gloriam Christi per creationem, & electionem hominum & Angelorum, & per remedium peccati, & non aliter: similitérque homines & Angelos voluit propter gloriam Christi, & non aliter. Ad hoc autem ducuntur duplici fundamento. Primò quidem generali, quia modus volendi finẽ cũ determinatione medij, qualis est tertius supradictus, est perfectior aliis. Secundò ratione particulari, quia quamuis, inquiunt, posset Deus prius ratione velle finem, quàm media, prius remedium peccati, quàm Incarnationem, &c. & ratione naturali non possit colligi Deum hoc modo potiùs, quàm alio ex prædictis tribus voluisse; reuelatione tamen constat: quia Scriptura docet Incarnationem fuisse propter remedium peccati, & Christum habuisse primum locum in prædestinatione hominum. Ex quibus sequitur Christum ex vi præsentis decreti non fuisse incarnandum, si Adam non peccasset, ob dictam connexionem, quæ continetur in decreto; & nihilominus Christum habuisse primum locum in prædestinatione, non quidem prioritate rationis & signi, sed prioritate finis; quia ad ipsum homines & Angeli sunt ordinati.

Hæc sententia cõtinet multa falsa & absurda, & inter alia incidit in sententiam Occam & Gabr. negantium distinctionẽ rationis in actibus diuinis secundùm prius & posterius, & est multo deterior illa, quia sententia Occam id asserit ratione generali perfectionis intellectus & voluntatis diuinæ, qui simul vno actu omnia comprehendunt. At verò hi dicunt eam perfectionem non tollere distinctionem in actibus diuinis secundùm prius & posterius, & admittunt illam, iisdem fundamentis, quibus communis sententia, vt scilicet ea quæ dependent sint posteriora, quæ non dependent sint priora, &c. Ex alia verò parte mutuam dependentiam, quæ tollit dictum ordinem prioris & posterioris secundùm ipsos non solùm haberi ex rebus, seu obiectis secundùm se, quæ à se inuicem pendent, verùm vbi deest in rebus haberi posse à sola voluntate diuina, quæ quidẽ potest ea quæ nõ habent mutuam dependentiam velle, & cum dependentia, & sine illa, videlicet finem per tale medium, & contrà. At certè cùm ipsimet affirment perfectiorem modum volendi res esse cum mutua dependentia quando ex vi scientiæ habentur præ oculis tam fines, quàm media, & in Deo sit perfectio talis scientiæ, in cóque sit ponendum semper id quod perfectius est, sanè sequitur semper in voluntate diuina esse omnia simul volita, & non dari prius & posterius: quæ est sententia Occam & Gabr. contra communem.

SECVNDÒ quando dicitur posse Deum velle media & finem, cum, & sine mutua dependentia, aut loquuntur de voluntate finis per determinatum medium, aut per indeterminata media. Si dicatur primum, certè facta ea suppositione siue medium sit determinatum ex natura rei, siue ex electione voluntatis, non potest Deus velle finem efficaciter sine dependentia à determinato medio: implicat enim in adiecto posita scientia talis connexionis, & multo magis posita determinatione tali voluntatis quæ alligauerit se ad vnum ex pluribus mediis, velle efficaciter finem sine tali connexione. Si verò dicatur secundum, certè præterquam quòd, vt ipsi etiam dicunt, est imperfectus hic modus intendendi finem absque determinatione medij, vbi habentur præ oculis tam finis, quàm media, & ideo non ponendus in Deo, cui sunt omnia præsentia; adhuc tamen hoc concesso, non est penes voluntatem velle vel simul, vel priùs ratione, vt libuerit, finem, quàm medium, sed omnino est prior volitio finis ratione: ex quo voluntas non includit determinatum medium, nec pendet ab vllo medio. Fortè dicent hoc sensu dici posse Deum velle finem vel cum dependentia, vel sine, à certo medio; quia potest velle finem primo modo, id est, cum determinatione medij, & secundo modo cum indeterminatione. Sed neque hoc potest dici secundùm ipsos, quia non loquuntur de potestate voluntatis ad vtrumlibet circa diuersam habitudinem finis & mediorum, sed circa eandem; immo loquuntur de medio determinato, cùm dicunt posse velle Deum illud vel simul vel posterius.

TERTIÒ prius & posterius vt sic dicit imperfectionem, & non ponitur in Deo nisi secũdùm rationem nostram, quæ cogitur hæc ponere in ipso ôbiectiuè quidem & fundamentaliter ex natura, & necessitate rerum, quarum vna supponitur alteri, seu sit caussa alterius saltem virtualiter, & illa non supponatur huic, nec sit caussa huius; proximè verò & formaliter ex modo nostro cõcipiendi, qui nõ potest simul concipere ea, quę ita se habent, vt vnum supponatur alteri, non autem contrà. At certè si ex parte rerum non est talis necessitas, vt vnum in mente nostra sit prius ratione quàm alterum, & nihilominus ponitur hæc prioritas, sequitur distingui prius & posterius in Deo voluntate diuina tanquam fundamento & radice distinctionis, non autem alio fundamento: hoc autem est absurdum, quia

ratio

ratio noſtra concipiens tum vnitatem, tum diſtinctionem actuum in Deo, certè totam vnitatem accipit à voluntate Dei; totam verò diſtinctionem à natura obiectorum, præſertim quando voluntas verſatur circa finem & media.

QVARTÒ iuxta præfatam ſententiã ſequitur ex vi præſentis decreti diuini, ſi Adam non fuiſſet peccaturus, neque Angelos, neque homines, neque mundum creandum fuiſſe. Conſequens eſt falſum & abſurdum: ergo & antecedens. Conſequentia probatur, quia Incarnatio ex vi præſ ētis decreti ex ſententia ipſorũ fuit prædeſtinata cum dependentia à remedio peccati, ita vt ſi Adam non fuiſſet peccaturus, non fuiſſet: mundus autem & creaturæ fuerunt deſtinata cum dependentia à Chriſto, ita vt ſi Chriſtus non fuiſſet, nec illa fuiſſent ex vi preſentis decreti: ergo ſi non fuiſſet peccatum, non fuiſſet mundus ex vi eiuſdem decreti. Minor, id eſt, abſurditas probatur. Primùm, quia ex vna parte Scripturæ, quæ dicunt Chriſtum eſſe finem creaturarum, non conuincunt talem dependentiam, vt oſtendetur; & ex alia parte quòd communicatio Dei extra ſe pendeat à peccato, ita vt in nulla rẽ fuiſſet, ſi Adam non fuiſſet peccaturus, eſt omnino incredibile, & vtcunque ponatur tolerabile in hominibus, & in illis creaturis, quæ conditæ ſunt propter homines, qua ratione tolerari poſſet in Angelis, qui ab homine non pendent. Dicetur fortaſſe ſolùm ex vi preſentis decreti inferri non futuros Angelos, ſi Adam non peccaſſet; non verò ex vi alterius decreti. Sed contra hoc decretum excludit à Deo ex vi ſua omne motiuum abſolutum communicandi ſe creaturis propter bonum quod eſt in ipſa cõmunicatione eſſentiæ & exiſtentiæ, & ponit dependentiam à peccato. Hoc igitur eſt abſurdum quòd bonum per ſe amabile ametur ſolùm cum dependentia tali. Neque poteſt fieri idem argumentum contra alios auctores tum citatos, tum citandos, dicentes Incarnationem fuiſſe volitam cum dependentia à peccato, quia alij nihilominus ponunt abſolutum & independens id quod eſt præcipuũ in operibus Dei, ſcilicet cõmunicationem ſui ad extra; illa autẽ poſita, ſicut non eſt neceſſarium Deum velle ſemper id quod optimum eſt ſimpliciter; ita neque eſt neceſſarium quidquid melius eſt velle ſine dependentia ab eo quod minus bonum eſt: cuiuſmodi in propoſito eſt remedium peccati reſpectu Chriſti; ſi enim non fuiſſet peccatum, nec proinde Chriſtus, tamen fuiſſent aliæ creaturæ ob decretum abſolutionis communicationis.

VLTIMÒ non rectè negat dicta ſententia prioritatem rationis in voluntate diuina circa finem, & circa media, eo quòd ſint volita cum mutua dependentia: etenim, vt alibi oſtendimus, non poteſt poni prius & poſterius in Deo, niſi quoad ea quorum vnum eſt prius cauſſalitate, & quæ ſunt ſimul conuerſione & conſequentia, & in omnibus actibus, in quibus eſt talis prioritas cauſſalitatis ſine prioritate conſequentiæ, eſt prius & poſterius rationis. At certè in intentione finis, & electione mediorum etiam habita cũ mutua dependentia eſt prioritas cauſſalitatis, quoniam cum hoc quòd voluntas nolit media niſi in ordine ad hunc finem, neque finem niſi per talẽ medium, ſtat omnino quòd finis ſit cauſſa volitionis medij, atque ideo ſit prior cauſſalitate: ergo in volitione finis & medij eſt ptioritas rationis.

Exponitur tertia ſententia, eiúſque duo modi. §. 8.

TERTIA ſententia eſt, quæ ponit plures fines Incarnationis adæquatos, & ſecundùm vnum finem ponit connexionem cum peccato; ſecundùm alios non ponit: ſed duo modi ſunt ſtatuendi hanc connexionem.

PRIMVS modus eſt, qui aſſignat illam eo modo, quo S. Thom. vt Incarnatio eiúſque decretum pendeat à peccato per modum effectus à cauſſa: docet enim primarium finem Incarnationis fuiſſe remedium peccati; nihilominus fuiſſe præterea alios fines, propter quos facta fuiſſet, etiamſi peccatum futurum non fuiſſet, quia ſcilicet Incarnationem, quam dicunt Deum ſtatuiſſe ob alios fines ante prouiſum peccatum, ſtatuit etiam poſt præuiſum, ita vt etiamſi non ſtatuiſſet ob alium finem, propter hoc ſtatueret; ſicuti de facto homines aſſumuntur ad gloriam, vt impleant ruinas Angelorum, & Gentiles vocantur ad fidem loco Iudæorum non credentium, non tamen ſequitur non peccantibus Angelis, & credentibus Iudæis fuiſſe prætermittendos. Hæc ſententia tribuitur Alberto *in 3. diſt. 2. art. 9.* dicitur etiam fauere Alenſis *3 p. q. 2. membro 3.* Sed ſine dubio Alenſis pertinet ad 3. ſententiam, & hic modus ferè conuenit cum ſequenti.

SECVNDVS ergo modus ponit connexionem Incarnationis cum peccato non in voluntate ſimplici & abſoluta, qua voluit hoc myſterium, nec in primario fine, qui fuit Deo propoſitus ad id decernendum, ſed in tota voluntate & prædeſtinatione Incarnationis, prout comprehendit modum & rationem, ac media, per quæ Deus eius executionem decreuit. Docet enim cauſſam finalem motiuam adæquatè Incarnationis non fuiſſe vnam, ſed plures, quarum quælibet per ſe ſine alia ſufficienter potuit mouere & mouit de facto voluntatem Dei ad Incarnationem, ita vt deficiente quacunque vel pluribus propter quamlibet, quæ remaneret ex illis, fuiſſet facta; admittit tamen inter eas cauſſas ordinem aliquem tum originis, tum excellentiæ, quo vna ſit altera prior: harum autem cauſſarum quaſdam aſſignat intrinſecas, quaſdam extrinſecas: intrinſecæ ſunt ipſa excellentia & amabilitas myſterij, itémque communicatio bonitatis diuinæ, & manifeſtatio operum Dei; extrinſecæ verò ſunt remedium peccati, quæ cauſſa habet locum ex ſuppoſitione lapſus hominis, & exaltatio naturæ humanæ, quæ poteſt intendi per ſe directè, & non ſolùm ex occaſione. Iam ex his cauſſis primariam ait eſſe excellentiam ipſius myſterij, *idque* non ſolùm negatiuè, eo quòd nulla alia fuerit prior, verumetiam poſitiuè ſecundùm originem, eo quòd *in* priori quodam rationis prius fuerit intenta: remedium verò peccati fuiſſe motiuum non ſolùm modi Incarnationis, verumetiam ſubſtantiæ ipſius, ita vt ſi nullum aliud fuiſſet, propter hoc ſolum fuiſſet facta: veruntamen non fuit primarium, ſed ſecundarium tam origine, quàm excellentia. Hanc autem doctrinam elicit ex quibuſdam fundamentis, quòd ſcilicet voluntas ad vnũ & idem obiectum ferri poſſit pluribus motiuis, ſiue id faciat pluribus actibus, ſiue vno, & quòd hæc aliquando ſint adæquata, cùm ſcilicet ſingula per ſe ſeorſim ſufficiunt ad mouendum: aliquando ſunt inadæquata, cùm ſcilicet nullum ſeorſim ſufficit, ſed omnia ſimul; aliquando vnum eſt adæquatum, alterum inadæquatum, & tunc finis adæquatus dicitur ſimpliciter motiuus, inadæquatus impulſiuus. Rurſus inter adæquata aliquando eſt prius & poſterius, aliquando non: & hoc diſcrimen prioris & poſterioris aliquando eſt ſecundùm excellentiam; aliquando verò ſecundùm durationem, ſeu originem: eſt prius ſecundùm durationem, quando intenditur actibus ſecundùm durationem diſtinctis; eſt autem ſecundùm originem, quando mouent quidem ſimul, verùm ſecundùm rationem vnum poſcit concipi vt mouens prius, & ſi ſeorſim moueret de facto moueret prius. Hæc eſt ſententia Suarez *hic diſp. 5. ſect. 4.* qui quoad id quod eſt præcipuum in hac quæſtione accedit ad ſententiam Scoti, & ea quæ addit faciunt ad maiorem eius firmitatem.

Ceterùm quamuis dictum ſecundarium motiuum, quod

quod eſt remedium peccati, fuerit adæquatum, & per ſe ſufficiens ad mouendam voluntatem diuinam ad hoc myſterium; tamen Deus non prædeſtinauit Incarnationem in remedium peccati tanquam finem poſt præuiſionem peccati ſecundùm hanc ſententiam, ſed antè: etenim in voluntate, quia Deus voluit Incarnationem ob excellentiam myſterij, facta eſt quædam ſuppoſitio, ſeu appoſita conditio ſecundùm hanc ſententiam, qua ſtante, ſi poſterius ratione præuideretur, peccatum futurum neceſſariò deberet fieri propter remedium peccati: hæc autem conditio & ſuppoſitio fuit decernere faciendum hoc myſterium modo omnium optimo, atque aptiſſimo ad oſtendendam ſapientiam, bonitatem, iuſtitiam, miſericordiam: is autem modus optimus ad hoc obtinendum, eſt fieri in remedium peccati, atque ita habet eam connexionem cum peccato, vt ſi peccatum ſcientia conditionata videatur futurum, ſi crearetur homo in talibus circumſtantiis, ſit ſub his creandus homo, & permittendum peccatum: quod ſi nollet permittere, non eſſet Incarnatio ex vi illius decreti, & hoc ſenſu volunt fortè locutum S. Thomam: ſed certè eſt valde alienum à mente ipſius, quòd ſi homo non fuiſſet peccaturus, ac proinde non fuiſſet præuiſum peccatum ſub conditione; nihilominus Chriſtus fuiſſet incarnatus, quia tunc defuiſſet is finis, qui eſt omnium optimus, remedij peccati, fuiſſétque facta Incarnatio propter alium finem, qui inter ceteros vt optimus relinqueretur.

HÆC ſententia plures habet difficultates. Primò in eo quòd dicat idem opus fieri propter fines plures adæquatos: hoc enim primum in ratione naturali videtur impoſſibile, quia in vniuerſum non poteſt idem effectus fieri à pluribus cauſſis totalibus, vt perſpicuum eſt in efficientibus & formalibus. Ratio verò cur ab iis non poſſit, militat eadem in propoſito, quia ſi effectus eſt adæquatus vni, & ſit integrè ab vna, nihil eſt quod agant plures. Secundò peculiariter in cauſſalitate finis. ſi enim quis obiiciat ſibi plures fines, propter quos operetur, illi à ratione & voluntate ſumi poſſunt, & ſumuntur per modum vnius totius conſtantis ex pluribus, qui ſe habent vt partiales. Quòd autem quilibet eorum per ſe ſufficeret, ſolùm probat poſſe per ſe ſeorſim mouere & eſſe cauſſam totalem. Ceterùm quando obiicitur voluntati coniunctus cum aliis, conſtituit vnum obiectum, & vnum motiuum cum illis, quòd ſi poſtea ſuperueniat alius, tantùm habet rationem impulſiui, non verò motiui; impulſio autem ſolùm addit modum, vt promptiùs, alacriùs, &c. agat, & hoc ſolùm probat exemplum euntis Romam propter ſuum negotium, cui ſuperueniat negotium amici, quod aliàs per ſe moueret. Hæc autem æquè procedunt de voluntate diuina, atque de humana. Deinde quòd vnum agens moueatur pluribus finibus vel per ſe adæquatè (ſi hoc poſſit fieri) vel ſecundùm præparationem animi, vel ab vno adæquatè, ab altero partialiter, non poteſt conſtare ex effectu, quòd nimirum in eo contineantur multa bona; immo neque ex quauis manifeſtatione voluntatis, qua operans dicat ſe propter ea omnia bona operatum fuiſſe: nam intelligitur reſpexiſſe omnia illa, quatenus continentur in eo opere ſecundùm veram intelligentiam, niſi peculiariter hoc ipſum declaret: quare ex eo quòd in opere Incarnationis contineantur multa bona, non licet intelligere omnia eſſe finem adæquatum; manifeſtatio verò voluntatis diuinæ vel ſolùm, vel maximè vnum finem declarat, ſcilicet remedium peccati, & quamuis vtcunque annumeraret alia bona, non licet argumentari ea fuiſſe adæquatos fines, ſed aut partiales, aut præſtare dicere cum Scoto fuiſſe adæquatum illum, quem ipſi dicunt eſſe primarium, ſcilicet excellentiam myſterij. Sed de reuelatione Scripturæ circa finem infrà dicetur.

Ioſ. Raguſa in 3 p. D. Thom.

SECVNDA difficultas in hac ſententia eſt quòd quamuis daretur poſſe eſſe plures fines adæquatos Incarnationis; tamen iuxta modum, quo ponit hæc ſententia volitum remedium peccati, non eſt finis adæquatus. Etenim in intentione & prima voluntate myſterij ſolùm ponit vt finem excellentiam myſterij perficiendi optimo omnium modo, id eſt, per medium omnium optimum, quo fieri poſſit, vbi remedium peccati includitur confuſè & implicitè volitum cum aliis mediis, poſtea verò explicitè volitum, vt medium inter omnia optimum: non eſt ergo volitum vt finis. Confirmatur: nam ad hoc vt remedium peccati ſit finis, deberet peccatum ſupponi præuiſum ipſi intentioni Incarnationis tanquam egens remedio, quia intentio ſupponit obiectum; non poteſt autem remedium peccati ſupponi vt obiectum, niſi ſupponatur peccatum præuiſum. At certè ſecundùm hanc ſententiam intentio efficax Incarnationis præcedit præuiſionem abſolutam peccati, ſolúmque ſupponit conditionalem, quæ non poteſt eſſe obiectum intentionis efficacis & abſolutæ, neque miſericordiæ, nec habere rationem finis, donec præuideatur abſolutè, quæ præuiſio ſecundùm hanc ſententiam eſt poſterior.

TERTIA difficultas eſt, quòd dictum decretum, quo ponitur Deus ſtatuiſſe in ſpecie coniunctionem perſonæ ſuæ cum natura humana; modum verò ſolùm in genere, videlicet omnium optimum, vt ex vi talis decreti confuſi & in genere eligeret modum particularem, qui inter ceteros deprehenderetur omnium optimus; tale, inquam, decretum videatur adhibitum, & ſine fundamento excogitatum. Non enim poteſt tribui Deo ea ratione, quòd Deus faciat ſemper quod optimum eſt: hoc enim nemo affirmaret, quia ſequeretur Deum non poſſe facere, niſi quod facit. quare vt dicamus voluiſſe in re propoſita quod optimum eſt, aliunde nobis conſtare debet: triplex autem medium ſuppetere poteſt. Primum ſcilicet reuelatio, qua manifeſtaret Deus ſe huiuſmodi decretum habuiſſe perficiendæ Incarnationis optimo modo; ſed hæc reuelatio proferri non poteſt. Secundò reuelatio manifeſtans id quod optimum eſt in re, & iam factum eſt, fuiſſe finem decreti Incarnationis, cuiuſmodi eſt remedium peccati: ex quo inferatur Deum decreuiſſe in genere medium omnium optimum. Sed certè hæc illatio fieri non poteſt: non enim ex eo quòd aliquis velit dare pecuniam, ſeu mittere filium propter rem aliquam, ſeu opus, quod per ſe ex natura, ſeu qualitate rei ſit omnium optimum, cuiuſmodi eſſet, v.g. redemptio vitæ hominis, ex hoc facto & voluntate licet inferre quòd in decreto ſuo voluerit in genere opus omnium optimum, non verò tale per ſe, niſi quatenus eſt optimum, ita vt ſi hoc non eſſet, mitteret filium, vel pecuniam propter aliud opus, quod infra hoc eſſet omnium optimum: & ſimiliter ſi aliud opus fuiſſet præſtantius hoc, v.g. redemptione vitæ hominis, non miſiſſet propter hanc: hoc enim ex vi eius facti & voluntatis non infertur, niſi aliunde declaretur, eiuſmodi fuiſſe voluntatis decretum. Porrò in re propoſita nullibi declaratum habemus voluntatem diuinam talem fuiſſe, qualem tradit præfata ſententia. Adde quòd ſi talis haberetur ſiue ex illatione, ſiue ex declaratione, fieret inde, vt non ſit facta Incarnatio propter remedium peccati, niſi materialiter & per accidens. Tertium medium cognoſcendi eam intentionem videri poſſet ipſa dignitas myſterij, vt ex quo Deus vult per illud oſtendere ſuam miſericordiam, &c. cenſeatur id facere modo omnium optimo. Sed primùm

oportet probare Deum habuisse hanc peculiarem intentionem manifestandi suam misericordiã per vnionẽ hypostaticam per se ex primaria intentione gloriæ suæ, sicut habuit in creatione hominum & Angelorum, non autem ex occasione peccati. Deinde verò inde liceret colligere, quòd quando in Scripturis remedium peccati dicitur causa Incarnationis, solùm dicatur ea ratione quòd sit medium omnium optimum, si nolunt dicere cum Scoto fuisse caussam Incarnationis secundùm modum passibilem, sed secundùm substantiam. Porrò iam dicta Dei intentio ex Scripturis non habetur. Quòd si probare velint illam ex dignitate mysterij, ita vt quamuis dicatur in Scripturis facta ob remedium peccati; quia tamen hoc est indignum tanto mysterio, opus sit interpretari quòd loquantur de remedio omnium optimo, & quòd intentio principalis digna tanto mysterio habuerit finem alium excellentem dignum illo; certè primum ipsimet affirmant remedium peccati esse per se finem adæquatum & sufficientem, ob quem potuisset fieri, etiamsi propter aliud non fuisset facta Incarnatio, & ob quem de facto per se adæquatè, sicut propter alios fines facta est, perinde ac si nullus alius finis supperet: ergo ex hoc quòd Scripturæ affirment remedium peccati, vt finem, non cogit nos dignitas mysterij ad alium meliorem finem confugere, ex quo hic est, & potest esse finis adæquatus, vt ipsi fatentur. Deinde si non putemus inspiciendam rationem huius mysterij ex eo, quod habetur in Scripturis, sed velimus argumentari ex eius dignitate; certè si præstantia personæ, vnde habet dignitatem hoc mysterium, dicatur requirere quod præstantissimum est in electione mediorum, per quæ debeat fieri, similiter & multo magis dicendũ esset exigere quod præstantissimũ est in electione, & ordinatione mysterij: in hac autem præstantior est vnio cum natura angelica, quàm cum humana; ergo debuisset in priori intentionis statuere vnionem cum illa, & in posteriori optimum medium, siue hoc sit remedium peccati, cui posset etiam Verbum in natura angelica mederi, siue aliud. Quòd si dicatur electionem optimi medij non peti ex præstantia personæ, sed ex fine, sequitur inde Deum non instituisse Incarnationem propter excellentiam mysterij, sed propter alium finem; nullum ergo est absurdum dicere finem Incarnationis esse alium immediatum extra Christum & Deum; Deum autem & Christum esse mediatum.

QVARTA difficultas est quòd ex ea sententia sequatur necessitatem remedij & redemptionis non fuisse finem ipsius Incarnationis secundùm substantiam, quemadmodum fuisse ipsi volunt. Consecutio probatur, quia in decreto illo priori ratione eligendi optimum modum, habetur remedium peccati non fuisse eligendum, si non fuisset optimus omnium modus, sed fuisset alius extra illum ex supradictis optimus, vt modò dicebamus, & nos non fuissemus redempti: quod est contra communem sensum Scripturæ & Patrum; non enim verè diceremus Deum propter dilectionem & misericordiam misisse filium suum, vt dicunt Scripturæ & Patres, quia ratio exhibendi remedium peccati non fuit iuxta hanc sententiam amor & intentio subueniendi nobis, sed exequendi Incarnationem optimo modo, & remedium peccati fuit electum, quia est optimus modus, alioqui non eligendum, sed relinquendi homines in massa damnationis, & mortis æternæ.

QVINTA difficultas est, quòd præterquam quòd non potest dici Deum prius voluisse, & præfinisse vnionem hypostaticam optimo modo in genere, quàm statueret modum in specie, sed debuisse præfinire in specie; & diuina præscientia, & prædefinitio non fertur in res generatim consideratas, sed in res prout sunt singulares: qua ratione reiecimus, vt etiam ipsi reiiciunt sententiam, quæ docet prius in genere causæ finalis definitam Incarnationem diuinæ personæ in vniuersum cum aliena natura, quàm personæ Verbi cum natura humana: nihilominus quamuis daremus potuisse haberi dictam voluntatem optimi modi Incarnationis in genere prius ratione, quam in specie, in ea, inquam, voluntate non includitur permissio peccati. Probatur quia optimum ad quod fertur ea voluntas accipiendum est intra latitudinem eorum quæ potest Deus ipse per se facere, non verò potest extendi ad id quod haberi potest ex peccato alterius, ciúsque permissione: ergo ex ea voluntate non habetur, quòd Deus debeat permittere peccatum, si præuideat eius remedium fore, optimum modum Incarnationis. Antecedens probatur, quia in sola voluntate, quam quis habet benefaciendi vni, quantum potest, non comprehenditur voluntas exclusiua beneficij aliorum, & multominus voluntas negandi subsidium miseriæ, & malo alieno, si hæc negatio & exclusio conducat ad locupletandum & ornandum illum, quia nemo ex sola voluntate benefaciendi vni præsumitur arctare suam beneficentiam, & excludere omnes alios, nisi id explicet.

VLTIMA difficultas est, quòd hæc sententia incidat in absurda prioris sententiæ, quòd scilicet Deus virtualiter velit peccatum. Etenim si hoc decretum exequendi Incarnationem optimo modo ponatur ita vniuersale, vt comprehendat etiam hunc modum, scilicet remedium peccati, & propter hunc modum permissionem peccati, immo & creationem hominis, qui est peccaturus, decernendam in eum finem vt sit peccatum in mundo, cuius remedium est optimus modus Incarnationis exequendæ: & ex alia parte ante hanc voluntatem, & ante præuisionem peccati in re ponatur scientia simplicis intelligentiæ; qua sciatur remedium peccati esse optimum modum, ac scientia conditionalis, qua sciatur hominem peccaturum, si creetur, & permittatur tentari à dæmone; certè posita hac scientia decretum illud optimi modi continet explicitè voluntatem remedij peccati ante absolutam eius præuisionem: ex hoc autem sequitur esse volitum virtualiter peccatum, vt probatum est contra superiorem sententiam. Sequitur propterea finem proximum & immediatum, propter quem sit creatus Adam, esse vt peccet; communicationem verò bonitatis diuinæ per eius creationem, non esse immediatum finem, sed accessorium: siquidem creatus est homo, vt sit is, cuius remedio & redemptione debeat optimè fieri Incarnatio, & qui debeat exhibere materiam remedij. Huc accedit quòd, vt rectè docet Suarez *1. p. lib. 3. de prædest. cap.* 8. pœnitentia non potest esse absolutè volita à Deo ante præscientiam peccati, & ante voluntatem illud permittendi, & hoc non alia ratione, nisi quia supponit necessariò peccatum, & ex ea absoluta volitione sequatur Deum virtualiter velle peccatum. At certè eadem est ratio de quouis remedio peccati. Confirmatur: nam vt ipse *ibid.* rectè docet, Deus ea sola bona potest absolutè velle & prædefinire ante præuisionem, & voluntatem permittendi peccatum, quæ possunt haberi per peccatum, & per alia media sine peccato, vt siquidem Deus non præuideat peccatum in posteriori signo, eligat aliud medium, cuiusmodi bonum est humilitas, cognitio sui, depressio superbi, &c. At certè modus exequendi Incarnationem ita ponitur à dicta sententia electus à Deo, vt sine peccato haberi non possit, quia ea voluntas non ponitur indifferens ad eligendum vnum ex modis, qui occurrerent siue ex occasione, siue absque occasione peccati, sed ponitur determinata ante præuisionem permissionémque

némque peccati, vt velit illum modum, qui continet peccatum, si is est optimus, quale est remedium peccati.

Proponitur vera sententia ad mentem S. Thomæ, eiúsque fundamentum profertur. §. 9.

Vera igitur sententia est quòd prædestinatio Incarnationis habuerit connexionem cum peccato, eiúsque absoluta præuisione; non tanquam simul natura (quod nemo dicit) sed secundùm prius & posterius, non quidem subsistendi consequentia: nam neque peccatum hominum, seu peccati præuisio est sine redemptione & Incarnatione quæ sit eius remedium, neque Incarnationis prædestinatio sine præuisione peccati, ad cuius remedium sit ordinata; sed est prius & posterius secundùm caussalitatem, in quo genere præuisio peccati est omnibus modis prior; prædestinatio verò Incarnationis omnibus modis posterior, & nullo modo prior. Reducitur autem hæc ratio prioris & posterioris ad caussalitatem, quia ad constituendum prius & posterius secundùm caussalitatem non est necessaria immediata naturalis, ac necessaria, seu physica caussalitas, sed satis est caussalitas mediata & moralis, quomodo quidquid mouet agens liberum aliqua ratione mouendi, quæ vel sit bonitas rei, quæ mouet, quomodo bonitas virtutis mouet ad benefaciendum probo viro, subleuandámque miseriam, si qua fortè afficitur: vel ratio mouendi proxima sit bonitas per se ipsius agentis; obiectum verò solùm præbeat illi occasionem, quomodo miseria etiam hominis iniqui mouet misericordiam & bonitatem personæ misericordis ad subueniendum, ratióque proxima mouendi est ipsa operantis bonitas: nihilominus obiectum dicitur suo modo caussa boni operis, quatenus mouit, ita vt si non fuisset, aut fuisset propositum cognitioni personæ agentis, hæc non fecisset illud bonum: est ergo suo modo prius caussalitate. Iam hoc modo est prius peccatum, ciúsque præuisio decreto Incarnationis, scilicet tanquam occasio mouens Deum non quidem ratione mouendi, quæ sit in ipso peccato, sed quæ sit in Deo, scilicet bonitate & misericordia, cui peccatum commissum, & obiectum cognitioni diuinæ, ac proinde præuisum præbet occasionem ad decernendam Incarnationem, atque propterea est prius caussalitate. Vnde fit vt peccatum præuisum sit caussa tanquam occasio motiua; remedium verò peccati sit caussa finalis prædestinationis Incarnationis, & vtrumque est omnibus modis prius ipsa prædestinatione & decreto. Atque propterea finis immediatus & adæquatus Incarnationis fuit vnicus, ísque extra Deum, scilicet remedium peccati, ac redemptio generis humani: ceteri verò fines, scilicet exaltatio, & sanctificatio naturæ, ipsáque gloria Dei, sunt voliti mediatè & ex occasione, quatenus scilicet consurgunt per se ex ipsa Incarnatione & redemptione; non verò sunt voliti ex primaria intentione, per se, & remedium peccati propter illos tanquam medium electum & ordinatum ad finem. Hæc est vera germanáque sententia S. Thomæ, immo & Patrum excludens tot adminicula & inuenta ad concilianda ea, quæ cohærere non possunt, cuiusmodi est quòd mysterium Incarnationis sit per se primarius finis remedij peccati, & reliquorum operum, quæ sunt infra gloriam Dei, & tamen sit decretum propter remedium peccati; quæ inuenta inuoluunt mille difficultates, & tamen eam concordiam propter quam sunt excogitata, non assequuntur, vt ostendam est, volúntque solliciti esse tuendæ dignitatis & excellentiæ diuinæ in eo, in quo illam ipse palàm professus est se nolle tueri, verùm submittere, ac postponere hominum saluti, vt propter illam & propter nos homines descenderet de cælo, humiliaret semetipsum, formam serui accipiens cùm in forma esset æqualis Deo, *ad Philipp.* 2. & sic diligeret mundum Deus, vt filium suum vnigenitum daret, *Ioan.* 3. non verò sic diligeret vnigenitum suum, vt vellet ei prouidere prærogatiuam redemptionis per peccatum & ruinam hominum, quam alioqui permittere non statuisset: hic enim modus prædestinationis non aptè cohæret cum iis verbis, *Sic Deus dilexit mundum*, &c. siquidem ratio própria, cur veniret, fuit propter seipsum, & gloriam suam; sed aptius cum iis verbis: Sic Deus dilexit vnigenitum, vt vellet illum esse Redemptorem, & mundum egere redemptione.

Huius declaratæ connexionis mysterij Incarnationis cum peccato fundamentum tradit S. Thomas ex eo quòd Scripturæ docent Christum venisse propter peccatum, nec venturum fuisse, si peccatum defuisset. Vt autem vis huius argumenti probè constet, præmittere oportet, quod quando inuestigatur quid facturum, vel non facturum sit agens in aliquo euentu, quæstio potest esse vel de agente naturali, vel de libero liberè operante. Porrò diuersa ratio cognoscendi est de vtroque, ac facilior de primo, vbi ex naturali ordine ac respectu cognitio duci potest discursu merè naturali. Iam agitur de secundo, de cuius actione, quæ futura sit, cognoscendi duo modi distincti pro varietate rerum cognoscendarum suppetunt. Primus est discursus moralis, qui duci potest vel ex suppositione alicuius præcedentis voluntatis ipsius agentis liberi, quomodo ex voluntate, quam habuit Deus circa primum hominem in eius creatione, multa deducunt Patres & Theologi facturum vel non facturum Deum in statu naturæ integræ, si Adam non peccasset: similiter quamuis Spiritus sanctus visibiliter & per dona gratiæ gratis datæ non detur secundùm legem communem cuilibet præparanti seipsum per gratiam, vt datur per gratiam gratum facientem, sed pro mera Dei voluntate; nihilominus proditorem Iudam habiturum illum visibiliter, & per dona gratiæ gratis datæ si non peccasset, aut post peccatum resipuisset; argumentamur ex voluntate Christi, qui elegit illum in Apostolum, quique dedit dicto modo Spiritum sanctum Petro simul cum aliis Apostolis, qui resipuit à peccato. Vel secundò deduci potest discursus ex suppositione malitiæ moralis, aut bonitatis, quæ bonitas per se opponatur malitiæ morali simul supposita rectitudine & iustitia ipsius agentis liberi, quòd propterea semper putetur nolle malum, & velle bonum: quomodo ex eo quòd homines operentur mala vel bona, bene argumentati sunt Philosophi morales fore vt puniantur, vel remunerentur à Deo solùm attenta natura tum Dei, tum malitiæ, bonitatisque moralis. Vel tertiò deduci potest ex ratione perfectionis, integritatisque naturalis, & ordinis, quæ per se opponantur defectui & imperfectioni naturali, quomodo argumentamur non facturum fuisse Deum animalia, &c. si non fecisset hominem, quia caruissent suo fine; & facturum Deum plus aquæ, si fecisset plus ignis, vel æris, &c. Dixi deduci posse discursum ex suppositione bonitatis tum moralis, tum naturalis non simpliciter, se cum addito, nempe quæ per se opponantur malitiæ vel defectui tum morali, tum naturali: nam à bonitate simpliciter sumpta, quæ non opponitur malitiæ, qualis est naturalis, vel moralis, cuius oppositum vel omissio non sunt mala moraliter, vel naturaliter; non licet colligere quid sit facturum, vel non facturum in aliquo casu agens liberum ea solùm

lùm ratione quòd sit bonum,& propensum ad bonum, sitque ipsi conformius bonum: quare cùm multa sint bona possibilia bonitati diuinæ conformia, sicuti non licet argumentari quòd omnia sint facta, ne incidamus in illud absurdum quòd Deus non possit facere nisi quod fecit, vt notat S.Thom. 1.1. *q.25.art.5.* ita non licet argumentari quid facturus, vel non facturus sit Deus in aliquo casu ex sola bonitate rerum & ipsius Dei, non supposita aliqua voluntate, vel aliqua ratione bonitatis & perfectionis, quæ per se vel moraliter vel naturaliter respiciat aliquod aliud bonum, quod sit in potestate solius liberi agentis extrinseci, siue aliqua malitia morali, quæ poscat puniri; vel demum defectu naturali, vel morali in rebus, quibus sit connaturalis opposita perfectio; quæ sit item in potestate solius liberi agentis extrinseci.

Igitur vbi hæc non supponuntur, aliunde oportet scire, quid facturum vel non facturũ sit liberum agens, nec suppetit extra hæc modus vel medium nostræ ratiocinationi, sed sola voluntatis manifestatio, qua ipsũ agens liberum sese declaret. Et hic est secundus modus per se obuius & promptus cognoscendi quid sit facturum, vel non facturum. Atque hos duos modos complexus est S.Thom. in illa maiori propositione, scilicet ea quæ ex sola voluntate Dei proueniunt supra omne debitum creaturæ nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in Scriptura sacra traduntur, per quam diuina voluntas nobis innotescit: vbi illa particula, omne debitum, excludit debitum morale & naturale varium pro varietate rerum iam explicatum, simúlque significat quidquid est aliqua ratione ex dictis debitum posse nostra ratiocinatione cognosci absque manifestatione voluntatis: excluso autem hoc medio cognoscendi declarat S.Thom. solùm superesse alterum, scilicet reuelationis sacræ Scripturæ, quò pertinent etiam traditiones, quæ sunt suo modo verbum Dei, etsi non scriptum.

Igitur sub hac maiori propositione sumit hanc minorem S.Thomas, nimirum; sed ratio Incarnationis in Scriptura ex peccato primi hominis assignatur: ergo conuenientius dicitur opus Incarnationis esse ordinatum à Deo in remedium peccati, ita vt peccato non existente non fuisset.

Reiiciuntur argumenta recentiorum contra hunc discursum S.Thomæ, & primò contra maiorem propositionem, quòd res quæ pendent à libera Dei voluntate non nisi per Scripturas cognoscantur. §. 10.

Hunc S.Thomæ discursum quoad vtramque propositionem conantur quidam, præsertim recentiores, inefficacem ostendere. & primò maiorem popositionem, quòd scilicet res rerúmque caussæ à libera Dei voluntate pendentes non nisi per Scripturas innotescant, contra quam ita ratiocinantur. Cùm duplex sit caussa & motiuum operandi & operationum Dei, scilicet intrinsecum quod est perfectio propria rerum integritas vniuersi, & completa sui communicatio, & extrinsecum, cuiusmodi sunt pleraque alia; certè intrinsecum non eget declaratione Scripturæ ad hoc vt innotescat, sed satis est illa generalis notio, quòd Deus prudentissimè & sapientissimè operetur omnia; ad sapientiam autem pertinet non excludere motiua & fines intrinsecos rerũ ab operationibus: vnde nõ declaratur in Scripturis Deum esse operatum omnia propter perfectiones eorum & integritatem vniuersi, sed tantùm in communi legimus Deum propter se & bonitatem suam omnia creasse; & tamen certò scimus Deum propter fines dictos intrinsecos, id est, propter earum perfectiones, singulas res operatum esse. Extrinsecum verò motiuum eget declaratione, quia hoc pertinet tantùm ad finem operantis, qui non potest innotescere nisi ipso manifestante. Quando verò declaratur aliquis talis finis extrinsecus, vt quòd Angeli sint in ministerium hominum, semper supponitur aliud motiuum & finis intrinsecus. In proposito ergo etiamsi assignaretur solum remedium peccati pro caussa & motiuo Incarnationis; tamen cùm is sit finis extrinsecus, non excludit alios fines, sed supponit illos.

Hic discursus in multis deficit. Primum quidem perfectio rerum secundùm se non potest esse Deo motiuum & finis operandi ipsam rem, diuinæque operationis secundùm se, sed bene potest esse motiuum & finis operandi aliquid aliud propter ipsam, seu pertinens ad integritatem ipsius. v.g. perfectio mundi non est motiuum & finis operationis diuinæ, quæ operatur ipsum mundum per se, sed bene potest esse, & est motiuum & finis aliarum operationum, quibus facit res peculiares propter perfectionem vniuersi: motiuum verò vniuersi, & cuiuscunque rei, quæ non pertinet ad eius integritatem, est liberum Deo, vt scilicet operetur vniuersum, seu rem ad ipsum non pertinentẽ propter seipsum & gloriam suam immediatè, vel mediatè, scilicet in alio, per aliud, ac propter aliud, ita vt hoc sit ratio volendi illud. Iam verò vnio hypostatica non est res, quæ pertinet ad integritatem vniuersi, idque est per se notum, & vt per se notum affirmatur à S.Thom. dum ait non esse per se debitam creaturæ: ergo est per se liberum tam ipsum opus, quàm eius motiuum, quòd scilicet instituatur à Deo vel immediatè propter gloriam suam secundùm perfectionem, secundùm quam vnio hypostatica est per se manifestatiua bonitatis diuinæ, vel mediante redemptione secundùm perfectiones, quam habet sufficientem ad redimendos homines. Confirmatur: nam dupliciter intelligi potest ad opera Dei semper supponi dictum finem intrinsecum, etiam quando declaratur extrinsecus, primò quòd ille finis necessariò moueat Deum quoad exercitium, vt scilicet operetur; & hoc nemo diceret, quia esset manifestus error. Secundò quòd moueat necessariò quoad specificationem, vt scilicet si operetur debeat propter illum immediatè & per se operari, siue simul operetur propter alios fines extrinsecos, siue non: & hoc etiam est manifestè falsum; etenim voluntas diuina in operibus suis solùm est determinata quoad specificationem à gloria sua, vt nihil faciat, quod ad illam non tendat, sed non est determinata ad hoc vt velit omnia immediatè propter se, & non possit quicquam velle propter aliud, seu propter finem extrinsecum, nisi priùs velit propter intrinsecum immediatè, & independenter ab extrinseco: aut enim hæc necessitas est ex parte rerum, quia scilicet sunt quædam superiora, quæ non debent ordinari ad inferiora: sed hoc nihil obest, quia satis est quòd mediatè tendat in Deum; & præterea hoc absurdum non tollitur ex hoc quòd res sint priùs volitæ propter finem intrinsecum, si nihilominus ordinentur etiam ad finem inferiorem, aut est ex parte gloriæ Dei; at certè nulla necessitas est vt Deus quærat ex creaturis omnem modum gloriæ, quem potest quærere. Confirmatur hoc in sententia Suarij dicentis remedium peccati esse motiuum & finem sufficientem, & adæquatum gloriæ Dei simul volitum cum finibus intrinsecis, qui tamen solus per seipsum sufficeret: ergo infero, potest Deus velle vnionem hypostaticam propter hunc solum finem, alioquin non esset adæquatus: ergo necessaria est reuelatio Scripturæ, vt sciamus vtrùm Deus voluerit solùm propter hunc finem vel simul propter alios, & sine Scriptura non potest assignari. Demum ratio cur Deus velit potius vnum quàm

quàm alium ex rebus creatis, non sumitur à rebus volitis, quòd scilicet quædam sint maius bonum, quædam minus: nam certè maius bonum est salus omnium, quàm paucorum, & tamen Deus vult salutem paucorum, vt notat hîc Caietanus. sed sumitur ratio à libera voluntate Dei; ergo ex eo quòd finis intrinsecus sit potior & melior extrinseco, non possumus colligere Deum voluisse res, &c. propter intrinsecum adæquatè & immediatè: sed si loquamur de fine intrinseco & vniuersali, qui non potest separari ab operibus Dei, qualis esset eius gloria; concedendum est esse intentum in omnibus operibus mediatè vel immediatè, non tamen in omnibus immediatè & adæquatè, ita vt cessante omni alio fine extrinseco, hoc solus reputari possit sufficiens ad hoc, vt opus reipsa fieret.

Confirmatur minor propositio discursus S. Thomæ. §. 11.

Minorem propositionem S. Thom. quòd scilicet Scripturæ & Patres caussam Incarnationis assignant remedium peccati, conantur aduersarij infirmare, tum interpretando eorum mentem, tum proferendo alia loca, quibus contineantur aliæ caussæ. Oportet ergo primò proferre loca Patrum, simúlque expositiones, quæ ab his traduntur, inanes ostendere; ac deinde examinare loca, quæ pro se ipsi producunt. Auctoritates autem pro S.Thoma sunt in duplici ordine. Primus est earum, quæ simpliciter assignant caussam Incarnationis remedium peccati. Secundus earum, quæ excludunt omnem aliam caussam, & solùm hanc faciunt primariam; quod item facere solent duplici modo. Primò affirmando non venturum Christum, nisi Adam peccasset. Secundò expressiùs aliam caussam excludendo.

Proponitur primus ordo auctoritatum, quæ simpliciter assignant caussam Incarnationis remedium peccati. §. 12.

Hanc formam loquendi de ratione & caussa Incarnationis primùm vsurparunt Scripturæ, eandémque sanctis Patribus suppeditarunt. Sunt autem Scripturæ loca ea quæ passim in Ecclesia leguntur, Matth. 18. & Luc.19. *Venit filius hominis quærere, & saluum facere quod perierat.* Ioan.3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, vt omnis qui credit in ipsum non pereat.* Ad Galat.4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere, vt eos, qui sub lege erant, redimeret.* 1. ad Timoth.1. *Venit Iesus peccatores saluos facere.* Matth.20. & Marci 8. *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, & dare animam suam redemptionem pro multis.* Item in pluribus Conciliis Niceno, Ephesino, Chalcedonensi, Toletano VI. & XI. posita est illa particula in symbolo: Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis.

Eadem est communissima Patrum sententia. Athanasius *serm. 3. contra Arrianos, & in epist. ad Epictetum*, vbi confirmans nomine suo & plurium Episcoporum confessionem fidei quorundam ait, fatendum Christum hominem esse genitum hominis gratia. & *ibid.* ait confessos fuisse catholicè Christum prædictum mente. & reddit rationem: Non enim, inquit, corpori solùm, sed animæ quoque nostræ per ipsum Verbum salus est conciliata. quæ ratio procedit de Incarnatione secundùm substantiam. Idem *in epist. ad Adelphium fratrem:* Genitus, inquit, à fœmina est, & procreatus à Virgine, vt nostri errabundam creationem in se transferret. vbi sanè appositè, immediatè, opponit corruptioni & ruinæ nostræ ipsam procreationem & conceptionem Christi, non verò passionem, vt significaret etiam ipsam Incarnationem, & natiuitatem ex fœmina fuisse propter nos, non verò solùm passionem & passibilitatem; vnde statim subdit: Carnem igitur à Verbo assumptam esse vides ad hominum libertatem, redemptionem, &c.

Basilius *homil. in S. Natiuitatem*: Propterea, inquit, Deus in carne est, vt in ea mortem occidat. Cyrillus Alexandr. *lib. de fide ad Reg.* Credimus, inquit, Incarnationem ad humanæ naturæ instaurationem factam esse. & *in orat. de Incarnatione, interrogatione* 3. quærens caussam, cur Christus factus sit homo, respondet: Quia voluit saluare genus humanum. Cyrillus Hierosolym. *catechesi 3. & 6.* Cognoscis, inquit, quid mouerit à dextra throni descendere vnigenitum? spernebatur pater, necesse erat vt filius corrigeret errorem.

Ex Patribus Latinis Hieron. *in c.6. Ecclesiastes.* Quia, inquit, homo infelix infixus est in limo profundi, indiguit maiori auxilio; idcirco venit ipsa sapientia. Bern. *serm.1. in vigilia Natiuit. & epist.109. ad Innoc.* vbi sic ait: Quid lex, quid Prophetæ, quid Apostoli aliud nobis euangelizant, quàm Deum factum esse hominem, vt hominem liberaret, & si Angelus Dei de cælo aliud nobis euangelizauerit, anathema sit.

Idem docent passim reliqui Patres tum Græci tum Latini similibus verbis, quæ superfluum est referre. S. Cyprianus *serm. de pass. Domini.* Anselmus *lib. cur Deus homo.* S.Maximus *lib. de Incarnatione Verbi, in principio*, Proculus Episc. Cyzici *hom. quæ habetur tomo 6. Conc. Ephes. c.7.* Victor Antiochenus *in caput 4. Marci tomo 1. biblioth.* S. Macarius senior Ægypti *hom.34. quæ habetur tomo 2. bibliothecæ.* Tulius Firmicus Maternus *tomo 4. biblioth.* Basilius Seleuciæ Archiepiscopus *tomo 2. biblioth.* Anastasius Sinaita *lib.11. in Hexaëm.* Rusticus Cardinalis *in disp. contra Acephalos*, Dionys. Areop. *c.3. de cælesti hierarch.* Epiph. *lib.1. contra hæreses, tomo 1. sub finem.* Iustinus *lib. de vera fidei expositione,* Greg. Nyssenus *lib. de sacro Baptismo, in principio*, Theophylactus *in c.3. Ioh.* exponens illam sententiam: Sic Deus dilexit mundum. Tertull. *lib. de carne Christi.*

Idem docent à fortiori Augustinus, Greg. Magn. Nazianzenus, & alij citandi in 2. & 3. ordine auctoritatum.

Reiiciuntur harum auctoritatum expositiones. §. 13.

Hæc Patrum loca non recipiunt vllo modo euasionem Scoti, quòd loquantur de caussa aduentus in carne passibili. Primùm quia est supra omnem fidem, omnes Patres mente & cogitatione interiùs sentire remedium peccati fuisse caussam solùm circumstantiæ Incarnationis, scilicet secundùm carnem passibilem, & tamen omnes vno ore in tam multis & variis occasionibus modísque loquendi absolutè affirmare remedium peccati esse caussam Incarnationis nulla vnquam facta dictæ limitationis, quam mente tenebant, mentione: etenim tunc licet recedere à proprio sensu verborum, quando vel ipsi Patres alibi suam mentem explicant, aut certè quando proprius sensus continet errorem, & verò errorem, quem ipsi aliàs damnassent: nam interdum quidam nec ab errore excusantur, quem verba in sensu proprio præseferunt, & aliunde ex ipsis verior sensus haberi non potest. Et quamuis vtcunque verisimile sit vnum, aut alterum ex Patribus semel aut bis loquutum impropriè; nullo tamen modo tolerari & credi potest omnes ferè vbique & frequentissimè impropriè loquutos.

Deinde vrget argumentum S.Thomæ, quòd in Scriptura non habeamus aliam caussam Incarnationis simpliciter secundùm substantiam, quæ non pendeat à peccato, & de his, quæ procedunt à sola Dei voluntate non licet absque Scriptura quicquam asserere.

Ad extremum quod ait Scotus decretum Incarnationis in carne passibili fuisse factum in posteriori quodam

quodam instanti post præuisum peccatum; in priori verò non fuisse decretum in carne passibili, pugnat etiam contra ratiònem: non ergo potest esse ad mentem Scripturæ & Patrum; aut enim in eo priori ponitur Deum decreuisse vnionem cum natura humana simpliciter secundùm ea quæ pertinent ad eius substantiam & speciem; at certè hæc natura secundùm speciem est passibilis & mortalis intrinsecè, constat enim ex elementis corruptibilibus; & præterea, si hoc decretum fuit efficax non pendens à posteriori præuisione, omnino debuit venire, scilicet in carne passibili, siue Adam peccasset, siue non. Aut ponitur decretum in carne impassibili; sed certè cùm hæc sit conditio accidentalis, naturæ per se non conueniens, opus fuit decerni ex aliquo fine; ac proinde omnino venturum impassibilem, siue Adam peccasset, siue non: ex quo ponitur volitio alterius finis extra remedium peccati absoluta, qui finis per se poscat naturam impassibilem, nisi velint ponere in posteriori instanti post præuisum peccatum mutationem non solùm rerum, verumetiam decreti in Deo, quod nefas est dicere. Aut demum ponitur in eo priori ante præuisum peccatum voluntas abstrahens à conditione passibili, vel impassibili; at verò voluntas Dei non potest ferri in res vniuersè sumptas, multo verò minùs potest ferri in res, quæ per se non abstrahunt ex natura rei, sed solùm per operationem mentis: non enim potest ferri in naturam humanam abstractam à condirionibus indiuiduantibus. rursúsque longè minùs potest ferri in rem abstractam sine vllo fundamento abstractionis ex parte rei, sed solùm ex suppositione extrinseca agentis extrinseci, quomodo non potest abstrahere compositum materiale à corruptibilitate, & natura humana à passibilitate per se, nec potest esse fundamentum abstractionis huius, quia non potest ipsis nisi extrinsecus superaddi incorruptibilitas operatione diuina: oporteret ergo in proposito ponere totam hanc abstractionem factam in mente diuina absque vllo fundamento in re, qua cognoscens posse superaddi impassibilitatem, secundùm potentiam absolutam præter naturam rei; neque feratur secundùm voluntatem in naturam humanam vniendam Verbo secundùm id quod est sibi naturale, id est, passibilitatem, neque secundùm quod ipse potest addere, id est, impassibilitatem, sed confusissimè sola sua cogitatione ab vtraque abstrahendo, quod verè non est ponere Deum ferri in aliquod obiectum, quo possit terminati voluntas, quia non potest concipi natura extra conditionem essentialem & naturalem, & simul extra conditionem accidentalem, nisi conceptu vago & confuso, qui non potest esse obiectum determinatum voluntatis: non enim potest voluntas vllius velle Petrum abstractum ab esse mortali & immortali positiuè, sed solùm confusè: hæc autem voluntas confusa est imperfectissima, Deóque indigna, præsertim si ponatur in aliquò priori instanti, in quo expecter determinationem posterioris instantis: hoc enim est ponere voluntatem Dei suspensam & pendentem à futuro, quæ suspensio non petatur ex parte rerum, quomodo intelligimus auxilium sufficiens expectare determinationem liberi arbitrij, & Deum ratione illius, sed solùm ponitur ex parte voluntatis diuinæ, cui nihil respondeat ex parte rei, sicut respondet collatio auxilij sufficientis, quod est magnæ imperfectionis.

Demum responsio Scoti de Incarnatione in carne passibili relinquitur refutata ex modis loquendi Patrum, quod suprà notauimus, & auctoritatibus, quæ proponentur secundo loco, probantibus nullam aliam esse causam Incarnationis extra remedium peccati, & ex refutatione sequentis responsionis.

Aliter exponit loca Patrum Suarez *disp. 5. sect. 2. & 4.* distinguit enim in hoc mysterio ordinem intentionis ab ordine exequutionis; & in ordine intentionis docet primam causam finalem fuisse excellentiam mysterij prius ratione, quàm præuideretur peccatum absolutè futurum, & quàm statueretur modus & ordo exequutionis: hunc autem ordinem, scilicet exequutionis, fuisse posterius ratione post præuisum peccatum, quo præuiso statuit Deus Incarnationem, quam instituerat facere propter alias causas conferentes ad gloriam suam; facere etiam propter remedium peccati tanquam propter finem, & causam non solùm impulsiuam, verumetiam motiuam, eámque adæquatam, ita vt sola sufficeret, præsertim quia hæc maximè omnium pertinet ad gloriam suam: neque hoc esse absurdum, scilicet rem decretam fieri propter vnam causam, decerni etiam propter aliam, vt constat exemplo hominis, qui decreuisset ire Romam ob sua negotia, & post decretum superueniat necessitas amici per se sufficiens mouere ad tale iter, etiamsi priùs id non decreuisset. Dicit ergo in proposito Scripturam & Patres assignare remedium peccati vt causam Incarnationis secundùm substantiam, quia hæc verè fuit causa sufficiens, licet secundaria; non verò solùm secundùm circumstantiam passibilitatis. Cur autem Patres assignent causam secundariam Incarnationis, reddit varias rationes congruentiæ, scilicet ad declarandam acerbitatem peccati, necessitatem Incarnationis, ciúsque modum, &c.

Contra hanc responsionem pugnant primò argumenta proposita suprà contra suam sententiam, quibus probatur non posse voluntatem vno actu ferri in plures fines integros adæquatos, sed aut in plures inadæquatos, aut in vnum adæquatum motiuum, & alterum impulsiuum, & quòd finis superueniens, cuiusmodi est in exemplo ipsius iam proposito, non possit esse nisi impulsiuus, vt etiam probat Vasq. *disp. 10. c. 3.* & quòd secundùm modum loquendi ipsius verè non possit dici Incarnatio facta propter remedium peccati, quin potiùs contrà, hoc ad illam ordinatum.

Præterea cùm Patres & Scripturæ dicant Christum venisse propter remedium peccati, tunc liceret non accipere ipsos in sensu, quem verba præseferunt, vt hæc sit causa, sine qua non fuisset peractum hîc mysterium, & ob nullam aliam per se extra hanc; quando eædem Scripturæ & Patres assignarent aliquod aliud bonum Incarnationis, quod remedium peccati per se non affert, nec potest afferre: dum enim assignant bonum, quod potest haberi tum per remedium peccati, tum verò absque illo, intelligendæ sunt loqui de bono quatenus habetur per remedium peccati, ex quo hoc assignant vt finem: nec licet affirmare dictum bonum procurandum per aliud medium, si hoc deesset, ex quo id bonum est circumstantia remedij peccati consequens ipsum. Quamuis ergo non reuelet Deus Christum non incarnandum, si peccatum non esset, nihilominus si reuelat incarnatum propter peccatum, ac bona, quæ habentur ex Incarnatione, elici possunt per ipsam vt est remedium peccati; certè non oportet statuere quòd secluso peccato haberentur, & Incarnatio fieret, quousque non proferuntur à Patribus & Scripturis elici ex Incarnatione bona, quæ ex remedio peccati non habentur, aut Deus, qui declarauit se ordinasse Incarnationem propter peccatum, in quo & per quod habentur ea bona; declarareret se nihilominus aliunde procuraturum ea bona, si non fuisset peccatum: non enim est alia ratio ampliandi intentionem Dei, de his bonis eliciendis etiã secluso peccato, dum ipse suam intẽtionẽ Incarnationis exprimit propter peccatum, & bona, quę habẽtur ex Incarnatione, cõtinẽtur per se in Incarnatione ita expressa. Talis autẽ Dei declaratio nõ habetur, sed sola taliũ bonorum expressio. Quòd verò hæc in peccati remedio contineantur, constat per singula loca ab ipsis prolata, quæ inferiùs examinabuntur: solùm enim con

continent gloriam Dei, exaltationem naturæ, &c. quæ omnia per se affert remedium peccati.

Præterea dicta responsio manifestè conuincitur argumento S. Thomæ: si enim Patres & Scripturæ solùm assignãt remedium peccati vt causam, & motiuum Incarnationis; certè illa alia ratio independens à peccato, qualis est excellentia mysterij, non est affirmanda, quia pendet solùm à voluntate Dei, quam scire non possumus, nisi ex Scripturis. Confirmatur: nam concedunt ipsi, vt reuera concedi debet, & non negari solùm remedium peccati absque alia causa finali fuisse sufficiens ad mouendum Deum ad vnionem hypostaticam, ita vt potuerit Deus propter illud solum illam velle: cùm verò Scripturæ nullam aliam assignant causam, certe ex vna parte nullum est incommodum alias negare, ex quo hæc sola sufficit; & ex alia parte sine fundamento asseritur alia, ex quo Scripturæ aliam non assignant, & ex quo non est incommodum afferere remedium peccati sine alia, neque ad id cogit excellentia alterius, quandoquidem non modò secundùm legem & potentiam absolutam, verùm neque secundùm legem ordinariam Deus vult in rebus id quod melius est, & in vniuersum ratio cur ex rebus creatis Deus velit vnam potius, quàm aliam, immo & quòd velit meliorem, non sumitur ex differentia gradus, quo vna præstat alteri? sed ex mera Dei voluntate: ergo notitia motiui & causa finalis, quæ mouerit Deum ad aliquod opus, non est sumenda ex gradu & præstantia vnius supra aliam.

Quod autem dicunt ex testimoniis dictis Patrum & Scripturæ solùm sumi argumentum, quòd remedium peccati sit ratio volendi Incarnationem propria hominum, quibus præcipuè Scriptura loquitur, & quòd sit vtilissima, &c. est omnino falsum: sumitur enim argumentum ad negandum omnem aliam causam, scilicet excellentiam mysterij, &c. aut saltem ad non affirmandam aliam, præsertim quia mysterium hoc secundùm propriam excellentiam est proprium hominum, quorum naturam eleuat, & probat acerbitatem peccati, & beneficium Dei erga nos, qui etiam non peccante homine venisset, & peccante venisset in carne passibili: si ergo subticuerunt aliam causam Incarnationis priorem, ratio non fuit, quia commodiùs nobis explicassent beneficium Dei, grauitatem peccati, cùm profectò commodiùs explicassent iuncta vtraque causa, sed quia non cognouerunt aliam causam.

Proponitur secundus & tertius ordo auctoritatum excludentium alias causas Incarnationis, & negantium sublato peccato futuram Incarnationem, præsertim ex secundo cap. ad Hebr. §. 14.

Præcipuum atque efficax argumentum è Scripturis, simúlque ex Patribus, qui eadem interpretantur, colligi potest ex *c. 2. epistola ad Hebr.* vbi præcipuè agit Apostolus de mysterio Incarnationis, ac tria facit. Primò pergit præferre Christum Angelis, quod fecerat *c. 1.* Secundò explicat ordinem, quem habet ad nos & Angelos in hoc mysterio Incarnationis. Tertiò eiusdem mysterij causam explicat. Hoc vt faciat statuit primò Christum suscepisse homines saluandos, quod signant præsertim iis verbis: *Ecce ego & pueri, quos dedit mihi Deus.* vnde infert, *quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem, vt per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium.* & post pauca subdit: *Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, vnde debuit per omnia fratribus assimilari, vt misericors fieret,* &c. Vbi vides primò hîc agi de mysterio Incarnationis secundùm substantiam, & non secundùm modum passibilem, idque probatur ex eo, quod dicitur, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*: esset enim vanus sensus, si intelligeretur, nusquam apprehendit Angelos in carne passibili: abstrahit ergo Apostolus nõ solùm ab apprehensione in carne passibili, verumetiã ab ipsius carnis apprehensione, solúmque loquitur de apprehensione naturæ, vt sit sensus, non apprehendit naturam angelicam, sed humanam: ergo agit de vnione hypostatica per se. Confirmatur ex Athanasio, sub cuius nomine feruntur quædam commentaria huius Epistolæ; item ex Theophylacto, Ambros. & aliis, qui hoc loco ex eo commendant beneficium hominum, quòd filius Dei assumpserit eorum naturam, & nõ angelicam: ergo necesse est intelligant Apostolum de vnione hypostatica per se; in hoc enim consistit comparatio, non autem de modo. Hoc igitur posito aduerte vlteriùs Apostolum hîc assignare causam huius mysterij remedium peccati: postquam enim dixit, *nusquam Angelos*, &c. subdit, *vt misericors fieret, & fidelis pontifex ad Deum vt repropitiaret delicta populi.* & suprà dixerat, *vt per mortem destrueret eum*, &c. ergo remedium peccati est causa Incarnationis secundùm substantiam suam, & non secundùm modum passibilem. Atque ex hoc loco colligunt causam huius mysterij secundùm substantiam Athanas. Ambros. Theophyl. Theodor. Ansel. & præterea Cyrill. Alex. *lib. 2. de fide ad Reg. longiùs à principio.*

Dicent assignari quidem hanc causam, sed non solam, nec primam & præcipuam, verùm eam, quæ est magis vulgaris. Sed non est ad rem hæc responsio: nam Apostolus dicit Christum accepisse homines in fratres occasione peccati redimendos, & ait propterea accepisse carnem, quia homines erant ex carne: quod significat illa particula causalis, *quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter*, &c. id est, ideo voluit accipere carnem & sanguinem, quia homines, quos susceperat redimendos, carnem acceperant: ergo prius est voluisse dare remedium naturæ, quàm accipere carnem, & accipere carnem fuit effectus huius voluntatis: ergo substantia huius mysterij pendet à peccato tanquam à præcipua causa. Secundò cum Apostolus, vt probatum est hîc, agat de hoc mysterio secundùm substantiam, debet reddere causam substantiæ ipsius: at si esset alia causa ipsius secundùm substantiam, remedium peccati esset causa Incarnationis solùm secundùm modum passibilem, & non assignaret causam substantiæ. Neque satis est dicere remedium peccati fuisse causam sufficientem, ita vt si nulla alia subesset causa, propter hoc solum fieret Incarnatio, quia de facto secundùm ipsos Incarnatio fuit iam decreta ante remedium peccati; quare remedium peccati non est causa de facto, sed ad summum posset esse causa. Tertiò in particulari quòd Apostolus agat de hoc mysterio secũdùm se habetur ex illis verbis: *quia ergo pueri communicauerunt carni*, &c. *& ipse*, &c. illa enim causalis intelligenda est absolutè, & non secundùm modum: non enim quia nos habemus carnem passibilem, sequitur Christum debere habere passibilem; ergo cùm dicit: *ipse similiter participauit eisdem*, intelligendus est absolutè de participatione carnis secundùm substantiam; alioquin nulla esset consequentia, quia illi habent absolutè carnem & sanguinem: ergo Christus debet habere passibilem. Quartò constat ex dictis agi ab Apostolo de mysterio secundùm substantiam, & eius causam assignari remedium peccati; at Patres in hoc loco dicunt Apostolum nullam aliam rem velle esse causam huius mysterij sic explicati: ergo hæc est præcipua & sola. Ita habet Ambros. dicens, non est altera totius huius mirandæ dispẽsationis causa, quàm hæc sola. & Athanas. post illa verba Apostoli, *vt misericors fieret*, &c. subdit: Nullam inquit, id est, Apostolus,

aliam ob cauſſam carnem hanc noſtram aſſumpſit, niſi A vt per eam & noſtri miſereretur, & humi iacentes extolleret. Eadē ferè verba habet Theophylactus. Quintò notant Patres Incarnationē vocari ab Apoſtolo apprehenſionem, quia conſiſtit in eo vt homines per peccatum fugientes per Chriſtum incarnatum inſectetur & amplectatur: ergo conſtat ſubſtantiam huius myſterij eſſe in reſtauratione, & reſtaurationem naturæ lapſæ. Ita habet Ambroſ. Athanaſ. Theophyl. Primaſius, & alij. Sextò Theodoretus in hunc locum dicit ideo Chriſtum non aſſumpſiſſe naturam angelicam, ne eſſet potentior morte; ſed humanam, vt moreretur: loquitur autem de myſterio ſecundùm ſubſtantiam, dum reddit cauſſam cur non aſſumpſerit naturam angelicam, ſed humanam, vt moreretur: ergo mori & pati fuit cauſſa B Incarnationis ſimpliciter, & non ſolùm ſecundùm modum poſſibilem. Confirmatur: nam ſi eſſet alia cauſſa præter propoſitum moriendi & redimendi, &c. cur incarnaretur, v.g. exaltatio naturæ, excellentia myſterij, &c. non rectè diceretur ideo non apprehendiſſe Angelos, quia volebat mori: nam etiamſi non debuiſſet mori, adhuc ſecundùm aduerſarios fuiſſet incarnatus; ergo non fuiſſet voluntas moriendi cauſſa, cur Angelos non apprehendiſſet. Septimò Anſelmus hoc loco cauſsā cur aſſumpſerit filius Dei naturam humanam, & non angelicam, cùm vtraque peccauerit, ait fuiſſe quia illa cecidit ex infirmitate aliqua, non autem hæc: ergo vult peccatum noſtrum fuiſſe cauſſam Incarnationis ſimpliciter, & ſecundùm ſubſtantiam, non verò ſolùm in C carne paſſibili, quia eſſet ridiculum quærere cur non ſit vnitus in carne paſſibili naturæ angelicæ. ſimilia habet Bernard. *ſerm. 1. de Aduentu*, Greg. 4. *moral. c. 9.* Theodoretus *lib. 6. de prouid. diuina*, & alij. Octauò ſi quemadmodum dicunt his præcipua primaque cauſſa Incarnationis fuit exaltatio naturæ, non rectè aſſignaretur ex peccato ratio differentiæ, cur Deus aſſumpſerit humanam naturam potius quàm angelicam, vt paſſim fit à Patribus, qui ſupponunt, ſi debuiſſet vniri naturæ angelicæ, debuiſſe vniri propter peccatum ipſius, ex quo rectè argumentamur non eſſe aliam cauſſam vnionis hypoſtaticæ, niſi remedium peccati, alioqui deberent reddere rationem, cur non ſit vnitus naturæ angelicæ qua parte manſit in gratia, præſertim ſi ſenſiſſet D fore vt vniretur naturæ humanæ, ſi non peccaſſet. Vide Auguſtinum *in Enchiridio c. 29. & lib. 1. de mirabilibus Scripturæ c. 2.* Anſelmum *lib. 1. c. 16. 17. cur Deus homo*, Leonem *ſerm. 2. de Natiu. & epiſt. 10. c. 3.* Athanaſ. *lib. de Incarn. Verbi*, Theodoretum *lib. 6. de prouidentia*, Tert. *lib. de carne Chriſti*, qui omnes aſſignant differentiā ex peccato. Vltimò Patres paſſim aſſignant cauſſam, cur Filius ſit incarnatus prius quàm Pater, vel Spiritus ſanctus ex peccato; vt facit Bernard. *ſerm. 1. de Aduentu*, Hugo de S. Victore *in lib. de victoria Verbi Dei*, Athanaſ. *lib. de humanitate Verbi*. quòd ſi fuiſſet incarnandus etiam non exiſtente peccato, nullæ eſſent eorum rationes.

Idem probant alia eorundem & aliorum Patrum loca. §. 15.

E Multi Patres perſpicuè confirmant quod propoſitum eſt. S. Auguſt. cit. hîc à S. Thom. *ſerm. 9. de verbis Apoſtoli.* Nulla cauſſa fuit veniendi Chriſto Domino, niſi peccatores ſaluos facere. Idem habet *lib. 1. de peccatorum meritis c. 26. & lib. de Incarnationis dominicæ ſacramento, cap. 6.* Quæ erat, inquit, cauſſa Incarnationis, niſi vt caro, quæ peccauerat, redimeretur. Ambroſ. *in caput 3. ad Hebr. & lib. de Incarnat. dominicæ ſacramento:* Non eſt alia, inquit, cauſſa quàm hæc ſola. Greg. Nazianz. *orat. 36.* ſic habet: Quæ autem humanitatis à Deo propter nos ſuſceptæ cauſſa eſt? profectò vt nobis ſalus pararetur: quid enim aliud cauſſæ afferri potuit. Reſponſiones autem, quæ circumferuntur, quòd aſſignetur cauſſa carnis paſſibilis, &c. ſatis ſuprà refutatæ ſunt: nam Patres de Incarnatione, non de paſſione loquuntur.

Præterea negant Patres Chriſtum venturum, ſi Adam non peccaſſet. ita habet Auguſt. cit. hîc à S. Thom. & Greg. *lib. 4. in 1. Reg. c. 1.* Niſi Adam peccaſſet, redemptorem noſtrum carnem ſuſcipere non oporteret. Irenæus *lib. 3. c. 21. & lib. 1. c. 14.* Si non haberet caro ſaluari, nequaquam Verbum Dei caro factum eſſet. Item extat antiquus Eccleſiæ hymnus: Peccatores nō abhorres, ſine quibus nunquam fores tanto digna filio: quamuis autem hic hymnus iam non extet, neque ſatis conſtet, an fuerit receptus ab vniuerſali Eccleſia, vel ſolùm ab aliqua particulari, vt obiiciunt aduerſarij; tamen hæc ſententia ſumi videtur ex Auguſtino *in 1. caput Matth.* in illa verba, *Ipſe enim ſaluum faciet populum ſuum.* Si homo, inquit, non peccaſſet, Virgo non peperiſſet. quæ verba citat S. Thom. *in 3. diſt. 1. q. 1. art. 2. in corpore*, vbi addit alia quædam ſimilia verba eiuſdem Auguſtini ex oratione quadam eius ad B. Virg. Huc pertinent illa verba Gregorij in benedictione cerei paſchalis: O felix culpa, ô verè neceſſarium Adæ peccatum! quomodo poteſt dici neceſſarium, ſi alia fuit adæquata cauſſa Incarnationis præter remedium peccati.

Maximè verò ac præcipuè ſententiam hanc confirmat Athanaſ. támque perſpicuè, vt omnem excludat euaſionem: ipſe enim *ſerm 3. contra Arrianos, longè poſt principium*, multa dicit ſimilia iis, quæ dicunt alij Patres iam cit. præſertim verò *columna 107. 108. & 211.* excludit omnem aliam cauſſam; loquens enim de filio Dei contra Arrianos: Erat, inquit, ille iam tunc ab æterno filius, ſed necdum erat vlla neceſſitas, vt idem crearetur; ceterùm cùm iam opera extarent, & neceſſum erat ea alicuius adminiſtratione caſtigari, tum Deo Verbum ſeſe dedidit. Hæc ille. vbi manifeſtè ſupponit ſolùm neceſſitatem redemptionis fuiſſe cauſſam Incarnationis: ſi enim fuiſſet alia, non rectè dixiſſet non fuiſſe creandum ſecundùm humanitatem; eſt enim ibi ſermo de creatione temporali abſolutè, vt opponitur generationi æternæ. Secundò *ibid.* cùm dicitur ſecundùm aliam verſionē: Dominus creauit me initio viarum ſuarum ad opera ſua, vult Athanaſ. reddi cauſſam Incarnationis, vt illum, inquit, creari ad opera, hominem fieri ad hominum inſtaurationem intelligeres. Porrò hoc loco maximè aduerſarij volunt agi de primatu Chriſti, quem habet inter creaturas ex prædeſtinatione diuina: eſſe autem factum caput creaturarum, Athanaſius ſolùm docet ratione redemptionis: non ergo eſt alia potior & prior cauſſa. Tertiò *ibid.* notat Athanaſ. conſuetudinem Scripturæ eſſe, vbicunque agitur de Verbo Dei, eiúſque generatione nullam aſſignare cauſſam, cur ſit Verbum; at verò vbicunque agitur de eiuſdem Incarnatione, aſſignare cauſſam; hanc autem ex Scripturis probat eſſe redemptionem: vbi vides opponi generationi æternæ creationem humanitatis abſolutè, & ſecundùm cauſſam primariam, ſine qua Verbum non fuiſſet incarnatum: alioquin eſſet vanum argumentum Athanaſij ad probandum diſcrimen inter generationem temporalem & æternam, ſiquidem ſine hac cauſſa redemptionis adhuc fuiſſet incarnatus filius Dei propter aliam cauſſam; idque euidentiùs confirmat, quod ſtatim ſubdit: Neceſſum eſt enim, inquit, cauſſam illo priorem eſſe, ſine qua ipſum illud nunquam extitiſſet. Ecce cuiuſmodi cauſſam requirat, ſcilicet habentem tres conditiones. Primò quòd ſit adæquata & ſufficiens; ſecundò quòd ſit ſola adæquata, nempe ſine qua nulla alia fuiſſet ſatis; tertiò quòd ſit prior Incarnatione. & hanc ait eſſe remedium peccati, quod declarat exemplis. Ex his ſubdit: Ceterùm Dominus non habuit cauſſam cur eſſet Verbum; cùm tamen homo efficitur, tunc cauſſa ſubſtituitur, neceſſitas quippe indigentiáque hominum

hominum anterior eſt, quàm illius natiuitas, qua ſublata carnem non induiſſet. Quibus verbis eodem modo, quo ſuprà, habetur hanc eſſe primam cauſſam & adæquatam, & ſolam adæquatam.

Ibidem col. 113. Non, inquit, propter ſeipſum, ſed propter noſtram ſalutem, & condemnationem peccati, &c. aduenit. Vbi particula, non propter ſeipſum, excludit excellentiam myſterij, & ſeipſum tanquam cauſſam immediatam, nec tamen opponit Deum immediatè, ſed remedium peccati; vnde ſtatim ſubdit: non ſui gratia, ſed noſtri venit; neque in ſuiipſius vſum conditur, ſed noſtrum. Quæ verba valent etiam contra quoſdam recentiores ponentes quædam decreta, & dicentes veniſſe quidem propter ſe, ſed cum dependentia à peccato, vt glorificetur per peccatum: Athanaſius enim negat omnem aliam primariam cauſſam, & nominatim negat veniſſe propter ſe. Hinc *col. 214.* Vt, inquit, fieret homo nunquam deſtinatum fuiſſet, niſi hominum neceſſitas eius rei cauſſam præbuiſſet. vbi eodem modo, quo ſuprà, vult oſtendere non dari cauſſam cur ſit Deus, ſed ſolùm cur ſit homo, cámque eſſe remedium peccati.

Vltimò cùm expoſuiſſet de Chriſto ſecundùm humanitatem illud Prouerb. 8. *Ante æuum condidit me*, obiicit ſibi quòd peccatum fuerit in tempore: non ergo poteſt dici Chriſtus conditus ante æuum. Sanè hæc obiectio ſupponit ſolùm peccatum fuiſſe cauſſam eius Incarnationis. Reſpondet Athanaſius non quidem negando remedium peccati fuiſſe cauſſam Incarnationis, quod ſupponit argumentum; ſed exponendo illa verba, condidit me, non de Incarnatione in re, ſed de prædeſtinatione Incarnationis, & de peccato prout eſt cauſſa eius prædeſtinationis in æterna Dei præuiſione; ſic enim habet: Creans igitur nos proſpiciénſque nos bonos quidem creatos, ſed poſtea tandem præuaricatores futuros præcepti ſui, iam antè inſtituit in Verbo ſuo noſtræ ſalutis procurationem. Similia habet Cyrill. *lib. 5. theſauri*, quem citabimus in reſponſione argumentorū. Neque eſt ad rem dicere hunc locum intelligi de præſcientia conditionali: nam illa verba, creans igitur nos, &c. manifeſtè ſunt de decreto Dei abſoluto creandi hominem, ac proinde præſcientia peccati in illo decreto non poteſt eſſe niſi abſoluta. Deinde ea ſcientia conditionata non tollit, quin Chriſtus ſit prædeſtinatus propter remedium peccati.

Eadem ſententia probatur ratione. §. 16.

Ad confirmandum id quod hactenus oſtenſum eſt ſacram Scripturam & Patres docuiſſe, moueor primò, & præſertim hoc fundamento. Incarnatio eiuſmodi opus eſt, vt ſuapte natura reſpiciat aliquā neceſſitatem maximè peccati expiandi, & pendeat ab occaſione, & poſcat exiſtentiam ex ſuppoſitione. Similiter voluntas Dei in eius decreto ſupponit talem neceſſitatem, ac præuiſionem peccati: ergo non poteſt inſtitui propter excellentiam myſterij, & propter alios fines, quos paſſim extra neceſſitatem aſſignant. Antecedens duas habet partes. Vt probetur prior pars, ſuppono primò ea, quæ non reſpiciunt Deum per ſe & natura ſua immediatè, non poſſe inſtitui à Deo immediatè ea intentione, qua vult communicare ſeipſum & bonitatem ſuam creaturis ad gloriam ſuam. Probatur hoc ſuppoſitum, quia Deus ordinat res ad ſe, quatenus ordinabiles ſunt: quare id quod non poteſt immediatè ad ſe ordinari, non poteſt immediatè referri; non enim poteſt Deus referre ad ſe immediatè materiam, nec quantitatem, &c. Suppono ſecundò ea quæ non reſpiciunt immediatè ſeu per ſe aliquem finem poſſe dupliciter ad illum ordinari & referri, videlicet primò per alium finem immediatum A quem per ſe reſpiciunt, ſicut materia reſpicit gloriam Dei mediantibus ſpeciebus corporum compoſitorum, forma item mediante compoſito. Secundò mediante aliquo fine, quem non reſpiciant per ſe, ſed ſolùm ex intentione operantis per intellectum: quomodo ligna & lapides non reſpiciunt domum per ſe, ſed mediante intentione architecti; & quædam plantæ ſingulæ per ſe non reſpiciunt curationem talis morbi, ſed ſolùm in miſtione pharmaci facta ex intentione agentis, & ordinata ad talem morbum. Et in vniuerſum aliud eſt vti rebus propter finem, quia per ſe ordinantur ad illum; aliud autem eſt vti propter finem, quia ad illum ex intentione agentis adhibentur, quem alioqui per ſe non reſpiciunt. His poſitis probatur antecedens: nam ſeclusa intentione, & diſpoſitione Dei intendentis Incarnationem, & hoc compoſitum, quòd eſt Chriſtus, qui ſimul ſit Deus & homo; natura intellectualis reſpicit Deum vt finem per ſe immediatè in ſuo ſuppoſito, ſicuti quælibet natura irrationalis reſpicit hominem tanquam finem ob quem condita eſt per ſe immediatè in ſuo ſuppoſito, videlicet amygdalem in ſuo trunco, nucem in ſuo, &c. ex alia parte ſuppoſitum diuinum per ſe reſpicit naturam diuinam, non verò vllam creatam in ratione ſuppoſiti, & in hoc differt potentia actiua diuina à ſubſiſtentia diuina, quia illa per ſe reſpiciat creationem rerum, & operationes circa creaturas, & has ſolùm reſpiciat, nec extra illam ſit alia potentia propria creandi: at verò ſuppoſitum diuinum habet ſuam naturam, quam reſpiciat, humana verò natura habet ſuum proprium ſuppoſitum & connaturale: ergo habet extrinſecus ex intentione agentis ſuppoſitum diuinum quod ſuſtentet naturam humanam, & hæc quod ſuſtentetur ab illo, & eſt præter naturam ipſius: ergo vlteriùs quòd vniantur ſimul natura humana & ſuppoſitum diuinum, non prouenit ex ea intentione, qua velit Deus ordinari opera ſua, id eſt, naturam intellectiuam immediatè in ſe, ſed ex aliquo alio fine: quoties enim ordo aliquis non eſt in naturis per ſe, ſed ex intentione agentis, oportet haberi ex aliquo fine extrinſeco agentis, ſicuti habetur miſtio plantarum ad conficiendum pharmacum.

Ex his habetur primò hunc immediatum finem non D eſſe ipſum Deum, neque excellentiam myſterij, quia Deus nihil facit excellens præter ordinem & naturam rerum ex intentione ordinaria communicandi ſuam bonitatem, ſed ex extraordinaria, quæ habeat aliquem finem extraordinarium. Quòd autem non ſit alius finis immediatus, niſi neceſſitas peccati, probatur: ſi quis enim videretur, eſſet exaltatio naturæ ad ordinem ſupernaturalem. Hæc autem poteſt eſſe duplex. Prima ad gloriam ſupernaturalem: ſed certè ſi ſpectetur per ſe natura rationalis, non poſcit bonum vllum ſiue naturale, ſiue ſupernaturale, nec proinde eam gloriam ex natura rei in alieno ſuppoſito, ſed in ſuo, ſicut poſcit & habet illam in omnibus beatis; gloria item non poſcit eleuare hominem, qui ſit Deus: hoc enim poſcit E gloria increata, creata verò ſicuti poſcit naturam creatam, ita poſcit ſuppoſitum ipſi connaturale: nec poſcit dari per merita æquiualentia gloriæ & ſecundùm iuſtitiam, quia non eſt de neceſſitate aut perfectione gloriæ eſſentialis, quòd detur per merita: nam anima Chriſti habuit illam ſine propriis, vel alienis meritis, vt eſt communior Theologorum ſententia. Deinde ſi eſt melius dari gloriam & gratiam ex meritis, ideo eſt, quia eſt maius gaudium Beati, & maior gloria accidentalis illam ſic habere; at certè hinc ſolùm probatur eſſe maiorem ſi habeat ex propriis meritis; non verò ſi habeat ex alienis. Confirmatur: nam ſi qua eſſet ratio, cur eſſet danda alienis meritis, eſſet vt detur ſecundùm iuſtitiam rigoroſam. Sed certè ſecundùm ſententiam quorundam, quam, vt aliàs notauimus, ſequitur Suar. poteſt habere

locum

locum iustitia rigorosa in puro homine in gratia constituto, quia suppositio gratiæ gratis datæ non tollit iustitiam rigorosam ab operibus. quòd si dicamus iustitiam, quæ supponit gratiam, non esse rigorosam, quod est probabilius, adhuc in proposito hic rigor nihil facit ad gloriam hominum, ex quo merita hominis æquè fundantur in gratia, siue gratia sit accepta meritis alienis, siue sit data immediatè à Deo: non enim fiunt magis rigorosa merita nostra si fundentur in merito alieno gratis nobis collato, solùm esset rigorosa iustitia respectu eius cuius sunt merita, nimirum Christi, in nobis autem solùm quatenus fundantur in meritis Christi, & idcirco gloria accidentalis rigoris meritorum & gaudium esset solius Christi; sola autem gloria Christi, vt notaui, non est sufficiens finis Incarnationis. idem enim est ac esse finem excellentiam mysterij.

Dices; ergo similiter posset dici æquè potuisse esse sufficientia ad remedium peccati opera puræ creaturæ supposita gratia, atque opera Christi, & solùm fuisse discrimen penes rigorem qui cessit in gloriam Christi. Respondetur in redemptione non solùm attendi nostrũ bonum, nostrámque gloriam, verùm maximè bonum diuinum, id est, honorem læsum per peccatum resarciendum, simúlque remissionem peccati: quamuis ergo gloria nostra per se non poscat dari remissionem hanc de rigore iustitiæ, atque ideo per merita aliena; tamen offensa Dei poscit rigorem per se ex ratione iustitiæ, similitérque remissio peccati nostri, quod non potest remitti nisi sublata Dei offensione; & ideo non solùm est melius, verumetiam est necessarium attento debito iustitiæ remitti peccatum per merita aliena.

Secunda ergo exaltatio naturæ esset in hoc, quod assumeretur ad subsistentiam diuinam in aliquo suo individuo, in quo tota natura cõmunis intelligitur exaltata. Sed primò certè debuisset assumere etiam angelicam, & est nimis remotum quod dicunt quidam esse exaltatam in nostra, quatenus conuenit nobiscum in esse intellectiuo: nam hoc non obstante nos numeramur sub genere corporum, nõ verò spirituũ, & illud est aliud genus. Deinde quidquid sit de hoc, quando natura eleuatur per gratiam & gloriã ad supernaturalia, perficitur physicè, & eleuatur in illo genere operationum naturalium in quo recipit gratiam, scilicet in cognitione, vt perfectiùs cognoscat perfectione supernaturali tum per fidem, tum per lumen gloriæ, & in voluntate, vt perfectiùs amet, &c. At certè per diuinam personalitatem non perficitur in eo, in quo recipit personam diuinam, scilicet in ratione existendi & subsistendi, & in operationibus physicè & realiter: tam enim perfectè existit, subsistit, & operatur natura in proprio supposito, quàm in diuino, & non operatur melius diuinum suppositum, quàm humanum in natura humana: solùm verò habet dignitatem moralem in seipso & in operibus: quæ quidem dignitas non potest esse finis absolutus operum Dei, neque glorificat per se Deum, sed mediantibus meritis & operibus: ergo ipsum compositum per se, & Incarnatio per se, non potest esse finis immediatus voluntatis diuinæ, nec respicit Deum secundùm se, sed mediante alio fine intento peculiariter ab ipso Deo per hoc compositum & opus artis diuinæ: qui finis non est alius, nisi is, qui potest obtineri operationibus & meritis accipientibus valorem per talem vnionem à persona diuina. Atque hunc esse remissionem & remedium peccati, compensationémque iniuriæ diuinæ requisitam secundùm leges iustitiæ ad hoc vt remittatur peccatum, ac proinde opus Incarnationis tale esse, vt suapte natura poscat fieri propter necessitatem maximè peccati expiandi, quod fuit initio propositum; non solùm ostenditur à posteriori de facto ex Scripturis, verumetiam ostendi potest ex natura mysterij, & valoris operum iam dicti: si quis enim esset alius finis, qui per huiusmodi valorẽ intẽderetur, is verò esset exaltatio naturæ per gratiã supernaturalem; sed primò hic finis non excedit valorem operis puræ creaturæ: posset enim homo constitutus in gratia supernaturali mereri de iustitia primam gratiam alteri, qui non esset in peccato, sed in puris naturalibus: immo idem posset mereri homo in puris naturalibus habens solùm auxilium speciale sine gratia habituali, si intercedat pactum.

Dices, in hoc homine iam supponitur gratia vel actualis vel habitualis, quæ sit principium meriti, à Deo data, quæ tollit iustitiam, cùm non operetur homo ex propriis. Sed hoc non obstat, quia etiam in Christo supponitur gratia vnionis hypostaticæ; & quamuis hæc gratia non tollat rigorem iustitię, vt tolleretur illa, quæ datur puro homini; tamen secundùm multorum sententiam neutra tollit salua manente vtrobique æqualitate meriti & præmij. Præterea exaltatio naturæ non poscit per se fieri ex meritis, sed est indifferens vt fiat vel ex gratia, vel ex meritis, & totum hoc pendet à sola Dei voluntate: potest enim esse quæstio vtrùm expediat dari ex meritis, vel non, & an sit melius dari ex meritis alienis, vel ex propriis; videtur enim melius esse dari ex meritis, itémque ex propriis: & rursus an sit melius vt quæratur totus rigor iustitiæ, dari ex alienis, quàm ex propriis ex sola iustitia absque rigore. Constat enim quemadmodum principium operum in naturalibus datur gratis, nec requiritur meritum alienum, vbi deest proprium: ita debere dari gratis principium operum, & esse in supernaturalibus, nec requiri meritum alienum, si deest proprium, aut omnino, aut de rigore iustitiæ. Demum vtcunque sit melius dari ex meritis, non tamen vlla lege ne quidem ordinaria Deus facit aut debet facere id quod melius est: at verò remissio peccati & satisfactio pro peccato per se excedit valorem operis puræ creaturæ etiam in gratia constitutæ, vt suprà ostensum est, & præterea poscit per se fieri per compensationem iustitiæ, eámque æqualem, non verò gratis: quare non est indifferens vt fiat ex iustitia vel gratis, sed est determinata per se, vt fiat de iustitia; cùm verò non possit fieri nisi per vnionem hypostaticam personæ diuinæ cum natura creata, vt aliàs ostẽdimus, nec sit aliud opus, quod per se poscat rigorem iustitiæ, quódque non possit de iustitia fieri à pura creatura ad æqualitatem, nisi remissio peccati, & compensatio iniuriæ diuinæ; & ex alia parte vnio hypostatica non sit opus, quod per se solùm sit immediatum obiectum intentionis diuinæ, & communicationis ad extra, sed solùm mediante aliqua necessitate, sequitur Incarnationem per se respicere satisfactionem pro peccato, eiúsque remissionem tanquam finem immediatum, ad quem sit ordinabilis, seu ordinetur. Et ex his probata est prima pars antecedentis propositionis huius discursus. Secunda verò pars quòd hic idem fuerit finis voluntatis Dei in prædestinatione Incarnationis, scilicet non instituere ipsam propter excellentiam mysterij secundùm se, sed propter remedium peccati, satis probatum est auctoritate Scripturæ & Patrum: & hoc ipso confirmatur prima pars, quòd scilicet mysterium hoc non pertineat per se ad perfectionem vniuersi, sed solùm ex occasione. Hinc videmus in Scriptura creationis mundi, & hominis, atque Angelorum, non assignari alium finem præter ipsum Deum; Incarnationis verò passim assignari alium extra Deum, eúmque petitum ex necessitate iam dicta; immo & cùm agitur de Christo siue in veteri Scriptura, siue in noua, semper additur vel præmittitur, vel subiungitur aliquid ad idem pertinens.

Secundum argumentum, quo præcipuè mouemur, est quòd in statu innocentiæ Adam sit constitutus caput generis humani non solùm in naturalibus, verumetiam in ordine gratiæ: ergo non erat ordinatus Christus

Christus pro statu naturæ integræ. Antecedens probatur: nam Adam accepit gratiam pro se, & pro omnibus posteris, eiúsque voluntas censebatur voluntas omnium nostrũm; ideoque facta erat sibi libera potestas seruandi, vel amittendi illam nobis: hoc autem est esse caput etiam in ordine gratiæ. Iam probatur consequentia: nam si Christus institutus fuisset caput in eo statu, & propter merita ipsius & opera libera fuisset danda gratia in natura integra, non debuisset aliud caput institui, in quo acciperemus gratiam, vel amitteremus, sed solùm Christum, qui illam nobis meruisset. Confirmatur: nã Apostolus *ad Rom. 5. & sæpe alibi*, opponit Adam Christo tanquã caput capiti. *Sicut*, inquit, *per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per vnius iustitiam*, &c. Porrò Adam est solus & verè caput morientium & peccantium: ergo verè fuisset caput iustorum, si permansisset: nam nefas est dicere tantum esse institutum caput in ordinatione ad malum; immo hoc est per accidens, & supponit ordinatum caput in ordine ad gratiam.

Vltimò Incarnatio passim in sacris litteris & scriptis Patrum dicitur opus misericordiæ, & dilectionis diuinæ erga peccatores, Deúmque miseratione calamitatis nostræ motũ ad opus Incarnationis, ad quod significandum facit illud Psal. 11. *Propter miseriam inopum & gemitum pauperum nunc exurgam*, iuxta expositionem quorundam Patrum & vsum Ecclesiæ, quò pertinet etiam illud Io. 3. *Sic Deus dilexit mundum*, & alia loca suprà allata. Quòd si fuisset instituta Incarnatio propter alios fines, ac peragenda, etiamsi homo non peccasset, non fuisset opus misericordiæ.

Satisfit argumentis contrariæ sententiæ, ex Scripturis sacris. §. 17.

Aduersùs præfatam sententiam multa affert Catherinus *opusc. de eximia Christi prædestinatione*, Scotus, Suar. & alij. Primus verò ac præcipuus sacræ Scripturæ locus habetur Prou. 8. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. vel vt septuaginta Interpretes habent: *Dominus creauit me initium viarum suarum*. quem locum de Sapientia incarnata dictum iuxta Patrum interpretationem accipi debere pluribus probant; per illas verò vias, quarum est initium Sapientia incarnata, intelliguntur omnia Dei opera, quorum Christus dicatur initium, eo quòd sit menti diuinæ primò propositus, ac deinde reliqua omnia ad ipsum ordinata: non debet autem intelligi primò in re ipsa creatus; quia constat creatum priùs mundum: ergo intelligitur primus in ordine & intentione diuina. Respondetur primò vnũ sensum, eúmque planiorem huius loci, quem verba ipsa tum per se, tum præcedentibus ac consequentibus spectatis præseferunt, esse, vt Sapientia non sumatur hîc pro humana vel diuina, creata vel increata, sed in abstractione sub ratione Sapientiæ, & introducatur ipsa de se per prosopopœiam loquens his verbis: *Dominus possedit me, sicut superiùs introducitur, in summis excelsisque verticibus supra viam in mediis semitis stans, & dicens: O viri ad vos clamito, intelligite*, &c. quanquam Patres aduersùs Arrianos, qui hoc loco maximè nitebantur probare filium Dei esse creaturam, passim accipiunt verba in alio sensu, quo sapientiæ nomine significetur Sapientia increata, qui est filius Dei, non quidem vt excludant priorem sensum, sed vt excludant à posteriore sensu errorem Arrianorum: multum enim concederent Arrianis, si solùm in priori sensu fidem catholicam defenderent, eóque tantùm sese tuerentur, non autem in posteriori, qui alioqui à dictis verbis alienus non est. quod consilium inter alios exprimit sequutum se Nazianz. *orat. 36. quæ est 4. de Theol.* vbi ait hunc locum posse accipi in priore sensu iuxta intrepretationem Patrum, qui ipsum præcesserunt, eo quòd ea figura frequens sit in Scripturis; nolle tamen se ea interpretatione vti, nimirum quia confutabat Arrianos, non quia minùs bona fuisset.

Nihilominus neque in posteriore sensu iuxta mentem Patrum fauet illis hic locus, quin potiùs aduersatur. Primò enim multi Patres intelligunt illum de Sapientia increata secundùm generationem æternam. Ita Tertullian. *lib. contra Praxiam cap. 7.* Ambros. *lib. de fil. diuinit. contra Arrianos c. 2.* Hieronym. *in locum cit. Prouerb.* Iustinus martyr *in dialogo cum Tryphone, circa medium*, Irenæus *lib. 4. aduersùs hæreses c. 37.* Clemens Alexand. *in oratione adhortatoria ad Gentes*, itémque insinuat Basil. *homil. in init. Prouerb.* qui omnes per creationem in illo verbo, Dominus creauit me, intelligunt ineffabilem æternámque generationem. Secundò alij Patres qui intelligunt hunc locum de Sapientia incarnata, non loquuntur simpliciter de primatu ipsius super omnia opera Dei, sed de principio redemptionis, & de primatu super omnia opera redemptionis. Ita Ambros. *lib. 3. de fide c. 4.* inquit enim: Vnde intelligimus illud quod de Incarnatione Domini scriptum est: Dominus creauit me principium viarum suarum in opera sua, id significare, quòd ad redimenda opera Patris Dominus Iesus ex Virgine sit creatus, vbi perspicuè intelligit hoc dictum supposita præuisione peccati, & voluntate redemptionis. Idem habet Athanas. *serm. 3. cit. contra Arrianos*, latè, & immeritò Suarez tribuit ipsi quòd viarum nomine intelligat omnia opera: nam *col. 12.* inter alia sic habet: Illum creari ad opera, hominem fieri ad hominum instaurationem intelligitur. Idem habet Basil. *in epist. seu apologia ad Cæsarianos*: vbi ad illam particulam, *principium viarum*, adiecit *euangelicarum*. Eundem sensum sequitur Cyrill. Alexand. *lib. 5. thesauri c. 4.* Augustin. *lib. 1. de Trinit. c. 12.* Hieronym. *in caput 8. Prouerb.* Et demum, vt idem Hieronym. obseruat, Patres qui intelligunt id dictum de Sapientia incarnata, nomine viarum intelligunt euangelicas, propter quas Deus iter fecit Ecclesiæ suæ.

Tertiò etiamsi intelligamus illum locum de Sapientia incarnata, non tamen est necesse omnia, quæ ibid. dicuntur ipsi vt sic conuenire: nam, vt rectè ait Augustin. *loco cit.* secundùm formam Dei dictum est: Ante omnes colles genuit me, secundùm formam autem serui: Dominus creauit me in principio viarum. Item secundùm formam Dei primogenitus omnis creaturæ secundùm formam serui caput corporis Ecclesiæ. Eadem habet Beda iisdem verbis *in 1. caput ad Coloss.* Itaque potest exponi id dictum quidem de Sapientia incarnata quòd sit principium viarum, &c. & creata ante omnes; non tamen secundùm quòd incarnata, sed secundùm quòd increata, vt per hoc ostendat diuinitatem Christi, quemadmodum ait Athanas. *ad Coloss. 1.* dici Christum primogenitum creaturæ, non quòd sit in numero creaturarum, & creatus cum illis, sed ex eo quòd sit ante illas, & id per quod illæ factæ sunt.

Vltimò etiamsi daremus intelligi hunc locum de primatu Sapientiæ incarnatæ supra omnes creaturas, quamuis rationis expertes; ostendemus tamen infrà quo sensu possit dici Christus principium earum etiam secundùm humanitatem.

Secundum argumentum sumunt ex *c. 1. ad Coloss.* ex illis verbis: *Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt vniuersa in cælis & in terra*, &c. *omnia per ipsum & in ipso creata sunt, & ipse est ante omnes*, &c. Et primò expendunt illud verbum *primogenitus*, quòd dictum sit de Christo, quatenus homo est; idque probant ex Concil. Sardicensi *in epist. ad omnes Episcopos*, & Ephesino *in variis locis*, quæ vocant Christum vnigenitum vt Deus est, primogenitum vt homo est. Addunt Anselmum, Hieronym. Chrysost. in expo-

sitione

sitione eius loci, Nazianz. *orat. 43.* Augustin. *contra epistolam Fundamenti.* Rationem autem cur id dicat Apostolus aiunt esse, quam subiungit: quoniam in ipso condita sunt vniuersa, &c. quæ omnia consequenter intelligenda sunt de Christo vt homo est habente primatum in mente diuina in eo quòd sit finis omnium, quod significat, inquiunt, illud verbum, *in ipso.*

Sed profectò neque locum hunc Apostoli, neque Patres, quos citant, videntur satis considerasse, aliorúmque expositionem longè diuersam prætermisisse. PRIMVM enim ex Conc. Sardicensi, & ex Ephesino *tomo 1. c.4. & tomo 4.c.26.* habetur quidē vocari Christū primogenitum vt hominem; ceterùm ibi non dicunt hoc ad interpretandum hunc locum Apostoli, sed potiùs ad distinguendum hoc nomen à nomine vnigeniti, vt hoc conueniat illi qua Deus est, illud autem qua homo est, non quòd simul non dici possit primogenitus qua Deus est: nam hoc colligitur ex eodem Concil. Ephes. *tomo 8. c.5.* & aliis infrà citandis: sed quia per se hoc nomen significat vtrumque, quod non significat nomen vnigeniti; ideoque cùm additur huic stat solùm pro humanitate, & propterea non est necesse hîc ab Apostolo sumi vt stat pro humanitate. Dico SECVNDÒ etiamsi hoc significetur ab Apostolo; tamen expresè notat Concil. Ephes. *tomo 4.c.26.* dici primogenitum respectu fratrum, id est, hominum, quod etiam habet Beda *in hunc locum*; immo & Patres omnes ab aduersariis cit. extra Hieronymum, qui tamen alio ex capite est contrarius ipsis, vt notabo; dicunt ergo Christum esse primum prædestinatum inter prædestinatos homines; aduersarij verò ex dicto loco instituunt probare Christum dici primogenitum & primum respectu omnis creaturæ: quod sanè non modò falsum, sed indignum dictu visum est Athanasio, cuius nomine circumferuntur commentaria in epistolas Pauli, itémque Theodoreto, Theophylacto, Chrysostomo *in hunc locum*, eo quòd, inquiunt, hæc expositio redigat Christum in ordinem ranarum, lapidum, &c. faciátque ipsum iis consubstantialem: nam si est primogenitus; ergo etiam est frater ipsorum. TERTIÒ plures ex Patribus intelligunt id dictum de Christo ratione diuinitatis, Ambros. *in hunc locum* ait: Ante omnem creaturam genitum filium, non creatum testatur, vt secerneret natiuitatem eius à creaturæ factura. Idem habet *lib.1.de fide c.4.* Similitérque loquuntur Theophylactus, Theodoretus, Athan. *in commentariis huius epistolæ*, quæ minus certè tribuuntur ipsi, cùm ferantur etiã sub nomine Theophylacti & in libris certioribus, scilicet *lib.de fide vnitatis, & Trinitatis, sub initio, & lib.de Arriana & cathol. confessione, longiùs à principio.* Tertull. *lib.5. contra Marcionem, & lib.contra Praxiam c.6.* Chrysost. *hom.2. in Genesim*, & *homil.3. ad Coloss.* Basilius *lib.4.contra Eunomium.* Cyprian. *lib.1.contra Iudæos c.1. & in expositione symboli*, quæ tribuitur Ruffino, Ignatius *epist.7.ad Trallenses*, Theophilus Antiochenus *lib.2.ad Autolicum*, Marius Victorinus *lib.1.contra Arrium, & lib.4. qui habetur tomo 5. biblioth. Patrum.* Cùm enim Arriani ex hoc loco probarent filium Dei non esse consubstantialem Patri, sed primam quandam creaturam, ideoque dici primogenitum omnis creaturæ; Patres non tuentur se ea expositione, quòd hoc sit dictum de Christo ratione humanitatis, sed contendunt dici ratione diuinitatis, nec propterea esse creatum, quia, vt ait Theodoretus, non vocat Christum Apostolus πρωτόκτιστον, id est, primò creatum, sed πρωτότοκον, id est, primogenitum. Cur autem cùm non habeat fratres post se genitos dicatur primogenitus creaturæ, respondet Basilius, quoniam ipse est causa cur creatura ex nihilo producta sit; sicut, inquit, cùm dicitur primogenitus mortuorum, non sequitur quòd sit aliquo sensu primò mortuus, sed quòd sit causa resurrectionis mortuorum. Ambrosius autem *lib.1.de fide cit.* ait dici primogenitum, vt, inquit, & genitus pro natura, & primus pro perpetuitate credatur, Athanas. & Theophyl. ait non dici primogenitum, quia referatur ad alium, sed absolutè ex eo quòd sit prius ortus, seu ex eo quòd sit solus genitus, vt sit idem ac vnigenitus; sicut, inquit, cùm dicitur B. Virgo peperisse primogenitum, non refertur ad alios sequentes eius filios: quòd etiam obseruat Basil. Theodoretus autem vult dici primogenitum non ratione ordinis, sed ratione honoris & dignitatis, quia videlicet & more receptum est, & vsu habetur in Scripturis, vt tribuatur quidam honor primogenitis: vnde Apostolus cœtum sanctorum primogenitorum Ecclesiam appellauit, & hic est sensus apertus Hieronym. *in caput 1. ad Coloss.* quem illi pro se citant: quamuis enim id velit dici de Christo ratione humanitatis; non tamen hîc ait agi de primatu secundùm aliquem ordinem prædestinationis inter plures, sed ratione honoris, ad eum modum, inquit, quo dicitur, *Exodi 4.* filius primogenitus Israël, tametsi ea commentaria non censentur Hieronym. Idem habet Anselmus, optiméque declarat *ibidem.* Chrysost. autem vult id dictum solùm ad tollendum errorem Colossensium, ne putarent Angelos esse Christo priores. Ita habet *homil.3.ad Coloss.*

Ex his patet omnes Patres non solùm quos ipsi produximus, verumetiam quos ipsi citant, eorum expositioni contrarios esse: vnde miror, quomodo omissa propria expositione, quam habet Chrysost. *in hunc locum*, velint pro se citare expositionem alterius loci, videlicet ad *Rom.8.* vbi dicitur Christus primogenitus in multis fratribus prædestinatus, cùm præsertim neque hic locus illis faueat.

Iam verò si spectemus rationem, quam tradit Apostolus, cur sit primogenitus, dicens quoniam in ipso condita sunt omnia, constat primò omnes Patres, qui primogenitum intelligunt, ratione diuinitatis secundùm eandem intelligentiam applicare sequentia. Ceterùm etiam qui primogenitum intelligunt ratione humanitatis; tamen id quod subditur, *in quo condita sunt omnia*, &c. volunt conuenire ipsi ratione diuinitatis, videlicet Anselmus, cuius hæc sunt verba: Non est mirum si sit ipse primogenitus omnis creaturæ, quoniam secundùm diuinitatis eius potentiam condita sunt in ipso vniuersa, colligitur etiam ex Hieronym. Beda verò per, *condita vniuersa*, intelligit reconciliata, quare expositio ipsorum nullum habet auctorem, & falsò tribuitur Chrysost. vt patet legenti.

Quòd si fiat vis in eo verbo, *omnia per ipsum & in ipso facta sunt*, vt, *per ipsum*, velint notari caussam efficientem, *in ipso* verò finalem; tamen hoc est contra expositionem omnium Patrum, videlicet Athanasij, Chrysost. Theod. Theophyl. Amb. Hier. Anselmi, qui omnes agnoscunt per vtramque particulam significari caussam efficientem; immo nihil diuersum significari per particulam, *in ipso*, ab eo quòd significetur per particulam, *per ipsum*, expressiùs notant Athanasius, Theophyl. & Chrysost. At verò Theodoretus per hoc quod dicitur, *per ipsum*, vult significari priorem creationem mundi; per hoc autem quod dicitur, *in ipso*, operationem quæ facta est per humanæ naturæ susceptionem: nemo autem ne quidem ex his, qui per primogenitum intelligunt Christum ratione humanitatis, agnouit notari hîc ab Apostolo caussam finalem: quanquam si notaretur, nihil faceret contra nos, vt inferiùs ostendemus.

Ex his etiam intelliges particulam illam ad Hebr.2. dictam de Christo: *Decebat enim eum propter quem omnia, & per quem omnia*, &c. quam ipsi accipiunt dictam ratione humanitatis; quamuis enim hoc non faceret contra nos, vt infrà dicam, tamen constat de ipso non dici nisi ratione diuinitatis: non enim conuenit Christo vt homo est esse per quem omnia, nisi in sensu Ambrosij, qui per illud, *omnia*, intelligit opera creationis & reconciliationis,

rionis, quorum hæc conueniunt humanitati, illa verò diuinitati: immo Athanas. & Theophylact. illud, *propter quem omnia, &, per quem omnia*, applicant Patri, & sane est ratio exponendi vsitata Arrianis cùm sit sermo de Christo secundùm quod homo, omnia quæ consequuntur applicare illi dicta ratione humanitatis, vt non distinguant naturam increatam à creata, & propterea seruanda est regula Augustini, & Bedæ suprà tradita.

TERTIVM argumentum sumunt ex quibusdam locis, quibus videtur ratio Incarnationis assignari aliqua alia, non verò semper remedium peccati: dicitur enim ad Ephes.1. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundùm propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ.* ex quo loco sic argumentantur: prædestinationis nostræ caussa non assignatur ex occasione peccati, sed per se: similiter prædestinatio nostra per Christum; ergo multo magis prædestinationis ipsius Christi caussa erit sola gloria Dei. Sed ego non video quid in hoc loco vel fingi possit facere pro ipsis. Primũ enim nihil hîc prorsus agitur de caussa Incarnationis, sed solùm de caussa prædestinationis, qua sumus prædestinati per Christum, nec instituit Apostolus reddere rationem, cur simus prædestinati per Christum, id est, per hoc medium, & non per alia media, sed solùm agit de dilectione Dei benedicens illi, eo quòd prædestinauerit nos in Christo, & eius dilectionis reddit aliquam rationem, id est, gloriam Dei, tametsi est simplex sermo, nec videtur vllius rei reddere rationem. Deinde si quam videtur reddere rationem, sanè reddit propositi & voluntatis suæ immediatè, non autem Incarnationis: inquit enim, secundùm propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ. Adde quòd gloria Dei est caussa prima, & vniuersalis, quæ in omnibus Dei operibus includitur: quare cùm assignatur hæc, non rectè infertur assignari caussam distinctam ab aliis: aliquin cùm hæc caussa solita sit multis effectibus assignari, & etiam ipsi passioni, possemus in dubium reuocare alias caussas, quæ dicuntur propriæ & immediatæ. Et sanè hoc loco reddi rationem solùm beneuolentiæ, & prædestinationis diuinæ, vt est significatio beneuolentiæ, docet Ambros. Athanas. Theophylact. Chrysost. & alij in eius posit. quod etiam S. Thom. ibid. ideo dictum asserit, quia prædestinationis nostræ ad gloriam non potest reddi vlla ratio vel caussa, nisi gloria Dei, neque ideo sequitur prædestinationis Christi ad esse hominis non posse assignari aliam caussam præter gloriam Dei, vt ex superiùs dictis, & infrà dicendis constabit. Demum Chrysost. in hunc locum apertè excludit ipsorum expositionem, dicens: Vides vt nihil sine Christo, nihil sine Patre; hic prædestinauit, ille conciliauit. vult ergo adhiberi Christum ad prædestinationem solùm vt conciliatorem & Redemptorem.

Quòd si fiat vis in eo vocabulo, in ipsum, quidam id interpretantur in fide ipsius. Ita Ambros. Ansel. Athanas. alij verò, in ipsum, referunt ad Patrem. Sic Theodoretus, & Theophylactus; alij exponunt, in ipsum, id est, in conformitate ipsius.

QVARTÒ argumentantur ex 1.ad Corinth.2. vbi dicitur: *Hoc mysterium prædestinatum ante secula in gloriam nostram.* ergo non semper assignatur remedium peccati caussa Incarnationis. Respondetur primò cum Ambros. Anselmo, Hieronym. in hunc locum per gloriam intelligi eam, quæ habetur ex fide contra sapientiam humanam, & fauet locutio Apostoli dicentis, sapientiam loquimur: sapientiam autem non huius seculi, neque principium huius seculi. Secundò dico gloriam nostram non esse diuersam caussam à remedio peccati, quia illa continetur in hoc, non autem contrà. Demum Apostolus nomine sapientiæ absconditæ in mysterio quod ait esse prædestinatum in gloriam nostram, intelligit Christum crucifixum, quia suprà dixerat se non iudicare aliquid scire nisi Christum, & hunc crucifixum: ignorat ergo Apostolus illum Christum, quem ipsi confingunt a passione & morte abstrahentem.

Ad extremum proferunt alia quædam loca, Io.3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.* vbi assignatur alia caussa, id est, dilectio. Respondetur primò secundùm sententiam ipsorum, præsertim recentiorum, caussa & finis mittendi vnigenitum præcipua non fuit dilectio mundi, sed dilectio ipsius vnigeniti, cui procuraret gloriam Redemptoris. Deinde ex præcedentibus verbis, quibus dicit: oportet nasci denuo, id est, per Baptismum, ad delendum peccatum; & ex sequentibus, quibus meminit serpentis ænei, qui est figura crucifixi, constat dilectionem hanc esse limitatam ad misericordiam peccatorum, & ad exhibendum remedium per Christum. Addunt illud Io.10. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantiùs habeant:* ergo caussa assignatur abundantia vitæ. Respondetur, superiùs dicitur, *fur non venit, nisi vt furetur, macłet, & perdat; ego veni vt vitam habeant*, scilicet oues, quas fur inuasit; & infrà, *pono animam meam pro ouibus meis.* Facilis est etiam responsio ad alia loca, veluti 1.ad Corinth.1. vbi dicitur Christus *iustitia, sanctificatio:* agitur enim de iustitia & sanctificatione, quæ fit per remissionem peccati: quare additur ibi, & redemptio. Plura alia loca Scripturæ affert Catherinus *opuscul. de eximia Christi prædestinatione.* sed sanè ad id probandum non rectè applicata, vt per se constat.

Reiicitur argumentum sumptum ab auctoritate Patrum. §. 18.

Ne videantur auctores contrariæ sententiæ auctoritate Patrum penitus destituti, verba quædam proferunt ex ipsis desumpta, quæ videantur aliquid ad mentem ipsorum vtcunque significare. Et quidem Rupertum *lib.3. de glorificatione sanctiss. Trinit. & processione Spiritus sancti c.20. & lib.13. de gloria & honore filij hominis, in Matth.* dicentem, omnia esse creata à Deo propter Christum, & non hominem propter Angelos, sed propter quendam hominem etiam Angelos creatos esse, etsi posset quis aliquo modo interpretari, vt non contradicat sententiæ S. Thomæ; nihilominus contenti tam multis & insignibus Patribus libenter cedimus ipsorum sententiæ.

Præter hunc proferunt quædam verba Cyrilli *lib.5. thesauri*, dicentis, Christum esse præfundatum ante nos, & ante initium mũdi in præscientia Dei, vt præcederet benedictio maledictionem, &c. & præterea *lib.5.thesau. c.3.* infert tanquam absurdum contra Arrianos dicere filium Dei factum propter nos, non autem contrà, essemus enim nos primi apud Deum. At idem argumentum in proposito potest accommodari Christo secundùm humanitatẽ, si propter remedium nostrum prædestinatus est. Sed certè qui hunc locum adducunt pro se, cùm videant eo maximè suam ipsorum sententiã impugnari, præripiunt illum nobis, eóque pro se vtuntur. Sanè Cyrillus *lib.5.thesau.* quoniam Arriani abutebantur eo verbo, quod dicitur Prouerb.8. *sapientia fundata*; ad probandum filium Dei esse creaturam, explicat id dictum de sapientia incarnata fundata ratione humanitatis: & quoniam rursus obiiciebant illi, sapientiam eo loco dici fundatam ante secula; Incarnatio autem extremis temporibus facta est; respondet Cyrillus id intelligi de fundatione in proposito Dei, quod fuit æternum, & subdit hæc verba: Sciebat enim mortales nos futuros propter peccatum, ac ideo ex misericordia ante secula constituit, vt Verbum suum homo, & initium viarum & fundamentum fieret, renouarétque hominem, &c. vbi perspicuè assignat priorem præuisionem peccati voluntate mysterij, & re-

Iosef. Ragusa in 3.p.D.Thom.

medium eius assignat eius causſam & rationem. Vidit A hoc Suarez, & interpretatur illa verba: sciebat enim, &c. de præscientia conditionali, quòd scilicet sciens Deus fore, vt si homo crearetur in talibus circunstantiis,peccaret; atque ideo daretur modus omnium optimus instituendi Incarnationem, voluit illam instituere in remedium peccati, peccatúmque permittere, atque ita præuisio absoluta peccati fuit posterior, eiúsque remedium non fuit causſa, sed medium Incarnationis. Sed sanè hoc est remouere, & extrahere verba ab vsitato & natiuo sensu & more loquendi,non propter vitandum aliquod absurdum, propter quod aliquando id fieri licet, sed solùm quia in propria significatione significent remedium peccati fore causſam Incarnationis, quod est dicere quòd velint illum ad suam sententiam B vel nolentem trahere. Et certè ipse Suar. *in expositione responsionis S.Tomæ ad 4.* vbi similia verba habentur, nempe præscientiam peccati præcessisse Incarnationem, non vult ea intelligi de præscientia conditionata, tum quia, inquit S.Thom. rarò, aut nunquam huius scientiæ meminit, tum quia non solet simpliciter vocari præscientia:ergo prorsus pari ratione non est intelligendus Cyrillus de scientia conditionata, quod sanè magis explicant illa ipsius verba: Sed Deus, inquit, futura omnia nouit, æternaliter quoque fundauit, &c. Porrò conditionaria non dicuntur simpliciter futura, sed solùm sub conditione. Secundò præterea constat Cyrillum afferre remedium peccati tanquam causſam voluntatis Incarnationis, non tanquam medium: hoc C enim importat particula,ideo, cùm dicit, sciebat enim, &c. ideo ex misericordia ante secula constituit, &c. & infrà significantiùs ait:Causſa verò, vt sic dixerim,quare præsciti sumus,& in adoptionem ex caritate Dei Patris vocati, hæc est: præuidit Deus peccaturum hominem, &c. ideo quasi radices huius spei in filio suo nobis deposuit.

Secundò citant Irenæum *lib.3.c.33.* dicentem Deum prædestinasse primum animalem hominem vt à spirituali saluaretur, quia cùm præexisteret saluans,oportebat quòd & saluaretur, fieri vt non vacuum sit saluans. Respondetur eodem modo quo Cyrillus exponendum esse Irenæum, qui etiam superiùs sese expresè declarat: comparat enim Adam in eo quòd sit caput omnium D generationum cum Christo, in eo quòd etiam ipse sit caput eorum,in quo nempe illæ recapitulantur, & subdit rationem:quoniam,inquit,futuram circa filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum fabricator omnium Verbum præformauerat, prædestinante Deo primum animalem hominem, vt à spirituali saluaretur: cùm enim præexisteret saluans, oportebat & quod saluaretur fieri.

Adde postremò,si dicamus hos Patres loqui de prædestinatione Christi ante præuisum absolutè peccatum; cùm ipsi ponant in eo priori Christum vt saluatorem & redemptorem, consequens esse Christum fuisse ordinatum passibilem ante absolutam præuisionem peccati; quòd plerique aduersariorum negant. Respondet E Suar. solùm ratione generali Christum in eo priori institutum saluatorem, quia videlicet futurus esset auctor salutis, vel solùm potestate, quia videlicet eius opera per se ratione dignitatis fuissent satis. Sed non rectè exponit Patres, quia intelligitur redemptor & saluator talis, qualem requirit peccatum: non enim ponunt hi Patres Christum indeterminatè redemptorem, sed determinatè in ordine ad peccatum præuisum: hoc enim significat illud Cyrilli, sed Deus qui futura omnia nouit,æternaliter quoque fundauit,&c.

Tertiò citant etiam Augustinum. *lib.1.de nuptiis c.21.* vbi nihil aliud videtur facere pro ipsis, nisi fortè quod ait: matrimonium Adæ institutum in statu innocentiæ fuisse figuram coniunctionis Christi & Ecclesiæ: ergo hæc coniunctio erat instituta ante peccatum,& ex consequenti Incarnatio per quam fit. Respondetur minimè colligi ex Augustino matrimonium fuisse institutum sacramentum ante præuisionem peccati,quia dicit fuisse institutum in statu innocentiæ antequam Adam peccaret; potuit enim institui matrimonium in priori aliquo signo solùm in officium naturæ, in posteriori verò signo post præuisum peccatum fuit institutum vt esset sacramentum.

Satisfit rationibus contrariæ sententiæ. §. 19.

Non magis firma sunt argumenta sumpta à ratione, quàm fuerint sumpta ab auctoritate Patrum,& Scriptura. PRIMVM argumentum est:si Christus non fuisset prædestinatus ante præuisionem peccati, sed occasione illius,certè Incarnatio fuisset bonum,vt dici solet, occasionatum, cuiusmodi bonum non solet inter optima censeri:illa enim bona præstantiora sunt quæ per se, & non ex occasione respici possunt,& respiciuntur.Respondetur esse bonum occasionatũ occasione reparandi aliquod damnum quod accidisset,ex duplici capite videtur deficere à ratione boni. Primò quòd secundùm se non sit bonum, sed solùm in ordine ad malum reparandum, quo tantummodo bona est medicina. Secundò quòd secundùm se sit bonum quidem,veruntamen non fiat, neque secundùm se poscat fieri in ordine rerũ vniuersi,quasi pars boni vniuersi,ex ea tamen occasione sit C bonum vniuersi. Iam verò bonum occasionatum primo modo deficit à ratione boni, & non est bonum per se; secundo verò modo non deficit, vt exemplis perspicuum est:nam certè Eucharistia, passio Christi, eiúsque miracula sunt bona occasionata; non tamen dicendum est deficere à ratione boni.

SECVNDÒ præterea plura argumenta affert Scotus & alij,præsertim Catherinus,quæ sanè ex dictis omnia facile soluuntur.Illud præcipuè profert Catherinus, quòd plus obligatus esset Christus nobis peccantibus, immo nostro peccato, quàm nos ipsi Christo, & quòd cogatur optare se nunquam fuisse, ne peccatum comprobare cogatur, & quòd si S.Thom. *1.p.q.98.art.1.* dicit absurdum esse non futuram in statu innocentiæ propagationem,quia non debet tantum bonum acceptum referri peccato; ita dici potest absurdum esse deficiente peccato non futuram Incarnationem, ne similiter tantum bonum acceptum referatur peccato. Respondeo ex duplici capite posse fieri difficultatem in hoc argumento. Primò ex parte dignitatis Christi,quòd nõ deceat hominem omnium dignissimũ pendere in suo esse à peccato:quæ dignitas tota pendet à supposito diuino, & huic argumento satisfactum est, & abundè satisfiet infrà, vbi ostẽderimus nullum esse inconueniens Incarnationem ordinari ad peccatum, nec propterea sequi Christum ordinari ad homines tanquam finem, & nobilius ad minus nobile. Secundò potest fieri difficultas ex parte beneficij tum ipsius Christi, tum etiam hominum. Primò quidem Christi, quòd non deceat beneficium hominis tam digni, præsertim primum omnium, quod est ipsum esse pendere à peccato absque quo alioqui non habeatur. Sed sanè nullum hinc probatur absurdum,quia eiusmodi beneficium non fit supposito vllo modo, neque dici potest fieri supposito & naturæ coniunctim,quandoquidem sola natura & non suppositum est huiusmodi beneficij capax, quin potiùs dicitur submissius, & exinanitus filius Dei per Incarnationem, *ad Philip.2.*& Psal.8.*minuisti eum*, &c.quare si detraheretur tale beneficium ita vt Deus vellet ad nihilum humanitatem redigere, non nisi humanitati fieret damnum, & detractio beneficij: nullum autem absurdum est, quòd Deus ex occasione peccati propter commune bonum, & non aliter conferat hoc beneficium

ficium vni humanitati, quia rectè potest fieri vna A creatura propter bonum alterius, vel plurium: igitur ex eo quòd aliter non esset futura Incarnatio, non sequitur incommodum alteri, quàm rei quam decet ordinari ad bonum tale. Adde quòd sublato peccato non est necesse illam humanitatem non esse, sed solùm non esse in supposito diuino, verùm in proprio naturali. Deinde secundò potest fieri difficultas ex parte beneficij hominum: non enim verosimile videtur tantum hominum bonum non nisi occasione peccati Deũ statuisse. Respondetur primò nulli dubium est esse maius beneficium fieri Incarnationem in redemptionem, magisque communicari nobis bonum diuinum, quàm si ob quemcunque alium finem extra hunc decreta fuisset, quod maximè notat illud Gregorij: O felix culpa, ó verè necessarium Adæ peccatum! & vsque B adeò maius bonum est, vt quidam etiam ante omnem occasionem præuisionémque peccati volentes tribuere finem & gloriam omnium optimam Incarnationi, assignarunt remedium peccati, ac propterea creandum mundum in circunstantiis, quibus præuideretur Adam peccaturus, quod reipsa est velle quærere occasionem dictam faciendi tale bonum,non verò supponere.Et certè si putatur absurdum tantum beneficium esse collatum ex occasione, id verò absurdum etiam in hac sententia locum habet potius quàm in sententia S.Thomæ:nam in hac quæritur occasio peccati,quæ non quæritur in sententia S.Thomæ. Deinde mysterium Incarnationis est maximum beneficium,sed accommodatum C humanæ naturæ omnium infimæ solùm ratione necessitatis,atque ideo occasione peccati: ceterùm sublata necessitate velle ad illam aspirare ratione dignitatis, vt scilicet natura nostra præponatur Angelis, esset appetitus inordinatus & superbiæ: sicuti si infima hierarchia Angelorum vellet præponi supremæ.

Cetera quæ obiiciuntur quòd Christus debeat optare se non esse, &c. censentur exaggerationes: certè etiamsi non fuisset facta propter peccatum Incarnatio, deberet Christus optare se non fuisse hominem potius quàm quodlibet peccatum esse, nec suum esse debet peccato aut hominibus, sed misericordiæ Dei, eiúsque gloriæ,ad quam tale mysterium requiritur. Adde quòd eadem ratio est de Eucharistia,de gloria proueniente ex D satisfactione Christi,de gloria Martyrum, &c.quæ omnia supponunt peccatum, non tamen ideo accepta debent referri peccato. Præterea existentia Christi fuit remedium,non verò causſa peccati, ideoque non debet optare se nunquam fuisse. Ad extremum ipsi per huiusmodi opinionem, & populares considerationes non commendant dignitatem Christi, sed contrahunt, & arctant liberalitatem Dei, vt non videatur tam ingenti misericordia nostræ calamitati subuenturus; quis enim neget Deum iuxta modum traditum, ex sententia S. Thom.& Patrum,potuisse Incarnationem instituere, & non dedecuisse summam eius sapientiam, nec rectum ordinem;at possibili hoc modo posito nullum sequitur inconueniens. Ad id quod affertur ex S.Thom,respon- E detur ex Scripturis non haberi propagationé hominum esse propter peccatum, aut esse remediũ peccati;sed esse per se bonum & perfectionem vniuersi: quare non est cur accepta referatur peccato, & cur deficiente peccato deberit deficere & terminari; Incarnatio verò Christi est propter peccatum.Alia argumenta sumi possent tum ex gratia tum ex fide, quam habuit Adam ante, quàm peccaret, an fuerit ex meritis Christi, ac proinde Christus prædestinatus vt auctor meritorum ante præuisionem peccati, & an in vniuersum prædestinatio hominum facta sit ante præuisum peccatum, simúlque prædestinatio Christi: de quibus difficultatibus præstat agere infrà,vbi disputabitur de loco, quem habuit Incarnatio Christi inter diuina decreta.

Ios.Ragusa in 3.p.D.Thom.

Quomodo ex dictis soluatur quæstio proposita in hoc art.3.an Christus venisset,si Adam nõ peccasset.§.20.

Ad quæstionem hanc soluendam operæpretium fuit declarare an decretum Incarnationis cum peccato connexionem habuerit: quod hactenus factum est. Reliquum iam erat differere de loco,quem in diuina mente & voluntate inter plures actus decretum Incarnationis habuerit,quoniam tamen ex hactenus dictis de connexione Incarnationis & peccati facile constat quid sit sentiendum de quæstione proposita in hoc art.commodè poterit hîc concludi,absque eo quòd solutio alterius modi dictæ quæstionis expectetur.

PRIMA igitur sententia ponit decretum Dei de B Incarnatione à peccato,eiúsque præuisione, permissione & remedio minimè dependens, cuiusmodi est Scoti & Alensis *locis cit.* Alb. *in 3.dist.20.art.4.* Alberti Pighij *lib.8.de lib.arb.c.1.art.2.& 3.& lib.10.c.1.* Cather. *opusc.de eximia Christi prædest.* Iacobi Valentiæ *in Psal.81. & 102.* Claudij Turinensis *in lib.de prouidentia q.1.art.2.* Viguerij *in institut.Theolog.*hi consequenter dicunt absolutè Christum venturum etiamsi Adam non peccasset.

SECVNDA sententia ponit decretum Incarnationis dependens à præuisione peccati, eiúsque remedio tanquam præcipua causſa & sola,& immediata; præuisionem verò peccati nullo modo dependentem faciunt à decreto Incarnationis;atque propterea peccatum esse permissum à Deo solùm ea prouidẽtia generali,qua vult in agẽtibus liberis libertatem seruare,& ad quam pertinet etiam defectus permittere:bonum verò Incarnationis & redemptionis esse volitum post voluntatem permittendi peccatum,eiúsque præuisionem eo modo,quo vult Deus bona occasionalia,quæ suæ sapientiæ bonitatísque vi elicit ex peccato: quod genus bonorum in eo differt à directè volitis, quòd hæc sint volita priusquam præuideatur,& permittatur malum;illa verò post talem præuisionem & permissionem. Hæc est sententia S. Thom. quam hactenus explicauimus *in hoc art.3.& 3. contra Gent.c.55. & in 3.dist.1. q.1. art.3. & in id prima ad Timoth.* Venit Iesus peccatores saluos facere. Bonau. *in 3. dist.1.art.2.q.2.* Riccardus *art.2.q.4.* Argentina *art.4.* Cœlius *q.2.* Abulensis *in caput 24. Matth.q.44.* Io. Arborei *lib.3. theosophiæ c.8.* Citatur etiam Marsil. *in 3. q.1. art.3.* Gabr. *dist.2. dubio 3.* vbi tenet vtramque probabilem Capreol.*in 3.dist.1.* Riccar. *art.1.q.2.* Ferrar.*loco cit. contra Gent.* Barthol. Medina *in hoc art.* Vasquez *disp.10.&* passim alij. Hæc sententia consequenter docet Adamo non peccante Incarnationem minimè futuram.

Difficultas est in aliis sententiis quæ ponunt mutuam dependentiam inter decretum Incarnationis, & permissionem præuisionémque peccati. Atque hæ pro varietate modorum, quibus eiusmodi connexionem explicant,de dicta quæstione variè sentiunt. Quidam enim suprà citati mutuam connexionem collocant in intentione primaria, absoluta, atque explicita Dei, qui voluerit Incarnationem in remedium peccati, & E vicissim permissionem peccati, eiúsque remedium propter Incarnationem, quod decretum nonnulli recentiores explicant sub terminis & prioritatibus causſæ materialis & finalis, & hi consequenter affirmant ex vi præsentis decreti, quod est alligatum ad tale medium, id est,remedium peccati,Adamo non peccante Incarnationem non futuram. Alij verò ibidem citati in intentione primaria huius mysterij non ponunt connexionem cum peccato, sed ponunt in intentione modi, seu exequutionis,& in ea quidem non explicitè,& determinatè,vt sc.velint decretam Incarnationem in specie per remediũ peccati,sed implicitè,& cõfusè,id est, vt velint eam fieri optimo modo,in quo tanquam in genere confusè & implicitè contineatur remedium peccati:& sanè vtrique sententiæ supponitur præuisio cõditionalis,qua

videatur peccaturus Adam in his vel illis circumstantiis,&c. Cæterùm prior sententia posita hac scientia determinatè vult Incarnationem in remedium peccati, quod sub conditione videt futurum, Christúmque vt redemptorem: hæc autem solùm vult optimum modum; implicitè verò quia scit remedium peccati esse optimum, & peccatum agnoscit sub conditione futurum, vult propter peccatum fieri. Qui ergo ita sentiunt, vtuntur pro quæstione proposita hac distinctione: si Adam non esset peccaturus, ideoque scientia conditionata vidisset illum Deus non peccaturum, certè ex vi præsentis decreti filius Dei incarnatus fuisset, quia fuisset facta Incarnatio alio modo, qui inter reliquos, qui restant, esset optimus. Si verò Adam fuisset quidem scientia conditionali præuisus peccaturus, verùm statuisset Deus non permittere illum peccare; non fuisset ex vi præsentis decreti peracta Incarnatio, non quia hoc decretum sit factum post præuisionem absolutam peccati, sed quia includit permissionem peccati, qua sublata decretum non haberet locum. Hæc sententia suprà est refutata, & quod attinet ad præsentem quæstionem, ad quam soluendam applicatur, neutrum datæ distinctionis membrum videtur ad id satis conferre. Primum enim membrum ponit fieri potuisse, vt in nullis circumstantiis, nullâque occasione præuideri potuisset Adam peccaturus: quod sanè de voluntate suapte natura à rectitudine defectibili, ac præsertim de humana nullo modo est verisimile, præsertim ita latè sumptis circumstantiis & occasionibus secundùm multiplicationem, & coniugationem quæ in infinitum adhiberi posset. Secundum verò membrum, in quo fit illa suppositio, si Deus nollet permittere peccatum, non fieret Incarnatio, non habet locum de possibili posito quòd decretum ita sit vniuersale ex eorum sententia, vt includat etiam permissionem peccati, non solùm absolutè, sed etiam conditionaliter præuisi: tam enim est impossibilis sub eo decreto ea suppositio, si Deus nollet permittere peccatum, quàm est impossibile Deum mutari: solùm ergo potest fingi suppositio impossibilis, eaque non necessaria ad explorandam aliquam veritatem, vel naturam rei, vt vsu venit; quomodo fingimus non procedere Spiritum sanctum à filio, vt cognoscamus rationem distinctionis vnius ab alio; sed omnino otiosa, cuiusmodi esset, v.g. si Deus statuit redimi mundum per vnionem hypostaticam, & nolit illam perficere, non redimeret mundum: & certè minimè decet affirmare S. Thomam hoc sensu quæstionē hanc proponere & soluere. Adde præterea quòd si ponatur solùm generaliter & confusè decretum in Deo peragendi Incarnationem optimo modo, non verò determinatè respiciendo ad remedium peccati, non sequitur fore, vt nolit Incarnationem, si non vult permittere peccatum, sed solùm fore, vt limitet optimum modum ad alios modos extra peccatum. Quòd si ponatur determinatè hunc modum voluisse, vel siquidem confusè & determinatè, in ea tamen vniuersalitate ponatur talis restrictio, vt si sit possibile peccatum sit permittendum, sanè hoc est ponere decretum reipsa determinatè, vt ponit prima sententia, sicque otiosa suppositio, vt iam dixi.

Maneat ergo sententia S. Thomæ suprà explicata, quæ absolutè affirmat sublato peccato Incarnationem filij Dei minimè futuram, eo quòd sacræ litteræ, quæ solæ nobis ad hanc quæstionem soluendam medium & argumentum suppeditare possunt, solùm remedium peccati Incarnationis causſam assignant.

Quærunt hîc vlteriùs an sublata ex vi præsentis decreti Incarnatione in casu quo Adam non peccasset, esset nihilominus futura ex vi alterius decreti. Respondeo, si velimus recta methodo ac ratione aliquid coniicere, necesse est ex circunstantiis & conditionibus decreti iam facti, atque Incarnationis prout peracta est, aliquid coniicere: ex qua sanè ostensum hactenus est nihil colligi posse, quo quid facturus sit Deus secluso peccato suspicemur; secluſis autem conditionibus præsentis decreti, secluſáque eius consideratione, siue modo, &c. velle quærere an ex vi alterius cuiusmodi decreti esset futura Incarnatio est extra methodum, & extra rationem velle diuinare.

DE LOCO, QVEM HABVIT PRAEdestinatio Incarnationis inter actus mentis, & voluntatis diuinæ.

FREQVENS est inprimísque necessarius vsus distinctionis & ordinis actuum diuinæ mentis & voluntatis, cùm in plerisque Theologiæ disputationibus, tum maximè in hac, vbi de loco, quem inter illos prædestinatio Incarnationis habet, plures existunt, maximæque controuersiæ, quas sanè non satis feliciter arbitror explicari posse, nisi priùs altius initium à generaliori explicatione huiusce ordinis accipiamus.

DISPVTATIO XXIX.

De ordine, qui inter actus diuinos secundùm prius & posterius existit.

Quod sit prius & posterius ratione inter actus diuinos. §. 1.

CERTVM est in anima & generatim in spiritibus creatis quosdam actus immanentes esse priores, quosdam posteriores, quod prouenit ex duplici genere imperfectionis. Primò scilicet ex modo cognoscendi, & volendi, qui est vt quosdam actus non possit simul exercere, sed vnus alterum præcedere debeat. Secundò ex limitatione virtutis potentiæ maiori vel minori secundùm maiorem minorémve excellentiam naturæ intellectiuæ: quæ limitatio causſa est, vt non omnes actus, qui inter se ordinem prioris & posterioris non poscunt, possit anima, vel quilibet spiritus simul exercere; sed quidam spiritus plures, quidam pauciores pro ratione perfectionis & excellentiæ ipsius naturæ.

In Deo verò nullus actus est prior altero tempore, vel natura, quanquam Scotus, vt illi tribuit Capreol. *in 3. dist. 19. q. 1. art. 3. in principio*, sentit vnum in Deo esse altero prius natura. Et quidem sententia Scoti in vniuersum est attributa in Deo distingui ex natura rei, forte similiter voluit hos actus non solùm distingui ex natura rei vt rem à re, verumetiam in ordine prioris & posterioris. Sed probabile est quod ait Suar. *hîc disp. 5. sect. 1.* Scotum ordinem rationis fundatum aliquo modo in ipsa re vocasse ordinem naturæ. Quòd autem non sit hic ordo ex natura rei, cóstat ex eo quòd neque modus intelligendi & volendi est, vt ex actibus, qui in creatis mentibus propter modum intelligendi ipsarum poscunt eum ordinem, vllus sit, qui poscat eundem in Deo, cùm intelligere & velle in Deo sit substantia, & hæc substantia sit simplicissima, & actus purus; neque sit limitata virtus eius quoad actum secundum intelligendi & volendi, vt non possit simul ferri in quemlibet numerum quorumcunque generum & specierum. Relinquitur ergo ordo rationis, vt quemadmodum distinguimus ratione in Deo ea, quæ sunt vnum; ita & plerosque actus, qui sunt vnum & sunt simul, non solùm distinguamus secundùm pluralitatem, verumetiam secundùm prius & posterius. Atque hanc distinctionem admittit communis Theologorum non modò sententia, verumetiam vsus & consuetudo, sc. S. Thom. *1. p. q*

1. p. q. 14. & 19. & hoc art. 3. ad 4. Caiet. latè *hic*, Ferrar. 4. *contr. Gent. c. 55. ad finem*, Capreol. & Scotus suprà cit. Theologi *in 2. dist. 15. & 42.* Suar. latè *disp. 5. sect. 1.* & alij.

Negarunt tamen eam distinctionem signorum & instantium Occam *in 1. dist. 9. q. 3.* Gabriel *in 3. dist. 2. dubit. 3.* ea ratione, quòd actus omnes diuini sint æterni, & omnino simul. Sed est leue argumentum: nam ordo & distinctio rationis non tollit esse æternum, & esse simul quod habent in re.

Secundùm quem modum ex quinque traditis ab Alexandro sit prius & posterius in actibus diuinis. §. 2.

Vt ergo constituamus quomodo huiusmodi signa sint accipienda in Deo, obseruandum est ex Aristotele in postprædicam. prius quinque modis dici. Primò quidem tempore siue longiori, siue breuiori. Secundò essendi consequentia, id est, à quo non conuertitur consequentia: quomodo est prius id, quod potest esse sine altero, quod quidem similiter sine ipso esse non potest: ita vnum est prius duobus. Tertiò ordine quomodo elementa sunt priora syllabis, Quartò dignitate & honore. Quintò causſalitate: qui modus est inter ea, quorum neutrum quidem sine altero esse potest: ideo conuertuntur essendi consequentia, verùm vnum est prius causſalitate, quia est causſa, cur alterum sit, non autem contrà, cuiusmodi prioritas est inter esse hominis reale, & veritatem orationis, quæ de ipso dicitur: illud enim est causſa huius, non autem contrà; & tamen conuertuntur. Iam verò ex his modis primus, tertius & quartus non habent locum in proposito ad constituendam prioritatem rationis inter actus diuinæ mentis & voluntatis, cùm neque in nobis ponant etiam prioritatem: non enim quia prius tempore factum est cælum & terra, quàm animalia, ideo ponenda est prior in Deo volitio terræ; neque quidquid est dignius, hoc solo quod est dignius est prius volitum à Deo; neque vera est illa Scoti propositio infrà examinanda, ordinatè volens prius, vult ea quæ sunt popinquiora fini: qua ratione vult penes dignitatem sumi prius & posterius in actibus diuinis. Dixi hoc solo quod est dignius: nam si ita est dignius, vt etiam sit finis, sic est quidem prius volitum: verùm pertinet ad quintum modum prioris, non verò ad quartũ; non ergo priùs sunt volita animalia quàm terra, quamuis illa sint digniora. Relinquitur ergo secundus & quintus modus, maximè autem, quintus; quando enim vnum est causſa cognoscendi, aut volendi aliud, aut vnus quilibet actus est causſa alterius in anima, siue in eadem, siue in diuersis potentiis, tunc id quod est causſa, est prius in nobis, & intelligitur esse prius ratione in Deo tam obiectiuè, quàm subiectiuè; obiectiuè quidem, quia quamuis non detur vlla causſa propria actus diuini, datur tamen obiectiua, vt etiam Deo ipsi vnum sit ratio volendi aliud: subiectiuè verò, quia sicuti in Deo vnum attributum dicitur causſa alterius. v.g. immaterialitas immortalitatis, quarum illa sumitur prior ratione; ita vnus actus sumitur vt causſa alterius, scilicet cognitio volitionis; & volitio finis, volitionis mediorum.

Iam secundus modus prioris, sc. à quo non conuertitur subsistendi consequentia, quod deinceps vocabimus prius à quo, non habet locum in proposito, dum non habet aliquam rationem causſalitatis saltem indeterminatè in eo quod dicitur prius, respectu alterius quod dicitur posterius; quia non est necesse in anima esse volitum & cognitum vt posterius, id quod non dependet ab alio tanquam à priori secundùm causſalitatem, sed vtrumque pendet ab aliqua causſa communi, & solùm sit posterius ex eo quòd non possit esse sine illo, sicut illud sine hoc. Declaratur: vnum est prius duobus prioritate à quo; tamen in anima ad hoc vt sit cognitio & volitio duarum rerum, non oportet prius fuisse scitam, vel volitam vnam: potest autem aliquid esse prius solùm prioritate à quo respectu effectus determinati, & simul esse prius causſalitate respectu indeterminati, & vtroque modo habet locum in proposito, ponitque prioritatem rationis in Deo: etenim licèt volitio finis, qui tantùm vno determinato medio obtineri potest, sit prior respectu effectus determinati quinto modo prioris Aristotelici, scilicet secundùm causſalitatem, qualis est volitio eundi Romam respectu medij, quod est iter facere: volitióve finis, qui potest obtineri pluribus mediis, quorum quodlibet per se sufficit, est prior prioritate à quo respectu singulorum mediorum determinatorum, non item causſalitate, quia si est volitio talis medij determinati, est volitio talis finis, non autem contrà, si est volitio talis finis, est volitio talis medij. At verò respectu mediorum indeterminatorum est prior solùm causſalitate, non item prioritate à quo, quia volitio talis finis habentis plura media est causſa volitionis mediorum indeterminatè & prior causſalitate; simul verò consequentia: si enim est volitio mediorum saltem confusè, est volitio finis, & contrà. Idem suo modo verum est in cognitione, quòd scilicet quando vna res est prior altera causſalitate, non autem prioritate à quo, ponit prioritatem rationis in cognitione diuina: hoc modo cognitio essentiæ prior est cognitione passionis propriæ, quia essentia est prior causſalitate passione, sed non est prior conuersione & consequentia. Quando autem non est prior causſalitate, sed prioritate à quo non ponit prioritatem rationis in Deo, etenim animal est prius prioritate à quo quàm homo, sed non est prius causſalitate; atque ideo non ponit prioritatem cognitionis in Deo: & quamuis in nobis sit prior cognitio vniuersalium prædicatorum ex Aristotele *in princip. primi phys.* priùs enim cognoscimus ens, quàm tale ens, &c tamen huiusmodi vniuersale non est prius causſalitate, sed solùm à nobis concipitur prius propter imperfectionem mentis, & non quidem eius generis imperfectionis, quo concipimus plerumque distinctis actibus, & prius tempore quæ Deus concipit vno & simul: nam hoc non tollit distinctionem rationis in Deo, sed eius generis imperfectionis, quo concipimus prius id quod non debet esse prius cognitione, quia non est causſa propria alterius, à quo aliud dependeat secundùm esse, ac proinde secundùm cognitionem: quare nec secundùm modum nostrum intelligendi deberet esse prius, sed solùm est prius ob imbecillitatem intellectus, quæ non est in Deo; ideoque nec secundùm modum nostrum concipiendi debemus eam prioritatem concipere in Deo.

Relinquitur ergo ex his omnibus solùm prioritatem causſalitatis, qua vnum est causſa alterius, non autem contrà, & quidem talis causſalitatis, in qua conuertatur essendi consequentia, ponere prius & posterius ratione in actibus diuinis.

Obseruandum SECVNDÒ restare iam difficultatem de his, quæ sunt sibi inuicem causſæ, qualis est plerumque causſa materialis & formalis, aut efficiens & materialis: quomodo secundùm sententiam quorundam dispositio in genere causſæ materialis præcedit formã; in genere verò causſæ formalis forma præcedit dispositionē, ingressus venti in genere causſæ efficientis apertionē feneſtræ, apertio in genere causſæ materialis præcedit ingressum; de quibus dicendum est non esse eandē rationem, quæ est de causſis nó mutuis in re propositis: quamuis enim nos concipiamus vtrumuis vno modo prius; altero verò modo posterius, tamen hoc non est illud prius & posterius causſalitate, de quo agimus cum Aristotele: ipse enim vocat prius causſalitate, quod ita est causſa alterius, vt alterum non sit causſa illius: quare penes ea, quæ ita sunt sibi inuicem causſæ,

Ioſ. Raguſa 3. p. in D. Thom.

non potest accipi distinctio actuum cognitionis secundùm prius & posterius, sed accipitur vna simplex cognitio: quamuis enim caussa efficiens, v.g. ingressus venti, possit esse caussa completa apertionis fenestræ, & prior illa in suo genere caussæ; si tamen in suo esse pendet à caussa materiali, non potest simpliciter cognosci absque eo quòd simul cognoscatur caussa materialis, quia non potest cognosci esse, seu existere rei sine his, quæ ponunt ipsam in esse & in existentia. Idem dicitur de caussa materiali, id est, apertione fenestræ: neutrum enim est sufficiens ratio per seipsum seorsim cognoscendi sui, ex quo in suo esse pendet ab alio, sine quo esse non potest. Non sic autem res se habet in prioritate caussalitatis supradicta: non enim essentia pendet quoad esse vel existentiam à passione tanquam caussa in re, sed solùm quoad subsistendi consequentiam, mutuámque conuersionem.

Obseruandum TERTIÒ inter actus voluntatis prius & posterius sumi penes caussalitatem finis respectu mediorum, quia scilicet finis est ratio volendi media, & similiter vnum medium propinquius fini est ratio volendi medium remotius, & est finis respectu eiusdem. Ceterùm inter finem cuius gratia, & finem cui non est ordo prioris & posterioris, v.g. gloria est finis cuius gratia respectu meritorum; homo est finis cui è volita gloria, vterque finis, id est, homo & gloria, est ratio volendi media, scilicet merita, & prior illis in voluntate; sed neuter est prior altero: non enim Deus prius intelligitur velle gloriam, quàm hominem, quia impossibile est velle gloriam sine eo cui desideratur, & gloria non est ratio & caussa volendi hominem, neque est necesse prius esse volitum hominem, quàm gloriam, quia homo non est caussa & ratio volendi gloriam, quasi gloria sit medium ad creationem & existentiam hominis, & hæc existentia sit finis cuius gratia, atque ideo intentus prius quàm gloria prioritate caussalitatis: non est necessaria gloria ad existẽtiam hominis; potest enim homo creari sine ordine ad gloriam: ergo ex sola Dei voluntate pendet quòd homo ad gloriam creetur; voluntas autem quælibet potest simul velle, & voluntas Dei semper intelligitur simul velle ea, quæ non habent ordinem caussalitatis secundùm prius & posterius adinuicem, neque ex natura rei, neque ex voluntate sua, qua vnum ordinet ad aliud vt medium ad finem cuius gratia; potest ergo non velle hominem nisi ad gloriam, & non velle vnionem hypostaticam nisi tali naturæ indiuiduæ Christi, nec est necesse prius velle naturam ipsam indiuiduam, quàm vnionem hypostaticam, vt falsò opinatur Scotus in reportatis *in 3. dist. 7.* atque hoc rectè obseruauit Vasq. *1. p. disp. 82. c. 5.*

Quomodo quod est prius & posterius in actibus nostris possit poni in actibus diuinis. §. 3.

Ad huius rei intelligentiam duo statuenda sunt, PRIMVM est non esse necessarium, vt ij solùm actus recipiant prius & posterius secundùm rationem in Deo, qui recipiunt prius & posterius secundùm rem in nobis: sicuti non est necessarium, vt ea solùm distinguantur ratione in Deo, quæ in nobis distinguuntur re: multa enim distinguuntur ratione vtrobique, vt ens & taie ens: nos enim possumus aliquando vno actu voluntatis ferri in finem & media, quando finis non habet nisi vnum medium, vel quando intentionem finis præcedit perfecta notitia singulorum mediorum vbi sunt plura; & tamen in eo actu distinguemus ratione intentionem ab electione, & voluntas prius ratione intelligitur fieri in finem, quàm in media. Quocirca dupliciter possumus spectare voluntatem diuinam in omnibus actibus, & nostram in dato casu, primò adæquatè & secundùm rem, & ita simul & eodem actu ferrur in finem & in media. Secundò secundùm abstractionem & considerationem rationis nostræ cum fundamento in re, quòd scilicet finis eiúsque volitio sit ratio & caussa volitionis mediorum: & hoc modo vnum motiuum est prius altero, & vna volitio prior altera. Hinc fit vt cùm dicitur à plerisque Theologis perfectiorem modum intendendi finem esse cum determinatione medij, vt scilicet quando sunt plura media ad finem, non intendatur ante determinationem medij, sed simul, atque propterea hunc modum intendendi finem debere tribui Deo, cui semper tribuitur quod perfectius est; dicendum est id esse verum respectu actus adæquati: hic enim actus non est intentio tantùm, nec electio tantùm, sed habet rationem vtriusque; respectu verò secundi, id est, intentionis præcisè terminatæ ad finem, non est verum esse perfectiorem dictum modum; immo non potest esse, quia volitio finis vt sic præcisè considerata est intentio, & non electio. Et quidem in Deo semper est circa media & finem talis actus adæquatus habens dictam perfectionem, in nobis autem non semper; & ideo in Deo semper est sola distinctio rationis, in nobis autem vtplurimum est distinctio in re.

SECVNDÒ statuendum est quòd sicuti non est necessarium, vt ea solùm distinguamus ratione in Deo secundùm prius & posterius, quæ distinguuntur in nobis secundùm rem; ita neque oportet omnia quæ in nobis re distinguuntur, distinguere ratione in Deo: cùm enim duplex sit ratio intelligendi & volendi prius & posterius in nobis, primò scilicet limitatio sola intellectus nostri sine vllo fundamento in re: quomodo ratio intelligendi prius bouem, quàm leonem, est dicta limitatio, quia scilicet non possumus vtrumque simul cognoscere, non autem est vllum fundamentum, cur priùs sit cognitus bos, nisi quia priùs fortè occurrisset, & fuisset cognitus priùs leo si priùs occurrisset. Secundò sit fundamentum ipsum in rebus secundùm quod vna poscat priùs cognosci, & appeti quàm alia, qualis est prioritas caussalitatis suprà exposita, siue talis ordo sit in rebus ipsis absolutè propter connexionem necessariam, siue sit in ipsis per respectum ad voluntatem, eiúsque operationem ordinantem vnum ad aliud vt medium ad finem, de quo infrà. Certè primo modo ex eo quòd ponatur prius & posterius in nobis secundùm rem, non debet poni secundùm rationem in Deo, quia non est in Deo ratio dicta & fundamentum, propter quod ponitur in nobis, scilicet limitatio facultatis. Hinc etiam fit, vt non debeat poni in Deo prius ratione cognitio sensibilium & accidentium ob eam rationem, quòd hæc in re cognoscantur à nobis prius quàm substantia, quia hæc prioritas solùm oritur ex imperfectione nostra.

Dices, omnis prioritas actus in re prouenit ex imperfectione nostra, & tamen ponitur secundùm rationem in Deo: ergo debet etiá hæc poni priùs. Respondetur in aliis actibus, qui habent fundamentum prioris & posterioris secundùm caussalitatem in re, imperfectio nostra consistit in eo, quòd distinguantur in re secundùm prius & posterius, non verò in eo quòd cognitio eius quod est prius caussalitate supponatur ei quod est posterius: res enim suapte natura poscunt ita cognosci, atque ideo non ponimus imperfectionem in Deo, dum ponimus in ipso prius & posterius solùm secundùm rationem, quia sicuti ratio, quæ distinguit ratione in Deo, ea quæ distinguuntur ex natura rei in creaturis, non ponit imperfectionem in Deo; ita non ponit imperfectionem in Deo ratio, quæ distinguit secundùm prius & posterius in Deo illos actus, qui ita distinguuntur per se in creaturis, ex eo quòd suapte natura vnus alij supponatur: circa alios autem actus, quorum vnus per se alteri non supponitur, sed solùm interuenit prioritas ex imbecillitate nostra, si poneretur prioritas in Deo, poneretur imbecillitas & imperfectio.

Ex

Ex his relicitur sententia Caietani *art. 3. q. 1. huius 3. parris*, ponentis triplicem ordinem, scilicet naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. & primum ordinem supponit secundo, secundum tertio, atque ita omnia quæ pertinẽt ad ordinem naturæ, in quo dicit contineri omnia peccata etiam primum peccatum Adæ, prius videri à Deo, quàm videantur vel prædestinentur ea quæ pertinent ad ordinem gratiæ, & loquitur apertè de scientia visionis. Hanc sententiam latè & bene impugnat Suar. hic *sect. 1.* & satis relinquitur refutata ex dictis, primò quia ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, non habent vllam caussalitatem, vel connexionem cum ordine gratiæ & naturæ rei: ex ordinatione verò diuina natura est finis cui respectu gratiæ, & vnionis hypostaticæ, & gratia est finis cuius gratia respectu meritorum, &c. ostensum autem superiùs & horum finium nullum esse prius alio. Præterea multa naturalia non habent vllum ordinem vel connexionem cum gratia, cuiusmodi est esse tot pisces in mari, tot bestias in terra, &c. tertiò in dispositione & consultatione prædestinationis multa naturalia inuoluuntur, quoniam Deus propter finem prædestinationis multa naturalia disponit & facit. Demum peccatum crucifigentium Christum ponitur à Caiet. in ordine naturæ; & tamen supponit necessariò vnionem hypostaticam. Quare non immeritò hæc Caiet. sententia etiam ipsis S. Thomæ discipulis displicuit.

Quomodo sint applicandæ hæ regulæ ad res, & ad actus diuinos in specie. §. 4.

Hæ sunt igitur generales regulæ obseruationésque prioris & posterioris in diuinis actibus: restat iam easdem singulis applicare. Potest autem prius & posterius fundari primò in ipsis actibus per se ex natura ipsorum actuum, quorum vnus sit prius caussalitate altero, simul tamen conuersione, & consequentia. Secundò potest formari in obiectis, ratione quorum habeat vnus actus quòd sit priùs altero caussalitate, & simul conuersione. Rursus duplicis generis actus consideramus in Deo, scilicet essentiales, & notionales: & de singulis seorsim est dicendum; ac primò differendum de ratione prioris & posterioris fundata in ipsis actibus per se.

Dicò PRIMÒ in actibus essentialibus scientia simplicis intelligentiæ, & scientia conditionata dicta media, de obiectis volitis per voluntatem, est prior ratione ipso actu voluntatis, qui est de illis eisdem obiectis; scientia verò media, vel simplicis intelligentiæ, quæ est de obiectis non volitis per voluntatem, non est prior ratione dicto voluntatis actu, vel vllo alio essentiali. Hoc dictum quoad primam partem constat ex fundamentis suprà traditis, quia cognitio est prior caussalitate actu voluntatis: mouet enim & determinat. Dices, hi actus non sunt simul conuersione & consequentia. si enim est actus voluntatis, est actus intellectus, non autem contrà: ergo in his solùm est prioritas à quo, non verò caussalitatis: dictum est autem suprà prioritatem à quo non ponere prius & posterius in actibus, quia hic agimus de prioritate, quæ importat relationem actualem inter duo, ratione quorum concipimus actu in Deo vnum prius, alterum posterius, qualem relationem solùm habet prioritas caussalitatis; prioritas autem à quo ex vi sua non importat ordinem actualem inter duo, nec relationem actualem, quia posito animali non ponitur homo, & posito vno non ponuntur duo; ideo non ponit prius & posterius actuale inter duo, sed solùm in subsistendi consequentia, quia vnum infert aliud, & non infertur ab illo. Respondetur in quinto modo prioris Aristotelico non poni caussalitatem in actu primo, sed in actu secundo, scilicet habentem effectum in re, vt perspicuum est exemplis ipsius Aristotelis comparantis esse hominis cum oratione affirmatiua ipsius esse, quæ sunt simul conuersione & consequentia, non verò caussalitate. In proposito ergo comparatur actus intellectus diuini cum obiecto volito, & hoc sensu si est motio efficax intellectus, est actus voluntatis motæ, etiamsi intellectus habeat à voluntate illam efficaciam quocunque modo habeat, de quo prima secundæ. quando enim voluntas elicit actum, etiamsi liberè eliciat, tamen ad illum concurrit simul etiam intellectus vt caussa, vt sit verum dicere, si est motio intellectus actiua in actu secundo, est motio voluntatis passiua, & contrà: quæ quidem motio & caussalitas in nobis est realis; in Deo verò est virtualis. Dices, hoc modo est prior voluntas in aliquo genere caussæ, quia est caussa, cur intellectus possit mouere in actu secundo, etsi in alio genere caussæ est prior intellectus; dictum est autem suprà ex mutuis caussalitatibus non accipi prius & posterius in actibus mentis. Respondetur quando caussæ æquè sunt sibi inuicem caussæ, ita vt secundùm totam caussalitatem vtraque sit prior, & secundùm totam vtraque sit posterior; tunc verum est quod diximus non esse in his quintum modum prioris Aristotelicum, & in anima non esse circa hæc vnum actum priorem alio; quando verò non sunt æquè sibi inuicem caussæ, sed vna in aliqua caussalitate, seu parte caussalitatis est ita prior, vt in ea non sit posterior, tunc illa est simpliciter prior, & alia simpliciter posterior, & actus huius est quasi conditio respectu illius. Declaratur exemplo. v.g. sol vel sidéra incipiunt influere aliquem effectum veluti productionem gemmæ, &c. ceterùm si concurrat actio elementorum, quæ à cælo mouentur ad illam, fiet; secus non fiet: certè in hoc casu cælum simpliciter est prius caussalitate respectu gemmæ, quippe quod mouet elementa, &c. Idem dicitur in proposito: quare quando voluntas actu vult, scientia non influit in illum actum operatione diuersa ab ea, quam habet quando voluntas non operatur: cùm ergo scientia non pendeat in se ab operatione voluntatis, certè quando voluntas operatur, intellectus concurrit operatione per se independenti, & voluntas se habet solùm vt conditio, non verò vt caussa respectu eius operationis prout est ab intellectu. Iam pobatur secunda pars de scientia obiectorum non volitorum, quia hi actus omnes tam voluntatis, quàm intellectus in re sunt omnino simul, & omnino idem; distinctio verò rationis in his non potest accipi secundùm prius & posterius, nisi adsit fundamentum caussalitatis, saltem virtualis; scientia verò simplicis intelligentiæ, vel media de obiectis, quæ non sunt volita, non habet caussalitatem respectu obiectorum volitorum.

Dico SECVNDÒ scientia visionis rerum est posterior ratione actu voluntatis, & hic est prior. Probatur quia actus voluntatis est prior caussalitate: mouet enim & determinat intellectum ad cognoscendum res præsentes vel futuras; scientia verò visionis non est caussa actus voluntatis, sunt tamen simul conuersione & consequentia: si enim est volitio, est scientia visionis, & contrà si est hæc, est illa.

Dico TERTIÒ ille actus voluntatis est prior scientia visionis, qui fertur directè in obiecta: actus autem qui fertur ex occasione, est posterior scientia visionis, cuiusmodi est qui fertur in ea, quæ facit Deus occasione determinationis, quam videt in voluntate creata, & præsertim occasione peccati. Probatur, quia illa cognitio occasionis supponitur actui voluntatis de rebus agendis eo modo quo supponitur ipsi scientia media, vel simplicis intelligentiæ: quare & intelligitur mouere sicut illa, & est prior caussalitate, & simul conuersione & consequentia, sicut illa.

Sed contrà obiicitur videri semper debere præcedere scientiam visionis, quia intellectus diuinus non solùm cognoscit actum voluntatis in eius determinatione, vt præsentem actu positum, & in sua existentia existentem; verumetiam in seipso per modum futuri: ergo volitio non est prior ratione scientia visionis, sed posterior. Respondetur, est controuersum an Deus videat actus suæ voluntatis veluti futuros in seipsis, an verò solùm in ipsa determinatione voluntatis, & nos aliàs docuimus videre solùm in determinatione suæ voluntatis. Suarez verò *disp. 5. sect. 1. prope finem*, cùm concedat actum voluntatis Dei prius ratione cognosci vt futurum, quàm vt actu positũ, respõdet, quidquid sit, inquiens, de modo, quo Deus cognoscit actum liberum suæ voluntatis, semper tamen verum esse nullam rem creatam posse cognosci à Deo vt futuram, nisi videat voluntatem suam aliquo modo vt præordinantem, aut permittentem rem illam, siue hanc voluntatem cognoscat vt realiter præsentem, siue etiam obiectiuè & per modum futuræ, quòd nihil, inquit, ad præsentem disputationem pertinet. Sed mihi videtur rem hanc huc pertinere. Primò quia si voluntatem præordinantem, & permittentem, Deus videt obiectiuè vt futuram: certè hæc visio videtur prior præordinatione ipsa in re, & visione ipsius in voluntate, quod est dicere scientiam visionis esse priorem actu voluntatis. Secundò non videntur posse stare hæc duo, vt videat Deus eandem rem duplici cognitione, & si videt vt futuram, non potest videre vt præsentem in posteriori rationis: aut enim hoc prius & posterius sumeretur ex parte rei cognitæ & obiecti; & hinc non potest sumi, quia nulla est distinctio vel ex natura rei, vel rationis inter rem cognitam vt futuram, & vt præsentem ex parte obiecti: idem enim est omnino vtrobique cognitum, & nihil posterius quod non prius; aut ex parte cognitionis: at certè in Deo est vna simplex cognitio, in qua non potest accipi prius & posterius nisi ratione obiectorum; sicut neque in volitione ex ratione obiectorum. Confirmatur: nam, vt bene notat Suarez *in opusculo de scientia rerum contingentium*, si per impossibile esset prius tempore intellectus diuinus, eiúsque cognitio, quàm determinatio voluntatis diuinæ, certè esset hæc priùs tempore cognita: ex quo argumentor, in eo casu non daretur alia cognitio determinationis voluntatis tanquam præsentis distincta ab ea, quæ esset de ipsa vt futura, quia de facto determinatio voluntatis creatæ est posterior tempore, & tamen non datur cognitio ipsius vt præsentis distincta ab ea, quæ est de ipsa vt futura: ergo neque iam de facto datur. Probatur consequentia, quia si esse rei posterius tempore non distinguit in Deo cognitionem rei vt futuræ à cognitione rei vt præsentis, multominus distinguet esse rei posterius solùm ratione, & in reipsa omnino simul. Confirmatur: nam quod attinet ad intellectum diuinum nihil est futurum; æquè enim sunt sibi præsentia, quæ existunt, atque ea quæ non existunt, si non quidem realiter in æternitate, saltem obiectiuè, idque secundùm existentiam perfectam, eiúsque cognitionem; futurum verò & præsens solum est in rebus ipsis: ergo non oportet distinguere ratione in cognitione ipsius præsens & futurum.

Dico ergo in proposito nos loquutos esse iuxta sententiam, quam aliàs tradidimus de cognitione Dei, quòd non videat determinationem suæ voluntatis vt futuræ: quòd si velimus loqui iuxta sententiam aliorum, videtur omnino dicendum scientiam visionis rei per modum futuræ non esse posteriorem determinatione voluntatis diuinæ in re, sed priorem, aut saltem simul; esse autem posteriorem determinatione voluntatis obiectiua per modum futuræ. Prima pars huius dicti iam satis probata est. Dixi, aut simul, quia nullam habet dependentiam determinatio voluntatis in re, & visio ipsius in re à visione ejusdem per modum futuræ: dictum est antem suprà prius & posterius non esse sine aliqua dependentia, & caussalitate: verùm id quod ad rem facit solùm est, quod nullo modo sit posterior, siue sit simul secundùm nostras has regulas, siue priùs, vt quidam dicunt. Itaque cognoscere volitionem Dei in seipsa per modum futuri, & cognoscere in voluntate per modum præsentis, non facit discrimen, quod importare videtur his nominibus præsentis & futuri, nempe secundùm prius & posterius, sed secundùm obiecta; quod discrimen est cognoscere volitionem in seipsa, in suáque caussa simul in actu existente; & cognoscere obiectiuè in omni instanti, in quo illa est vera in seipsa, & concipitur in se. Iam secunda pars, quòd scilicet scientia visionis rei per modum futuræ sit posterior determinatione voluntatis obiectiua, seu obiecta per modum futuræ, probatur; quia obiectum applicatum intellectui est prius caussalitate, & simul conuersione & consequentia ipsa operatione & cognitione; determinatio autem voluntatis diuinæ vt futuræ est obiectum intellectus diuini æternum, & applicatum ipsi ab æterno. Dixi, obiectum applicatum, quia obiectum secundùm se abstrahendo ab applicatione est prius prioritate à quo, non verò caussalitate: si enim est cognitio, est obiectum, non verò contrà: atque hoc modo ita est prior volitio solùm obiectiua sua visione, sicut realis & obiectiua sua visione, & neutra prior alia. Hinc etiam fit vt iuxta hanc sententiam talis scientia visionis à scientia simplicis intelligentiæ, vel media, non distinguatur secundùm esse posterius ratione, sed sint omnino simul, quia esse posterius ratione non habet nisi quatenus est posterior voluntate in re, sed solùm distinguantur penes obiecta, quòd scientia visionis sit de rebus existentibus & futuris in re; aliæ verò de possibilibus, seu futuris sub conditione.

Dico QVARTÒ in diuinis processionibus prius & posterius secundùm originem à parte rei extra intellectum, itémque prius & posterius secundùm esse in ratione fundatum in priori originis in re, eodem modo attenditur penes prioritatem caussalitatis in re, & non solùm in ratione: quo nomine caussalitatis in hac materia vtuntur Græci, Latini verò nomine principij; in qua tamen caussalitate quæ sunt priora sunt simul conuersione & consequentia. Hoc dictum est perspicuum, prius enim origine & ratione est paternitas & pater, quàm filiatio & filius, itémque prius Pater & Filius, quàm Spiritus sanctus, & tamen sunt simul conuersione & consequentia.

Dico QVINTÒ essentia diuina non concipitur prius caussalitate, vel origine formaliter vt personæ, sed solùm virtualiter quatenus est fundamentum remotum relationum, & processionum, scilicet mediantibus actibus essentialibus, & idem in vniuersum dicitur de actibus essentialibus respectu notionalium.

Prima pars negatiua est per se perspicua, quia inter essentiam, seu essentialia, & relationes non est prioritas originis, alioqui esset ratio producẽtis & producti. Secunda pars affirmatiua probatur, quia essentia est radix & principium, cur sint relationes, non autem contrà: sunt autem simul conuersione & consequentia, quia si est essentia actúsque essentiales, sunt relationes, & contrà.

Dico SEXTÒ essentia est prior ratione quàm intellectio, & volitio tam libera, quàm necessaria. Probatur, quia secundùm modum nostrum intelligendi est prior caussalitate, & simul consequentia & conuersione cum intellectione & volitione saltem necessaria: determinat enim intellectum & voluntatem tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium ad actus dictos necessa-

rios, concipitúrque vt caussa cur sint; e contrario verò actus non sunt caussa essentiæ. De volitione verò libera probatur, quia quamuis hæc non sit posterior caussalitate essentia, nec simul conuersione cum ipsa; mediatè tamen est posterior caussalitate, scilicet mediante cognitione, quæ est posterior essentia, & prior volitione etiam libera, vt suprà declaratum est.

Dico SEPTIMÒ in vniuersum quidquid est caussalitate prius altero in creaturis ex natura & conceptu suo, & simul conuersione & consequentia; si sit formaliter in Deo, est in ipso prius ratione. Itaque immaterialitas prior est ratione, quàm immortalitas, & simul conuersione & consequentia, quia virtualiter est caussa illius. Similiter etiam essentia est prior potentiis, scilicet intellectus & voluntatis, quoniam hæc sunt priora in creaturis, & sunt formaliter in Deo.

Quomodo sumatur prius & posterius ab obiectis. §. 5.

SECVNDÒ ergo ac præcipuè prius & posterius rationis in Deo potest attendi penes obiecta: vnde habetur vt vnus actus concipiatur prius ratione quàm alter. Hoc autem aliter accipiendum est in obiectis scibilibus respectu scientiæ simplicis intelligentiæ, aliter autem in rebus volitis respectu voluntatis: etenim in scibilibus sumitur attenditúrque prius & posterius penes ipsas res absolutè secundùm connexionem, quam adinuicem habent, vt vna sit caussalitate prior altera, & sint simul conuersione & consequentia: quomodo essentia est prior passione, & substantia proprio accidente; ideoque in cognitione diuina prius ratione est cognitio essentiæ, quàm passionis: quod rectè notat Suarez *disp. 5. sect. 1.* Respectu verò scientiæ visionis obiecta non habent prius & posterius: si quod enim esset, videretur esse inter voluntatem diuinam, eiúsque determinationem siue cognitam per modum futuræ, siue vt præsentem: verùm voluntas diuina in se non est obiectum scientiæ visionis, sed simplicis intelligentiæ: quare per scientiam visionis solùm potest videri eius determinatio siue vt præsens, siue vt futura. Posset secundò attendi in voluntate creata respectu suæ determinationis, quarum vtraque cognoscitur scientia visionis. Ceterùm voluntas ita est prior caussalitate, vt non sit simul conuersione & consequentia, quia non habet necessariam connexionem cum sua determinatione; quare non habet prioritatem caussalitatis Aristotelicam, nisi fortè velimus accipere ipsam vt actu operantem, quæ vt sic sit prior sua operatione: quod non rectè fieret, quia ipsa constituitur actu operans operatione ipsa formaliter: quæ operatio non potest concipi posterius.

Dices, suprà ad probandam prioritatem cognitionis comparatæ cum volitione, sumpsimus intellectum vt actu operantem: videtur ergo similiter sumi posse voluntatem vt actu operantem, & intelligi priorem sua operatione. Respondetur esse diuersam rationem, quia ibi comparauimus caussalitatem duorum agentium respectu vnius operationis secundùm diuersum modum concurrendi ad illam; ita quamuis neutrum agens sumptum in actu secundo vt agit, sit prius illa communi operatione; tamen cùm in illa operatione distinguamus id, quod est ab vno agente, scilicet intellectu, ab eo quod est à voluntate; & id quod est ab intellectu non pendeat à voluntate tanquam à caussa, sed solùm tanquam à conditione, id autem quod est à voluntate pendeat ab intellectu tanquam caussa; propterea intellectus vt operans est prior. Hîc autem solùm comparamus agens vnum, id est, voluntatem in actu secundo cum sua operatione, quæ operatio siue spectetur solùm vt via ad Verbum tanquam ad terminum, siue vt terminus productus, nõ est posterior volutate sumpta in actu secundo. Porrò quando comparamus alias caussas, scilicet essentiam cum passione, non sumimus essentiam determinatè in actu secundo cum emanatione passionis, sed absolutè secundùm se; atque ideo in conceptu essentiæ vt sic non includitur actus secundus formaliter, vt includitur in conceptu potentiæ operantis vt operans est, sed solùm includitur identicè; ita vt cognoscens essentiam simul trahatur ad cognitionem passionis, quamuis passio non sit de conceptu essentiæ.

Quoad secundum, id est, quoad prius & posterius voluntatis diuinæ fundatæ in obiectis volitis, dictum est suprà non eodem modo sumi in iis, atque in obiectis intellectus: non enim potest sumi ab ordine & connexione caussalitatis, quam res ipsæ secundùm se habent à parte rei; neque ab ordine nobilitatis, quia voluntas in vniuersum non ita determinatur à rebus, vt prius velit caussam superiorem, quàm inferiorem; neque vt velit prius caussam, quàm effectum; neque vt velit prius quod est nobilius; neque vt semper velit quod melius est: potest enim velle quidquid libet, & prout libet citra obiectum quod affert necessitatem, vel simpliciter quale est summum bonum, vel ex suppositione prioris volitionis, & intentionis, & potest velle omnia simul si loquamur de voluntate, prout terminatur ad esse, & existentiam rerum secundùm se: nisi quis fortè velit distinguere in Deo voluntatem à potentia executiua, atque ita voluntatem diuinam, vt terminatam ad existentiam rei distinguere ab eadem vt applicante suam potentiam: illa enim etiam prior caussalitate respectu applicationis, & simul conuersione & consequentia; verùm hæc distinctio non facit ad rem nostram, quia non sumitur penes obiecta, sed penes actus ipsos, vt sicuti possumus ordinem inter actus intellectus, & voluntatis; ita ponat ordinem inter actus voluntatis, & potentiæ executiuæ.

Solùm ergo est ordo in obiectis voluntatis per respectum ad voluntatem volentem vnum propter aliud, & ordinantem vnum ad aliud: ex his enim volitis semper id, ad quod alia ordinantur, est volitum prius ratione, quia volitio est prior caussalitate, & simul conuersione & consequentia: etenim volitio rei, ad quam alia ordinantur, est ratio volendi alia dupliciter. Primò obiectiuè, quoniam quamuis non detur vlla caussa propria actus diuini; datur tamen obiectiua eo quòd etiam Deo vnum sit ratio volendi alia; idque probatur, quia cùm Deus ordinat vnam rem ad aliam, videlicet media ad finem, aut hæc ordinat ad finem intentum, aut non intentum: hoc posterius est impossibile, quia non possent ordinari certa media; ergo ordinat ad intentum: ergo finis est prius volitus, & ratio volendi alia. Secundò subiectiuè, quia sicuti secundùm rationem vnum attributum dicitur caussa alterius, scilicet immaterialitas immortalitatis; ita & intentio electionis.

Obseruandum præterea non solùm finem esse rationem volendi media, verumetiam vnum medium esse rationem volendi aliud, & esse finem respectu illius, atque ita vnum est volitum propter aliud.

Rursus autem finis est duplex, quidam qui non habet connexionem cum determinato medio, sed confusè, & indeterminatè cum aliquo ex pluribus mediis, qualis est finis eundi Romam: quod iter potest fieri naui, vel equo, vel pedibus, & de hoc siue quomodo sit prius, dictum est suprà. Secundus est qui habet connexionem cum determinato medio, & hæc connexio potest haberi ex duplici capite. Primò ex fine ipso secundùm se, qualis finis est pingere respectu colorum, & pingere talem imaginem respectu talium colorum.

Secundò

Secundò ex modo, seu circumstantia determinata, sub qua appetitur finis, qualis finis est iter facere commodissimè, v.g. respectu lecticæ. Horum exempla habemus in Deo. Primò quidem finis qui non habet determinata media, qualis finis est dare gloriam respectu mediorum requisitorum ex parte hominis: potest enim dari gloria à Deo siue meritis ipsius, & per merita. Secundò finis, qui habet connexionem cum determinato medio secundùm se ex natura rei, quale medium est eleuatio intellectus creati per supernaturale auxilium Dei siue habituale, siue actuale ad hoc vt beatificetur. Tertiò finis, qui habet determinata media ex modo quo intenditur, qualis est finis dandi gloriam vt coronam, respectu meritorum. Iam quando finis non habet connexionem cum determinato medio, sed cum medio in communi, tunc sublato hoc vel illo medio ex iis, quæ determinatè electa essent, non tollitur intentio finis, nisi tollantur omnia; quando verò tollitur determinatum medium, quod respicitur à fine secundùm se, tollitur finis. Demum quando tollitur determinatum medium, quod finis respicit ex modo, quo intenditur ab agente, non semper tollitur finis, sed aliquando ex mediis substituitur vnum aliquod, quod priori sublato maximè conducat ad illum finem: vt si quis decreuit commodissimè iter facere, & non habeat lecticam, vtetur equo; aliquando verò tollitur finis, cùm scilicet modus ille vel circumstantia est principaliter & per se intenta: vt si quis principaliter intendat ire commodissimè, non ibit, si non habeat id, quo itur commodissimè, scilicet lecticam. An verò possit Deus ita velle, & alligare se certo medio, non caret controuersia; de qua Suarez *hîc*, & Vasquez 1.*p.*& nos aliquid suprà, & aliquid infrà dicemus. Interim certum nobis est quocunque modo sit volitus finis, semper in voluntate Dei esse priorem ratione volitione mediorum.

DISPVTATIO XXX.

Quem ordinem habuerit Incarnatio in rerum & hominum præuidentia, & prædestinatione.

Recensentur aliorum sententiæ. §. 1.

IVXTA varias sententias, quæ de fine Incarnationis existunt, varij modi proferuntur collocandi Incarnationis prædestinationem inter actus ter mentis & voluntatis diuinæ.

PRIMA opinio est Scoti *in* 3. *sent.* quæ colligitur ex duobus locis, videlicet *ex dist.* 19. *qu. vnic. iuncta dist.* 32.*q.vn.* & quidem *dist.*19. ponit quinque signa, in quorum primo Deus intellexit se sub ratione summi boni, in secundo intellexit omnes creaturas, in tertio prædestinauit quosdam ad gloriam & ad gratiam, & circa alios habuit actum negatiuum non prædestinandi, in quarto præuidit omnes casuros in Adam, in quinto prouidit de remedio per passionem filij; ponit tamen Christum prædestinatum ante præuisionem peccati cum aliis prædestinatis, & post præuisionem peccati ordinatum in remedium carne passibili: quod etiam docet *dist.*7.*q.*3. *dist.* verò 32.*q.vn.* solùm proponit ordinem actuum voluntatis, quòd scilicet Deus primùm diligat finem ipsum, id est, suam essentiam, & tunc, inquit, voluntas eius est beata. Secundò vult ea, quæ immediatè attingunt talem finem; quales sunt prædestinati. Tertiò vult media ad eundem finem, scilicet bona gratiæ. Quartò vult propter electos ea, quæ remotiora sunt, qualis est hic mundus sensibilis, vt eis A inseruiat. Hæc Scotus, qui *dist.*19. addidit actus intellectus, quos *dist.*32. omisit: in hac autem addidit duo signa in voluntate, quæ ibi omisit; vnum prius electione prædestinatorum, quæ est dilectio sui; alterum posterius, quæ sunt media. Eadem ferè signa quoad substantiam ponit in reportatis *in* 3. *dist.* 7. 19.& 32. quinimmo *dist.*7. in prædestinatione Christi, quæ fuit in eodem signo cum prædestinatis, subdistinguit plura signa: nam primò vult prædestinatam fuisse Christo, seu eius naturæ gloriam, & primatum gloriæ inter prædestinatos. Secundò vnionem hypostaticam, quia in executione fuit prior vnio, quàm gloria; ideoque in intentione debuit esse posterior. vbi obseruato Scotum ponere creationem rerum volitam post omnem ordinem gratiæ & gloriæ ex illo suo fundamento, quòd ordinatè volens priùs vult ea, quæ sunt propinquiora fini, quod tradit *in* 3. *dist.* 7. ideoque priùs volitos prædestinatos, & inter ipsos Christum, &c. Obseruato præterea non rectè poni à Scoto prius electum Christum eiúsque naturam ad gloriam, quàm ad vnionem hypostaticam, quia vt ipsemet sibi obiicit in reportatis *dist.*7. prædestinatio prius respicit personam, quàm naturam, neque est solida responsio, & discrimen quod assignat, quòd scilicet prædestinatio in aliis prædestinatis, quorum natura est connaturalis, supposito primo respiciat personam, in hac autem primò respiciat naturam: non, inquam, satisfacit, quia ratio, cur prædestinatio per se conueniat supposito, non est, C quia natura sit sibi connaturalis; sed quia actiones & passiones latissimè sumptæ sunt suppositorum, sicut & omnes denominationes. Neque rectè respondet secundo concedendo hanc denominationem supposito, & dicendo ipsum habere plures denominationes priores & posteriores, & quòd primò prædestinetur esse hominem, deinde prædestinetur vnio hypostatica: quia si id quod suscipit has denominationes, non est suppositum in communi, sed suppositum tale determinatum, vt verè est; certè suppositum determinatum non est aliud, nisi suppositum Verbi, quod non potest prius vnione hypostatica esse suppositum humanum, & homo. Obseruandum postremò id quod ex sententia ipsius in proposito maximè facit ad rem esse, quòd D prædestinatio Christi sit ordinata ante præuisionem peccati: quam sententiam reipsa amplectuntur multi, sed ordinem prædestinationis explicant variis modis.

SECVNDVS ergo modus est Catherini quòd in primo signo voluerit Deus communicare se creaturis, in secundo elegit Incarnationem, tertiò propter Christum voluit creare omnes creaturas & homines, & dare illis originalem iustitiam, quartò voluit permittere peccatum, quintò præuidit illud, sextò voluit redemptionem per Christum.

TERTIVS modus seu sententia vnionem hypostaticam in genere sumptam, scilicet abstrahendo à natura, in qua fit, & à persona, quæ vnitur Patris, vel filij, vel Spiritus sancti, distinguit à determinata vnione, id est, ab Incarnatione, dicítque in primo signo, E in quo decreuit Deus sese extra suam essentiam communicare, fuisse præordinatam vnionem hypostaticam primo modo in genere non determinando personam, vel naturam; Incarnationem verò fuisse determinatam in posteriori signo post præuisum peccatum: ex quo infert hæc sententia motiuum vnionis hypostaticæ non fuisse amorem hominum; motiuum verò Incarnationis fuisse talem amorem, scilicet remedium peccati; atque ideo si homo non peccasset, Deus ex vi huius decreti fuisset quidem vnitus hypostaticè alicui naturæ intellectuali; non tamen fuisset incarnatus. Hanc sententiam tacito nomine auctoris refert Suarez hîc *disp.*5. *sect.*2. & est M. Ioannis Vincentij Asturicensis. quæ meritò & bene refutatur ab aliis, quia Scripturæ, Patres &

& Concilia vbicunque loquuntur de hoc mysterio, A eiúsque caussis, loquuntur determinatè & in specie, & de rebus tam grauibus, qualis est vnio hypostatica, non licet extra Scripturas & Patres quicquam asserere. Secundò tribuitur Deo magna imperfectio dum dicitur priùs velle res confusè, deinde distinctè: non enim debet in voluntate diuina esse aliquid volitum priùs & seorsim ab alio, quod non possit esse per se volitum, id est, quod non habeat omnia requisita ad hoc, vt sit volitum, vnum autem è requisitis est, vt obiectum volitum sit determinatum, quia voluntas explicita & formalis non est de vniuersalibus & confusis, nisi quando non habet præsentia singularia, & determinata: Deus autè habet omnia præsentia. Neque est simile exemplum quod affertur de voluntate generali saluandi B omnes homines, quia illa voluntas non est de natura humana in genere & confusè, sed est de natura humana in omnibus indiuiduis, & dicitur Deus velle omnes saluos fieri, quatenus prouidit omnibus indiuiduis media ad salutem necessaria: quare ex voluntate quam habet immediatè circa indiuidua, nos colligimus voluntatem, quam habet circa naturam, non autem contrà. quamuis ergo nos fortè in Deo aliquando concipiemus prius cognitum vel volitum genus, quàm speciem; id tamen ad summum debet indulgeri imperfectioni nostræ, nec ideo debemus tribuere aliquid confusum Dei cognitioni & volitioni, vt verè in re sit volitum aliquid tale. Porrò alia ratio est in mediis & fine; vtraque enim sunt distincta obiecta, & potest finis C per se esse obiectum, & media per se, quia sunt res determinatæ in specie.

QVARTA sententia seu modus sub sententia Scoti est Suarij *disp.*5.*sect.*2. qui quidem triplicem ordinem quo constat vniuersum; scilicet naturæ quoad esse rerum simpliciter, & gratiæ quoad ordinationem ad gloriam, & vnionis hypostaticæ quoad prædestinationem Christi Dei & hominis vt capitis omnium; ponit simul in vno signo rationis in voluntate diuina, vt scilicet in eo instanti, quo fuit prædestinatus Christus, intelligantur alia comprehendi, cum quibus Christus habet connexionem capitis; non verò intelligatur prædestinatus solus, vt sensisse videtur Catherinus, & Lichetus *in* 3. *dist.* 7. *q.* 3. quod instans fuit illud primum D quo Deus statuit communicare seipsum: simul enim statuit communicare se in hoc triplici ordine naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. Quòd si obiicias Christum dici primum prædestinatum, seu præordinatum ante omnem creaturam, respondet dupliciter dici primum. Primò quidem negatiuè tantùm, eo quòd nullus sit prior ipso. Secundò prioritate finis, quia Deus in illo primo decreto retulit omnia ad Christum non solùm virtute & implicitè, verùm formaliter & expresè. Igitur concedit Christum esse primum in ratione finis, & negat ita esse primum vt sit solus, eo quòd sit finis habens connexionem quoad esse cum reliquis creaturis; & ideo ponit ipsum in eodem decreto & signo cum creaturis. Iam verò post hoc signum seu instans ponit E secundò permissionem peccati, tertiò eius præuisionem, quartò remedium & decretum Incarnationis in carne passibili; quæ instantia non ita explicitè tradit, sed colliguntur ex sect. 2. & 3.

Iam de hac sententia, ac de sententia Scoti, & Catherini quoad id, quod est in ipsis præcipuum, scilicet decretum Incarnationis præcessisse præuisionem peccati, satis suprà refutata est; quoad alia verò, præsertim quoad ordinem signorum, quid sit sentiendum constabit ex dicendis.

Proponitur ordo, quo prædestinata est Incarnatio ad mentem S. Thomæ, & primò modus quorundam recentiorum. §. 2.

In statuendo ordine & loco, quem habet Incarnatio inter actus mentis & voluntatis diuinæ, difficultatem affert argumentum Scoti aduersùs sententiam S. Thomæ sumptum ex dignitate Christi, qui propinquior est vltimo fini, quàm reliquæ omnes creaturæ; atque ideo videatur primum locum inter illas obtinere, quippe quæ ad Christum ipsæ, non autem contrà Christus ad ipsas referatur: iuxta sententiam verò S. Thomæ Christus sit prædestinatus post præuisionem peccati, ac proinde posterius, quàm vniuersæ creaturæ. Difficultatem hanc Vasquez *disp.* 10.& 11. sequutus germanam S. Thomæ sententiam nihil addens alienum, aut parum consentaneum, vt faciunt plerique, meliùs tractat, ac probabilius soluit quàm reliqui eiusdem S. Thomæ sententiæ sectatores. Veruntamen non vsqueadeo appositè nodum attigit, quin aliquid deficiat. Igitur *disp.*11 *c.* 6. docet finem, cuius gratia, Incarnationis fuisse redemptionem & salutem nostram, non contrà: finem verò, cui, fuisse hominem lapsum, non autem Christum, aut Verbum. Neque obstat, inquit, quòd Christus nobilior sit nostra redemptione, quominus dicamus factum fuisse propter illam: nam licèt finis præstet iis, quæ sunt ad finem; tamen ad finem qui præstat omnibus mediis, assumere ponit Deus media tali ordine, vt id quod nobilius est referatur ad minus nobile: finis autem Dei fuit sua ipsius bonitas, & cetera creata fuerunt sibi velut media, inter quæ id quod nobilius erat, nempe Incarnationem retulit ad minus nobile, nempe ad salutem hominum. C

In hac sententia sunt duo discutienda. PRIMVM est quòd finis vltimus, qui est bonitas Dei, id est, ostensio bonitatis, obtineri possit, non solùm per eum ordinem finium, quò inferiora & minùs nobilia referuntur tanquam in finem ad superiora; verumetiam per ordinem præposterum, quo nobiliora secundùm id quòd sunt nobiliora, cuiusmodi est esse vel operatio, referantur ad inferiora tanquam ad finem secundùm rationem & proprietatem finis. Dixi, secundùm id quòd sunt nobiliora. nam si secundùm aliquid, quo non sint nobiliora, ordinentur ad inferiora, non dicuntur ordinari superiora ad inferiora formaliter, sed solùm materialiter; formaliter verò ordinantur inferiora ad superiora: quomodo vnum animal ordinatur in cibum & vitam alterius animalis etiam secundùm speciem & naturam inferioris, non secundùm esse nobilius animalis, sed secundùm esse inferius: comparatur enim vt materiale comestibile cum vita animalis. Dixi præterea, secundùm rationem & proprietatem finis. nam seclusa ratione finis passim omnia superiora ordinantur ad inferiora. Angeli *ad Hebr.* 1. dicuntur administratorij spiritus, missi propter eos, qui hæreditatem capiunt saluti: quinetiam Deus ipse dicitur operari propter creaturas. Hoc igitur dictum sic formaliter ac propriè acceptum, quòd nobiliora referri possint ad minùs nobilia tanquam in finem, quamuis propter superiorem finem, qui præstet omnibus; non videtur verum. Aut enim hic ordo nobilioris rei ad finem minùs nobilem, quo mediatè tendat ad omnium nobilissimum, & supremum, intelligitur vsu venire saltem aliquando ex natura rerum, atque ordine, quem per se habent, aut ex dispositione superaddita extra ordinem, & naturam rerum à Deo, qui est supremus finis, & supremum agens. Primum fieri non potest: nam si res creatæ spectentur secundùm esse, certè quæ maius & præstantius esse à Deo participant, maius accedunt ad Deum, quàm quæ minus magísque ostendunt eius gloriam, & bonitatem, nec sanè mediantibus inferioribus, sed potiùs contrà, quia inferiora continentur aliquo modo saltem eminenter in illis. Si verò spectentur secundùm operationem, certè quamuis superiora operentur in bonum inferiorum, inferiora verò non operentur in

bonum

bonum ſuperiorum, iuxta illud Ariſt. *lib. 1. meteor. c. 2.* vbi de mundo loquens: Eſt autem, inquit, ex neceſſitate continuus iſte ſuperioribus lationibus, vt omnis ipſius virtus gubernetur inde: vnde enim motus principium omnibus illam cauſſam putandam primam. non tamen ideo dicenda ſunt inferiora finis ſuperiorum, ſed potiùs contrà: quando enim id quod operatur & perficit inferiora, eſt præſtantioris naturæ, comparatur cum inferioribus, vt exiſtens in actu cum exiſtente in potentia, & illa communicatio boni per operationem eſt bonum & perfectio ipſius agentis, & oſtenſio bonitatis ipſius; atque propterea, quamuis ea operatio ſit vtilis & bona inferioribus; tamen hoc bonum inferiorum redundat, cedítque in bonum ſuperiorum agentium, quorum eſt perfectio illa actio, atque ita comparantur ſuperiora agentia cum inferioribus, ſicut ſupremum agens Deus cum omnibus, qui non dicitur referri ad creaturas, vt in finem, ob hanc rationem quòd communicet ipſis ſua operatione bonum.

Iam ſi dicatur SECVNDVM, quòd ſcilicet dictus ordo præpoſterus ſit ex diſpoſitione Dei extra ordinem naturæ, hoc ſanè non aliter intelligi poteſt, niſi ex ſuppoſitione alicuius finis à Deo intenti, ſeu alicuius modi intendendi finem ſuæ bonitatis oſtendendæ extra fines ordinatios, ſeu extra modum ordinarium intendendi finem. Et præterea debet ſimiliter intelligi aliqua extraordinaria operatio, vel modus operandi circa res diuerſus à communi; qua operatione, ſeu modo ordinet res ſuperiores ad inferiores tanquam ad finem, quibus mediantibus referantur ad ſupremum finem. Poſſumus autem tria intelligere fieri circa nobiliores res in ordine ad inferiores. Primò applicationem nobiliorum ad aliquid operandum in bonum inferiorum, ex quo eliciatur, ſeu reſultet bonum illud, quod peculiariter elicere ſibi & gloriæ ſuæ inſtituit Deus, ſi ſupponantur res iam productæ. Secundò productionem ipſarum in bonum inferiorum. Tertiò eorundem deſtructionem propter idem bonum inferiorum. Iam ſi intelligamus primum, id eſt, applicationem, certè hoc ipſo quòd applicatur agens perfectum, & nobilius, quòd ſit cauſſa principalis, non verò purum inſtrumentum agentis perfectioris; omnino idem dicendum eſt de agente tali in hoc caſu, qui eſt extra ordinem naturæ, atque in caſu ſupradicto ordinis naturalis: nam eodem modo comparatur, vt agens in actu perfectum cum patiente quod eſt in potentia, quódque participat perfectionem à nobiliori, quæ eſt actus & perfectio nobilioris in hoc caſu, ſicut in illo: non ergo habet rationem finis inferius reſpectu ſuperioris; ſolùm verò applicatio extraordinaria Dei, prout eſt operatio Dei ordinatur ad bonum rei inferioris, vt in finem, ſicut ſuo modo operatio ipſa rei ſuperioris applicatæ: actiones enim tranſeuntes intrinſecè ſunt propter terminum, tanquam propter finem, & habent bonitatem & ſpeciem à termino, súntque illo inferiores. Non diſputo hîc, an actio diuina tranſiens ponat aliquid in re præter terminum factum: quocunque enim modo ſaltem ratione diſtinguatur, omnino ſub ea ratione verum eſt, quod dicimus, non tamen ideo ipſum agens ſiue primum ſiue ſecundum applicatum, dummodo etiam ſecundum eſt principale, ordinatur ad inferiora tanquam finem, immo bonum inferiorum eſt perfectio ipſorum.

Si ergo intelligamus fieri ſecundum circa res nobiliores in ordine ad inferiores, ſcilicet productionem illarum in bonum harum, ex quo bono eliciatur bonum diuinum; certè productio earum cùm per ſe ſolùm terminetur ad bonum rei productæ, non poteſt aliquid per ſe immediatè prodeſſe naturæ inferiorum, ſed mediante re producta: hæc autem non poteſt quicquam conferre, niſi ratione alicuius operationis; quare perinde eſt eſſe productam in bonum alterius, atque eſſe applicatam: ſicut ergo res applicata non habet propterea ordinem ad inferiorem naturam tanquam finem ex vi applicationis, ſeu ex vi intentionis, qua eſt applicata; ita nec res producta nobilior habet talem ordinem ex vi intentionis, qua producta eſt, præſertim quia non confert bonum rei inferiori proximæ ex eo quòd ſit producta, ſed ex eo quòd ſit applicata. Similiter productio, quatenus terminatur ad rem productam inferiorem, eſt minùs nobilis illa, reſpicítque ipſam vt finem; quatenus autem hæc ipſa productio prodiit ex intentione boni naturæ inferioris, reſpicit hanc etiam vt finem, non per ſe vt reſpicit rem nobiliorem, ſed ex intentione Dei operantis, & eſt inferior illa; ſed non eſt etiam inferior res producta.

Demum TERTIVM, ſcilicet deſtructio rei ſuperioris propter bonum inferioris, ſæpe etiam in naturalibus vſu venit, quando bonum inferioris confert ad bonum & finem, qui præſtat vtrique. Hoc modo Deus prouidit, vt non ſolùm corrumpatur aër propter generationem ignis, qui eſt præſtantioris naturæ, verumetiam ignis propter aërem, qui eſt inferioris naturæ; immo & propter terram, quia huiuſmodi corruptio cedit in bonum vniuerſi. Similiter ſi ſecundùm Ariſt. ſententiam fontes & flumina iuge manantia prodeunt ex iugi conuerſione aëris in aquam, certè conſtat deſtructionem rei ſuperioris propter bonum & eſſe rei inferioris eſſe inſtitutam à Deo, & à natura, intentione, & intuitu finis vtroque præſtantioris, qui ex vſu fluminum & fontium habetur.

Nihilominus obſeruandum eſt quod ſuprà diximus, non poſſe dici referri nobilius ad minus nobile, niſi referatur in eo, in quo eſt nobilius, ita vt per ſuum eſſe nobilius illi ſubſeruiat. ſi enim habet in ſe, vnde non ſit nobilius, & per illud ſubſeruiat, non dicitur referri nobilius ad minùs nobile per ſe & formaliter, ſed ſolùm materialiter & per accidens: in dictis autem caſibus & exemplis non ordinatur ignis ad aërem, nec aër ad aquam, in eo quòd ſunt nobiliores, id eſt, non conferunt bono naturæ inferioris per eſſe proprium & naturale aëris & ignis; immo nec per propriam operationem, ſicut animal non exhibetur in cibum & vitam alterius animalis in eo quod eſt animal, & in eo quod viuit. Denique non referuntur ad inferiora in eo quòd conſtant actu & forma, ſed in eo quòd conſtát potentia & priuatione, id eſt, materia, in qua eſt potentia ad omnes alias formas inferiores, & priuatio, atque appetitus, cum qua comparantur formæ inferiores, vt actus cum potentia; atque ideo quodlibet compoſitum corruptibile quantumuis perfectiſſimum eſt ignobilius quocunque viliſſimo ratione potentiæ & priuationis, quam habet in ſe quatenus conſtat materia, & reſpicit illud eſſe vilius vt perfectionem & finem, & ſecundùm hanc rationem comparatur in dictis exemplis aër ad aquam, & animal comeſtibile ad aliud animal.

Quod autem conſpicitur in prouidentia rerum ordinaria, idem ſuo modo locum habet in prouidentia aliqua extraordinaria: fieri enim minimè poteſt, vt deſtructio vnius rei nobilioris poſſit cedere in bonum inferioris, & hoc mediante in bonum primæ cauſſæ in eo, in quo eſt nobilior: aut enim ex deſtructione nobilioris rei intelligitur vitari damnum, ſeu parari bonum in genere & ordine naturali per prouidentiam pertinentem ad naturalia; aut in genere moris. Non poteſt dici primum, tum quia inter ea, inter quæ nullus eſt ordo, ſeu connexio neceſſaria ex natura rei, non videtur quomodo deſtructio vnius poſſit cedere in bonum alterius; tum quia non videtur quomodo deſtruere quod nobilius eſt propter bonum inferioris poſſit cedere in bonum ſupremæ cauſſæ; tum demum quia ſi ordinatur ad bonum inferioris, per deſtructionem ſui, non

non intelligitur ordinari res nobilior per id, quod nobilius eſt, ſed per hoc, quod poteſt deficere: quod non eſt ordinari id quod eſt nobilius formaliter, ſed id quod eſt tale materialiter, vt ſuprà dicebamus. Nec poteſt dici ſecundum, intelligeretur enim in genere moris id habere locum quando interitus rei nobilioris per modum ſacrificij, meriti, ſatisfactionis conferret ad bonum rei inferioris, ſeu ad vitandam aliquam pœnam: quomodo dicitur mortem Chriſti profuiſſe nobis ad remiſſionem pœnæ & culpæ, & ad vitam æternam. Sed dupliciter intelligi poteſt talis interitus referri, & adhiberi in bonum inferioris naturæ. Primò ſcilicet ab ipſomet qui perit. Secundò ab alio, ſcilicet Deo, vel homine. Si ab ipſomet qui perit, qui nempe ſponte ſe offerat, vel ſaltem ſponte patiatur interitum ad bonum alterius, ita vt interitus habeat rationem moralem meriti, ſatisfactionis, &c. quatenus eſt ipſi voluntarius, & ſecundùm id, quod habet ab ipſo; certè hinc haberi nó poteſt rem nobiliorem referri ad minus nobilem: quãuis enim interitus perſonæ nobilioris in hoc genere moris conferat ad bonum inferioris ratione ſuæ nobilitatis; nihilominus non poteſt propterea hoc caſu dici rem ſuperiorem referri ad inferiorem, vt ad finem immediatum, mediatè verò ad finem, qui præſtat omnibus: nam talis interitus qui prodeſt in genere moris rei inferiori, prodeſt in ratione meriti, ſatisfactionis, & ſacrificij; hæc autem immediatè exhibentur Deo, & ex eo quòd cedant in honorem ipſius, proſunt inferiori creaturæ; & id quod refertur in bonum creaturæ, non eſt res nobilior, ſeu interitus eius, ſed meritum, quod conſequitur ex eo quòd res talis eiúſque interitus ſit oblata Deo vt fini. Deinde ſi perſona, quæ ſeipſam offert, non deſinat eſſe omnino in eo, in quo eſt nobilior, ſolùm ſe habet vt principale & ſuperius agens communicans ſuum bonum alteri inferiori, quod eſt meritum, quod poteſt conſequi ex actione, qua immediatè velit Deum, applicando illud inferiori: eo modo quo quodlibet ſuperius agens communicat ſuum bonum inferiori; non tamen ideo reſpicit hoc vt finem. Chriſtus autem non deſinit eſſe ſimpliciter, quia ſupereſt anima & corpus; neque ſecundùm id, quod eſt nobilius, quia non perit perſona, niſi ſecundùm id, ſecundùm quod non eſt nobilior, ſcilicet ſecundùm eſſe hominis: ſolùm ergo communicat ſuum meritum inferioribus. Confirmatur: nam interitus, quo perſona quæuis ſe offert in honorem Dei, cui ſoli poteſt offerri vita & eſſe, habet iam ſuum finem vltimum, quò poteſt interitus tendere: ex eo verò quòd inde applicetur bonum inferiori, non tendit in alium finem, nec verè applicat ſuum interitum & vitam alteri, ſed ſolùm meritum, quod inde conſequitur.

Quanquam ad rem, de qua agimus, parum pertinet quod dicimus de interitu rei nobilioris cùm agamus de Incarnatione, & generatione temporali filij Dei. Porrò etſi non eſt ita facile explicatu, quomodo corruptio rei, quæ ſit propter aliud inferius, non ordinet ipſam rem, quæ corrumpitur ad bonum ipſius inferioris, eo quòd deſinat eſſe propter aliud; facile tamen explicari poteſt, quomodo rei nobilioris generatio poſſit eſſe propter rem inferiorem, abſque eo quòd ipſa res nobilior ſit propter hanc tanquam propter finem eo modo, quo ſuprà explicatum eſt; iam verò ſi ſupponatur alius caſus, nempe interitum rei nobilioris referri & adhiberi in bonum inferioris ab alio, nihil conferente paſſo, aut certè, quidquid ſit de paſſo, ſi ſpectetur ſolùm ſecundùm quod eſt ab alio, & ſecũdùm id quod habet ab alio; certè nó habet locũ genus moris, ſcilicet meritum & ſatisfactio, neque prout eſt à Deo abſolutè, cuius actiones non ſunt meritoriæ, neque prout eſt ab alio homine, qui non habet ius vitæ alterius.

Secundum in dicta ſententia diſcutiendum eſt quòd *Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.* in re propoſita, cùm dicimus Incarnationem Chriſti prædeſtinatam eſſe in remedium peccati, & ſalutem hominum, referatur nobilius ad minus nobile tãquam in finem, tametſi propter finem qui præſtat omnibus. Hoc enim falſum eſt, primò quia Chriſtus confert bonum generi humano vt principale agens perfectius & nobilius effectu, operans ſecundùm ſuam maiorem perfectionem, non verò vt inſtrumentum perfectioris agentis: ex eo verò quòd applicetur ſeu producatur à nobiliori agente in eum finem vt profit inferioribus, & cedat in bonum inferiorum; non habetur quòd referatur ipſe ad inferiores creaturas vt in finem, ſed ſolùm quòd productio, ſiue Incarnatio, quæ eſt actio Dei, ad hunc finem referatur: iam enim oſtenſum eſt illud diſcrimen eſſe inter applicationem, ſeu productionem inſtrumenti, & applicationem ſeu productionem agentis principalis in bonum alterius, quòd vtraque productio ſit in bonum alterius, non verò vtraque res producta, ſed ſolùm ea, quæ eſt merum inſtrumentum. Præterea etiamſi id concederemus de aliis rebus nobilioribus comparatis cum inferioribus, minimè tamen concedi poteſt de Chriſto, ſi enim per decretum Incarnationis referretur id quod nobilius eſt ad minus nobile, id eſt, Chriſtus ad bonum omniũ, & quidem ſecundùm quod eſt nobilior (alioqui ſimpliciter non referretur nobilius ad minus nobile) certè cùm ſit nobilior ratione perſonæ diuinæ, ſequeretur ipſam perſonam diuinam & Chriſtum etiam ratione perſonæ diuinæ referri ad minus nobile; quam eſſe eorum mentem declarat argumentum ductum ab ipſis à maiori oſtenſione miſericordiæ & bonitatis diuinæ, exemplo cius, qui traderet filium in ſeruitutem ad redimendum ſeruum. At verò id quod nobilius eſt referri ad minus nobile tanquam finem, ipſi ſolùm concedunt licere propter finem, qui præſtat omnibus mediis, cuiuſmodi Deus eſt: quod reuera eſt dicere non quoduis nobilius poſſe ita referri ad minus nobile, ſed tantùm quæ ſunt nobiliora infra Deum; ergo Deus ipſe non poteſt ita referri, nec proinde Chriſtus ratione perſonæ diuinæ, ſecundùm quam eſt Deus: non ergo refertur Chriſtus ad ſalutem hominis vt in finem, ſed ſolùm aliquod opus Chriſti, ſcilicet ſatisfactio, & aliquod opus Dei, ſcilicet Incarnatio, prout eſſe actio Dei. Adde etiam ſuo modo referri humanitatẽ Chriſti prout eſt inſtrumentum Dei abſolutè, & Dei perſonaliter, ideſt, Verbi; Chriſtus autem vt eſt operans, immo & vt eſt totum conſtans ex perſona diuina, & natura humana, non refertur eò vt in finem, ſed ſolùm aſſignatur principale agens, & vt operans etiam, & vt caput.

Præmittuntur fundamenta veræ ſententiæ de ordine actuum diuinorum circa prædeſtinationem Incarnationis. §. 3.

Quæ contra ſuperiorem ſententiam protulimus non ſolùm pertinent ad aperiendam ſternendámque viam noſtræ ſententiæ remotione contrariæ; verùm ad confirmanda ac ſtabilienda fundamenta, quibus nitimur, & ex quibus ordinem inſtantium in diuinis deducimus.

PRIMÒ verò accipienda eſt tanquam notiſſima diſtinctio finis in finem cui, & finem cuius gratia, ex Ariſtotele *lib. 2. de an. tex. 35. & 37.* finis cuius gratia eſt id in quod fertur operantis intentio, quem quidem vocant etiam finem quò, id eſt, quò actiones operantis referuntur, cuiuſmodi reſpectu artis medicinæ eſt ſanitas. Finis cui eſt res cui voluntas vult bonum, in quod fertur ſua intentio, cuiuſmodi eſt homo, cui vult ſanitatem. Rurſus autem finis cuius gratia, diſtinguitur à S.Thom. & aliis in finem qui, & finem quo: finem qui, vocant rem à ſuppoſito diſtinctam, vt pecuniam & Deum, qui dicitur beatitudo obiectiua; finem verò

quo, ipſam operationem, qua mediante pecunia con-
iungitur auaro, Deus beato, quæ eſt adeptio & poſſeſ-
ſio, dicitúrque beatitudo formalis, & ex vtroque ſit
vnus finis cuius gratia. Quòd ſi ex operatione, quæ
eſt finis cuius gratia, relinquatur aliquid factum, id ve-
rò etiam cum operatione ipſa efficiet eundem finem
cuius gratia. Illud etiam ad rem noſtram operæpre-
tium eſt notare, finem cui, ita ſemper comitari finem
cuius gratia, vt eundem locú habeat in ordine actuum
voluntatis, & intellectus practici vnus, quem alter in
ratione finis.

Ex his dicendum eſt PRIMÒ opus Incarnationis
eſſe volitum & prædeſtinatum vt medium propter re-
medium peccati tanquam propter finem cuius gratia,
& propter hominem tanquam finem cui, & propter
ſalutem & felicitatem hominis tanquam finem qui re-
ſtat ex remedio peccati; nullo verò modo hæc referri
ad Incarnationem, ſeu ad opus Incarnationis. Hoc dic-
tum probatum eſt ſuperiùs, cùm contra ſuperiorem
ſententiam oſtendimus non perinde eſſe referri ad ſa-
lutem hominis Incarnationem tanquam in finem, &
referri Chriſtum, vt in finem: ſed illam habere ordinem
medij ad finem; Chriſtum verò habere rationem ope-
rantis, &c. Secundò idem probatur argumentis, qui-
bus ſuprà oſtendimus Incarnationem natura ſua eiuſ-
modi opus eſſe, vt reſpiciat aliquam neceſſitatem quæ
per ſe non contingatur in ordine rerum prout per ſe
poſſit inſtitui, & eſt inſtitutum à Deo, & pendet ab oc-
caſione, cuiuſmodi præſertim eſt peccati, & poſcat exi-
ſtentiam ex ſuppoſitione; atque propterea non reſpi-
ciat immediatè Deum eiuſque gloriam, ſed mediatè: ſi-
militérque oſtenſum eſt voluntatem Dei in decreto
Incarnationis ſuppoſuiſſe talem neceſſitatem & finem
fuiſſe eius remedium: ergo non eſt ordo præpoſterus;
immo legitimus, & congruus, quòd Incarnatio ſit pro-
pter remedium peccati, vt medium propter finem,
quandoquidem hoc eſt conforme & proprium naturæ
talis actionis.

Dicendum SECVNDÒ quamuis Incarnatio tam
ſuapte natura, quàm ex diuina ordinatione ſit amabilis
& amata propter aliquem finem immediatum extra
Deum, ſcilicet propter remedium peccati, &c. vt ſuprà
dictum eſt; tamen Chriſtus neque per ſeipſum eſt ama-
bilis propter alium finem immediatum extra ſeipſum
& extra Deum, neque de facto propter alium finem
amatur, ſed alia propter ipſum, idque tam in ordine na-
turæ, quàm in ordine gratiæ. Hoc dictum habet
duas partes. Probatur PRIMA pars de ipſo Chriſto ſe-
cundùm ſe, quia hic homo, qui reſultat ex Incarnatio-
ne, & eſt terminus eius, eſt filius Dei & Deus; Deus au-
tem non poteſt ordinari ad aliud extra ſe tanquam in
finem, neque rectè reſponderetur non referri Chriſtum
vt Deus eſt, ſed vt homo eſt, tum quia, quidquid ſit de
illa reduplicatione, hîc non ſumitur Chriſtus ſub redu-
plicatione diuinitatis, vel humanitatis, ſed ſimpliciter,
vt eſt perſona conſtituta ex natura & ſuppoſito, & vt
eſt hic homo, & ita debet ſumi in propoſito, quia re-
ferri in vtilitatem hominum conuenit Chriſto quate-
nus ſatisfacit, & meretur: hoc autem conuenit toti
compoſito ex perſona diuina & natura humana ratio-
ne vtriuſque partis per ſe primò & formaliter, non ve-
rò ratione vnius partis, ſicut ratione vnius, id eſt, hu-
manitatis conuenit Chriſto pati & mori, atque propter-
ea aut non debemus addere vllam reduplicationem;
aut ſi addimus, debemus dicere: Chriſtus vt Deus ho-
mo ſatisfacit. Tum verò ſecundò, quia ſi dicamus, vt
homo ſatisfacit, certè in hac propoſitione homo non
ſupponitur abſolutè, nec ſumitur reduplicatiuè, quia
hoc prædicatum, ſatisfacit, non eſt eſſentiale homini,
nec proprium quarto modo, quòd conueniat omni, ſo-
li, & ſemper, & ſupponatur pro immediato ſignificato,
non excluſis mediatis: non enim conuenit omni ho-
mini ſatisfacere; (loquimur ſemper ad rem noſtram
ſecundùm rigorem) ſed conuenit homini, qui ſit Deus:
ſicut in hac propoſitione: Orpheus, vel muſicus vt ho-
mo cantat, Berta, vel mulier vt homo parit hominem,
homo non ſupponitur abſolutè, ſed nec ſupponitur
perſonaliter, quia reduplicatiua vt homo determinat
prædicatum ad tale ſubiectum, quod eſt homo: ſuppo-
nitur ergo ſpecificatiuè pro tali homine qui ſit Deus;
ſicut hæc propoſitio, Orpheus vt homo cantat, mulier
vt homo parit hominem: quæ ſpecificatio importat
prædicatum proprium hominis, quod conueniat ſoli,
ſed non omni. Dices, non datur alia ſuppoſitio niſi
vel abſoluta, vel perſonalis: quæritur ergo vtra ſit hæc
Reſpondeo, quando non ponitur particula reduplicati-
ua, ſeu determinatiua, verum eſt quod dicitur, & ita in
propoſito hæc propoſitio, hic homo ſatisfacit, ſuppo-
nitur perſonaliter connotando principium integrũ, per
quod ſit ſatisfactio, quódque integrè non importat
hoc nomen homo, & ideo dictum principium integrũ
nõ importatur formaliter, ſed materialiter: quando ve-
rò ponitur particula reduplicatiua, ſi prædicatum non
ſit eſſentiale, vel proprium quarto modo, non ſuppo-
nitur abſolutè, nec perſonaliter, ſed ſpecificatiuè pro tali
homine, qui ſit Deus; & ideo notaui rectiùs dici, Chri-
ſtus vt Deus homo ſatisfacit: quomodo Deus homo
ſupponitur abſolutè & integrè pro immediato ſignifi-
cato non excluſis mediatis, quæ mediata ſunt omnia
ſubiecta, quibus conueniret eſſe Deum & hominem:
quare ſunt aliæ perſonæ diuinæ, vel etiam Deus ſubſi-
ſtens ſubſiſtentia abſoluta, ſiquidem hæc, vt probabi-
lius eſt, admittatur.

Ex his ergo cõſtat nõ poſſe dici Chriſtũ eſſe amabilẽ
propter alium, id eſt, propter hominem ſecundùm ſe,
ne quidem ſub hac reduplicatione quatenus homo eſt,
abſque eo quod dicatur filium Dei eſſe amabilem pro-
pter alium, eo quòd ſupponatur ſpecificatiuè, vel per-
ſonaliter non ſolùm Chriſtus, verumetiam homo in
hac propoſitione, in qua prædicatum, amabile, in ſen-
ſu, quo accipitur, nempe in ordine ad redemptionem,
non conuenit homini eſſentialiter, nec eſt proprium
quarto modo.

Probatur iam SECVNDA pars quòd de facto Chri-
ſtus ſit finis omnium tam in ordine naturæ, quàm in
ordine gratiæ. Ad Hebr. 2. *Videmus Ieſum propter paſ-
ſionem mortis gloria & honore coronatum.* & ſtatim: *Decebat
enim eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos
filios in gloriam adduxerat, auctorem ſalutis eorum per paſſio-
nem conſummari.* Iſai. 11. de Chriſto ratione paſſionis di-
citur, *Qui ſtat in ſignum populorum, ipſum gentes deprecabun-
tur, & erit ſepulchrum eius gloriоſum.* qui locus eſt de Chri-
ſto, & ſignificat principatum, & præſidentiam eius ſu-
per opera ſua ratione redemptionis: idem Chriſtus
dicitur *primogenitus omnis creaturæ*, ad Coloſſ. 1. *primoge-
nitus in multis fratribus*, ad Rom. 8. 1. ad Corinth. 3. *Omnia
veſtra ſunt, vos autem Chriſti, Chriſtus autem Dei*, Epheſ. 1.
Prædeſtinauit nos per Ieſum Chriſtum in ipſum. Concil. Trid.
ſeſſ. 6. c. 7. definit gloriam Dei & Chriſti eſſe finem no-
ſtræ prædeſtinationis. Ad Epheſ. 1. *Omnia ſubiecit ſub pe-
dibus eius, & ipſum dedit caput ſuper omnem Eccleſiam.* Si-
militer Chriſtus eſt exemplar prædeſtinationis noſtræ,
ad Rom. 8. *Quos prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij
ſui.* Tandem quòd ſit caput creaturæ, conſtat ex eiſdẽ,
præſertim ex illo ad Coloſſ. 1. *Quoniam in ipſo condita
ſunt vniuerſa, & ipſe eſt ante omnes, & omnia in ipſo conſtant.*

Ex his ergo omnibus perſpicuum fit, quomodo In-
carnatio & Chriſtus pendeant à remedio peccati, &
ſupponant eius præuiſionem, vtrique enim ſupponitur
præuiſio peccati; eius autem remedium Incarnatio
reſpicit vt finem ſuiipſius; ſed Chriſtus non reſpicit
illud vt finem ſuiipſius, verùm vt finem duntaxat ad-

uentus ſui, ſuæ miſſionis, Incarnationis, & ſuorũ operũ.

Declarantur hactenus dicta explicatione cuiuſdam difficultatis. §. 4.

Aduersùs ea quæ hactenus dicta ſunt illud ſtatim
obiici poteſt, Incarnatio ſuapte natura eſt amabilis pro-
pter aliud, atque ad alios ordinabilis, vt dictum eſt; ſed
eſt ordinabilis ad alios mediante Chriſto, & quatenus
conſtituit Chriſtum: ergo Chriſtus eſt ordinabilis ad
alios. Reſpondetur primò negando conſequentiã. ſubeſt
enim fallacia dictionis vel accidentis in argumento,
quia Chriſtus in minori ſupponit pro termino compo-
ſitionis, in quo non importatur vna pars principalius,
quàm alia, ſed vtraque vt vnita, id eſt, vnio duorum: at
verò in conſequenti Chriſtus ſupponit perſonaliter &
principaliter pro vno extremo, ideſt, filio Dei connoto
tando naturam, & ideo maior & minor eſt vera; conſe-
quentia verò falſa: ſi enim ſumeretur perſonaliter in
minori, vt in conſequenti, eſſet falſa, quia Chriſtus non
poteſt dici factus, nec creatus, nec cõſtitutus per actio-
nem temporalem: eſt enim ſimpliciter æternus. Cùm
verò ſumatur materialiter vt terminus compoſitionis,
& in obliquo, formaliter autem & in recto ſignificetur
vnio duorum, ideo dicta minor eſt vera, quia vnio duo-
rum eſt ordinabilis ad alios, & ſimiliter Incarnatio vt
eſt vnio duorum.

Reſpondetur ſecundò diſtinguendo minorem: du-
plicem enim ſenſum facit particula illa, quatenus con-
ſtituit Chriſtum. Primus eſt vt ſit idem ac quatenus
conſtituit aliquem hominem ordinabilem ad alios tan-
quam ad finem, & hic ſenſus eſt falſus, & ſuprà impu-
gnatus, quia Chriſtus in recto ſignificat perſonã, & con-
notat naturã, id eſt, ſignificat ſubſiſtens in natura. Secũ-
dus ſenſus eſt vt ſit idem ac quatenus conſtituit homi-
nem, qui poſſit iuuare & ſubleuare aliòs inferiores ſe,
ad quos non ſit ordinabilis tanquam ad finem, ſed tan-
quam ad ſubditos, quorum potius ipſe ſit finis: & hic
ſenſus eſt verus.

Dices, conſtitutio rei in fieri, & res conſtituta in fa-
cto eſſe idem ſunt, & ſolùm differunt ratione, ſicuti ge-
neratio elementi vel hominis, & elementum vel ho-
mo: ergo ſi generatio & conſtitutio eſt propter aliud,
erit & ipſum conſtitutum. Reſpondeo conſtitutionem
rei duplicem eſſe. Prima qua accipitur eſſe ſimpliciter.
Secunda qua accipitur non quidem eſſe ſimpliciter, ſed
eſſe tale. Sanè primo modo eſt vniuerſaliter verum,
quòd ſi conſtitutio rei eſt propter alium, & ipſa res ſit
propter alium. Secundo verò modo non eſt vniuerſa-
liter verum ex vi talis conſtitutionis, niſi aliunde res il-
la, quæ accipit eſſe tale, ſit propter alium. Iam in pro-
poſito Chriſtus per talem conſtitutionem & Incarna-
tionem non accipit eſſe ſimpliciter, ſed ſolùm eſſe ho-
minis: quare non rectè infertur, quòd ſi ipſa conſtitu-
tio ſit propter alium, & ipſe Chriſtus ſit propter alium.

Hæc autem omnia declarantur exemplo. Si, v.g. rex
armaret filium, & mitteret ad ciuitatem aliquam ſui
regni liberandam ab hoſtibus, à quibus eſſet capta, ſanè
inſtitutio, & munitio filij, ciúſque miſſio, eſſet propter
liberationem vrbis tanquam propter finem cuius gra-
tia, & propter ciues tanquam finem cui. Ceterùm ipſe
filius ſic armatus non eſſet propterea ſimpliciter ordi-
nabilis, & ordinatus ad ſubditos, vt ad finem, ſed ſolùm
opera ipſius & patris ad ipſos tanquam ad inferiores
ordinaretur; ciues autem ſic liberati eſſent ordinabiles
& ordinati in honorem & obſequium tum filij Regis
& hæredis, qui venit ad ipſos, tum etiam patris, qui mi-
ſit tanquam in finem, præſertim ſi ciues illi ſint pleno
iure ſerui regis, vt ſumus nos Dei: quod addo ne defi-
ciat exemplum ea ratione quòd rex ſit propter remp.
non verò contrà, vt docet Ariſt. Et ita in propoſito
Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Chriſtus miſſus eſt à Patre ad Galat. 4. *Miſit Deus filium
ſuum factum ex muliere, factum ſub lege, vt eos, qui ſub lege
erant, redimeret.* Dicitur indutus ad Philip. 2. *Formam ſcr-
ui accipiens, & habitu inuentus vt homo.* armatus Pſal. 44.
qui eſt ad litteram de Chriſto, *Accingere gladio tuo ſuper
femur tuum potentiſſime.* venit ad liberandum populum
ſuum captiuum Iſai. 52. *Ablatus eſt populus meus gratis,
dominatores eius iniquè agunt,* &c. *propter quod ſciet populus
meus nomen meum in die illa, quia ego ipſe, qui loquebar, ecce
adſum.* Atque ita conſtat cauſam, cuius gratia, Incar-
nationis, & aduentus Chriſti fuiſſe redemptionem; cau-
ſam verò finalem, cui, fuiſſe homines; ipſum verò Chri-
ſtum non ordinari ad nos, vt ad finem tanquam infe-
riorem ad ſuperiores, ſed potiùs ipſius gloriã eſſe finem
redemptionis noſtræ, & ipſum eſſe finem, cui, media-
tum, ſicut liberatio ciuium ordinatur ad dominum li-
beratorem ipſorum tanquam ad finem.

Proponitur numerus & ordo actuum circa Chriſti prædeſtinationem. §. 5.

In hoc ordine diuinorum actuum collocanda eſt
primo loco in primo ſigno rationis quod ad rẽ noſtram
faciat, ſcientia ſimplicis intelligentiæ, qua Deus cogno-
ſcit omnes creaturas poſſibiles, & ſcientia media, qua
cognoſcit quid in quauis rerum coniugatione, quæuis
voluntas creata electura, volitura & factura ſit: quod
ſignum præcedit omnem actum voluntatis diuinæ, vt in
tractatu de ordine actuum diuinorum oſtendimus. Di-
xi, quod ad rem noſtram faciat, vt omittam ordinem
cognitionis eſſentiæ, & perſonarum, itémque ordinem
eſſentiæ & cognitionis diuinæ, de quo *in dicto tract.* In
ſecundo ſigno Deus inſtituit ſimul ordinem naturæ &
gratiæ: ſtatuit enim creare Angelos perfectos in natura-
libus cum ordine ad gloriam ad ſupernaturalẽ obtinen-
dam per merita ſupernaturalia, & dare illis gratiam ſu-
pernaturalem: item primum omnium hominum Adam
perfectum in naturalibus cum eodem ordine ad ſuper-
naturalia per gratiam ſupernaturalem, quam gratiam &
ordinem eius poſteri ab ipſo acciperent, eo tamen nexu
ac lege, vt ſi ipſe perſeueraret in gratia, omnes naſcerẽ-
tur grati; ſi verò peccaret, omnes naſcerentur peccato-
res: igitur hæc omnia habentur in vno inſtanti, & de na-
turalibus quidem eſt per ſe perſpicuum; de ſupernatu-
ralibus autem oſtenſum eſt in dicto tractatu, quia nẽpe
finis, cuius gratia, requirit prioritatem rationis ſolùm
reſpectu mediorum, non verò reſpectu finis, cui; ſimili-
térque finis, cui, non requirit prioritatem rationis re-
ſpectu finis, cuius gratia, ſed ſolùm reſpectu mediorum,
quæ vnà reſpiciunt finem, cuius gratia, & finem, cui. non
enim vult Deus prius gloriam quàm honorem; neque
eſt neceſſe velle hominem priùs, quàm gloriam.

In tertio ſigno vidit Deus peccaturos quoſdam An-
gelos, quoſdam non peccaturos; hominem verò Adam
peccaturum, & in eandem ruinam tractum iri vniuer-
ſam poſteritatem. Ratio diſtinctionis huius tertij ſigni
à ſecundo tanquam poſterioris à priori eſt, quia hæc
ſcientia eſt viſionis; ſcientia verò viſionis in vniuerſum
eſt poſterior ratione illo actu voluntatis, qui eſt eius
cauſſa: in propoſito autem poſita ſcientia conditionali,
qua nouit Deus Adam & quoſdam Angelos peccatu-
ros, ſi crearetur mundus in tali ordine, coniugatione,
&c. quem ita creare pertinet ad voluntatem diuinam;
certè accedente volitione creandi hoc ipſo ponitur co-
gnitio peccati Adam & Angelorum futuri in re; atq; ita
volitio eſt cauſſa ſcientię viſionis, priórque illa cauſſali-
tate, quia ſi eſt talis volitio, eſt ſcientia viſionis ab illa
procedẽs; ſciẽtia verò viſionis non eſt cauſſa illius: ſunt
autẽ ſimul conuerſione & conſequentia, quia ſi eſt talis
volitio, eſt talis ſciẽtia, & cõtrà. Dices, hę veritates, Adã
peccabit, Michaël Angel⁹ nõ peccabit, cognoſcũtur in ſe
ipſis, vt multi hac ætate dicũt in materia de auxiliis, nõ

verò in causſa: ergo nulla eſt cauſſa huius ſcientiæ viſionis. Reſpondetur, quidquid ſit de hac ſententia, de qua alibi, certè hoc argumentum probat nullam ſcientiam viſionis eſſe poſteriorem ſcientia ſimplicis intelligentiæ contra receptam doctrinam in ſcholis. Interim dico iuxta hanc recentiorum ſententiam, ſcientiam abſolutam futuri contingentis liberi non haberi in cauſſa proxima ipſius futuri, qualis cauſſa eſt voluntas, quia in illa non ſunt determinata huiuſmodi futura; haberi tamen in determinatione ſcietiæ conditionalis, & in cauſſa determinationis ipſius; quam determinationem neceſſariò ſupponit veritas abſoluta, & ſcientia abſoluta: non enim poteſt eſſe vera illa abſoluta propoſitio: homo peccabit, niſi ſit determinata etiã in æternitate hæc cõditionalis, ſi creetur mundus cum his circumſtantiis, homo peccabit, per hanc abſolutam: mundus creabitur, &c. cùm ergo hæc determinatio veritatis conditionalis pendeat à voluntate Dei; idcirco illam cognitionem abſolutam, homo peccabit, præcedit alia cognitio abſoluta determinationis voluntatis diuinæ determinantis vnam conditionalem quæ cognitio eſt, Deus mundum creabit, & hominem iſi in his circumſtantiis, &c. ſiue hæc determinatio voluntatis diuinæ cognoſcatur per modũ futuræ in priori aliquo rationis, quo non intelligitur exiſtens in re, vt præſentis, ſiue cognoſcatur in ſeipſa præſens, de quo alibi eſt locus in materia de auxiliis. Portrò ſicuti res in ſeipſis habent ordinem; ita etiam & habent ordinem obiectiuè in æternitate: hæc enim veritas, homo videbit, pendet ab hac, homo erit, & determinatio huius à determinatione illius: ſolæ enim veritates ſecundùm omnẽ modũ neceſſariæ, qualis eſt hæc; Deus eſt, nonhabent vnde dependeant, aut poſſint dependere.

In quarto ſigno ſtatuit Deus exhibere remediũ peccato, & propter illud mittere filium ſuum hypoſtaticè vnitum naturæ humanæ, ſaluo tamen honore & primatu dignitatis, qui Chriſto vnigenito filio ſuo inter omnes creaturas debetur, vt ſcilicet veniat tanquam caput, Rex, & princeps inter homines, & nihilominus adũctus ipſius, miſſio & Incarnatio ſint propter remedium peccati, & ſalutem noſtram tanquam propter finem cuius gratia, & propter hominem vt finem cui, qui fines reflectuntur & retorquentur in gloriam Chriſti & Dei, ipſique ſubordinantur, eaque gloria eliciatur à Deo ſibi & Chriſto conſequenter, & ex occaſione peccati præuiſi, non verò ex intentione directa, & primaria, qua velit permiſſionem peccati, ciúſque remedium ex intentione & fine gloriæ, vt oſtenſum eſt exemplo regis mittentis filium ſuum, &c. gloria enim conſurgit regi & filio ex occaſione, & non ex intentione directa, quia nõ permiſit Rex capi ciuitatem intuitu & fine gloriæ quærendæ, nec fecit quicquam, quo facto præuideret fore vt ciuitas veniret in poteſtatem hoſtium: vnde eligeret ſibi gloriam liberationis, vt ponitur à contaria ſententia Deum feciſſe mundum cum hoc ordine, quo præuidebat futurum peccatum eo fine, vt compararet ſibi & Chriſto gloriam redemptionis.

Quòd autem volũtas Incarnationit ſit in Deo poſterior ratione præuiſione peccati, conſtat primò ex dictis, quia remediũ peccati eſt finis, & Incarnatio eſt mediũ; remediũ autẽ mali ſupponit malũ, & finis eſt prior mediis. Item peccatũ in ratione miſeriæ eſt cauſſa impulſiua miſericordiæ, vt ſuprà declaratum eſt: ergo eſt prius cauſſalitate. Demũ ſcientia viſionis occaſionis eſt prior actibus voluntatis diuinæ, qui habentur ex occaſione, quia voluntas mouetur ex cognitione occaſionis; nõ verò eſt poſterior: ſolùm enim ſcientia viſionis, quę eſt de actibus directis voluntatis diuinæ, eſt poſterior ratione, vt diximus ſuprà, & notat Suarez *hîc ſect.* 1. Porrò voluntas Incarnationis habetur occaſione peccati præuiſi, & ideo eſt poſterior.

Dices, ex his bene probatur prioritas cauſſalitatis, nõ tamen inde ſequitur eſſe ſimul cõuerſione & conſequẽtia viſionẽ occaſionis, & voluntatẽ Incarnationis vt per ſe conſtat. Reſpondeo cognitionẽ & præuiſionẽ peccati poſſe ſumi dupliciter. Primò ſolũ ſpeculatiuè, ſeu intuitiuè. Secundò practicè, prout efficaciter mouet, & prout ex circumſtantiis & ſuo modo etiam ab ipſa voluntate habet quod efficaciter moueat. Primo modo cognitio eſt prior ſubſiſtendi conſequentia. Secundo verò modo ſolùm cauſſalitate, non verò conſequentia: ſi enim eſt talis cognitio, eſt actus voluntatis, & contrà.

DISPVTATIO XXXI.

An Chriſtus ſit primus inter omnes prædeſtinatos.

EX his, quæ hactenus dicta ſunt de prædeſtinatione Chriſti, quòd in mente & conſilio Dei fuerit poſterior præuiſione peccati, eiúſque occaſione peracta, relinquitur locus huic quæſtioni, quæ ſanè locum nõ habet in ſententia eorũ, qui docent Incarnationem Chriſti fuiſſe volitã & decretam ante præuiſionẽ abſolutã peccati originalis, nec fuiſſe poſteriorẽ decreto creandi reliquas creaturas rationales, ſed prioré, aut ſaltem ſimul; quinimmo vnumè præcipuis argumentis, quibus contendunt primariã Incarnationis cauſſam nõ fuiſſe remediũ peccati, inde ſumunt, quòd Chriſtus debeat eſſe primus inter omnes creaturas intelligentes, & inter omnes prædeſtinatos, nec poſſit eſſe primus ſi ſit prædeſtinatus poſt peccatũ. Quæſtio ergo locum habet in ſententia S. Thomæ, nimirum an cum ea rectè cohærere poſſit, quòd Chriſtus ſit primus inter omnes prædeſtinatos, an verò minimè cohæreat hic primatus, ſitque omnino negandum eſſe primũ, ponendúmque poſtremũ. Et verò non videtur negandum eſſe primũ: nam ſi ad ſalutẽ noſtrã bonúmque ſupernaturale nõ refertur tanquã in finẽ Chriſtus, ſed ſolùm opus Incarnationis, ſimúlque cetera ipſius opera, ſc. ſatisfactio, &c. ipſe verò Chriſtus ſit finis prædeſtinationis iuxta ſuperiorẽ doctrinã; certè debet omnino eſſe primus, aut ſaltẽ non poſterior, quia finis aut eſt prior, aut ſaltẽ non poſterior his, quæ ſunt ad finem. Secundò nominatim Chriſtus dicitur finis & exemplar noſtræ prædeſtinationis, vt ſuprà oſtenſum eſt ex Apoſt. *ad Rom. 8.* ex Tridentino, &c. Quòd autẽ hoc ſit difficile explicatu in S. Thomæ ſententia, quã tuemur, probatur ex eo, quòd prędeſtinationi Chriſti ſupponatur voluntas efficax redimendi, ſimúlque prædeſtinandi homines: quare aut neceſſe eſt dicere ante prædeſtinationem Chriſti prædeſtinatos eſſe, quicunque prædeſtinati ſunt, vniuerſos; aut ſaltem decretum prædeſtinandi abſolutè & in vniuerſum ante hanc peractum fuiſſe; in eo autem priori nõ potuit fieri propter alium finẽ immediatum extra gloriã Dei, nec potuit vacare fine decretum & volũtas abſoluta operis: fuit ergo facta prædeſtinatio propter gloriã Dei ĩmediatè tanquã propter finẽ, & quidẽ non ſolùm ſub ratione generali finis vltimi, cui ſubordinantur omnes alij fines particulares, verùm ſub ratione finis proprij particularis & immediati. At certè quod ſemel decretũ eſt propter Deum vt finẽ ſub ratione ſpeciali, & immediatè, nõ potuit decerni propter aliũ finem particularẽ immediatè, & mediatè propter Deum. Neque obſtat ſi ponatur prædeſtinatio ſingulorum, diſcretióque à reprobis decreta poſt præuiſum peccatum, & poſt prædeſtinationẽ Chriſti, quia ſi ſemel prædeſtinatio omnium confuſè eſt decreta propter Deum vt finem particularem immediatè, non poteſt prædeſtinatio ſingulorum aliò immediatè referri, quia relatio illa generalis virtute ſua terminatur ad particulares: qui enim vult omnes, vult ſingulos, ſic enim deſtribuitur propoſitio vniuerſalis.

SECVNDÒ ſi Chriſtus eſt finis prædeſtinationis hominum hominum, certè gratia debuit dari Adamo per merita Chriſti; at verò ſi ſupponitur prædeſtinatus Chriſtus occaſione peccati Adam, & amiſſionis gratiæ collatæ ipſi à Deo pro ſe, & pro omnibus poſteris, ſupponitur prius decretum dandi gratiam decreto prædeſtinationis Chriſti: ergo Chriſtus non fuit finis prædeſtinationis. Maior probatur, quia gratia collata Adamo fuit medium, per quod conſecutus eſt ſalutem: ergo fuit effectus prædeſtinationis; ſed ſi Chriſtus eſt finis prædeſtinationis, ideo eſt, quia propter eius merita dantur effectus prædeſtinationis. Confirmatur: nam effectus prædeſtinationis nõ ſolùm eſt gratia, verumetiam gradus gratiæ, & quantitas meritorum, quibus gradus gratiæ acquiritur in ordine ad gradum gloriæ, ad quem quiſque eligitur; ſed ad hanc quantitatem meriti pertinent non ſolùm merita, quæ ſemper fuerunt viua, verumetiam merita per peccatum mortificata, & per pœnitentiam reſtituta; talia verò fuerunt merita & gratia, quæ amiſit Adam: ergo illa ſunt effectus prædeſtinationis ipſius, & ex ea intentione debuerunt conferri à Deo: quòd ſi Chriſtus eſt finis prædeſtinationis, debuerunt dari per merita Chriſti.

Controuerſum eſt inter Theologos an prædeſtinatio & reprobatio ſit facta ante præuiſum peccatum originale, ita vt intelligatur Deum in eo priori rationis, quo ordinauit hominem ad gloriam per gratiã & merita, ſimul diſcreuiſſe electos à reprobis, & gratiam efficacem à ſufficienti, an verò ſit facta poſt peccatum originale, nempe vt ante huius præuiſionem Deus ſolus ſtatuerit dare gratiam omnibus ſine diſcretione, & poſt præuiſionem peccati, vel cooperationis cum gratia ſtatuerit eligere & reprobare. Quidam ſequuntur priorem ſententiam, vt Suarez *hîc diſp. 5. ſect. 2. concluſ. 1. ſub 3. argumento, & 1. p.* Quidam ſequuntur poſteriorem, quæ quidem mihi ſemper probabilior viſa eſt, tum quia eſt Auguſtini, tum quia prima graues habet difficultates. Cetertùm in propoſito vtrumuis dicatur, ſemper Chriſtus eſt primus prædeſtinatus: quanquam id meliùs explicatur per poſteriorem ſententiam. igitur in prima ſententia eſt primus inter prædeſtinatos duplici ratione. Primò quidem dignitate, quia quamuis prædeſtinatio aliorum ſit facta prius ratione quàm prædeſtinatio Chriſti, tamen in eo priori non ſunt prædefinita omnia media, & ordo prædeſtinationis, nec eſt prædefinitum, an debeant ſaluari homines per merita aliena, vel non: hoc enim factum eſt poſt præuiſum peccatũ, poſt cuius præuiſionem prædeſtinati ſunt per merita Chriſti tanquam capitis; atque ita factus eſt primus & princeps prædeſtinatorum tanquam radix meritorum, per quæ deberent ſaluari. Secunda ratio eſt, quia prædeſtinatio prout definitur à S. Thoma & communiori ſententia, non eſt electio formaliter, ſed ſupponitur electio; ipſa verò formaliter eſt ratio, ordo, & diſpoſitio mediorum, per quæ electi in vitam æternam perducuntur: hæc autem ratio & diſpoſitio non potuit fieri ante præuiſionem peccati, ſed poſtea; atque ideo prædeſtinatio ſecundùm propriam acceptionem etiam in ſenſu huius ſententiæ fuit facta poſtea: cùm verò poſtea Chriſtus ſit primus prædeſtinatus, ſequitur etiam ſecundùm iſtam priorem ſententiam eſſe primum. Et quidem tam prima quàm ſecunda ratione optimè explicantur Scripturæ, quæ dicunt Chriſtum eſſe primum prædeſtinatum. Cùm verò dicitur Chriſtus exemplar noſtræ prædeſtinationis, non eſt neceſſe verificari ante peccatum, ſed poteſt verificari pòſt, vt ſcilicet intelligatur Chriſtus exemplar prædeſtinationis non ſimpliciter quoad electionem, ſeu quoad totam prædeſtinationem, ſed quoad media præcipua & merita, quæ fuere poſt præuiſum peccatum. Porrò non potuiſſe in inſtanti priori definiri omnia media perſpicuum eſt, quia ſunt plura media, quæ habent locum ſolùm in natura

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

lapſa, cuiuſmodi eſt mors, præſertim immatura martyrum, lapſus in multa peccata, &c.

Iam verò in ſecunda ſententia non eſt difficultas: eſt enim in ea Chriſtus prædeſtinatus primò quidem dignitate modo dicto. Secundò etiam electione ſaltem negatiuè, quia nemo eſt prædeſtinatus priùs illo: poſitiuè verò non videtur poſſe intelligi in aliquo priori rationis, quia prædeſtinatio hominum non ordinatur ad prædeſtinationem Chriſti vt medium ad finem: nam ſi agatur de prædeſtinatione ad gratiam, & beatitudinem, certè ſicuti nullius hominis prædeſtinatio habet cauſſam extra Deum; ita multominus prædeſtinatio Chriſti, quæ non ſolùm non habet cauſſam & rationem reſpectu electionis, & reſpectu totius ordinis, verùm nec reſpectu aliquorum effectuum, vt habet prędeſtinatio hominũ, in qua vnus effectus prædeſtinationis eſt cauſſa alterius, ſcilicet diſpoſitio, & merita cauſſa gratiæ, &c. etenim Chriſto ſecundùm probabiliorẽ ſententiam & gratia & beatitudo abſque meritis collata ſunt, quòd ſi dicamus eſſe obtentas per media, vt alij dicunt, certè nullo modo ad hoc meritum pertinet prædeſtinatio hominum; quia non eſt medium ordinatum ad gratiam & beatitudinem Chriſti, ſed ſolùm merita ipſius, per quæ poſſent homines obtinere auxilia gratię, &c. per quæ perducerentur ad gloriam, ad quam à Deo prædeſtinarentur: per accidens autem eſt ad gloriam eſſentialem Chriſti quòd quidam eius meritis de facto perducantur ad gloriam, non autem alij; ex quo Chriſtus omnibus meruit gratiam, &c. fecítque opus meritoriũ ſibi gloriæ eſſentialis. Si verò agatur de prędeſtinatione Chriſti ad eſſe hominis, certè prædeſtinatio & iuſtificatio hominum non eſt medium ad illam vt ad finẽ; quin potiùs eſt finis illius: quoniam prædeſtinatio Incarnationis eſt facta poſt præuiſum peccatum, & propter remedium ipſius. demum quidquid ſit de hoc, certè ſecũdùm nullam ſententiam prædeſtinatio eſt mediũ ad hoc vt ſit Chriſtus, ſed ſolùm vt glorificetur gloria conſurgente ex redemptione hominum; ſicuti creatio hominũ eſt propter Deum vt finem, non quòd aliquid ipſi boni intrinſecus conferat, ſed ſolùm vt glorificetur, cum hoc tamen diſcrimine, quòd creatio hominum eſt medium, quod per ſe directè eligi poſſit ex intentione gloriæ; & ideo eſt mediũ per ſe directè ex natura rei, & poteſt eſſe volita priuſquam creatio; redemptio verò eſt mediũ ex occaſione peccati, & ideo non eſt mediũ directè ex natura rei, nec eligi poteſt per ſe ex intentione gloriæ, abſque eo quòd virtualiter ſit volitum peccatum, vt ſuprà oſtenſum eſt; nec proinde poteſt huiuſmodi gloria eſſe prius volita, quàm prædeſtinatio hominum, quæ ſupponit præuiſionem peccati.

Ex his ad primum argumentum, quo probatur non poſſe ſtare cum ſententia S. Thomæ quòd Chriſtus ſit finis prædeſtinatorum, quia hæc ſententia iam ſupponere debet in priori rationis alium finem immediatum, & determinatũ, ſcilicet Deum; reſpondetur in eo priori, in quo nemo eſt determinatè prædeſtinatus, ſed ſolùm in genere factum decretum prædeſtinandi homines, non excludi Chriſtum: ſiquidem eſt homo, etſi nondum determinatè includatur, ex quo non eſt decreta Incarnatio, nec excludi ordinem inter prædeſtinatos, vt vnus ſit primus & caput & finis aliorum: tametſi necdum ſtatuatur vllus ordo, atque propterea neque intelligitur Deus vt finis immediatus omnium hominum prædeſtinatorum, excluſo omni mediato, dum non intelliguntur ordinata omnia media, quibus conſtat ratio prædeſtinationis, & multo magis dum non intelligitur facta electio, & diſcretio quorundam ab aliis, ex quo in illo primo inſtanti non eſt decretum an prædeſtinatio ſeu effectus prædeſtinationis quibus conſtat ratio prædeſtinationis, ſit peragẽda per merita Chriſti, vel abſq; meritis, ſed decernitur in poſteriori inſtãti:

neque propterea fit vlla variatio in decreto diuino in posteriori instanti, sicut ponitur fieri ab iis, qui dicunt in primo instanti decretam esse Incarnationem in carne impassibili; in secundo verò in carne passibili: nam eadem gloria inuariata est, quæ fuisset finis immediatus, si homo non peccasset, & præuisus fuisset non peccaturus, & quæ fuit finis mediatus, ex quo peccauit, & præuisus est peccaturus, totaque variatio attenditur in homine, nulla verò in decreto diuino.

Ad secundum respondetur verissimum esse posito quòd Incarnatio sit decreta occasione peccati, & lapsus Adami, omniúmque hominum in ipso à gratia; non potuisse decerni à Deo dandam gratiam Adamo per merita Christi, nec potuisse in executione dari propter merita Christi, ideoque negatur maior propositi argumenti. Ad eius probationem negandum est gratiam datam Adamo fuisse medium ad salutem ordinatum ex electione, & intentione efficaci perducendi ipsum ad gloriam, quia ante præuisum lapsum ab ea gratia Deus neque circa ipsum, neque circa alios electos habuit eam intentionem efficacem. Aut certè si dicamus electionem factam ante præuisum lapsum, negandum est gratiam esse datam vt medium ex prædestinatione, quia ante præuisum lapsum ab ea gratia non est facta prædestinatio secundùm propriam notionem, quæ est vt significet rationem mediorum, ideoque gratia data Adamo non fuit medium salutis ex prædefinitione, & ex vi electionis & prædestinationis, quæ præcedit omnia merita & demerita, sed ex vi prouidentiæ, quæ supponat peccatum futurum, amissionémque gratiæ, eiusque præuisionem: est enim ordinata à Deo efficaciter ad vitam æternam, non quidem collatio eius gratiæ, verùm eius reparatio, & restitutio. Quare ad confirmationem respondeo gradus gloriæ posse prædefiniri à Deo ante præuisionem meritorum, & demeritorum, & ante prouidentiam mediorum, per quæ parentur media; ipsa verò media & merita possunt prouideri tum absolutè ex prædefinitione, tum verò etiam ex occasione peccati futuri præuisi prouidendo bonum & merita necessaria ad gradum gloriæ per pœnitentiam, quomodo non solùm in Adamo, verumetiam in multis post lapsum effectus prædestinationis ad gradus gloriæ nó est gratia primùm collata, sed post lapsum restituta.

Illud tamen absurdum opponi videtur huic sententiæ, quòd cùm duplex gradus gloriæ respondeat recuperanti merita per pœnitentiam, vnus ipsi gratiæ præcedenti recuperatæ, alter pœnitentiæ sequenti; sanè si prior gratia data fuit Adamo sine meritis Christi, posterior autem per merita, sequeretur partem gloriæ & gratiæ constare ex meritis Christi, partem verò minimè: quod videtur indecens. Respondeo ad hoc vt tota gloria & gratia dicatur esse ex meritis Christi, satis est quòd gratia & merita amissa restituta sint per merita Christi.

Obiicies, Adam fuit iustificatus per fidem Christi; sed iustificatio Adam præcessit præuisionem peccati in decreto diuino: ergo & fides Christi; ac proinde etiã Incarnatio, quæ est obiectum fidei, præcessit; quia obiectum supponitur cognitioni. Maior probatur, quia Adam habuit fidem Christi, vt colligunt Patres ex illis verbis Adam Genes. 2. *Hoc nunc os ex ossibus meis*, &c. addita auctoritate Apostoli ad Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & in Ecclesia.* Ita Tertullianus *lib. de an. c. 11. & 21. & lib. 3. contra Marcionem, c. 5.* Hieron. *in cap. 5. ad Ephes.* August. *lib. 9. de Genesi ad litteram c. 19.* Leo Magnus *epist. 23.* quæ est ad Clerum & plebem Constantinopolitanam, Epiphanius *hæresi 48.* Prosper *lib. 1. de promissionibus & prædestinationibus, parte 1. cap. 1.* Bernard. *serm. 6. in vigilia Natiuit.* S. Thom. *hic art. 5. ad 2. & 2 2. q. 2. art. 7.* Quòd autem Adam per fidem hanc sit iustificatus, probatur, quia secundùm veriorem sententiam fuit iustificatus per propriam dispositionem, quæ non est sine fide, iuxta illlud ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo:* quare etiam Angelis pro illo instanti viæ, in quo secundùm probabilem sententiam iustificati sunt per propriam dispositionem, tribuitur fides. Porrò si habuit fidem Christi, dicendum videtur Adam per illam iustificatum fuisse. Iam quòd in decreto Dei fuerit prior iustificatio Adam, quàm præuisio peccati, est per se clarum & receptum. Quòd autem ex cõsequenti decretum Incarnationis fuerit prius præuisione peccati, per se constat, quia obiectum supponitur cognitioni: si ergo fides Incarnationis est prior, erit & Incarnatio in præscientia. Respondeo hæc omnia bene probant Adam fuisse iustificatum per fidem, dato quòd sit iustificatus per propriam dispositionem; itémque habuisse fidem Christi: non tamen probant iustificatum fuisse per fidem Christi, quia fides Christi nõ est necessaria ad iustificationem simpliciter sumptam, sed ad iustificationem, quæ supponit duo, vnum ex parte personæ, quæ iustificatur, quod scilicet est peccatum; alterum ex parte Dei, qui velit iustificare illam à peccato per merita aliena, & non per solam contritionem, supposita duntaxat ea misericordia ex parte Dei, quæ gratis det auxilium ad contritionem, & condonet peccatum. Cùm verò ante decretum iustificandi Adam, non præexistat peccatum, eiúsque præuisio, nec voluntas in Deo dandi gratiam per merita aliena Christi; requiritur quidem in Adam fides, non tamen Christi, sed solùm quæ absolutè necessaria est ad iustificationem, quam tradit Apostolus ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & remunerator est.* Postquam verò fuit iustificatus, immisit Deus soporem in Adam, & tulit costam, &c. & tunc fuit reuelatum illi mysterium, habuítque fidem Christi venturi confusè; causam enim ob quam etiam venturus, non aperuit Deus, ne esset præcius sui peccati, vt rectè S. Thomas *hic.* Igitur exercuit hunc posteriorem actũ fidei, cúmque meritorium, quo non dispositus se ad gratiam, sed creuit in gratia.

Dubium tamen est, an hanc posteriorem fidem obtinuerit Adam per merita Christi: videtur enim debuisse per hæc obtinere, quia huic posteriori fidei supponitur factum decretum Incarnationis, præuisúmque peccatum: sicut ergo ex eo quòd decretum idem supponatur conuersioni & iustificationi hominum, qui Christum præcesserunt, gratia ad conuersionem & iustificatio atque omne bonum supernaturale fidei, spei, caritatis fuit collatum illis ex meritis Christi; ita videtur ex iisdem debuisse eam fidem posteriorem Adamo donari. Respondeo fidem hanc posteriorem non videri collatam ex meritis Christi, non quidem ea ratione, qua negatur collatam priorem fidem: huic enim posteriori supponitur futura Incarnatio, præuidetúrque præscientia absoluta, quæ nón supponitur priori, sed ea ratione negatur, quòd Incarnatio Christi, eiúsque merita sint instituta à Deo in remedium peccati, & pro peccatoribus, & pro statu peccati; pro statu verò innocentiæ alius modus gratiæ & fidei erat institutus & inchoatus à Deo extra merita Christi: quare quamuis fides Christi fuerit data ante ruinam illius status cùm iam esset decreta Incarnatio, nihilominus illo statu durante non debuere communicari merita Christi, sed debuere dari dona gratiæ modo conuenienti & proprio illi statui, quíque continuari & seruari perpetuò debuisset, si ille status perseuerasset, non autem modo proprio & conuenienti statui naturæ corruptæ, quem scilicet Deus statuerat pro natura corrupta, non verò pro natura integra. Atque huic doctrinæ illud est conforme quòd pro acquirenda gratia & auxiliis instituit Deus exhiberi à Christo opera pœnalia; immo neque intelligi expletum meritum nisi morte eiusdem, quæ sanè sunt accommodata statui peccati.

Igitur

Igitur circa Adamum habent locum tria instantia suprà proposita in ordine actuum diuinorum circa Incarnationem incipiendo à secundo in quo constitutus est Adam in statu naturæ & gratiæ. Tertium in quo præuisum est eius peccatum simul cum peccato Angelorum; quartum in quo reuelatum fuit Incarnatio. Adde secundum in quo reuelatum ipsi fuit hoc mysterium.

Atque hanc sententiam quòd dona gratiæ sint collata Adamo sola Dei liberalitate absque intuitu meritorum Christi, tradit Almainius *in 3. dist. 19. q. 1.* Vasquez *disp. 12.* Barthol. Medina *in hoc art.* Soto *lib. 1. de nat. & grat. c. 6.* Huc spectant qui dicunt merita primi hominis ante peccatum non habuisse tantam efficacitatem, quantam post peccatum, quia non erant ex meritis Christi. Ita Alensis *2. p. q. 91. m. 6. art. 2.* §. 4. Bonau. *in 2. dist. 29. art. 3. q. 2.* Ægid. *q. 1. art. 2. dub. 7.* Riccard. *art. 2. q. 1.* & expressius S. Thom. *in 2. dist. 29. q. 1. art. 3.*

Contrarium sentiunt quidam Thomistæ, quamuis doceant Christum non venturum, si Adam non peccasset, & Cabrera *disp. 1. §. 26.* qui ad hæc concilianda adhibet illam distinctionem prioritatum in diuerso genere causæ materialis & finalis inter prædestinationem Christi, & præuisionem peccati satis à nobis suprà refutatam.

DISPVTATIO XXXII.

An sicut Christus dicitur primus inter omnes prædestinatos, ita possit dici primus inter omnes creaturas.

RATIO dubitandi est propterea quod dicitur *c. 1. ad Coloss.* Christus primogenitus omnis creaturæ, & omnia condita propter ipsum; itémque propter dignitatem Christi, & ob alia quædam similia Scripturæ loca: quæ quidem quamuis abundè superiùs explicata sint; placet tamen de reipsa aliquid dicere. Dico ergo breuiter triplici ratione dici posse omnia facta propter Christum. Primò ratione communi sibi & aliis hominibus generatim sine discretione, inter quos ipse Christus habet primatum. Secundò ratione communi sibi & aliis electis, & prædestinatis, inter quos item Christus habet primatum vt finis. Tertiò ratione speciali.

Quoad primum omnia sunt condita propter hominem tanquam media, quibus seruiat Deo, & perducatur ad salutem. Quoad secundum sunt in particulari ex prouidẽtia & prædefinitione Dei singulæ creaturæ dispositæ & ordinatæ eo modo, vt de facto perducant electos ad gloriam, sintque illis instrumenta seruiendi Deo. In vtroque ordine Christus est primus, est enim caput & princeps omnium hominum: cùm verò sint conditæ creaturæ propter hominem, intelliguntur etiam & maximè ac præcipuè conditæ propter Christum. Dices, in eo instanti, quo factum est decretum condendi creaturas propter homines, non fuit decreta Incarnatio; ergo sunt decretæ propter alios extra Christum. Respondeo in eo instanti non sunt institutæ determinatè propter determinatos homines, qui scilicet futuri erant per propagationem, sed absolutè propter omnes siue essent futuri per propagationem, siue formandi à Deo immediatè ex aliqua occasione, & cum eo ordine, quo essent futuri, vt si quis esset inter ipsos princeps & caput, essent maximè & principaliter propter ipsum; eo modo, quo si pater ædificet domum propter filios, antequam nascantur, certè quando nascitur primus, dicitur facta propter ipsum: similiter si nascatur secundus, tertius & vltimus. Quòd si vltimus esset princeps & caput omnium tam quoad bona, quàm quoad personas, dicerentur omnia facta propter ipsum. Primò ratione communi, quia est vnus ex filiis. Secundò ratione peculiari, quia pater voluit omnes filios esse propter ipsum; similitérque eorum bona. Hoc modo se habet Christus inter homines etiamsi eius Incarnatio non sit prædestinata in primo instanti, quod eleganter docet Theophylactus *in caput 2. ad Hebr.* explicans id quod Apostolus applicat Christo: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.* Hæc, inquit, generatim de vniuersa humana natura sunt dicta; speciatim tamen Christo secundùm humanitatem quadrant. idémque prorsus habet Athanas. & Theodoretus *in eum locum.*

Quoad tertium, id est, quoad rationem specialem, obseruandum est triplicem rationem specialem esse in Christo, ob quam sit caput & finis creaturarum. Prima petita ex parte diuinitatis, de qua suprà dictum est in expositione loci cit. ad Coloss. & aliorum locorum. Secunda in eo quòd sit primus homo, primúsque prædestinatus. Tertia petitur ex ipso opere restaurationis humanæ naturæ: etenim peccante homine interiere simul cum ipso, & quasi ad nihilum redactæ sunt inferiores omnes creaturæ: nam cùm fuerint conditæ propter Deum, non quidem immediatè sed mediante homine; sublato & excluso Deo per peccatum intelliguntur illæ interire, quia sublato fine tolluntur omnia: Christus ergo instaurans & ordinans hominem ad Deum, intelligitur instaurare, & quasi creare omnia, iuxta illud ad Ephes. 1. *instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, & quæ in terris sunt.* Græcè habetur ἀνακεφαλαίωσασθαι, id est, *recapitulare*; & hoc sensu Theodoretus *in cap. 1. ad Coloss.* intelligit illud dictum, *Omnia in ipso condita sunt*, id est, inquit, operatione, quæ facta est per humanæ naturæ susceptionem, & citat locum citatum ad Ephes. 1. & illud 2. ad Corinth. 5. *Si qua ergo in Christo noua creatura, vetera transierunt.* & ad Rom. 8. *Ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis.* & Isaiæ 65. & 66. de tempore Messiæ dicitur, *Erit cælum nouum, & terra noua.* Apocalyps. 21. *Ecce noua facio omnia.* Beda item *in c. 1. ad Coloss.* ait dici per Christum condita omnia: Quoniam (inquit) complacuit per eum omnia reconciliari in ipsum. Ambros. *in id capitis 2. ad Hebr. Decebat enim,* &c. interpretans particulam, *per quem omnia*, Per quem omnia, inquit, siue quæ in cælis, siue quæ in terris restaurata sunt. & addit, per quem & omnia creata sunt: quod pertinet ad diuinitatem. Perspicuum ergo est eo sensu, quo creaturæ dicuntur nouissimè conditæ per Christum, rectè dici omnes per ipsum & propter ipsum conditas esse, qui in ordine restauratæ vniuersitatis creaturarum est primus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale, quàm actuale.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est grauius, tanto magis humanæ saluti aduersatur, propter quam Deus est incarnatus: Sed peccatum actuale est grauius, quàm originale peccatum: minima enim pœna debetur originali peccato vt Aug. dicit contra Iulianum. Ergo principalius Incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum, quam ad deletionem originalis peccati.

2. *Præterea, Peccato originali non debetur pœna sensus, sed solùm pœna damni vt in secundo habitum est. Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum, pœnam sensus passus in cruce, non autem pœnam damni: quia nullum defectum habuit diuinæ vi-*

sionis, aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quàm originalis.

3. Præterea, Sicut Chrysost. dicit in 2. de compunctione cordis. Hic est affectus serui fidelis, vt beneficia Domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet: quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Gal. 2. Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me: Sed propria peccata nostra sunt actualia: originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, vt existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est, quod Ioan. 1. dicitur, Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi: quod exponens Beda dicit, Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.

Respondeo dicendum, quòd certum est, Christum venisse in hunc mundum non solùm ad delendum illud peccatum, quod traductum est originaliter in posteros: sed etiam ad deletionem omnium peccatorum, quæ postmodum super addita sunt. Non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Io. 3. Venit lux in mundum: & dilexerunt homines magis tenebras, quàm lucem: sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Vnde dicitur Rom. 5. Non sicut delictum, ita & donum: nam iudicium ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Tanìò autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem aliud maius dupliciter. Vno modo intensiuè: sicut est maior albedo, quæ est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale, quam originale: quia plus habet de ratione voluntatis, vt in secundo habitum est. Alio modo dicitur aliquid maius extensiuè: sicut dicitur maior albedo, quæ est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale (per quod totum genus humanum inficitur) est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum: inquantum bonum gentis diuinius & eminentius est, quàm bonum vnius, vt dicitur primo Eth.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de intensiua magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quòd peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus: pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem, & alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, vt plenè pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, vt mortem & alia huiusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysost. ibidem dicit. Verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima & per orbem terrarum diffusa Christi munera: sed vt pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest si & aliis præstitit, cùm quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt, & ita perfecta, quasi nulli alij ex his aliquid fuerit præstitum? Ex hoc ergo quòd aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare, quòd non sint aliis præstita: Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ, quam peccatum vnius personæ: Sed illud peccatum naturæ ita perfectè curatum est in vnoquoque, ac si in vno solo esset curatum: Et ideo propter vnionem charitatis, totum quod omnibus est impensum, vnusquisque debet sibi ascribere.

Quo sensu accipiendum sit comparatiuum illud, principalius, constat ex art. superiori. statuit enim ibi Incarnationem factam fuisse in remedium peccati; in hoc autem art. suppositia notissima distinctione peccati in originale, & actuale, quæstio est propter vtrum horum venerit principaliùs, eaque comparatio est in eo genere, in quo ordinem habent adinuicem peccatum & Incarnatio, nempe medij & finis: peccatum enim vt malum reparandum est finis; Incarnatio verò medium ac medicina; ideoque propositæ quæstionis comparatio intelligitur in genere finis, nempe cùm finis Incarnationis sit remedium peccati, & peccatum sit duplex, vtrùm ex his principalius fuerit ratio & finis Incarnationis.

Huic quæstioni vt respondeat S. Thom. præmittit id quod certum est, scilicet propter vtriusque peccati remedium Christum venisse, quia vtrique sufficiens remedium attulit, sufficiens, inquam, non solùm ex qualitate & virtute remedij & operis: quomodo satis est etiam pro peccato dæmonum, propter quod non venit Christus; verumetiam ex oblatione, & opportunitate exhibita, qua ficret cuique potestas salutis recipiendæ, iuxta illud Ioan. 3. *Venit lux in mundum*, &c. Hoc ergo vt certum supponitur comparatiuæ quæstioni: nam cùm positiuum supponitur comparationi, & dum quæritur vtrum principalius fuerit finis, supponitur vtrumque fuisse finem: & quidem sub ratione communi peccati & mali, ac ruinæ hominum, quatenus scilicet vtrumque est malum hominum. Vnde fit vt solutionem quæstionis S. Thomas petendam putet ex quantitate mali: cùm enim finis aduentus Christi fuerit peccatum, quatenus malum nostrum & illa duo genera peccati, quatenus malum hominis sunt, recte ait S. Thom. Christum propter illud principalius venisse, quod maius malum est: neutrum verò dictorum duorum omnibus modis maius est; sed vtrumque vtroque sub diuersa ratione maius: secundùm intentionem quidem maius actuale, quia magis voluntarium; secundùm extensionem verò maius originale, quia bonum totius diuinius est bono partis. Hic est discursus S. Thomæ, vbi quamuis videatur sub distinctione respondere, ac proinde non concludere, quid sit absolutè dicendum; constat tamen ab ipso præferri simpliciter peccatum originale: hoc enim conuincit primò ratio sumpta à bono totius collato cum bono partis. Secundò id quod ait neminem ob beneficium singulare remissionis peccati debere negare Christum venisse principaliùs propter peccatum originale. qua verò ratione peccatum originale dicatur commune; actuale verò singulare cùm latissimè pateat, optimè Caiet. declarat ex qualitate peccati originalis quòd per se vniuersam naturam inficiat; actuale verò solùm per accidens, quatenus quilibet sibiipsi nocet.

DISPVTATIO XXXIII.

An propter solùm peccatum originale nullo existente actuali, vel propter sola actualia Christus venisset.

QVONIAM hoc dubium hoc loco quidam S. Thomæ interpretes tractant, variósque modos ac distinctiones proponunt, qui non vacant difficultate, non potuit omnino prætermitti. Quidam dicunt fore vt propter solùm peccatum originale Christus veniret; non existente verò originali, sed solùm actualibus, siquidem hæc fuissent tantùm venialia, minimè fuisset incarnatus: nam veniale non separat hominem ab vltimo fine, nec facit inimicum Deo, qui propter inimicitiam reconciliandam misit filium suum: quòd si fuissent mortalia, eaque paucorum hominum, non venisset, sed prouidisset Deus his singularia media: sin autem omnium hominum, vel maioris partis, sicut modò sunt, venisset; quia tunc peccatum mortale censeretur malum gentis vniuersale, seu quasi vniuersale. Alij rursus hoc postremum membrum distinguunt: si enim peccata mortalia futura fuissent solùm in reprobis, negant venturum, quia frustrà veniret; si verò in prædestinatis, aiunt venturum; idque confir

confirmant ex Dionysio *in epist. ad Demophilum, in fine*, vbi refert Carpo viro sanctissimo Christum in visione dixisse hæc verba: Paratus tamen etiam iterum pro saluandis hominibus pati, gratum mihi istud est, dum non alij homines peccent. Alij dicunt solùm venturum, si eorum genus humanum peccaret; non verò si aliqui duntaxat, siue plures, siue pauciores, quia si plures, certè debuit esse vel dimidia pars, vel duæ tertiæ partes, ex quibus si deesset vnus, non venisset Christus; quod videtur absurdum. Vasquez *disp.* 13. sentit fore vt Christus veniret, si solùm peccatum originale sine actualibus fuisset in mundo: ceterùm si non fuisset peccatum originale, sed sola actualia, siue paucorum hominum, siue plurium, & rursus siue eadem, quæ de facto commissa sunt occasione peccati originalis, siue alia, Christus non venisset. Fundamentum est, quia de eo quod facturus, vel non facturus esset Deus, nó loquimur, nec loqui debemus nisi ex vi præsentis decreti, attento scilicet fine & occasione, qua iam de facto Deus motus est, non autem ex vi alicuius alterius decreti, quod aliàs Deus habuisset. De facto autem habemus ex Scripturis & Patribus Christum venisse propter peccatum & ruinam quæ ex Adami peccato contracta est; propter cetera verò peccata solùm quatenus occasione huius commissa sunt: ergo hoc deficiente Christus non venisset.

Hæc sententia mihi placet. fundamentum tamen eius non videtur satisfacere. Nam quamuis occasio Incarnationis dicatur plerumque peccatum Adam, ciúsdemque Incarnationis finis dicatur eius peccati remedium; nihilominus sæpe in Scripturis & sententiis Patrum dicitur eius finis absolutè remedium peccati. Præterea tam vbi assignatur finis remedium peccati originalis, quàm vbi loquutio est absoluta, proponitur ratio mouens diuinam misericordiam non quidem contracta ad talem miseriam, qualis nempe consurgit ex tali peccato, scilicet originali, sed amplior, nempe respiciens miseriam, quæ consurgit absolutè ex malo, & ruina peccati, vt ratio veniendi fuerit, non quidem quia eiusmodi miseria sit tali peccato contracta; sed quia sit miseria peccati saltem communis multis: hanc enim vim habent illæ loquutiones suprà propositæ: *Non veni vocare iustos, sed peccatores; veni vt vitam habeant; & propter miseriam inopum & gemitum pauperum nunc exurgam*, & similia multa, quæ Incarnationi Christi applicant Patres: ergo ex vi huius decreti videtur Christum venturum existentibus solis actualibus peccatis. Per hoc autem quòd alicubi nominatim assignetur caussa talis miseria, scilicet peccati originalis, non limitatur vniuersalis loquutio, quandoquidem in ea ponitur ratio motiua communis aliis peccatis, vel saltem vniuersaliori ruinæ, vndecunque illa sit.

Ratio ergo & fundamentum, quo magis moueor, est quòd quamuis Christus venerit propter omnes tam reprobos, quàm electos, quoad sufficientiam, nihilominus si non fuissent futuri electi, non venisset solùm ad dandum auxilium sufficiens, & ad hoc tantùm, vt haberent homines, vnde possint saluari, quorum tamen nemo saluus fieret. Principaliter ergo venit propter electos. Iam verò si Adam non fuisset præuisus peccaturus, & cum ipso vniuersa natura & genus hominum periturum, Deus non debuisset prouidere aliquid commune prædestinatis & reprobis; quia non omnes indigerent, sed solùm adhiberi prouidentiam singularem singulis. Et conformatur, quia, vt rectè docet S. Thom. 1. p. q. 23. art. 7. alio modo debetur prouidentia Dei circa vniuersitatem creaturarum rationis expertium; alio verò modo circa vniuersitatem creaturarum intelligentium: circa illas est quædam prouidentia communis in caussa vniuersali, in qua generatim citra discrimen & distinctionem prouidetur singulis indiuiduis; non autem est prouidentia singularis & propria singulorum: at verò circa creaturas rationales est prouidentia singularis singularum, idque maximè perspicuum est in ratione prædestinationis, quæ est propria & peculiaris cuique prædestinato, habétque effectus singulares. Atque inde fit, vt circa malum, quod non est proprium singulorum indiuiduorum, sed commune totius naturæ, debeat adhiberi vniuersitati creaturarum rationalium remedium commune, & prouidentia communis, sicut adhibetur aliis communibus malis, cuiusmodi est mors corporis, cui prouidit in statu innocentiæ lignum vitæ, & in hoc statu prouidit remedia opportuna conseruandæ & restituendæ sanitati ad eandem vitam quoad fieri potest prorogandam. Cùm verò peccatum originale sit malum totius naturæ, non verò sit proprium singulorum indiuiduorum; ideo meritò debuit ipsi prouideri commune remedium per prouidentiam communem toti naturæ, quod factum est per Incarnationem Christi. Iam sublato malo communi & peccato communi originali reliqua actualia sunt propria cuiusque indiuidui in iis, quæ vnum cum altero non communicat; atque propterea pertinent ad modum prouidentiæ proprium & accommodatum creaturis rationalibus, qui modus est, vt singulorum sit singularis & propria prouidentia: non ergo opus erat prouidere remedium commune omnibus, sed fuisset positum in voluntate & beneplacito singulari Dei, num vellet aliquos peccatores excitare per gratiam à peccato, & quot vellet excitare; an verò aliquos deserere, & an vellet dare quibusdam gratiam sufficientem sine efficaci, quæ sufficiens iam est omnibus communissima, & nemini negatur, ex quo oportuit poni & positum est remedium commune, quod tunc non fuisset.

Atque hæc vera sunt, si loquamur de hominum genere in vniuersum in quocumque statu etiam purorum naturalium: multo verò magis vera sunt in statu innocentiæ, vbi quoniam (quæ erat eius conditio) facile potuisset seruari innocentia, immunitásque à peccato, ordinarius prædestinationis effectus fuisset præseruare prædestinatum à peccato, idque vel non nisi in reprobis permittere, vel saltem si quem post peccatum ad pœnitentiam reduxisset Deus, non præstitisset opus prouidentiæ ordinariæ, sed extraordinariæ, qualia sunt quæ in hoc statu fiunt ab ipso præter ordinem naturæ, & sunt miracula, vel instar miraculi, fuissétque opus potentiæ absolutæ, ob quam rationem Deus non quæsiuisset condignam satisfactionem secundùm iustitiæ rigorem: hæc enim pertinet ad leges ordinarias iustitiæ, etsi propter eas leges seruandas fecerit opus extraordinarium, scilicet Incarnationem; sed vsus fuisset potentia absoluta ad remittendum peccatum sine condigna iustitiæ satisfactione.

ARTICVLVS V.

Vtrum conueniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd conueniens fuisset Deum incarnari à principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate diuinæ charitatis processit, secundum illud Ephes. 2. Deus, qui diues est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, & cùm essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos in Christo: Sed charitas non tardat subuenire amico necessitatem patienti: secundùm illud Prouerb. 3. Ne dicas amico tuo, Vade & reuertere: cras dabo tibi, cùm statim possis dare. Ergo Deus Incarnationis opus differre non debuit, sed statim à principio per suam Incarnationem humano generi subuenire.

2. Præte

2. Præterea, 1. Timot. 1. dicitur, Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere: Sed plures salvati fuissent, si à principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diuersis seculis. Ergo conuenientius fuisset, quòd à principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3 Præterea, Opus gratiæ non est minus ordinatum, quàm opus naturæ: Sed natura initium sumit à perfectis: vt dicit Boët. in lib. de consol. ergo opus gratiæ à principio debuit esse perfectum: Sed in opere Incarnationis consideratur perfectio gratiæ secundum illud, Verbum caro factum est: & postea subditur, plenum gratiæ & veritatis. Ergo Christus à principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est, quòd dicitur Gal. 4. At vbi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege. Vbi dicit gloss. quòd plenitudo temporis est quod præfinitum fuit à Deo patre, quando mitteret filium suum: Sed Deus sua sapientia omnia definiuit. Ergo conuenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic conueniens non fuit, quod à principio humani generis Deus incarnaretur.

Respondeo dicendum, quòd cum opus Incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quòd non fuit conueniens à principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse; non enim datur medicina nisi iam infirmis. Vnde ipse Dominus Matth. 9. dicit, Non est opus valentibus medico, sed malè habentibus: non enim veni vocare iustos, sed peccatores.

Sed nec etiam statim post peccatum conueniens fuit Deum incarnari. Primò quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia prouenerat, vnde eo modo erat homo liberandus, vt humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Vnde super illud Gal. 3. Ordinata per angelos in manu Mediatoris, dicit gloss. Magno Dei consilio factum est, vt post hominis casum non illico Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus primo hominem in libertate arbitrij in lege naturali, vt si vires naturæ suæ cognosceret: vbi cùm deficeret, legem accepit, qua data inualuit morbus non legis, sed naturæ vitio: vt ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundò propter ordinem promotionis in bonum: secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Vnde Apost. dicit 1. Cor. 15. Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus: secundus homo de cœlo cælestis. Tertiò propter dignitatem verbi incarnati: quia super illud Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis, dicit gloss. Quantò maior iudex veniebat, tantò præconum series longior præcedere debebat. Quartò, ne feruor fidei temporis prolixitate tepesceret: quia circa finem mundi frigescet charitas multorum. Vnde Luc. 18. dicitur, Filius hominis veniens, putas inueniet fidem in terra?

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas non differt amico subuenire, salua tamen negotiorum opportunitate & personarum conditione. Si enim medicus statim à principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laderet, quàm iuuaret. Et ideo etiam dominus non statim à principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quòd Augustin. ad hoc respondet in lib. de sex quæstionibus Paganorum, dicens q. 2. quòd tunc voluit Christus hominibus apparere, & apud eos prædicari suam doctrinam, quando & vbi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri: his enim temporibus & his in locis quibus euangelium eius non est prædicatum, tales omnes in eius prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali præsentia fuerunt, qui nec in eum suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt. Sed hanc responsionem reprobans idem Aug. in lib. de perseuerantia dicit: Nunquid possumus dicere Tyrios & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent: cùm ipse Deus attestetur eis, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent diuinarum illa signa virtutum? proinde, vt ipse soluens subdit, sicut Apostolus ait: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos præuidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subuenit: aliis autem non subuenit, de quibus in sua prædestinatione occultè quidem sed aliquo iustè iudicauit: ita misericordiam eius in his, qui liberantur, & veritatem in his, qui puniuntur, sine dubitatione credamus.

Ad tertium dicendum, quòd perfectum quidem est prius imperfecto, in diuersis quidem tempore & natura: (oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit) sed in vno & eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ, durationi præcedit æterna Dei perfectio: sed sequitur ipsam consummata perfectio eius in vnione ad Deum.

INITIVM mundi dici potest vel initium creationis rerum quæ fuit ante lapsum, vel initium propagationis humanæ, quæ cœpit post lapsum: quo tempore etiam circa creaturas irrationales noua ratio gubernationis & prouidentiæ, nouaque rerum facies cœpit, iuxta illud Genes. 3. Maledicta terra in opere tuo, &c. De vtroque initio respondet S. Thom. duabus conclusionibus, vtrisque negatiuis, scilicet neque initio creationis rerum ante peccatum debuisse incarnari filium Dei, quia Incarnatio est instituta in remedium peccati; neque initio propagationis humanæ post peccatum, vt consuleretur primùm vtilitati hominum, quibus expedit ante remedium cognoscere eius necessitatem. Secundò recto ordini rerum & prouidentiæ, quæ progreditur ab imperfecto ad perfectum. Tertiò dignitati filij Dei, vt præiret eius expectatio. Quartò fidei hominum extremæ ætatis mundi: cùm enim hæc processu temporis facile consenescat, ferè defecisset ea ætate, si ab initio cœpisset.

ARTICVLVS VI.

Vtrum incarnatio differri debuerit vsque ad finem mundi.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd incarnationis opus differri debuerit vsque in finem mundi. Dicitur enim in Psalm. Senectus mea in misericordia vberi, id est, in nouissimo: vt gloss. dicit. Sed tempus incarnationis est maximè tempus misericordiæ, secundum illud Psal. Quoniam venit tempus miserendi eius. Ergo incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.

2 Præterea, Sicut dictum est, perfectum in eodem tempore est posterius imperfecto: ergo illud quod est maximè perfectum, debet esse omnino vltimum in tempore: Sed summa perfectio humanæ naturæ est in vnione ad verbum: quia in Christo complacuit, omnem plenitudinem diuinitatis inhabitare, vt Apost. dicit Col. 1. Ergo incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.

3 Præterea, Non est conueniens fieri per duo quod per vnum fieri potest: Sed vnus Christi aduentus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ; qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit, quòd antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.

Sed contra est, quod dicitur Abacuc 3. In medio annorum notum facies. Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, vsque in finem mundi differri.

Respondeo dicendum, quòd sicut non fuit conueniens Deum incarnari à principio mundi, ita non fuit conueniens, quòd incarnatio differretur vsque in finem mundi. Quod quidem apparet, primò ex vnione diuinæ & humanæ naturæ. Sicut enim dictum est, perfectum vno modo tempore præcedit imperfectum; alio modo econuerso, imperfectum tempore, præcedit perfectum. In

eo enim quòd de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum: in eo verò quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis vtrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione ost perducta ad summam perfectionem. Et ideo non decuit quòd à principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundum illud Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus. Et ideo non debuit incarnationis opus vsque in finem mundi differri: sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est vltimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. S. cundo ex effectu humanæ salutis: Vt enim dicitur in lib. de q. ve. & no. Test. in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando & subueniri debere sciuit, & gratum futurum beneficium: Cùm enim languore quodam humani generis, adolescere cepisset cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renouatæ notitiæ Dei & morum: & cum adhuc reuerentia segnior esset, postea per Moysen legem literis dedit. Et quia eam gentes ipreuerunt, non se subiicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam seruauerunt, motus misericordia dominus, misit filium suum, qui data omnibus remissione peccatorum, Deo patri illos iustificatos offerret. Si autem hoc remedium differretur vsque in finem mundi, totaliter Dei notitia & reuerentia & morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet hoc fuisse conueniens ad manifestationem diuinæ virtutis: quæ pluribus modis homines saluauit, non solùm per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis & præteriti.

Ad primum ergo dicendum, quod gloss. illa exponit de misericordia perducente ad gloriam: Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est, quòd sicut August. dicit in lib. retractat. tempus incarnationis potest comparari iuuentuti humani generis, propter vigorem feruoremque fidei, quæ per dilectionem operatur: senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamuis in corpore non possit simul esse iuuentus & senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter grauitatem. Et ideo in lib. 83. c. alicubi dicit Aug. quod non oportuit diuinitus venire Magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuuentutis. Alibi autem dicit Christum in sexta ætate humani generis tanquam in senectute venisse.

Ad secundum dicendum, quòd opus incarnationis non solùm est considerandum vt terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam vt principium perfectionis in humana natura, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrys. dicit super illud Ioan. Non misit Deus filium in mundum vt iudicet mundum: duo sunt Christi aduentus. Primus quidem vt remittat peccata: secundus, vt iudicet mundum: si enim hoc non feciset, vniuersi simul perditi essent: omnes enim peccauerunt, & egent gloria Dei. Vnde patet, quod non debuit aduentum misericordiæ differre vsque in finem mundi.

CONCLVSIO est negatiua: vt probet, supponit Incarnationem comparari ad naturam humanam tanquam perfectum perficiens ad imperfectum. Et rursus imperfectum à perfecto dupliciter perfici. Primò tanquam à termino seu à forma. Secundò tanquam ab efficiente: quod perficit primo modo, debet præcedere; quod autem secundo modo, debet subsequi. Incarnatio vtroque modo perficit naturam humanam. Primò tanquam terminus, quo eleuatur ad diuini suppositi communicationem; & hac ratione non debuit esse initio mundi, sed posteriori tempore. Secundò tanquam efficiens promouens nos ad æternam gloriam; & hac ratione non debuit esse in fine mundi, in quo est exhibenda gloria, sed priùs, vt hominem ad illam perducat.

Circa hunc articulum recentiores latè disputant de tempore, quo facta est Incarnatio: nobis interim satis est quod ait S. Thom. ad 1. ex August. fuisse peractam in sexta mũdi ætate: tota enim series generationis humanæ ab initio ad finem mundi sex gradibus comprehenditur. Prima cœpit ab Adam, & terminatur ad diluuium. Secunda à diluuio ad Abraham. Tertia ab Abraham ad Dauid. Quarta à Dauid ad captiuitatem Babylonis. Quinta ab hac ad Christum. Sexta à Christo ad finem mundi: hac ratione distinguit has ætates August. lib. 4. de ciuit. Dei, c. vlt. & lib. 4. de Trinit. c. 4. & lib. 7. qq. veteris Testamenti, q. 49. Addit idem August. lib. 2. de Genesi contra Manichæos c. 1. septimam ætatem significatam die septimo creationis mundi respondentem Sabbato, quæ septima ætas erit perpetuæ quietis in æterna vita. Sed quoniam hæc non pertinet ad hanc vitam; ideo tantùm illæ sex ad rem nostram faciunt.

QVÆSTIO II.

De modo vnionis Verbi incarnati.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnio verbi incarnati sit facta in natura.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd vnio Verbi incarnati sit facta in vna natura. Dicit enim Cyrillus, & inducitur in gestis concilij Chalcedon. Non oportet intelligere duas naturas, sed vnam naturam Dei verbi incarnatam. Quod quidem non esset, nisi vnio fieret in natura. Ergo vnio Verbi incarnati facta est in natura.

2 Præterea, Atha. dicit: Sicut anima rationalis, & caro vnus est homo: ita Deus & homo vnus est Christus: sed anima rationalis & caro conueniunt in constitutione vnius naturæ humanæ. Sic ergo Deus, & homo conueniunt in constitutione alicuius naturæ: ergo vnio facta est in natura.

3 Præterea, duarum naturarum vna non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in inuicem transmutentur. Sed diuina natura & humana in Christo ab inuicem denominantur. dicit enim Cyrillus diuinam naturam esse incarnatam: & Greg. Nazianzenus dicit humanam naturam esse deificatam, vt patet per Dam. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta vna natura.

Sed contra est, quòd dicitur in determinatione concilij Chalcedon. Confitemur in nouissimis diebus filium Dei vnigenitum in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, indiuisè, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter vnionem, Ergo vnio non est facta in natura.

Respondeo dicendum, quòd ad huius quæstionis euidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quòd nomen naturæ à nascendo est dictum: Vnde primò est impositum hoc nomen ad significandum generationem viuentium: quæ natiuitas vel pullulatio dicitur, vt dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viuentibus est intrinsecum, vlteriùs derivatum est nomen naturæ, ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus: secundum quod Philosophus dicit in 2. Physic. quòd natura est principium motus in eo, in quo est per se & non secundum accidens. Hoc autem principium, vel forma est, vel materia, vnde quandoque natura dicitur forma, quandoque verò materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur speciei essentia, quam significat diffinitio: inde est quod eiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boëtius naturã diffinit in li. de duab. natiu. dicens, Natura est vnamquamque rem informans specifica differẽtia: quæ scilicet complet diffinitionẽ speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, siue quidditatẽ speciei: Hoc autẽ modo accipiẽdo naturã, impossibile est vnionem Verbi incarnati esse factã in natura.

Tripliciter enim aliquid vnum ex duobus vel pluribus constituitur. Vno modo ex duobus integris, perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura: sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionẽ fit acerus: ex lapidibus autem, &

tem & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, & etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc possuerunt aliqui vnionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine: vel per modum commensurationis, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidē, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quòd vnio incarnationis non esset per se sed per accidens: quod infrà improbabitur. Secundò, quia ex huiusmodi non fit vnum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. Tertiò, quia forma talium non est natura, sed magis ars: sicut forma domus. Et sic non constitueretur vna natura in Christo, vt ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid vnū ex perfectis, sed transmutatis: sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt vnionē incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primò quidem, quia natura diuina est omnino immutabilis, vt in prima parte dictū est. vnde nec ipsa potest converti in aliud, cùm sit incorruptibilis: nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundò, quia id quod est commixtum nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro à quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset eiusdem naturæ cum patre nec cum matre. Tertiò, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio: solvitur enim species vnius eorum, puta si quis guttam aquæ, amphoræ vini opponat. Et secundum hoc cùm natura diuina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio: sed remanebit sola natura diuina.

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis: sicut ex anima & corpore fit homo: & similiter ex diuersis membris vnum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primò quidem, quia vtraque natura est secundum rationem suam perfecta, diuina scilicet & humana. Secundò, quia diuina natura & humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitatiuarū, sicut membra constituunt corpus, quia natura diuina est incorporea. Neque per modum formæ & materiæ: quia diuina natura non potest esse forma alicuius: præsertim corporei. Sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus, & ita essent plures Christi. Tertiò, quia Christus non esset humana natura, neque diuina naturæ. Differentia enim addita variat speciem: sicut vnitas numerum, sicut dicitur in 8. Metaphys.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo sic: Si vis vnam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat, sicut Patres docuerunt, quia ex diuina natura & humana, vnione secundum subsistentiam facta: sed ex talibus vocibus naturā vnam siue substantiam diuinitatis & carnis Christi introducere conetur: talis anathema sit. Nō ergo sensus est, quòd incarnatione ex duabus naturis sit vna natura cōstituta: sed quòd natura verbi Dei, carnē vnitit sibi in persona.

Ad secundum dicendum, quòd ex anima & corpore constituitur in vnoquoque nostrum duplex vnitas, naturæ & personæ. Naturæ quidem secundum quod anima vnitur corpori, formaliter perficiens ipsum, vt ex duobus fiat vna natura, sicut ex actu & potentia vel materia & forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura diuina non potest esse corporis forma, vt in primo probatum est. Vnitas verò personæ constituitur ex eis, inquantum est vnus aliquis subsistens in carne & anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo: vnus enim Christus subsistit in diuina natura & humana.

Ad tertium dicendū, quòd sicut Damasc. dicit: Natura diuina dicitur incarnata: quia est vnita carni personaliter: non quòd sit in naturam carnis cōuersa. Similiter & caro dicitur deificata (vt ipse dicit) non per conuersionem, sed per vnionem ad Verbum, saluis suis proprietatibus naturalibus, vt intelligatur caro deificata: quia facta est Dei verbi caro, non quia facta sit Deus.

Ex multis modis, quibus naturæ nomen accipi docet hîc S.Thom. vnum de quo est præsens quæstio constituit, quo integra perfectaque cuiuscunque rei essentia significetur. Supponit autem ex fide vnionem Verbi cum carne, solúmque hîc & sequentibus articulis disputat in quo sit facta vnio, an scilicet in natura *in præsenti articulo*, vel in persona *art. 2.* vel in hypostasi *art. 3.*

Porrò disputare an sit facta in natura, vel persona, &c. est disputare an Verbum & caro conuenerint ad constituendam vnam essentiam, sintque vnita & vnum aliquid secundùm essentiam, an verò in vnam personam, sintque vnum secundùm personam. Ac primò in hoc art. de vnione secundùm naturam responsio est negatiua, probatque sufficienti exclusione omnium modorum, quibus vnum possit ex duobus constitui. Primvs est ex rebus integris salua integritate, qui non potest facere vnum per se & simpliciter. Notat autem Suarez in expositione huius articuli hunc modum potius pertinere ad errorem Nestorij asserentis vnionem hanc esse accidentalem duarum personarum, quàm eorum qui dicunt esse factam in natura, quia vnio accidentalis duarum naturarum perfectarum supponit naturas non solùm perfectas in ratione naturæ, verūetiam in propriis suppositis subsistentes, & ideo vnio non fit inter naturas vt sic, sed inter suppositа, vt constat in domo, exercitu, &c. Sed non rectè dicitur, quia S. Thomas hîc proponit modos, quibus ex pluribus videatur posse fieri vnum in natura, vt his exclusis refutet eos qui dicunt vnionem Christi factam secundùm naturam: ergo contra illos ponit etiam primū modum. Deinde vnum vnitate accidentali ordinis, seu artis, vt domus, &c. non solùm constat pluribus suppositis, verumetiam pluribus naturis; immo magis propriè pluribus naturis; per accidens enim est quod constet pluribus suppositis, & ars quoad fieri potest imitatur naturam, & quantum est ex se non intendit saluam pluralitatem suppositorum, sed solùm perfectionem & vnitatem sui operis, neque confert ad ipsam concursus suppositorum, sed naturarum: sicut non confert indiuiduatio talis lapidis, &c. ergo etiam primus modus attendit vnionem secundùm naturam, quæ tamen quoniam est secundùm quid & accidentalis, reiicitur à præsenti mysterio.

Secvndvm modum, qui est per vnionem, ex pluribus transmutatis probat S. Thom. ea ratione hîc non habere locum, quòd neque natura diuina possit in aliam mutari, cùm sit incorruptibilis, neque alia in ipsā, cùm sit ingenerabilis. Sed videtur S. Thom. omisisse aliquod tertium, vt natura creata mutetur in ipsam per transubstantiationem quæ potest fieri in aliquid præexistens quod non accipiat esse, nec generetur ex vi talis transubstantiationis, vt perspicuum est in sacramento Eucharistiæ. Respondet Caiet. rationem S. Thomæ nó procedere de transubstātiatione, sed solùm de trāsmutatione, per quam terminus, in quem fit, accipit esse. Sed causſam cur S. Thom. solùm reiiciat illā, nec loquatur de hac, de qua etiā potest esse ratio dubitandi, nō assignat Caiet. Ratio potest esse; quia vnionem Verbi incarnati fieri in natura, præsertim in sēsu quo sit & accipitur hęc quæstio, est ex pluribus rebus manentibus quidē in cōposito, verùm alteratis coalescere vnā naturā: hoc enim sensu accipi hîc quæstionem declarat exemplū misti ex elementis à S. Thoma propositum, & argumenta, quibus impugnat vnionem in natura secundùm hunc modū ex eo quòd mistum non sit idem specie cum miscibilibus, & quòd ex his quæ plurimum distant, non possit fieri commistio. Iam verò quod facit ad probandū non posse fieri hunc modum vnionis ex pluribus alteratis in proposito, est quòd natura diuina nō sit capax generationis & corruptionis, vt vel ipsa in aliud, vel aliud in ipsam conuertatur: quod nō ideo assumit, quia vnio in natura, de qua est quæstio, deberet fieri alterutro modo, nempe vel deficiente natura diuina per mutationem in humanam, vel humana per mutationem in diuinam: hæc enim non est mistio ex pluribus; ideoque est extra dictum sensum S. Thomæ; sed ideo assumit, vt ostendat non posse fieri vnionem secundo modo dicto ex perfectis alteratis, quia natura diuina, quæ est vnus terminus mistionis, non est capax mutationis; quando

quandoquidem neque potest desinere esse per mutationem, qua mutetur in aliud, cùm sit incorruptibilis; neque potest incipere esse per mutationem, qua mutetur aliud in ipsam: nam esse ingenerabile & incorruptibile arguit immutabilitatem secundùm substantiam: hæc igitur ratio proponitur à S. Thom. ad ostendendum eam non esse capacem mutationis, sicut oportet ad 2. modum dictum vnionis, non verò ad ostendendum dictam vnionem debere fieri per alteram ex his mutationibus. Atque ob hanc causſam nihil opus erat disputare an possit fieri mistio per transubstantiationē, quia si transubstantiatio debeat fieri per inceptionem naturæ diuinæ secundùm esse, sicut quando mutatur ignis in aërem, supponitur naturam diuinam esse generabilem, quod iam refutatum est: si debeat fieri in præexistentem naturam nullo modo mutatam, non est mistio ex perfectis transmutatis, qualis in secundo dicto modo supponitur. Si demum debeat fieri in præexistentem mutatam solùm secundùm modum existendi, non est vnio ad hunc modum pertinens, quia non est mistio nisi ad summum accidentaria, & extrinseca, qualis est corporis Christi cum speciebus panis pertinens ad primum modum vnionis accidentalis, non ad hunc secundum: præterquam quòd talis mutatio etiam accidentalis Deo conuenire non potest, nec opus erat eam hîc impugnare, quia quantum attinet ad propositum S. Thomæ satis erat ostendisse vnionem accidentalem excludi ab hoc mysterio; substantialem verò non posse esse inter naturas perfectas absque mutatione substantiali.

DISPVTATIO XXXIV.

An vnio Verbi incarnati facta sit in natura.

Recensetur error hæreticorum. §. I.

Nam in Christo duntaxat naturam hæretici quamplures admiserunt, non eadem tamen ratione: quidam enim quia solùm diuinam agnoscerent, vt Manichæi, & alij; quidam quia solùm humanam, vt Paulus Samosatenus, & alij, qui quidem cùm non intelligerent vnitatem resultantem ex pluribus, siue per conuersionem vnius in aliud, siue per admistionem, vel compositionem, non pertinent ad hanc quæstionem, vbi supponitur Incarnatio, & aliqua vnio. & quamuis vtcunque hi vsurparent nomen Incarnationis, & vnionis; non tamen in sensu quo hîc verè & physicè accipitur, vt suo loco contra dictos hæreticos dicitur. Quidam præterea agnoscunt vnionem, non tamen naturarum perfectarum, sed per modum formæ & subiecti. Is est Apollinaris, qui ponit corpus Christi humanæ mentis expers, solúmque præditum parte sentiente, cui filius Dei loco mentis, velut forma iungatur, qui neque ad hanc quæstionem pertinent, vbi de plurium naturarum perfectarum vnione tractamus.

His ergo erroribus ad alium magis proprium locum reiectis, quæ maximè huc pertinet, est vulgatissima illa, atque omniū infestissima hæresis Eutychetis, quæ licèt pluribus in Conciliis, præsertim in magno Chalcedonensi, fuerit valde discussa, & à pluribus Patribus & Scriptoribus relata, latéque refutata; ita tamen obscura est, vt quomodo reuera Eutyches suum errorem intellexerit, nondum planè constet. Duo sunt ipsius frequens vsurpata dicta, scilicet esse ante adunationem duas, post adunationem vnam duntaxat Christi naturam: quomodo verò sit ex pluribus facta vna, an scilicet per compositionem manentibus vtrisque, tametsi mutatis, & qua ratione mutatis, & ex quibus pluribus

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

an vera humana, vel non; id verò vt maximè oportuit constare, non quidem ad diiudicandum an in ea sententia subsit error, cùm sit per se ipsis terminis vnius naturæ perspicuus; sed ad cognoscendum, quónam ex pluribus fundamentis, quibus non nisi absurdissimis duci potest, potissimùm nitatur, vt cōpendiosiùs & efficaciùs euertatur; ita minimè constat, maximéque est obscurum. quo factum est, vt de eius mente discrepent inter se inuicem Theologi.

Quidam existimant Eutychetem concessisse in Christo tantùm vnam naturam, non per destructionem & conuersionem vnius in alteram, sed per compositionem, quæ constet ex componentibus permanentibus in suo esse substantiali. Ita docet Castro *verbo Christus, hæresi* 4. & Vasquez *disp.* 14. Ducuntur primò verbis P. Gelasij *in lib. de duabus Christi naturis*, vbi declarat vnitatem naturæ ad mentem Eutychetis, his verbis: Adhuc autem etiam illud adiiciunt, vt sicut ex duabus rebus constat homo, id est, ex anima & corpore, quamuis vtriusque rei sit diuersa natura, sicut dubium non habetur, plerumque tamen vsus loquendi singulariter pronunciat simul vtrumque complectens vt humanam dicat naturam, non humanas naturas, sic potentiam in Christi mysterio, & vnitionem diuinitatis atque humanitatis vnam dici vel debere, vel posse naturam. Secundò ex Vigilio *lib. 3. contra Eutychetē*, vbi dicit eius errorem esse quòd Verbi & carnis sit vna natura, tametsi caro est diuersæ rationis à nostra. Tertiò Eutyches fatebatur Verbum incarnatum fuisse: ergo & fuisse in illo carnem oportuit fateri. Quartò Theodoretus *lib. 4. hæreticarum fabularum. cap. vlt.* refert ex sententia Eutychetis diuinitatem cruci affixam: ergo existimauit carnem mansisse. Quintò Nicephorus *lib. 18. historia, c. 45.* refert iuxta sententiam Eutychetis duas naturas post vnionem in vnam abiisse, confusásque esse, & mistionem subiisse. Idem refert Damascenus *lib. 3. c. 3.* Demum Eutyches concedebat Christum ex duabus naturis, vbi propositio, ex, non potest significare conuersionem, sed compositionem.

Alij verò existimant Eutychetem concessisse vnam naturam in Christo per conuersionem vnius in alteram, nempe humanitatis in diuinitatem, non verò per compositionē ex vtraque. Ita Suar. *hîc disp. 6.* & Bellarm. *lib. 3. de Christo c. 2.* Ducitur iisdem ferè auctoritatibus, scilicet Vigilij *lib. 1. & 2. contra Eutychetē*, Aug. *hæresi* 90. Ambr. *lib. 6. de Incarnatione.* vbi meminit cōuersionis & mutationis, Theodoreti, Nicephori, Damasceni *locis cit.* Demum hac ratione dixit Eutyches Christum subsistere ex duabus naturis, non in duabus, quia censuit, inquit, duas naturas vnione facta non permansisse, & ideo dicebat diuinitatem passam fuisse.

Mihi verò de dogmate Eutychetis hæc certa videntur. Primvm est corpore præditum esse, idque accepisse, quod antea non habebat. Hoc constat non solùm testimonio Scriptorum & Patrum, verumetiam confessione ipsius Eutychetis, quam scripto exhibuit in Synodo Constantinopol. *actione 5.* recitata in Chalcedonensi *actione 1.*

Secvndvm est, corpus, quo Christus fuit præditus, non fuisse eiusdem rationis & essentiæ cum nostro. Hoc docet Vigilius *lib. 3. contra Eutychetem*, Leontius *in lib. qui dicitur Scholæ, actione 4. habetur tomo 4. bibliothecæ*, & ipse Eutyches in Synodo Constantinop. cit. interrogatus de explicatione suæ fidei, confitetur Christum consubstantialem Patri secundùm diuinitatem, & B. Virginem eius matrem consubstantialem nobis; ipsum verò Christum negauit esse nobis consubstantialem, quamuis instarent ibi Patres, concedendum esse consubstantialem nobis, ex quo concedit consubstantialem eius matrem. Eadem eius verba refert Flauianus *in epist. ad Leonem.*

TERTIVM est eiusmodi corpus habuisse figuram & similitudinem carnis & corporis humani. Testatur hoc Constantinus Harmenopuli *in lib. de opinionibus hæreticorum, tomo 4. biblioth.* vbi de Eutychete & Dioscoro loquens, Filium, inquit, dicebant specietenus hominem esse factum, & Theodorus presbyter Antiochenus habetur *tomo 1. biblioth.* & Vigilius *loco cit.* dicens ipsum asseruisse Verbum carnem factum, scilicet secundùm similitudinem. Atque hoc est consequens ad suam confessionem; idcirco enim fatetur Christum natum ex Virgine.

QVARTVM est eam carnem non fuisse formatam ex sacra carne & corpore Virginis, sed cælitus assumptam, & in Virginis corpore receptam suo tempore prodiisse. Refert hoc Vigilius *lib. 3.* contra Eutychetem his verbis: Quoniam Eutychiana hæresis in id impietatis prolapsa est errore, vt non solùm Verbi & carnis vnam credat esse naturam, verumetiam hanc eandem carnem non de sacro Mariæ virg. corpore assumptam, sed de cælo dicat iuxta infandum Valentini & Marcionis errorem, fuisse deductam. Ita pertinaciter Verbum carnem asserens factum vt per Virginem, ac si aqua per fistulam, transisse videatur, non tamen vt de Virgine aliquid quod nostri sit generis assumpsisse credatur, &c. Idem refert Theodorus presbyter Antiochenus. Idem Flauianus *in epist. cit.* Sed dicebat, inquit, (nempe Eutyches) ipsum Dominum non suscepisse ex Virgine carnem consubstantialem nobis. Demum hoc ipsum significant illa verba confessionis Eutychetis scripto tradita in Concilio Constantinopol. Confiteor factam eius in carne præsentiam, aliàs, præsentationem, ex carne S. Virginis. vbi significatur ex carne B. Virginis solùm præsentiam seu præsentationem accepisse, nempe inde habuisse vt appareret homo inter homines natus. An verò corpus Christi secundùm speciem, membra & figuram hominis fuerit formatum in vtero Virginis ex substantia cælitus aduecta, vel fuerit extrinsecus formatum, & eò aduectum, non explicatur; neque curat fortè Eutyches, & probabile est, sensisse formatum in vtero Virginis, & dici aduectum è cælo, eo quòd nihil sumpserit è Virginis substantia.

QVINTVM est certius videri eam vnam naturam, quam fatetur Eutyches post vnionem, fuisse solùm diuinam; non verò aliquid mistum ex diuina & humana; corpus verò illud cæleste non fuisse partem naturæ, sed solùm id quo lateret diuinitas, & per quod exhiberet se videndam tanquam sub specie humana. Ita habet Gelasius *initio libri cit.* his verbis: Eutychiani dicunt vnam esse naturam, idest, diuinam, & paulo infrà: Præterea, inquit, si in deitatem, vt putant, humanitate transfusa, vel ex omni parte translata, desiit esse humana substantia: ergo vt humanitatis forma sine sui proprietate cessauit; si dicunt in nuda deitate humanæ formæ lineamenta constare, quid aliud quàm Anthropomorphitas conuincuntur inducere? vbi Gelasius ita solam restare diuinitatem in Christo ex sententia Eutychetis affirmat, vt nec corpori cælesti, de quo meminerunt Vigilius & alij, relinquat locum, dum infert ex sententia Eutychetis in nuda deitate ponenda humanæ formæ lineamenta. & infrà post medium: Vnitio est, inquit, duarum, non cuiuslibet alterius abolitio. & Vigilius *lib. 2. paulo ante medium*: Eutyches, inquit, respiciens vnam personam, vnam censuit esse naturam, & ob hoc humanam ausus est denegare. Augustin. *hæresi 90.* ait errasse Eutychetem, quòd ea, quæ nostræ sunt naturæ, ascriberet diuinæ. & subdit hæc verba: Vt Sacramentum salutis humanæ, quod non nisi in vtraque substantia est, nostram in Christo naturam negandam dissolueret. Atque hic sensus Eutychetis bene cohæret cum eo, quod ait diuinitatem esse passam, cruci affixam, sepulchro mandatam, vt testatur Theodoretus *lib. 4. hæretic. fabul. c. vlt.* & Vigilius *lib. 3.* Et Eutyches, inquit, vnam intuendo personam à naturarum proprietate desciuit, & ipsam diuinitatem asseruit passam: hoc ipso enim quòd vel non ponitur corpus præter diuinitatem, sed diuinitas ipsa habens lineamenta humana, vt contra ipsum infert Gelasius, vel habet corpus cæleste specietenus referens hominem, bene cohæret, quòd diuinitas sit passa: non enim est capax passionis eiusmodi corpus. Idem Vigilius *lib. 4. paulo ante finem*, loquens cum Eutychianis sic habet: Quantum ego in his verbis intelligere potui, hoc mihi videmini velle astruere quòd Trinitatis natura, quoniam est Verbi natura, quæ inuisibilis semper, & incontrectabilis permanet, in ipsa se Verbum Dei & palpabile præbuerit, non in natura carnis quam sibi in vtero vniuit. & ad id confirmandum ait illos citare solitos illud *1. Ioan. 1. Quod erat ab initio, quod audiuimus, quod vidimus, & manus nostræ contrectauerunt de Verbo vitæ*, &c.

Quædam ex his locis profert Vasquez, & cùm cõtendat Eutychetem per vnam solam naturam non intellexisse diuinam, sed vnam compositam ex diuinitate & carne, ait Patres ideo dicere Eutychetem admisisse solùm diuinam naturam, quia dicebat humanam, vbi ad compositionem conuenisset, non esse nominandam naturam, non quia consumpta fuisset, sed quia in compositione cum minùs præcipua sit, nomen naturæ non retineat. Sed certè non est vnde colligatur hic sensus Eutychetis, & loquutiones Patrum apertè dicunt illum negasse naturam humanam, eandémque esse abolitam, itaut Gelasius intulerit contra Eutychetem debere poni lineamenta humana in diuinitate.

Illud verò dubium est quod ipse Eutyches in Concilio Constantinopolitano recitato in Chalcedonensi *actione* 1. interrogatus ita respondeat: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post verò adunationem vnam naturam confiteor. quomodo, inquam, intelligatur Christum ante fuisse ex duabus, post verò adunationem vnam naturam. Dicendum est de adunatione in facto esse, perspicuum est non intelligere aliud, nisi quòd filius Dei acceperit corpus supradictum diuersæ rationis. Quomodo verò ante adunationem Christus fuerit ex duabus naturis, an scilicet dictum corpus fuerit priùs conditum, & postea vnitum, non explicauit. Vasquez intelligit ipsum posuisse prius prioritate naturæ, quia supponitur vnioni; sed istius explicationis non est fundamentum in Scriptoribus, sed solùm in Philosophia. Mihi videtur Eutychetem solùm curasse de vnitate naturę sub corpore dicto diuersæ rationis, quòd non esset pars nostræ, sed solùm assumptum, vt exhiberet Deus speciem hominis; & hanc assumptionem vocasse vnionem & Incarnationem: de distinctione verò ante vnionem non multum curasse, sed eam concessisse Catholicis, & modo loquendi communissimo Ecclesiæ de vnione duorum extremorum Dei & hominis; quandoquidem suo dogmati nihil oberat: & idcirco nec de modo, quo præexiterint hæc extrema, & hi termini, & an solùm in specie, quòd scilicet præexiterit caro in vniuersum, & Deus, vel in individuo, &c. fuisse sollicitum. Quare SS. Patres cùm impugnant illum, proponunt varios modos, quibus dici possit facta hæc vnio, scilicet vel per compositionem, vel per confusionem, vel per conuersionem, &c. vt singulos impugnent. Quòd si aliquis fuisset determinatus sensus Eutychetis, illum ex instituto solùm impugnassent. Verum quidem est præcipuum modum, quem ipsi attribuunt, esse conuersionem: cùm enim dicat resultasse post vnionem vnam naturam nõ mistam, quæ est diuinitas, & antè fuisse duas, hic videtur præcipuus modus, quæ possit ex pluribus fieri vna non mista, scilicet conuersio: quæ tamen vis tota argumentorum habet occasionem ex eo quod dicit Eutyches

Eutyches Dominum Christum ante vnionem fuisse ex duabus naturis, & postea vnam, in quo priori & posteriori videtur contineri mutatio inter duos terminos, qua fiat ex duobus vnum. Ceterùm, vt dixi, Eutyches non curabat de distinctione illa præexistente tanquam de re quæ suæ sententiæ multum interesset, sed quæ esset concedenda communi sensui omnium, & sibi non obesset. Ceterùm ex quo coactus est illam admittere, bene aduersùs ipsum argumentantur Patres assumentes & debere omnino admitti distinctionem terminorum vnionis, & non posse è duobus terminis fieri vnum abolito altero, vt ponit Eutyches, nisi per conuersionem vnius in alterum, scilicet humanitatis, seu carnis, seu corporis, vtcumque ponat Eutyches, in diuinitatem.

Ex his satisfactum est fundamentis eorum, qui supradicto priore sensu accipiunt hæresim Eutychetis, & ostensum est Gelasium & Vigilium referre sententiam Eutychetis modo à nobis explicato. Neque obstat exemplum vnionis animæ & corporis, quo Gelasius affirmat explicatam ab Eutychete suam sententiam: nam refert Euthymius *lib. 2. Panopliæ titulo 15.* ex Athanasio tam hæreticos, quàm Catholicos illo exemplo animæ & corporis hoc mysterium explicasse, diuersa tamen ratione; illos enim ad diuinitatis mutationem, & euersionem humanitatis, nos autem ad vnionem duarum naturarum in vno supposito.

Ante Eutychetem Apollinaris asseruit in Christo vnam naturam, non quidem simplicem vt Eutyches, sed compositam, non ex duabus naturis perfectis, sed ex forma & subiecto, ita vt caro humana esset materia, & Verbum Dei forma. quare Euthymius *in Panopliæ titulo 15.* ait Apollinarem iecisse semina erroris vnam naturam asserentis.

In eundem errorem adduxit Eutyches Dioscorum Episcopum Alexandrinum, qui susceperit patrocinium ipsius Eutychetis damnati à Flauiano sanctissimo Episcopo in Synodo triginta Episcoporum, induxítque Theodosium iuniorem ad congregandum conciliabulum, quæ fuit secunda Synodus Ephesina hæretica cognomento prædatoria: vbi absolutus est Eutyches, & damnatus Flauianus, insuper vexatione & percussionibus vsque adeò malè acceptus, vt triduo obierit, teste Leontio *lib. de sectis, actione 4. tomo 4. biblioth.* & Liberato *in breuiario suo cap. 12. quod est in 2. tomo Conciliorum*, post Concilium Aurelianense, & refertur in Concil. Chalcedonensi *act. 1. & 16.*

Eundem errorem secuti sunt Acephali, quos quidam volunt sic dictos, quia duce caruissent: alij verò quia nulli Episcopo subiacerent. Vide Practeolum in elencho hæresum, *verbo Acephali*, Sanderum *lib. 7. de visibili Monarch.* Castro *verbo Christus, hæresi 4.* Nycephorum *lib. 16. historiæ cap. 27.* qui inter Acephalos numerat Seuerum, quem quidam volunt eorum ducem fuisse.

Ad eandé sententiam accessit Petrus Gnapæus Episcopus Antiochenus, teste Nycephoro *li. 18. c. 45.* qui totam Trinitatem passam fuisse asseuerabat, eo quòd vna natura Christi tribus personis esset communis; ex quo errore orti sunt hæretici dicti Theopaschitæ. Ex eodem volunt quidam habuisse originem hæreticos dictos Patripassianos: sed verius est hos fuisse Sabellianos, qui admittentes vnam solùm personam in Deo, illam dicebant esse Patrem & Filium, & Spiritum sanctum, non suppositò, sed nomine distinctos. Eundem errorem sequutus est Iacobus natione Syrus, & Iacobitæ, teste Nycephoro *libro 18. cap. 45.* Deinde Ioannes Grammaticus dictus Philoponus, teste Nycephoro *ibid. cap. 46.* Demum hac ætate sequuti sunt eundem errorem recentiores hæretici, teste Lindano *in dialogo 2.* scilicet Gaspar Suencfeldius, Adam Pastoris, & Memnon, tribuitur etiam Zuinglianis, ab Eckio *in lib. contra confessionem*, & ab eodem Lindano.

Errori Eutychetis alius oppositus error perhibetur eorum, qui econuerso vnam naturam in Christo ponebant per conuersionem diuinitatis in humanitatem, non quidem totius diuinitatis, sed cuiusdam particulæ ab ipsa decisæ. Tribuit hunc errorem Apollinari Augustinus *hæresi 55.* & Epiphanius 76. Similis error est Antemij, vt refertur *in epist. Agapiti Papæ ad ipsum*, qui negata humanæ carnis atque animæ veritate vnius esse naturæ Christum asserebat. Et subdit Agapitus: Tanquam Verbi deitas in carnem animámque se verterit. quo significat deitatem non assumpsisse carnem, ex sententia Antemij, sed ipsammet formatam esse instar carnis.

Demum fertur hæresis quæ affirmat vnam naturam per compositionem ex duabus integris eo modo quo intelligunt quidam Eutychetem instar vnionis animæ & corporis: cuius erroris sic explicati meminit Iustinianus Imperator *in edicto fidei ad Ioannem II.*

Omnes hos errores fuisse antiquissimos in Ecclesia ante Eutychetem & Apollinarem, constat ex Irenæo *in expositione fidei*, vbi sic loquitur: Vos qui ad Baptismum aspirare fingitis, qui vt tollatis duas naturas, quæstiones tales proponitis, qui mixturam, confusionem, & mutationem in deitatem ex corpore vt hæc confundatis comminiscimini, qui nunc in carnem Verbum asseritis, nunc carnem in Verbi essentiam, & hac mentis deprauatione nihil vos sapere ostenditis, &c.

Horum omnium errorum fundamentum fuit, quia intelligere noluerũt posse esse plures naturas, nisi essent plura suppositа: & quia nolebant concedere plura suppositа seu personas in Christo, idcirco fatagebant, vt statuerent vnam naturam.

Reiiciuntur hi errores, & catholica veritas statuitur. §. 2.

Aduersùs omnes hos errores catholica doctrina secundùm fidem docet Christum post Incarnationem & vnionem non esse vnius, sed duarum naturarum, quæ integræ & perfectæ sine confusione aut conuersione vnius in alteram in eodem supposito permanent, Christúmque verum Deum, verúmque hominem singulæ per se constituunt & nominant. Hæc fides primò tradita fuit à Patribus ante hæresim Eutychetis. Sic Eutychianus Papa *in epist. 1.* quæ habetur *tomo 1. Conciliorum.* Eiusdem, inquit, periculi res est Iesum Christum, vel Spiritum sanctum Deum non credere, vel carnem nostri corporis in Christo denegare. & *ibid.* Christus, inquit, vnus existens ex vnitis in idipsum naturis vtriusque naturæ res eadem est, ita tamen vt neutro careret in vtroque, ne fortè Deus esse homo nascendo desineret, & homo rursus Deus manendo non esset. & *infrà*: Non alius est qui mortuus est, & alius per quem mortuus resurgit, &c. & subdit: Cùm sint vtraque suis gesta naturis, vnum tamen Christum Iesum eum memento esse qui vtrumque est. Caius Papa *tomo 1. Conciliorum in epist.* inuehitur in eos, qui Christo negant veritatem carnis; *ibidem* ait: In vno Domino Iesu Christo Verbi & carnis vna persona est, quæ inseparabiliter & indiuisè communes habet actiones. & *infrà*: Ea ipsa quæ inseparabiliter facta sunt, nulla commistione confundimus, sed quid cuiusque formæ sit ex operum qualitate sentimus. Hæc verba ex ipso sumpsit Leo I. *in epistola ad Leonem Augustum.* Gregorius Nazianzenus *ad Helidonium*: Naturá quidem duæ Deus & homo: nam & anima & corpus, filij verò non duo, neque dij, &c. Ioan. Chrys. *in Ioan.*

Cùm audieris, inquit, quia Verbum caro factum est, A non conturberis: non enim substantia in carnẽ transiit, sed manens quod est, serui formã assumpsit. Et *post pauca*, Audi (inquit) Euangelistam, & inhabitauit in nobis, non enim conuersionem dixit illius inconuertibilis naturæ, sed inhabitationem: quod autem inhabitat, non idem est quod habitaculum, sed alterum in altero inhabitat. Athanasius *in lib. contra Arrianos*: Licèt, inquit, in vna Scriptura de diuinitate filij, & de corpore ex Maria, quod propter nos indutus est, sit scriptum; singula tamen eorum scimus, sicut discipuli sapientes vnius & veri magistri, & dat exemplum seculi in quo aurei solidi ab argenteis distinguuntur.

Huc spectant loquutiones Patrum, qui distinctis proprietatibus & operationibus Christi notant eius diuinitatem & humanitatem. Ignatius Episcopus & Martyr *in epist. ad Ephesios*: Vnus medicus est, inquit, carnalis & spiritualis factus & non factus in homine Deus, in morte vita æterna ex Maria & ex Deo, &c. Hippolytus Episcopus & Martyr, quem citat Gelasius: Hic procedens, inquit, in mundum Deus & homo apparuit, & humanitatem quidem eius facile est intelligere, cùm esurit & fatigatur, &c. diuinitatem eius videre rursus clarum est, quando laudatur ab Angelis, &c. ambulat supra mare, &c. Greg. Nyssenus *contra Eunomium*: Dextera, inquit, Dei exaltatus; quis ergo exaltatus est? humilis, an excelsus? quid autem humile, nisi quod humanum? quid verò aliud præter diuinitatem excelsum est? *Et infrà*: Neque viuificat Lazarum humana natura, neque deflet sepultum impassibilis substantia, &c. Basilius *homil. de gratiarum actione*: Sicut, inquit, suscepit famem Dominus, & fatigatus est, &c. non diuinitate labore domata, sed suscipiente corpore naturam sequentis passionis; sic & lacrymas fudit, &c. Ambros. quem refert Gelasius: Cur, inquit, diuinitati applicas carnis infirmitates, & infirmitatem humani corporis applicas diuinæ naturæ: nunc anima mea tristis est, non sapientia dicit: sapientia enim perseuerauit inconuertibilis, licèt indumento carnis circumamicta sit. Damasus, vt refert idem Gelasius: Si quis, inquit, dixerit quia in passione crucis dolorem pertulit filius Dei Deus, & non caro cum anima, quam D induta est serui formam, quam sibimet assumpsit, anathema sit. Plura veterum Patrum testimonia, quorum non omnium scripta circumferuntur, in eandem sententiam refert Gelasius, & Ioannes Papa II. *in epistola de duabus naturis contra Eutychetem*, quæ habetur *tomo 4. biblioth.* qui omnes præcesserunt Eutychetem. Postquam verò exorta est illa hæresis, damnata est à pluribus Conciliis, sc. Ephesino I. Quanquam tempore huius Concilij non adeò prævaluerat hæc hæresis, vt postea cum fauore Eutychetis coacta est II. Synodus Ephesina hæretica, aduersùs quam, eandem veritatem definiuerunt alia Concilia, scilicet Chalcedonense, præsertim *actione 5.* & VI. Synodus, præsertim *act. 1. & collat. 8. can. 8.* & VI. Synodus *act. 11. 13. &* 18. & Lateranensis sub Martino I. *à canone 4. vsque ad 9.* & Lateranense sub Innoc. III. quod habetur *cap. firmiter, de summa Trinit. & fid. Cath.* Florentinum in litteris sanctæ vnionis, Toletanum IV. V. & XI. Toletanum verò I. damnat dicentes deitatem nascibilem esse, & dicentes esse conuertibilem. Item Hispalense II. *cap. 13.* Idem docuerunt alij Patres eius ætatis & sequentis, Leo Papa *epist. 10. ad Flauianum*, Ioan. Papa II. *in epist. cit.* Gelasius, Vigilius, Damascenus, Theodoretus *loco cit.* Boëtius *lib. de duabus in Christo naturis*, Fulgentius *lib. 1. ad Trasimundum*, Iustinianus Imperator *in edicto fidei ad Ioan. II.*

Vt probetur hæc veritas, & reiiciantur dicti errores argumentis ductis simul à ratione, & ab auctoritate Scripturæ præmonere oportet hos errores dupliciter aduersari posse dictæ veritati. Primò quatenus & verbo & re ac sententia ipsa pugnant contra mysterium Incarnationis, vel negantes duas naturas conuenisse ad hoc mysterium, vel quidquid sit de concursu duarum naturarum negantes Christum esse verè propriéque Deum & hominem secundùm Dei hominisque proprietates: hi scilicet sunt primùm qui nullo modo dicunt conuenisse duas naturas, vt Manichæi, Marcion, & Valens, aut secundò non integrè, vt Apollinaris, aut ita vt vna in aliam conuersa sit. Secundò aduersari possunt magis re quàm verbo, dum admittunt duas naturas integras conuenisse, & Christum esse verè Deum, veréque hominem, in quo est substantia mysterij. Cetertùm non seruant distinctionem, sed ponunt confusionem, vel mistionem, vt videlicet non solùm sint vnitæ in persona, verumetiam in seipsis per confusionem, &c. quomodo dicunt quidam sentire Eutychetem. Hi, inquam, in modo loquendi aliquo modo communicant cum Catholicis, quatenus concedunt Christum esse verè Deum, veréque hominem; tamen reipsa destruunt: nam neque est natura diuina, quæ potest alterari; nec potest esse verè Deus, veréque homo, mutata substantialiter humanitatis deitatisque substantia. Igitur contra primum modum, priorésque hæreticos accipiendum est initium confutationis ab argumentis, quæ probant Christum esse Deum, veréque hominem. Contra posteriorem verò C modum & alios hæreticos probandum est vnitatem naturæ quam ipsi confingunt per mistionem duarum esse impossibilem.

Quod attinet ad primum caput ostendendum primò Christum esse filium Dei, ac tria probare oportet. Primum est esse in diuinis, qui dicitur filius Dei, eúmque non esse creaturam, cui nomen filij non sit naturale & proprium, sed increatum, æternum, & consubstantialem personæ, quæ sit Deus & Pater, & dicitur Verbum Dei. Secundum est illam personam, quæ nata est de Virgine, voluítque pati & mori pro salute hominum, esse filium Dei naturalem & consubstantialem Patri Deo, veréque Deum. Primum dictum oppugnant Arriani affirmantes personam, quæ dicitur filius Dei, esse creaturam Deo minimè consubstantialem, cui nomen filij tribuatur ratione excellentiæ qua ceteris præcurrit, non verò ratione naturæ & substantiæ, qua communicet Deo, & sit consubstantialis Patri. Secundum oppugnant plures hæretici negantes B. Virginem esse Dei genitricem, & qui natus est ex ipsa, passus, & mortuus, esse filium Dei. Hi sunt Nestorius, Samosatenus, & alij, de quibus infrà. Tertium est vnam illam eandémque personam, quæ est Verbum Dei, esse natam ex Virgine. Iam verò quæ argumenta probant hanc personãm, quæ incarnata est, esse Deum & filium Dei, simul probant esse & fuisse ab æterno in diuinis filium Dei, qui esset Deus & consubstantialis Patri, quia non potest habere principium in tempore quatenus Deus est, E & simul probant illum eundem fuisse incarnatum in tempore, quia non possunt esse plures Dij, sed vnus; & vnus Deus non potest producere plures filios, vt probatur ex infinita perfectione productionis, & rei productæ in materia de Trinit. & contrà supposita Incarnatione filij Dei. fanè, quæ argumenta probant esse in diuinis filium Dei, qui sit Deus, probant illum eundem fuisse incarnatum. Ceterùm longè plura argumenta suppetunt ad probandum personam incarnatam esse filium Dei, ac proinde copiosiùs & efficaciùs hac via & ratione probamus esse in diuinis absolutè abstrahendo ab Incarnatione, ab æterno filium Dei, qui sit Deus, quàm ad probandum immediatè argumentis, seu reuelationibus fidei extra myste-

mysterium Incarnationis esse in diuinis filium Dei cõsubstantialem Deo. Idcirco Patres, & Theologi dum contra Arrianos probant filium Dei esse Deum, & consubstantialem Patri, vtuntur argumentis, quibus probatur Christum esse filium Dei consubstantialem Deo. Vnde factum est vt tractatio de Christi diuinitate, quæ alioqui per se est propria huius materiæ de Incarnatione, sit facta propria materiæ de Trinit. vbi fusissimè à pluribus Theologis, præsertim recentioribus, valde multis & perspicuis auctoritatibus Scripturæ & Patrum, & totius antiquitatis, ostenditur Christi diuinitas. Vide Molinam & Valentiam 1. *p. circa initium materiæ de Trinit.* Bellarminum *tomo 1. lib. 1. de Christo c. 4. & sequentibus.* Idem præstiterunt ante illos fusè & eruditè plures Patres, Cyrillus *lib. de recta fide ad Theodosium*, Augustinus *lib. 20. ciuit. c. vlt.* Felix I. Papa *in epist. 3.* quæ habetur *tomo 1. Conciliorum* contra quosdam hæreticos Arrio antiquiores, Marcellinus Papa *in epist. eodem tomo 1. Concil.* Synodus Colonienſis sub Iulio Papa I. Synodus Francofordiensis contra Elipandum Episcopum Toletanum, & Felicem, dicentes Christum esse adoptione filium Dei. Hæc tria dicta iam proposita simul manifestantur Ioan. 1. ordine suo ab origine dum primò ponitur in Deo productio Verbi: *In principio erat Verbum.* de ratione enim Verbi est esse productum: vnde habetur Deum posse producere filium, & essentiam diuinam esse fundamentum productionis filij, ex eo quòd sit intellectiua & intelligens: deinde declaratur hoc Verbum esse personam dum tribuuntur illi, quæ non nisi personæ conueniunt, cuiusmodi est dare potestatem filios Dei fieri his, qui credunt in nomine eius; habitare in nobis, habere gloriam, quasi vngeniti à Patre, esse plenum gratiæ, & veritatis; de plenitudine eius nos omnes accipere, &c. quæ omnia applicat Ioan. Verbo Dei, cui sanè nisi esset persona, conuenire non possent. Ibidem declarat hanc eandem personam & Verbum quod erat in principio, & erat apud Deum, & per quod facta sunt omnia, fuisse factum carnem: ex quibus omnibus perspicuè habentur tria dicta iam proposita, scilicet esse in diuinis filium Dei, qui sit Deus & Verbum; & personam, quæ carnem induit, esse filium Dei, & Deum; & vnam eandem esse, quæ est homo & Verbum Dei.

Secundò contra eosdem hæreticos primi modi supradicti ostendendum est Christum esse verè hominem, ac primò hoc nomen hominis sæpissime sibiipsi tribuit Christus *Matth. 8. 12. 20. 24.* & apud alios Euangelistas sæpe vocat se filium hominis. Ioan. 8. *Quæritis me interficere hominem, qui veritatẽ*, &c. Ad Rom. 5. opponit Apostolus hominem homini: *Sicut per vnum hominem, &c. multo magis gratia Dei in gratia vnius hominis Iesu Christi.* Præterea variæ hominis proprietates tribuuntur Christo sitire, esurire, fatigari, comedere, &c. Hæc testimonia ita perspicua cùm negari non possint, & aliunde nolint hæretici veritatem carnis & humanitatem Christo concedere eiusdem speciei cum ceteris hominibus, in varios suprà memoratos errores diuisi sunt, & solùm E similitudinem humanitatis & carnis agnoscunt in Christo, siue hæc sit ex aliqua materia extra diuinitatem formata, cui diuinitas ipsa iungeretur, vt quidam intelligunt Eutychetem; siue ipsamet diuinitas sese ad modum carnis conformarit, & hoc sensu dicatur esse conuersa in carnem: quomodo videtur intelligere Eutychetem Gelasius, & intelligit Bellarm. *lib. 3. de Christo cap. 2.* & de huiusmodi carne dicta intelligunt, quæ de Christi humanitate dicuntur in Scripturis. Igitur probandum est in Christo fuisse veram carnem de substantia Virginis conformatam, eiusdémque speciei cum ceteris hominibus. Primò ex Scripturis veteris Testamenti, Deuteron. 18. *Prophetam de gente tua & de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus.* Psalm. 131. *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Isai. 45. *Rorate cæli desuper, & nubes pluant iustum, aperiatur terra, & germinet saluatorem.* vbi significatur concursus duarum naturarum, scilicet diuinæ descendentis de cælo: hoc enim est vsitatum in Scripturis, vt filius Dei dicatur venire de cælo, & humanæ productæ è terra, & sæpe Christus dicitur è terra prodire, nempe ratione humanitatis, Isai. 49. *In die illa erit germen Domini in magnificentia & gloria, & fructus terræ sublimis.* Isai. 49. *Formans me ex vtero seruum sibi.* Danielis 2. *Lapis excisus de monte sine manibus.* Christum notat de substantia virginis formatum, & natum absque interuentu viri. Ad Rom. 1. *De filio suo qui factus est ex semine Dauid secundùm carnem.* Ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* B Isai. 21. *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet.*

Huc spectant Patres suprà cit. pro vtraque Christi natura, & significantiùs id explicat Chrysostom. *homil. de ascensione.* Cognoscamus, inquit, quæ natura est, cui dixit, sede ad dexteram meam, illa nimirum natura, quæ audierat, terra es, & in terram ibis. Basil. quem citat Vigilius *lib. 5. contra Eutychetem*, paulo ante finem: Cùm ergo, inquit, quædam in Christo ita videamus humana, vt nihil à communi mortalium fragilitate distare videantur, quædam ita diuina, quæ nulli alij quàm ineffabili naturæ conueniant, diuinitatis erit intellectus, &c. & statim neque aliquid indignum & indecens in diuina illa & ineffabili substantia sentiatur, neque rursus quæ gesta sunt falsis illusa C imaginibus existimentur. Certè dicta loca Scripturæ, & maximè Patrum, nullo modo possunt intelligi dicta de corpore cælesti, seu de humanitate & carne diuersæ rationis.

Eadem veritas rationibus ostenditur. §. 3.

Argumenta, quæ contra præfatos errores pro statuenda fidei veritate producimus, non solùm conferunt ad errorum expugnationem, verumetiam ad intelligentiam & explicationem fidei. Huius gratia operæpretium est expendere rationem, qua ducuntur, hæretici ad negandum duas esse in Christo naturas, præsertim prioris modi supradicti, qui ne quidem mistionem ex imperfectis, sed solùm conuersionem vnius naturæ in alteram agnoscebant. Ratio verò est, quia videtur naturam & personam idem esse, & multiplicare naturas est multiplicare personas cum Nestorianis, quorum proinde errorem obiiciunt ipsi Catholicis duas naturas asserentibus. Sed certè si idem est esse naturam singularem, & esse personam singularem, ideoque multiplicatis naturis necesse est multiplicari personas: ergo similiter esse personam singularem, est esse naturam singularem, ac proinde necesse est multiplicatis personis multiplicari naturas. Consequens est euidens, dum comparamus singulare cũ singulari, non autem singulare cũ vniuersali, quæ non sunt idem: etenim idẽ est esse Petrum, & esse hunc hominem, idem esse hunc hominem determinatè, & esse Petrum, tametsi non est idem esse hominem, & esse Petrum: singulare, quod comparatur hîc, est persona indiuidua Christi cum natura, seu naturis indiuiduis, vt verè comparari debet, quia persona est rationalis naturæ indiuidua substantia, ex Boëtio *lib. de duabus naturis*, & hoc modo accipiunt personam & naturam etiam ipsi hæretici. Consequens autem, quòd multiplicatis personis necesse sit multiplicari naturas, est falsum, quia in diuinis multiplicantur personæ singulares salua vna natura indiuidua singulari: ergo falsum est quòd idem sit esse naturam singularem, & esse personam singularem; oportet enim distinguere vtriusque rationem. Quòd si propter hanc distinctionẽ potest dari pluralitas personarũ in vna natura,

nihil prohibet posse dari pluralitatem naturarum in vna persona; & cùm dicitur Christus in Scripturis Deus & homo, & aliunde constet distinctas naturas esse diuinam & humanam, nihil proinde prohibet esse vnam personam constantem duabus naturis.

Confirmatur: nam si iudicium rationis nostræ caussa est, cur Scripturæ non accipiantur in sensu, quem præseferunt, cùm dicunt Christum esse Deum & hominem, vt significentur in ipso duæ naturæ, certè multominus capere potest tres personas vnius naturæ, quàm vnam personam duarum naturarum: existit enim in naturalibus exemplum duarum substantiarum saltem imperfectarum, scilicet animæ & corporis, quæ suo modo sunt naturæ. *lib. 2. phys.* non tamen sunt duæ personæ, sed vna: & hoc ipso ostenditur pluralitatem substantialiter in re, seu ad subsistendum pluralitatem suppositorum & terminorum. At verò non existit vllum exemplum plurium personarum, quæ sunt vnius naturæ. Et in vniuersum rationi nostræ non est ita captu difficile plures res terminari vno termino, sicut vnam rem pluribus terminis, & nihilominus confitemur in diuinis vnam naturam pluribus terminis, pluribúsque personis terminatam. Neque obstat quòd in dato exemplo non sint plures integræ perfectæque naturæ, scilicet anima & corpus in vna persona, tum quia satis est quòd hinc habeamus non esse de ratione substantiæ subsistentis, vt quæ distinguuntur à se inuicem secundùm rem, terminétur distinctis subsistétiis & suppositis, quemadmodum possunt distinctas existentias singulæ singulas, quibus existant (quanquam neque hoc est perspicuum rationi, vt non possit esse vna existentia plurium substantiarum, cùm quidam doceant posse) quod sanè satis est vt non sit abhorrens, seu remotum à nostra ratione ponere duas naturas in vna persona: at verò plures personæ neque integræ, neque imperfectæ inueniuntur vnam naturam terminare.

Secundò anima rationalis quamuis sit forma corporis, & ex hoc incompleta substantia; tamen secundùm esse intellectiuum est perfecta & completa etiam prout intellectiuum non nominat gradum, seu differentiam substantialem, sed principium intelligendi; vt sic enim non pendet à corpore formaliter tanquam parte integrante secum vnum principium intelligendi vt pendet ab ipso tanquam parte integrante secum vnam naturam, sed solùm pendet ab ipso obiectiue tanquam suppeditante obiecta per species. quare & habet propriam substantiam secundùm quam non pendet à corpore; & nihilominus est cum ipso in vna persona: ergo nihil prohibet rem completam saltem secundùm operationem, & secundùm subsistentiam, qua potest separata subsistere, esse in vna persona simul cum alia substantia. Confirmatur: nam suppositum ponitur propter hæc duo, scilicet vt res actu existat, & possit agere & pati; si ergo inuenitur natura habens hæc duo integrè quantum satis est ad hæc duo, quæ existat in communi supposito cum alia substantia, certè hoc quod est naturam sub alia ratione esse imperfectam, scilicet quatenus formam, non est ratio quominus dicamus absolutè non repugnare naturam aliquam siue perfecta sit, siue imperfecta: posse esse in communi supposito cum alia, sed esse completum, caussa erit repugnantiæ ex alio capite, scilicet vel secundùm potentiam ordinariam; quæ est natura ita completa vt non sit pars alterius, vel etiam secundùm potentiam absolutam, si agatur de vnienda natura alij supposito creato, quod cùm sit virtutis finitæ, existimetur non posse alienam naturam sustentare.

Demum constat ab vno eodémque posse prouenire operationes tum disparatas, tum oppositas etiam in naturalibus: idem enim homo videt album & nigrum, & audit sonum, quæ sunt operationes sensitiuæ disparatæ: idem cognoscit bonum & malum, quæ est operatio intelligibilis opposita, accipit vulnus materiale, & vulnus morale spirituale, & non secundùm eandem naturam, seu facultatem, sed secundùm diuersas: oculus enim non videt bonum & malum morale, nec intellectus colorem, corpus non sentit vulnera spiritualia, neque mens carnalia; & tamen vnus & idem homo percipit & sentit vtraque: ergo non est supra captum rationis intelligere vnam personam sustentare diuersa principia & opposita operandi, & suo quodam modo diuersas naturas, quarum vna non potest operari quod potest altera; neque potest esse idem cum altera, & ipsummet operari disparata & opposita, & suscipere opposita prædicata, ac proinde non est ita remotum à nostra intelligentia & ratione percipere vnam personam operari operationes diuinas & humanas: siquidem non petitur difficultas à maxima differentia & distantia naturarum, quæ vniuntur, ex quo etiam ipsi hæretici inter ipsas naturas vnionem admittunt; sed ex eo petitur, quòd debeat vna persona subsistere in duabus naturis.

Reiicitur posterior modus eorum, qui ponunt in Christo vnam naturam per mistionem duarum. §. 4.

Reiectis igitur illis, qui & verbo & re tollunt vnionem duarum naturarum, dicentes vnam in alteram conuersam esse, ac proinde negant Christum esse Deum & hominem, reliquum est, vt reiiciamus eos, qui secundùm modum loquendi admittunt hoc mysterium, re tamen ipsa destruunt, dum volunt factam esse vnam naturam ex diabus substantialiter mutatis, ac permanentibus in illa, vnde Christus dicatur Deus & homo. Ac primò hi nituntur eodem fundamento iam refutato ad asserendum vnam naturam, quòd scilicet pluralitas naturarum poscat pluralitatem suppositorum.

Deinde non obtinent Christum esse Deum & hominem nisi solùm verbo; re verò ipsa vtrumque destruunt, & monstrũ confingunt, in quo sunt deteriores aliis hæreticis, qui saltem alterutrum retinent. Nam primò prædicata, quæ ex propria natiuáque significatione sumuntur per se à natura substantialiter integra & perfecta, differunt essentialiter à prædicatis, quæ sumuntur à natura sustantialiter imperfecta; sed esse Deum & esse hominem sunt prædicata, quæ ex propria natiuáque significatione sumuntur à natura diuina & humana essentialiter perfectis: ergo cùm dicuntur de Christo, aut necesse est admittere duas naturas substantialiter perfectas & integras, quæ est fides catholica, aut necesse est dicere Scripturas & Patres cùm dicunt Christum esse Deum & hominem, prædicare de Christo id quod his nominibus secundùm propriam natiuámque significationem non importatur, scilicet esse hominis & Dei diuersæ rationis essentialiter ab eo quod prædicatur de Deo ac de Patre & Spiritu sancto in diuinis, & ab eo quod prædicatur de reliquis hominibus. quod primò est euertere fidem Scripturarum, si non accipiamus vocabula secundùm significationem apud homines vsitatam: deinde sequitur Christum non esse Deum eiusdem rationis cum Patre & Spiritu sancto, neque eiusdem rationis nobiscum: ostensum est autem suprà esse verum Deum, & verum hominem Deo & hominibus consubstantialem. Huc pertinet discursus Damasc. *lib. 3. de fide c. 3.* Composita natura, inquit, neutri partium cósubstantialis esse potest: sic corpus, quod est compositum ex elementis, neque igni est consubstantiale, neque ignis nominatur, neque aër, &c. ergo Christus neque Patri, qui Deus est, consubstantialis esset, neq; matri, quæ est homo si est vnius compositæ naturæ; & econuerso

uerso si est consubstantialis Patri, Pater esset compositæ naturæ, quod est absurdum.

Iam probatur maior propositio, quòd scilicet prædicata sùpta à natura integra differant essentialiter ab illis, quæ sumuntur ab imperfecta. Nam profectò esse substantiæ, & substantia, quæ prædicatur de toto, differt substantialiter ab esse substantiæ, & substantia, quæ prædicatur de parte, quia illa est prædicatum vniuocum & prædicamentale; hæc autem transcendens: item è prædicatis vniuocis esse intellectiuum prout significat gradum substantialem & substantiam, non verò principium proximum intelligendi, seu facultatem, prædicatúrque de Angelis, vbi significat perfectam integrámque naturam, differt essentialiter ab intellectiuo, quod prædicatur de anima rationali, vbi est substantia incompleta, & non integra: ergo prædicata, quæ sumuntur à natura integra, differunt essentialiter ab illis, quæ sumuntur à non integra.

Secundò ex duabus integris naturis non potest constitui vna nisi vel sit vtraque essentialiter imperfecta, vt materia & forma, vel substantialiter mutentur, & ex integris fiant non integræ, qui sunt duo modi assignati à S. Thoma, quandoquidem supponimus hoc quod fit non esse vnum per accidens, qui est primus modus è tribus, quos proponit S. Thomas, sed vnum per se, vt etiam ipsi Eutychiani contendunt contra Nestorium. At verò præterquam quòd tam illa imperfectio essentialis, quàm mutatio substantialis repugnat naturæ, præsertim diuinæ, vt deducit S. Thom. *in art.* certè ex ea mistione non habetur Christum esse Deum & hominem. Primò, quia pars non prædicatur de toto: non enim dicitur, homo est corpus, homo est anima prædicatione propria & formali, qua prædicatur genus de specie, species de individuo, seu prædicatum commune de inferioribus, sed solum prædicatione, seu descriptione materiali, qua omnes partes simul acceptæ prædicantur de toto; quomodo dicimus, homo est anima & corpus simul vnita, & in artificialibus, domus est lapides, ligna, &c. Si ergo diuinitas & humanitas non sunt duæ naturæ integræ, sed duæ partes vnam constituentes, non posset prædicari prædicatione formali homo de Christo, vt prædicatur de aliis hominibus, scilicet tanquam species de individuo, neque Deus de eodem, vt prædicatur de Patre & Spiritu sancto, nec possent singula hæc per se seorsim de Christo prædicari, sed solùm prædicatione materiali & simul: non enim posset dici, Christus est homo, sicut non potest dici, homo est corpus, sed Christus est Deus & homo simul iuncta; nec posset dici, Christus est Deus simpliciter. Hoc autem est contra Scripturas, quæ absolutè & simpliciter & non modò simul, verumetiam seorsim affirmant Christum esse tum Deum, tum hominem in eo sensu, quo id affirmant de aliis hominibus: & hanc vim habet illud ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem*, &c.

Tertiò aut naturæ illæ post vnionem retinent distinctionem realem, secundùm quam sint abinuicem separabiles, aut non. Non potest dici non retinere distinctionem, quia post vnionem manent in Christo oppositæ proprietates Dei & hominis, cuiusmodi sunt posse mori, & non posse mori, quæ non possunt Christo secundùm vnũ & idem conuenire, Item quia hi ponunt mistionem, quæ constat pluribus partibus, & hæ habent operationes & proprietates in Christo, quas habent naturæ integræ in propriis personis: ergo etiam in Christo sunt integræ. Etenim naturas earúmque distinctionem modúmque distinctionis colligimus ex operationibus; quando enim tales sunt, vt exigant distincta principia, & vna nõ subseruit alteri, vt vegetatio sensui, & sensus intellectioni, arguunt distinctas naturas integras: multo verò magis si aliàs inueniantur de facto in distinctis suppositis; hæ enim, quando aliàs inueniuntur in vno (quod in naturalibus non est inuenire) salua distinctione operationum, arguunt saluam esse distinctionem naturarum, ex quo proxima ratio & argumentum distinctionis earum est distinctus modus distinctionis operationum. Confirmatur: nam nisi in Christo eiusmodi distinctis operationibus respondeant distinctæ naturæ, sed vna per se secundùm totum suum esse simpliciter & formaliter, Christus fuisset passus & mortuus per se in illa secundùm totum illius esse, ac proinde non minus in diuinitate, quàm in humanitate, vt infert Suarez *hic disp. 7. sect. 2. concl. 2.* quam consequentiam concedunt hæretici, qui sequuntur primum sensum quem diximus esse proprium Eutychetis; solùm verò procedit contra alios, qui sequerentur posteriorem sensum, quo seruantur duæ naturæ simul mistæ.

Vltimò si vnio fuisset facta in natura, quæ est communis tribus personis, & non in eo quod est proprium filij, quod est persona, sequeretur totam Trinitatem fuisse incarnatam, & non magis filium, quàm Patrem & Spiritum sanctum, quam illationem infert Concil. Toletanum VI. in confessione fidei.

Satisfit contrariis argumentis. §. 5.

Præcipuum, immo vnicum fundamentum contrarij erroris est auctoritas Cyrilli, & Athanasij perperam allegata, prauéque intellecta, quam primò produxit Eutyches cùm in Synodo Constantinopol. recitata in Chalcedonen si *act. 1.* interrogaretur de sua fide. Ego, inquit, legi scripta B. Cyrilli & SS. Patrum & B. Athan. quoniam ex duabus naturis dixerunt ante adunationem, post adunationem verò & Incarnationem iam non dixerunt duas naturas, sed vnam. In Concil. verò Chalcedon. *act. 1.* Eustathius Episcopus Beryti hæc verba ex Cyrillo refert: Non oportet igitur intelligere duas naturas, sed vnam naturam Verbi incarnatam. Eandémque sententiam dicit Cyrillum confirmasse auctoritate Athanasij; hac propositione facta reclamauit Concilium: Ista Eutyches dixit, hæc Dioscorus dicit. respuítque Eustathius, & ad catholicos Episcopos accessit. Postea eadem verba ex Cyrillo, Athanas. & Greg. Nazianz. allegauit in eo Concilio Dioscorus. Vt respondeatur oportet examinare duas difficultates. Prima est de huiusce modi propositione secundùm se, an & quousque sit admittenda. Secunda est de mente Patrum, quibus illa tribuitur. Quoad primum ea propositio duas habet partes, ac prima pars, quæ ait, non oportet intelligere duas naturas. simpliciter loquendo est hæretica, neque satis corrigit prauum sensum particula addita, sed vnam Dei Verbi incarnatam. quin potiùs ex vi sermonis videtur priorem confirmare, & declarare ita esse vnam, vt per hoc quòd sit incarnata non geminentur naturæ, sed modificetur, seu afficiatur vna illa salua vnitate, quare quamuis aliàs hæc propositio, oportet ponere vnam naturam Dei Verbi incarnatam, simpliciter non tollat pluralitatem naturarum, quin potiùs addat naturam humanam, quæ caussa fuit vt Cyrillus *epist. 2.* ad Successum ita se explicaret: Nam siquidem vnam dicentes Verbi naturam tacuissemus, non inferentes incarnatam, sed quasi extra ponentes dispensationem, erat illis (nempe hæreticis) forsitan & verisimilis ratio confingentibus interrogare, vbi perfectio in humanitate? vel quomodo subsistit humana substantia? quoniam autem & perfectio in humanitate, & nostræ substantiæ demonstratio introducta est, dicendo, incarnatam, cessant arundineam virgam sibi supponentes, nihilominus hæc particula vt subiungitur illi, non oportet intelligere duas naturas, non significat pluralitatem, nec vnionem alterius naturæ, sed affectionem, & modificationem vnius: eget ergo limitatione ea propo-

sitionis pars, quæ habet, non oportet ponere duas naturas, vel explicitè, vel implicitè ex adiunctis verbis, aut circumstantiis, &c. non enim satis limitatur per posteriorem. Secunda pars, quæ habet, oportet ponere vnam naturam Dei Verbi incarnatam, non est quidem simpliciter falsa, vt prima, sed neque simpliciter sine additione vera: nam dicere esse vnam naturam Verbi, id est, filij incarnatam, significat Verbum, seu filium etiam incarnatum, & post Incarnationem esse vnius naturæ: aliud enim est dicere, oportet affirmare naturam Verbi esse incarnatam; aliud autem esse vnam naturam Verbi incarnatam: nam per hoc videtur excludi pluralitas naturarum, non quidem à tribus personis, sed nominatim à Christo, ex quo dicitur vna natura Verbi. Quoniam tamen particula, incarnata, significare potest vel mistionem, seu adiectionem, vel conuersionem, vel etiam vnionem in persona, ideo neque est absolutè falsa, sed declaranda, præsertim quia particula, vnam, magis obstet vnioni, quàm conuersioni, vel mistioni, &c.

Præterea difficultas in eo est, quòd cùm expuncta particula illa, vnam, verissima relinquatur hæc propositio, oportet ponere naturam Verbi incarnatam, an sit vera etiam expuncta particula, Verbi, vt dicatur, natura diuina incarnata est. Ratio dubitandi est, quia nisi adatur illa vox, Verbi, videtur significare deitatem in quauis persona incarnatam fuisse, quod est contra fidem. Deinde quia Damasc. *lib. 3. c. 11.* sic loquitur: Quòd Deus homo factus est, & homo Deus, dictum est: quòd autem deitas homo facta sit, aut incarnata, aut humanata, nullo modo admittimus. & Nicetas *lib. 3. thesauri fidei. c. 11.* Errore, inquit, non caret si naturam diuinam incarnatam esse dicamus.

Ex alia parte vsurpant hanc propositionem Episcopi Concilij Remensis, cui interfuit S. Bernardus, contra Gibertum negatem diuinam naturam esse incarnatam, eo quòd putaret distingui ex natura rei diuinitatem à persona. Patres autem docent esse incarnatam; tamen addunt, sed in filio, quanquam hic articulus non fuit totius Concilij, sed priuatim quorundam Episcoporum cum Bernardo. Ac sine additione illius vocis, Verbi, vel, in filio, eam propositionem vsurpat Bernardus *ser. 1. de Paschate*. Venerat, inquit, ad nos calceata maiestas, diuinitas incarnata. & S. Thomas *in hoc art. ad 3. & q. 3.* vbi ex instituto tractat hanc quæstionem, nititúrque auctoritate Damasceni *lib. 3. c. 6.* qui citat Cyrillum & Athanasium: sed Damasc. ibi addit cum Cyrillo illam vocem, Verbi. Alij etiam Scholastici sine vlla eiusmodi vocis additione hanc propositionem vsurpant.

Quoad hoc dicendum videtur primò quod attinet ad veritatem, & bonum vsum dictæ propositionis, parum referre quòd in ea explicetur vel non explicetur persona Verbi, quia si non explicatur, non subest aliius defectus, nisi quòd non exprimatur persona, quæ sit vnita carni: ex hoc autem non deest veritas propositioni, nec subest vlla species falsitatis ex modo significandi, nec significatur quamlibet personam incarnatam fuisse, neque excluditur persona Verbi. Præterea ex hoc capite eadem difficultas est de dicta propositione, deitas est incarnata & humanata, atque de hac, deitas est vnita carni, & humanitati, quandoquidem in neutra exprimitur persona Verbi, nec proinde quænam ex tribus personis carnem acceperit; & tamen priorem negat Damasc. *lib. 3. c. 11.* posteriorem admittit. At, inquit, quòd deitas vnita sit humanitati in vna suiipsius hypostasi, didicimus. vbi non explicat in qua hypostasi vnita sit.

Tota ergo difficultas est quòd in ea propositione, deitas est incarnata, non exprimatur quantum est ex vi verborum, an natura deitatis ipsa per se immediatè, sit incarnata, nimirum eo modo, quo possit dici incarnari naturam per missionem, conuersionem, compositionem; an verò per hypostasim, scilicet per vnionem alterius naturæ factam secum in hypostasi. Et quidem nomen Incarnationis vtrúque significare potest, nimirum vnionem cum carne ad constituendam vnam naturam: quomodo August. *epist. 28. & 29.* vnionem cuiuscumque animæ cum corpore vocat Incarnationem, & præterea vnionem personæ, seu naturæ mediante persona cum carne secundùm hypostasim, quæ significatio est solennissima inter Patres, & Theologos, & in vniuersa Ecclesia. Similitérque vtrunque sensum admittit verbum vnionis, cui sensui attestantur quæstiones, quæ fiunt an vnio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona, vel in hypostasi, & quidem vis ipsa, & natiua significatio verborum huius propositionis, deitas est incarnata, magis exhibet primum sensum, qui est falsus secundùm se, nempe vnionis immediatæ deitatis per se cum carne; talis tamen est illa loquutio, vt sit capax per se ex vi sua veri sensus aliunde ex subiecta materia, quia scilicet versatur in materia, in qua non potest esse vera in terminis per se immediatè significatis, cuiusmodi in proposito sùt deitas, & Incarnatio, sed ratione termini connotati, seu contenti, cuiusmodi est subsistentia, vel ratione vsus, quomodo in Ecclesia intelligitur diuinitas incarnata, vel ex adiunctis, &c. & hoc satis est, vt sine vlla adiectione simpliciter prolata ea propositio, deitas est incarnata, sit vera. Nihilominus quoniam hæretici, præsertim Eutyches, accipiunt illam in priore sensu, quem licèt falsò verba præseferùnt, ideo Damasc. attento rigore significationis falso, quem ipsi confectantur; quatenus scilicet significat vnionem factam in natura deitatis, seu deitatem conuersam in carnem, illam reiicit, solúmque admittit, cum adiectione vocis, secundùm subsistentiam, nimirum *cap. 11.* vbi expressiùs expendit vim verborum contra Eutychetem. Aliàs verò *c. 6.* admittit illam ex Athanasio & Cyrillo, addita tamen voce, Verbi, non quidem vt declararet quænam persona sit incarnata, sed solùm vt declararet deitatem non per se immediatè, sed ratione subsistentiæ esse incarnatam; quocirca *c. 11.* non expressit Verbum, sed solam subsistentiam.

Dicendum est igitur secundò naturam diuinam, seu deitatem verè dici incarnatam, diuerso tamen sensu, ac ratione ab eo, quo dicitur incarnata persona: persona enim dicitur incarnata quatenus sustentat, & recipit carnem secundùm subsistentiam; natura verò quatenus communicat cum carne in propria subsistentia, quo fit vt vniatur carni secundùm proprium sui, & excludit aliud extrinsecum sibi, vt idem sit, ac non per aliquid, neque in aliquo extra se. Quòd si nulla suborta fuisset hæresis, quæ diceret naturam diuinam per se, & non per aliquid sui incarnatam, certè solùm posita fide huius mysterij nihil erat quòd quisquam hæreret in vsurpatione dictæ propositionis, deitas est incarnata; solùm verò fuit hærendum vbi opus erat occurrere hæreticis alium sensum sub his verbis, & verò non alienum ab ipsorum natiua significatione accipientibus. Ceterùm non idcirco debemus nos nostra professione, legitimóque vsu verborum, propter prauam ipsorum intelligentiam priuari, verùm excluso prauo eorum intellectu, nostro vti iure, ac forma loquendi, & hoc est quod facit S. Thom.

Quoad secundum de mente Patrum Athanasij, & Cyrilli, quibus ea propositio tribuitur, nempe, non oportet intelligere duas naturas, sed vnam Dei Verbi incarnatam, dicendum est priorem eius propositionis partem, quæ negat duas naturas, non esse à dictis Patribus pronunciatam, sed censeri ab hæreticis suppositam, vel malè intellectam: ipse enim Cyrillus *epist. 28. ad Ioan.* queritur imputatum sibi fuisse huiusmodi errorem ab hæreticis, quos idcirco perspicuè dicit insanire, & alibi expressè

expressè profitetur duas naturas, nempe *in epist. ad Nestorium*, quæ refertur *act. 6.* V. Synodi: Non enim, inquit, dicimus quòd Verbi natura conuersa facta est caro, neque quòd in totum hominem, qui est ex anima & corpore, translata est; illud verò magis quòd carnem animatam animæ rationali vniens Verbum sibi secundùm subsistentiam ineffabiliter factus est homo. & *c. 12.* Scholiorum de Incarnatione, quod citatur in edicto Iustiniani, sic habet: Non discernendum vnum Dominum Iesum Christum in hominem separatim, & in Deum separatim, sed vnum eumdémque Dominum Iesum Christum dicimus naturarum scientes differentiam, & inconfusas eas sibi inuicem conseruantes. Idem habet *epist. 1. ad Successum*.

Porrò verba Cyrilli, & Athanasij, vnde hæretici fortè sumpserunt occasionem affirmandi vnam naturam, videntur illa, quæ ex Athanasio *in libro de Incarnatione* refert Cyrillus *lib. 1. de fide ad Reginas. circa principium*; ea videlicet sunt hæc. Confitemur etiam ipsum, nempe Christum esse filium Dei, & Deum secundùm Christum, & filium hominis in carnem non duas naturas vnum filium, vnam quæ adoratur, & vnam quæ non adoratur, sed vnam naturam Dei Verbi incarnatam, & adorabilem cum carne sua vna adoratione. quæ verba apud Athanasium *in libro de Incarnatione*, iam non extant. Similia verba habet Cyrillus *in Apologetico pro duodecim anathematismis*. Hunc locum profert Cyrillus contra Nestorium, qui agnoscebat in Christo duas naturas, vnam quæ esset pura creatura, alteram quæ solùm esset Deus, ac proinde personis distinctas, quod perspicuè declarat illa additio, vnam quæ adoratur, alteram quæ non adoratur; etenim vbi natura humana est in supposito, adoratur simul cum supposito: quod si non adoratur, habet proprium suppositum, & hoc modo describebat Nestorius purum hominem. Sic etiam est intelligendus Athanasius *sub initium lib. de Incarnatione*, dicens: Non quòd diuina perfectitudo in humanam perfectitudinem transeat, quod est impium; neque quòd duæ perfectitudines seorsim sint constituendæ: neque verò secundùm profectum augescentis virtutis, aut acquisitionem iustitiæ, absit: sed secundùm rationem existendi sine defectu plenam, & integram, & vnus sit vtrimque per omnia idem Deus, & homo. vbi negat duas perfectitudines, id est, duas naturas non simpliciter, sed cum addito seorsim, vt inde concludat vnum esse vtrimque Deum, & hominem, non enim esset vnus vtrimque si seorsim, id est, personis distinctæ acciperentur perfectitudines.

Posterior particula dictæ propositionis est, vnam Dei Verbi incarnatam. Quæ sanè inuenitur apud Cyrillum *loco cit. & in ep. 29. ad Acatium, & 30. ad Eulogium*, & apud Athanas. *in Euangelium de beata Virgine, post medium*, quæ quidem quemadmodum sit vera salua distinctione, & exclusa confusione, mistione, conuersione naturarum, satis suprà dictum est, nempe quòd naturam diuinam esse incarnatam sit esse vnitam carni secundùm subsistentiam: quo sensu dictam propositionem definiit esse intelligendam V. Synodus *c. 8.* & Concil. Lateran. sub Martino V. *consultat. 5. can. 5.* Damasc. *lib. 3. c. 11.* eandémque intelligentiam ex ipsis verbis confirmat Cyrillus *epist. 2. ad Successum*. Nam siquidem, inquit, vnam dicentes Verbi naturam tacuissemus, non inferentes incarnatam, sed quasi extrà ponentes dispensationem, erat illis (nempe hæreticis) forsitan & verisimilis ratio confingentibus interrogare vbi perfectio in humanitate, &c. Basilius Episcopus Seleuciæ in Concil. Chalcedon. *act. 1.* dixit. Ei qui dicit post adunationem vnam naturam addendum esse incarnatam, & humanatã; alioquin putabitur confusionem dicere, & commistionem. idem notat Gelasius *in lib. de duabus naturis*, contra Eutychetem, & alij.

Aliter videtur dictam sententiam exponere Iustinianus in edicto fidei, quod habetur *tomo 2. Conciliorum ante V. Synodum*: Vnde, inquit, & ipse Pater (nempe Cyrillus) quoties vnam naturam dixit Verbi incarnatam, hoc naturæ nomine pro subsistentia vsus est, hanc expositionem reiiciunt recentiores quidam ea ratione, quòd quamuis nomen Græcum ὑπόστασις, Latinè subsistentia, aliquando ab antiquis vsurpari consueuerit pro natura; tamen nusquam inuenitur neque apud prophanos, neque apud ecclesiasticos auctores nomen Græcum φύσις, Latinè natura, vsurpari pro subsistentia, seu pro persona. Hæc obiectio locum haberet quando Iustinianus diceret accipi vnum nomen pro alio, scilicet nomen quod significat vnam rem ad significandum aliquid, quod hoc nomine nullatenus importatur, sed alio nomine, videlicet nomen naturæ, quod significaret naturam vt abstrahit à persona, & subsistentia loco nominis, personæ, & subsistentiæ. At verò non habet hoc Imperator, sed supponit personam includere duas res significatas distinctis nominibus, scilicet essentiam, quæ importatur nomine naturæ, & terminum eius, seu personalitatem, quæ importatur nomine subsistentiæ; & præterea aliquando nomen, quod importat vnam rem, posse accipi cum connotatione alterius, & non præcisè, vt scilicet nomen personæ significet subsistens in natura, & nomen naturæ significet naturam terminatam per subsistentiam: quomodo accipitur plerumque quando est sermo de natura indiuidua, quamuis interdum possint accipi præcisè. Porrò verò accipitur nomen proprium vni rei non præcisè, sed cum connotatione alterius, quomodo dicimus, natura vel ars agit, operatur: vbi principium operandi quod est ars, vel natura, connotat suppositum; multo verò magis id verum est, si vni parti tribuatur aliquid, quod ipsi nullo modo conuenit, nisi ratione alterius, & quando versamur in his prædicatis vnum nomen sumi potest pro alio ad eamdem rem significandam. In proposito autem natura diuina neque sola per se vnitur carni, neque est fundamentum, aut ratio cur fiat vnio, sicut est ratio cur persona agat, &c. (vbi nihilominus actio non magis tribuitur ipsi, quàm personæ, & nomine naturæ intelligi potest persona) sed solùm ratione subsistentiæ habet quòd vniatur: ergo rectè Iustinianus ait Cyrillum & Athanasium accipere nomen naturæ pro persona, id est, pro natura subsistente, ex quo natura non accipitur hîc præcisè, vt ex opposito distinguitur à subsistentia. Et propterea Damasc. *lib. 3. c. 6. in fine*, ita loquitur: Quare naturam Verbi dicentes ipsum Verbum significamus: siquidem Verbum, & quod commune substantiæ est habet, & quod proprium hypostaseos. Idem verò *c. 11.* videtur hoc ipsum negare his verbis: Quod igitur natura Verbi incarnata est, id est, vnita carni, dictum est; naturam autem Verbi passam carne, nondum huc vsque audiuimus; at Christum carne passum edocti sumus: quare non hypostasim ostendit dicendo naturam Verbi. Hæc Damasc. quibus extremis verbis negat nomen naturæ Verbi significare hypostasim, seu naturam Verbi, contra id quod dixerat *c. 6.* Verùm ex tradita doctrina perspicua fit mens Damasceni: cùm enim duæ res sint in persona Christi, scilicet natura, & personalitas, quando vsurpatur alterutrum, vt in proposito nomen naturæ Verbi, oportet ex adiunctis diiudicare an nomen naturæ sumatur præcisè, vel quatenus connotat subsistentiam, sicut oportet diiudicare an nomen Verbi sumatur vt connotat naturam. Porrò cùm dicitur natura vnita, bene potest importari persona in nomine naturæ, quia non nisi ratione personæ, & in persona vnitur, & quatenus connotat personam. Similiter cùm dicitur persona vniri, intelligitur etiam simul vniri natura, & incarnari, quia vnio personæ iungit personam ipsam naturæ alienæ, quam recipit, & terminat,

& na

& naturam propriam, quatenus vno & eodem communi termino cum illa terminatur. At verò non potest vllo sensu dici natura pati, atque propterea cùm dicitur persona pati, non potest tribui hoc prædicatum naturæ, quia in nomine naturæ prout subest huic prædicato non importatur persona, quandoquidem natura neque per se, neque ratione subsistentiæ & personæ dicitur pati & mori, sicut dicitur ratione subsistentiæ vniri; quoniam ergo vniri, quod non conuenit naturæ per se, conuenit ratione personæ, & subsistentiæ, quam includit, pati verò neque per se, neque ratione personæ; idcirco in hac propositione, natura Verbi est incarnata, rectè dicitur nomine naturæ Verbi ipsum Verbum significari: in hac autem propositione, deitas passa est, negatur. Damasc. autem primum sensum spectabat cùm *cap.6.* affirmauit; secundum verò sensum *c.11.* negauit.

Sed contra hæc illud obiici potest, quod Cyrillus *in epist.2. ad Successum*, interpretans illam propositionem; Confitemur vnam naturam Dei Verbi incarnatam. ait ideo additum esse, incarnatam, ne intelligeretur affirmari tantùm vna natura diuina sine altera, id est, humana: quòd si nomine naturæ significaretur persona, seu hypostasis, nullum esset absurdum ponere vnam naturam, quia verissimum est esse vnam tantùm personam in Christo. Hoc argumentum proponit Damasc. *c.11. cit.* & concludit in hæc verba: Ipse igitur Cyrillus naturã Verbi pro natura statuit. Respondetur, verbum, incarnatam, duo præstat. Primò significat humanitatem, & carnem esse vnitam naturæ diuinæ. Secundum est naturam diuinam non sumi præcisè, vt ex opposito distinguitur à subsistentia, sed vt connotat subsistentiam, ratione cuius vniatur; quia non alio modo poterat incarnari. quare ex vi huius verbi, incarnatam, fit vt natura sic significata includat subsistentiam; quòd si ea vox, incarnatam, non adderetur, significaret solam naturam, non autem subsistentiam saltem, quæ esset ratio & fundamentum vnionis, & ideo rectè Cyrillus ait opus fuisse addi, incarnatam, nec aliud sibi voluit Damasc. docens non accepisse hîc Cyrillum naturam Verbi pro hypostasi, nempe vt sit synonymum, significans id solùm, quod significat per se hypostasis, non quidem ratione communi, sed per se ex vitalis propositionis, deitas est incarnata, & hoc etiam perspicuè declarat Cyrillus *in lib. ad Euoptium*, in defensione secundi anathematis contra Theodoretum; cùm enim Theodoretus ipsum reprehenderit quòd vnionem secundùm subsistentiam posuerit; quia videtur significasse mixturam diuinitatis & carnis factam esse; respondet Cyrillus his verbis: Nos cùm illius dictis pugnantes vnionem secundùm subsistentiam factam esse dicimus, nihil aliud, dicendo secundùm subsistentiam, significare volentes, quàm hoc solum, quòd Verbi natura, hoc est, subsistentia, quæ est ipsum Verbum humanæ naturæ, verè vnitum sit.

Secundum argumentum quod contra præfatam fidei veritatem obiicitur est ex eo quod dicitur Io.1. *Verbum caro factum est.* quo significatur, conuersio Verbi in carnem: nam similis loquutio *Io.2.* vbi dicitur aquam vinum factam, significat aquam fuisse conuersam in vinum. Respondeo, etsi aliquando factum esse & fieri significat conuersionem, frequentiùs tamen dicitur vnum fieri aliud, absque conuersione, qua desinat esse quod erat solùm per accessionem siue acquisitionem nouæ formæ, seu noui esse intrinsecè, vel extrinsecè. Sic dicitur Genes.2. *Factus homo in animam viuentem.* Ezechiel. 19. *Leo factus est, 36. Facta est vt hortus voluptatis.* Oseæ 7. *Ephraim factus est subcinericius*, &c.1. ad Corinth.1. *Christus factus est nobis sapientia.2.* ad Corinth.5. *Eum, qui non nouerat peccatum, peccatum pro nobis fecit.* Ad Galat.3. *Factus pro nobis maledictum.* Igitur ex circumstantiis, verbisque antecedentibus, & consequentibus, & ex substantia natura colligi debet, quo sensu dicatur vnum aliquid aliud fieri, & aquam vinum factam, non alio modo potest intelligi, nisi per conuersionem: cetera verò dicta, & plurima altera exempla varios sensus extra conuersionem habent; similitérque ab ea abhorret hæc sententia, *Verbum caro factum est.* vbi tribuitur mutatio diuinitati, vt rectè notauit Athanasius *epist. ad Epictbetum.* Chrysost. *in hunc locum.* Io. Greg. *lib.9.ep.65.* & ostensum est aliis locis Scripturæ, & Patrum, quibus ostensum est Christum verum Deum, verúmque hominem esse.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnio Verbi incarnati sit facta in persona.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vnio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud à natura ipsius: vt habitum est in primo. Si ergo vnio non est facta in natura, sequitur quòd non sit facta in persona.

2 *Præterea, Natura humana non est minoris dignitatis in Christo, quàm in nobis: Personalitas autem ad dignitatem pertinet, vt in primo habitum est. Cùm ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multò magis habuit propriam personalitatem in Christo.*

3 *Præterea, Sicut Boët. dicit in lib. de dua. nat. Persona est rationalis naturæ individua substantia: Sed verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam. natura enim vniuersalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur: vt Damasc. dicit. Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta vnio in persona.*

Sed contra est, quod in Chalcedon. synodo legitur. Non in duas personas partitum aut diuisum, sed vnum & eundem filium vnigenitum Deum Verbum Dominum nostrum Iesum Christum confitemur. Ergo facta est vnio Verbi in persona.

Respondeo dicendum, quòd persona aliud significat, quàm natura. Natura enim, vt dictum est, significat essentiam speciei, quam significat diffinitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adiunctum inueniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa: quia vnumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inueniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia & principia individuantia (sicut maximè apparet in his, quæ sunt ex materia & forma composita) & ideo in talibus etiam secundum rem differt natura & suppositum: non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, & superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei: vnde suppositum significatur vt totum, habens naturam sicut partem formalem & perfectiuam sui, & propter hoc in compositis ex materia & forma, natura non prædicatur de supposito: non enim dicimus, quòd hic homo sit sua humanitas. Si qua verò res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ (sicut est in Deo) ibi non est aliud secundum rem suppositum & natura, sed solùm secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam: eadem verò dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali: quia nihil aliud est persona, quàm rationalis naturæ individua substantia, secundum Boëtium. Omne igitur quod inest alicui personæ, siue pertineat ad naturam eius, siue non, vnitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non vnitur in persona, nullo modo ei vnitur:

vnitur: & sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subuertere totã fidem Christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi vnitam, non autem ad suam naturam diuinam pertinentem, consequens est quòd vnio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in Deo non sit aliud secundum rem natura & persona: differt tamen secundum modum significandi (sicut dictum est) quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic vnitur Verbo, vt Verbum in ea subsistat, non autem vt aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel vt eius natura in aliud transmutetur: ideo vnio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quòd personalitas intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei & perfectionem, inquantum ad dignitatem alicuius rei & perfectionem eius pertinet, quod per se existat: quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui, quòd existat in aliquo se digniori, quàm quòd existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quàm in nobis, quòd in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completiuum speciei pertinet ad dignitatem formæ: tamen sensitiuum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completiuam, quàm sit in bruto animali, in quo est forma completiua.

Ad tertium dicendum, quòd Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in vniuersali, sed in atomo, id est, in individuo (sicut Dam. dicit) alioquin oporteret quòd cuilibet homini conueniret esse Dei Verbum: sicut conuenit Christo. Sciendum est tamen quòd non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ: sed solùm illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Vnde manus Sortis quamuis sit quoddam individuum, non tamen est persona: quod non per se existit: sed in quadam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quòd persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ: quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei verbi, consequens est quòd non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est vnio in persona.

VT respondeat quæstioni S.Thomas declarat primò duos terminos. Primò quid sit persona: Secundò quid sit vniri in persona. Vt declaret PRIMVM, tria præmittit. Primum est personam non esse aliquid distinctum à natura, nisi ratione additionis extrinsecus factæ ipsi naturæ, ratione cuius fit aliquod totum constans ex natura, & additione, seu re addita extrinseca, qua additione seclusa persona non esse aliquid secundùm rem distinctum à natura.

Secundum est naturam esse ipsam essentiam speciei quæ definitur, id verò quod additur distinguítque personam esse aliquid non pertinens ad rationem speciei, scilicet accidentia, & principia indiuiduantia: vnde fit vt natura se habeat vt pars, persona verò vt totum, de quo pars, scilicet natura non prædicatur.

Ex hoc statuit tertiò vbi nihil additur extrinsecum naturæ, non distingui secundùm rem personam à natura, sed solùm ratione: dicitur enim natura secundùm quod est essentia quædam, essentia verò secundùm quod est subsistens. Vbi nota non dicere sanctum Thomam seclusa ea additione non fore personam, seu conceptum personæ, sed personam non fore aliquid à natura distinctum, distingui verò per id quod additur à natura non tanquam rem à re, quarum vna nihil est alterius, vt albedo, & dulcedo, sed vt vnam rem, quæ includat aliam, & aliquid superaddat. Atque ita declaratus est primus terminus, qui est persona.

SECVNDÒ declarat secundum terminum S.Thom. nempe quid sit vniri in persona, breui declaratione, quòd nihil aliud sit, quàm inesse alicui personæ latè sumptæ in existentia, vt comprehendit tam quæ pertinent, quàm quæ non pertinent ad naturam. Cùm verò non limitet ea quæ non pertinent, posset quis inferre, includere etiam extrinsecus adiacentia, & vestimenta, &c. ac proinde etiam hæc vniri in persona. Quidam vt hæc excludant à dicta propositione, expendunt verbum, inest, quod significare videtur aliquid intrinsecè existens, non verò solùm adiacens. Sed certè si fiet vis in significatione huius vocabuli, inest, non est cur excludantur extrinsecus adiacentia: est enim etiam pro his frequens eius vsus. Si verò in proposito, quo vsurpatur à S.Thom. aliunde petendus est hic sensus, nam ex eius verbis non habetur. Verius ergo dicitur non fieri vim à S.Thoma solùm in eo, quod est vnum inesse alteri, sed in eo quod est inesse alteri personæ, quæ forma loquendi per se sumpta, non in materia artificiali, vel morali, sed in naturali, vt hîc sumitur, significat id, quod inest alicui personæ non habere propriam personam, vel suppositum, sicut inesse alicui naturæ significat id, quod inest non habere propriam & distinctam naturam. Tametsi non sit verum vniuersaliter omne, quod inest alicui naturę, vniri in natura, sicut est verum omne quod inest alicui personæ, vniri in persona, quia in persona vniuntur tam essentialia, quàm non essentialia, non sic in natura. Porrò indumenta, &c. habent proprium suppositum. Quare non includuntur in hac propositione: Omne quod inest alicui personæ, &c.

His ergo constitutis, & posito secundùm fidem quòd humana natura insit in Verbo Dei, atque ideo quòd debeat vniri vel in natura, vel in persona, & *ex art.1.* quòd non vniatur in natura; sequitur ergo vniri in persona.

Dices, hic discursus assumere videtur humanitatem Verbo vniri per se, & non per accidens, ex quo infert debere vniri in persona, vel in natura. At certè Nestorius negat vniri per se, & negat id quod vnitur carere propria persona. & *articulo 6.* ostendendum est non vniri per accidens. Respondetur S.Thomam hîc assumere id quod fides docet, nempe esse factam vnionem naturæ & Verbi, non autem personæ humanæ, & personæ Verbi, vt perspicuum est ex art. atque ideo hîc non argumentari contra Nestorium; infrà verò ostendere hanc vnionem naturæ cum Verbo, quæ facta est in persona, non esse factam secundùm accidens, vt scilicet sint vna persona solùm secundùm dignitatem, vt dicebat Nestorius, vel aliis modis hæreticorum, sed per se absolutè.

DISPVTATIO XXXV.

Explicatur difficultas quædam de distinctione personæ, & naturæ, quam dat S.Thomas.

CIRCA distinctionem, quam tradit hîc S. Thom. inter naturam & suppositum, petitam à principiis naturam indiuiduantibus, illud dubium oritur, quòd inde videatur inferri nullam esse in Angelis distinctionem naturæ, & suppositi, quippe qui ex sententia S.Thom. distinguantur singuli, & constituantur per singulas naturas specificas; nec sit in ipsis locus indiuiduationi, idque videtur conforme dictis *1.p.q.2.art.3.* vbi ex eo quòd principium indiuiduationis sit materia, qua carent separatæ substantiæ, infert in ipsis non differre suppositum à natura. Aliunde verò constat etiã ex sententia S.Thom. debere

differre

differre: nam hîc infrà *q.4. art.1.ad 3.* dicitur posse assumi naturam angelicam non assumpta personalitate: supponit ergo distingui. Neque potest dici satis esse distinctionem rationis, sicut satis est econuerso in Deo ad hoc vt dicatur vniri Verbum ratione personæ, non ratione naturæ: nam quidquid sit de hoc exemplo, in quo non videtur paritas rationis, quandoquidem fundamentum distinctionis, quo distinguitur ratione plura in vna re simplici, non ita sumitur in rebus creatis, vt in Deo, quia ex eo quòd sit actus purus, solus est simplicissimus. Certè S.Thom. ibi, ne concedat destrui suppositum in Angelis, aut ne disputet, an possit destrui, ait posse assumi naturam angelicam, & siquidem non præexistentem in proprio supposito, saltem creatam de nouo: sentit ergo distingui; alioquin facilius fuisset dicere non opus fuisse quidquam destrui, nec suppositum ipsum, vt assumatur natura, quia non distinguitur. Sed & alibi expressiùs distinguit in Angelis suppositum à natura, scilicet *in quodl.2. q.2.art.2. & 1.p.q.50. art.2. ad 3. & q.75.art.5.ad 4. & 2.com.Gent.c.52. & 53.* vnde & Patres, quos citat Magister *in 1.distinct.8.* tribuunt vt aliquid peculiare Deo identitatem suppositi & naturæ.

Ad hoc dubium variè respondent. Caiet. *in expositione huius art.* docet duplicem additionem posse fieri extrinsecus naturæ, per quam ab ipsa suppositum distinguatur: alteram, quæ est singularis & propria cuiusque indiuidui, per quam natura specifica determinatur ad singula: quod fit per principia indiuiduationis, dicitúrque à Caiet. intrinsecum designatiuum naturæ; alteram quæ est aliorum accidentium etiam communium. Et quidem vtralibet per se est satis ad distinguendum supposita à natura, & in materialibus substantiis vtraque distinguit; in immaterialibus autem, quæ non habent huiusmodi intrinsecum designatiuum naturæ præter speciem, sola posterior distinguit: S. verò Thom. vbi in vniuersum negauit distinctionem personæ à natura in substantiis immaterialibus, non negasse simpliciter distinctionem, sed solùm talem, & per talem rationem distinguendi, scilicet per designatiuum intrinsecum. Quòd si inferas defectum in S.Thom. qui è duabus rationibus distinguendi quantum quælibet sufficit, exclusa solùm vna, concludat idemtitatem suppositi, & naturæ in substantiis immaterialibus, & consequenter in Deo; respondet Caiet. hunc defectum suppleri sequentibus articulis, vbi remouet alia accidentia, per quæ possit distingui suppositum à natura à solo Deo, non verò ab Angelis.

Sed hæc expositio non videtur satisfacere difficultati. Primò quia neque in dicto art. tertio primæ partis, neque in sequentibus docet S.Thom. alia accidentia distinguere suppositum à natura, neque ex remotione ipsorum sequentibus articulis docet remoueri hanc distinctionem à Deo, sed solùm ex remotione materiæ. Deinde quamuis reipsa expleretur hic defectus sequentibus articulis; tamè S.Thom. *art.3.* ex remotione solius materiæ absolutè infert idemtitatem naturæ, & suppositi, & non secundùm quid: hanc enim vim habent illa verba, in his igitur quæ non sunt composita ex materia & forma, oportet quòd ipsæ formæ sint suppositæ subsistentia. nota vocem, oportet. Deinde non est ratio cur S.Thom. responsio sit solùm de distinctione rationis materiæ, & formæ, cùm in substantiis separatis non sit materia, sint autè aliæ rationes, vnde videatur in ipsis ponenda ea distinctio; & *art.2. superiore* iam excluserat à Deo materiam. Vnde fit vltimò vt si ideo non est explicata art.3. posterior ratio distinctionis personæ à natura petita ab aliis accidentibus, quia hæc excluduntur in sequẽtibus articulis à S.Thom. certè minùs debuerit explicari ratio distinctionis petita à materia, eo quòd hæc iam fuerat exclusa proximè præcedenti art.2.

Bañez *1.p. in art.3. q.3. dubio 2.* duas assignat expositiones. Prima quam magis probat tanquam propriam, est quòd S.Thom. per suppositum, quod dicit distingui à natura, intelligat indiuiduum singulare, non verò id, quod constituitur per subsistentiam ineſſe per se; illud autem, scilicet singulare in materialibus constituitur per aliquid, quod est extra definitionem speciei, id est, per ipsam naturam indiuidualem, non sic in immaterialibus. Sed non rectè interpretatur S.Thomam. Primùm quia nomen suppositi, & naturæ, quod vsurpat hîc S.Thom. non solet sumi pro indiuiduo & specie. Secundò quia S.Thom. *ibi in resp. ad 5.* apertè ait nomine hoc concreto, Deus, significari in proposito subsistentiam. Demum S.Thom. non disputat ibi an Deus sit deitas sumpta deitate per modum vniuersalis, sed an sit sua deitas, id est, an sit illa deitas, per quam est Deus.

Secunda expositio aliorum, quam videtur probare, est quòd suppositum in materialibus includat multa accidentia, quæ non habet à forma, sed à materia, in immaterialibus autem quidquid habet realitatis habet à forma. Sed neque hæc expositio est bona. nam primò substantia materialis habet etiam à sua forma totum id, quod habet immaterialis à sua ad constituendum suppositum, scilicet existentiam; quare si forma ibi est fundamentum subsistentiæ, est etiam hîc: quare vteriùs non redditur ratio, cur S.Thom. dicat differre immaterialia à materialibus in eo quòd ibi non distinguatur suppositum à natura, distinguatur autem hîc; & multo minus rectè ex negatione materiæ, & eorum, quæ habentur ex materia, negaret distinctionem suppositi & naturæ in Angelis S.Thom. siquidem omne illud reale per quod constituitur suppositum, & distinguitur à natura, habetur in Angelis à forma.

Vera ergo sententia S.Thom. est naturam per se spectatam secundùm suam essentiam, quæ definitur, neque in rebus materialibus, neque in rebus immaterialibus à supposito distingui, quòd si nihil extra essentiam ipsi addatur, ipsammet fore id quo, & id quod, nempe essentiã, & id quod est per se quod agit, patitur, &c. Porrò duplex additio potest fieri, per quã videatur constitui suppositum: altera variarum differẽtiarum individualium per quas multiplicetur ipsa natura in pluribus indiuiduis, & communicetur pluribus, cõsurgátq; ratio participantis, & participati: & hoc modo ipsa natura participata solùm erit id quo, & habebit rationem formæ, & substantiæ secundæ, & non erit singularis per suam differentiam specificã, nec proinde habebit rationem personæ, sed constituetur singulare suppositum, & substantia prima per differentiam indiuidualem, & hac additione constituuntur suppositа materialia. Altera additio est variarum naturarum, quæ fiat ipsi existentiæ, per quam ipsa existentia similiter multiplicetur, indiuiduetur, & fiat singularis, & constituantur varia cõposita ex essentia, & existentia, & hæc compositio est communis tam materialibus, quàm immaterialibus substantiis extra Deum, quod Sanctus Thomas de potẽtia *q.7.art.2. ad 5.* his verbis rectè declarat ex libro de caussis: Ipsum esse Dei distinguitur & indiuiduatur à quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, & non adueniens alicui naturæ, quæ sit aliud ab ipso esse, omne autẽ aliud esse quod nõ est subsistens oportet quòd indiuiduetur per naturam, & substantiam, quæ in tali esse subsistit, & in eis verũ est quod esse huius est esse aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturæ: sicut si esset vnus calor per se existens sine materia, vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur, licèt calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiectum. Hæc S.Thom. & suprà *ad 4.* ait per ipsum suum esse Deus differt à quolibet alio ente. Itaque in vtroque composito iam dicto habemus id quo, & id quod, sed cũ differentia, quòd primo modo natura est id quo,

quo, & forma; principia verò indiuiduantia sunt, quæ extrinsecus adduntur. Secundo modo existentia est id quo, & forma, natura verò est extrinsecum quod additur; vtrinque verò habetur distinctio suppositi, & naturæ in omnibus rebus creatis tam materialibus, quàm immaterialibus, in quibus vel vterque vel alter modus inuenitur, sed non æquè perfectè constituit suppositum secundus modus ac primus.

Ad cuius intelligentiam obseruandum est suppositum, seu esse per se, quod constituitur secundo dicto modo, scilicet ex existentia, & natura, non esse perfectum, & completum; neque esse singulare, & primam substantiam hoc solo, quod ex his constituitur, nisi natura, quæ additur extrinsecæ, eámque determinat, habeat vnde sit singularis; sed solùm erit aliquid potentiale, & imperfectum, distinguetur tamen in ipso id quod est, & quo est. Porrò ex naturis quædam etiam perfectæ in specie, non sunt per ipsam speciem singulares, sed per differentias indiuiduales, extrinsecus superadditas, quales sunt substantiæ materiales, & in his natura non est completum suppositum, & singulare, sed fit completum per dictas differentias accidentales, habebúntque singulæ huiusmodi naturæ duplicẽ rationem, & distinctionem naturæ & suppositi, vnam imperfectam, quæ consurgit ex natura contrahente, & existentia contracta; alteram perfectam, quæ consurgit ex differentia indiuiduali, & natura specifica. Quædam verò naturæ perfectæ sunt singulares per suam speciem, quales sunt naturæ angelicæ, & in his suppositum concretum constituit per ipsam differentiam specificam, seu per speciem, & non distinguitur in ipsis natura, & suppositum perfectum, & absolutum, sed eadem natura est id quo, & id quod: manet tamen distinctio communis ex natura, & existentia, vbi existentia est id quo, & totum cõstitutum ex ipsis est id quod: quæ distinctio non est in Deo. Cùm ergo duplex sit suppositum, scilicet potentiæ, & imperfectum, quod est id quod existit, & perfectum actuale, singulare, & prima substantia, quod est id quod est homo, vel Angelus. S.Thom. de hoc secundo loquitur, cùm negat in immaterialibus distingui suppositum à natura, & sub nomine immaterialium confundit Deum, & Angelos, in materialibus autem ait distingui. Sed vt hæc meliùs intelligantur,

Obseruandum est secundò quòd quando existentia cõtrahitur, & limitatur per esse creatũ, & naturas creatas, consurgit prima vniuersalissima distinctio essentiæ, & existentiæ. Cùm verò duo sint modi existendi, vnus per se, qui est subsistentia, alter in alio, qui est inhærentia; hi duo modi consurgunt ex additione duplicis generis entis, scilicet accidentis, & substantiæ, & ita consurgit alia distinctio posterior, scilicet rei existentis per se, & inhærentis, ita vt inhæsio includat existentiam, & accidens quod inhæret, & esse per se includat existentiam, & substantiam quæ est per se, & ex illis constituatur vnum inhærens, ex his vnum subsistens. Et quidem ipsum inhærere præter accidens quod inhæret, & existentiam, ponit modum aliquem in ipsa existentia, existere enim accidẽtis est ineſſe. An verò esse per se, seu subsistere, ponat etiam modum aliquem præter naturã, & existentiam, seu aliquam entitatẽ, est controuersum: quidam enim putant addi solùm negationẽ, vt Scotus. Quidam mediam quandam entitatem, vt Caiet. quidam verò solùm modũ realem ipsius existentiæ, qui dicitur existendi, quæ sententia nobis semper visa est probabilior. Sed de hac controuersia alibi est disputandum.

Ex his perspicua satísque declarata relinquitur mens S.Thomæ, & conciliatio locorum ipsius, quæ videntur pugnare: etenim nomine suppositi propriè & simpliciter non significatur quodlibet esse per se, neque quodlibet subsistens: nam profectò etiam in diuinis

quo, & forma; principia verò indiuiduantia sunt, quæ extrinsecus adduntur. Secundo modo existentia est id quo, & forma, natura verò est extrinsecum quod additur; vtrinque verò habetur distinctio suppositi, & naturæ in omnibus rebus creatis tam materialibus, quàm immaterialibus, in quibus vel vterque vel alter modus inuenitur, sed non æquè perfectè constituit suppositum secundus modus ac primus.

Ad cuius intelligentiam obseruandum est suppositum, seu esse per se, quod constituitur secundo dicto modo, scilicet ex existentia, & natura, non esse perfectum, & completum; neque esse singulare, & primam substantiam hoc solo, quod ex his constituitur, nisi natura, quæ additur extrinsecæ, eámque determinat, habeat vnde sit singularis; sed solùm erit aliquid potentiale, & imperfectum, distinguetur tamen in ipso id quod est, & quo est. Porrò ex naturis quædam etiam perfectæ in specie, non sunt per ipsam speciem singulares, sed per differentias indiuiduales, extrinsecus superadditas, quales sunt substantiæ materiales, & in his natura non est completum suppositum, & singulare, sed fit completum per dictas differentias accidentales, habebúntque singulæ huiusmodi naturæ duplicẽ rationem, & distinctionem naturæ & suppositi, vnam imperfectam, quæ consurgit ex natura contrahente, & existentia contracta; alteram perfectam, quæ consurgit ex differentia indiuiduali, & natura specifica. Quædam verò naturæ perfectæ sunt singulares per suam speciem, quales sunt naturæ angelicæ, & in his suppositum concretum constituit per ipsam differentiam specificam, seu per speciem, & non distinguitur in ipsis natura, & suppositum perfectum, & absolutum, sed eadem natura est id quo, & id quod: manet tamen distinctio communis ex natura, & existentia, vbi existentia est id quo, & totum cõstitutum ex ipsis est id quod: quæ distinctio non est in Deo. Cùm ergo duplex sit suppositum, scilicet potentiæ, & imperfectum, quod est id quod existit, & perfectum actuale, singulare, & prima substantia, quod est id quod est homo, vel Angelus. S.Thom. de hoc secundo loquitur, cùm negat in immaterialibus distingui suppositum à natura, & sub nomine immaterialium confundit Deum, & Angelos, in materialibus autem ait distingui. Sed vt hæc meliùs intelligantur,

Obseruandum est secundò quòd quando existentia cõtrahitur, & limitatur per esse creatũ, & naturas creatas, consurgit prima vniuersalissima distinctio essentiæ, & existentiæ. Cùm verò duo sint modi existendi, vnus per se, qui est subsistentia, alter in alio, qui est inhærentia; hi duo modi consurgunt ex additione duplicis generis entis, scilicet accidentis, & substantiæ, & ita consurgit alia distinctio posterior, scilicet rei existentis per se, & inhærentis, ita vt inhæsio includat existentiam, & accidens quod inhæret, & esse per se includat existentiam, & substantiam quæ est per se, & ex illis constituatur vnum inhærens, ex his vnum subsistens. Et quidem ipsum inhærere præter accidens quod inhæret, & existentiam, ponit modum aliquem in ipsa existentia, existere enim accidẽtis est ineſſe. An verò esse per se, seu subsistere, ponat etiam modum aliquem præter naturã, & existentiam, seu aliquam entitatẽ, est controuersum: quidam enim putant addi solùm negationẽ, vt Scotus. Quidam mediam quandam entitatem, vt Caiet. quidam verò solùm modũ realem ipsius existentiæ, qui dicitur existendi, quæ sententia nobis semper visa est probabilior. Sed de hac controuersia alibi est disputandum.

Ex his perspicua satísque declarata relinquitur mens S.Thomæ, & conciliatio locorum ipsius, quæ videntur pugnare: etenim nomine suppositi propriè & simpliciter non significatur quodlibet esse per se, neque quodlibet subsistens: nam profectò etiam in diuinis secundùm probabiliorem sententiam est esse per se, & subsistentia, quæ constituit subsistens, non verò suppositum & personam; sed significatur esse per se completum & perfectum, quod sit prima substantia, quódque possit per se solum existere, agere, & pati, cuiusmodi tantùm est singulare; ideoque constituatur per id, per quod constituitur res in esse singulari incommunicabili alij. Porrò singulare solùm in substantiis materialibus distinguitur à natura, quia constituitur per differentiam, quæ est extra naturam, nempe per accidentia & conditiones materiales indiuiduantes, quæ multiplicãt & distinguunt speciem; in substantiis verò immaterialibus non distinguitur, quia constituitur per speciem & differentiam specificam. Cùm verò suppositum propriè & simpliciter dictum sit subsistens singulare, sequitur hoc in materialibus distingui à natura, in immaterialibus autem non distingui secundùm rem, & hoc est quod docet S.Thom. *1.p.q.3.art.3.* vbi loquebatur de simplicitate Dei excludens ab ipso omnes modos compositionis. Primò ex materia & forma, *art.2.* deinde ex natura & supposito, *art.3.* ex essentia & existentia, *art.4.* Quamuis enim compositio ex essentia & existentia habeat aliquam rationem suppositi, quia tamen hæc est imperfecta, posuit illam seorsum sub proprio nomine compositionis essentiæ & existentiæ, quã compositionẽ excludit solùm à Deo, nõ verò ab Angelis: idcirco à Deo remouetur omnis distinctio suppositi, & naturæ, tam secundùm perfectam, quàm secundùm imperfectam rationem suppositi, non verò ab Angelis. An verò in Angelis cõpositio ex esse & essentia habeat aliquam rationem suppositi, non erat ad rem disputare *1.p.loc.cit.* vbi solùm agebatur de simplicitate, & de cõpositionibus dictis quantum attinet ad explicandã simplicitatẽ Dei, neque erat ad rem id explicare hoc loco, vbi solùm agitur de vnione Verbi cum carne. Cùm verò alibi tribuit Angelis distinctionem naturæ, & suppositi, intelligitur accipere illam à distinctione naturæ, & existentiæ, quibus constituitur suppositum imperfectum suprà dictum; & hoc declarat illa particula huius articuli: contingit autem in quibusdam rebus subsistẽtibus inueniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia & principia indiuiduantia, sicut maximè apparet in his, quæ sunt ex materia & forma composita. vbi particula illa, maximè, non includit Angelos, sed solùm notat in ipsis non esse eiusmodi distinctionem suppositi; eodem modo loquitur in q.de vnione Verbi incarnati *art.1.* his verbis: Si verò aliqua res sit intra quam præter essentiam speciei quam signat definitio, sit aliquid aliud vel accidens, vel materia indiuidualis, tunc suppositus non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam. Nota illam disiunctionem, vel accidens, vel materia. vbi significatur alterutrum satis esse ad rationem suppositi. & subdit: Sicut apparet præcipuè in his quæ sunt ex materia & forma composita. vbi notat non esse eiusmodi distinctionem suppositi, vbi constituitur per solum accidens absque materia, quia esse singulare, quod est de ratione suppositi, nõ est extra naturam; solùm ergo remanet cõmunis illa ratio suppositi & naturæ, ac distinctio quæ prouenit ex natura & existentia.

DISPVTATIO XXXVI.

Vtrùm vnio duarum naturarum in Christo facta sit in persona.

Recensentur errores hæreticorum. §. 1.

ARII sunt eorum errores, qui negarunt dictam vnionem. Quidam in eo conueniunt, quòd agnoscant vnum purum hominem, qui nominatus est Iesus Christus,

& vnam personam distinctam ab alia persona, quæ dicitur filius Dei & Deus: differunt autem à se inuicem, tum in eo vt statuant an hæ duæ personæ sint aliquomodo inter se inuicem vnitæ, tum in eo vt statuant modos aliquos rationésque vnionis. Quidam verò neque pluralitatem personarum, vel naturarum agnoscunt, neque proinde aliquam vnionem in Christo. Et quoniam frequens est horum hæreticorum mentio apud SS. Patres, ceterósque scriptores Theologiæ, & occurrere possunt multi errores in tam incomprehenso mysterio Incarnationis, quorum ferè singuli, qui possunt occurrere, suos habuerunt inuentores, ac defensores; illud commodi ex his malis supperit nobis, quòd singuli errores suis nominibus appellentur: quo fit, vt vnius verbi compendio tanquam ad manus habeantur, & cùm disserere oportet, & cùm diiudicare falsum à vero. Incipiendo verò ordine antiquitatis

PRIMVS error fuit Carpocratis, qui, teste Philastrio, dicebat Christum fuisse purum hominem de virgine Maria non Spiritus sancti operatione, sed ex eius viro Ioseph, quemadmodum ceteri homines geniti, qui vitæ sanctitate & integritate ceteris hominibus præstiterit. Idem de Carpocrate testantur Irenæus *lib.1. contra hæres. c.24.* Epiphanius *hær.27.* Tertull. *lib. de proscriptionibus hæreticorum c.48.* Huic hæretico successisse Cherintum, & eius discipulum Ebionem; idem omnino de generatione Christi sentientes, testantur Philastrius & Augustl. *lib. de hæresibus.* vbi de his tractat iuxta ordinem antiquitatis, & hoc ordine hos hæreticos numerat, sicut & alij passim scriptores; Epiphanius, Irenæus, Theodoretus; contra Ebionem scripsisse Euangelium Ioannem Euangelistam scribit Hieronymus *lib. de scriptoribus Ecclesiasticis.*

Eundem errorem sequutos Gnosticos refert Sanderus *lib.7. de visibili Monarchia, hær.13.* quos Irenæus *lib.1. cont. hær.c.24.* & Epiphanius *hær.27.* testantur duxisse exordium à Carpocrate; neque aliud sentit Philastrius, vt quidam ferunt *in lib. de hæresibus, verbo Nicolaus.*, dicens eos emersisse à Nicolao: ait enim maximè emersisse, non verò solùm ab illo. Neque est probabile quod ait Pamelius *in lib. Tertulliani contra hæreses c. 48. scholio 312.* Cherintum priusquam Carpocratem hunc errorem docuisse, cùm omnes citati Patres contrarium affirment. Prodierunt autem hi è schola Simonis, vt scribit Eusebius *lib.2. histor.c.27. & 28.* & Theodoretus *lib.2.hæretic. fabul.in principio.* Cetenùm quamuis omnes Ebionitæ senserint Christum esse purum hominem, non tamen omnes senserunt esse genitum ex Ioseph secundùm carnem: quidam enim, teste Theodoreto *lib.2. hæretic. fabularum, c.1. & 2.* affirmabant genitum de Virgine sine opera viri, virtute Spiritus sancti. Fuerunt ergo hi hæretici antiquissimi, & Apostolis coætanei.

Eundem errorem amplexus est Theodotus Bizantius arte Cotiarius, teste Philastrio, Theod. & aliis, sequutus Artemonem, & Montanum, vt refert Prateolus *verbo Artemon*, vnde dicti sunt Theodotiani. His accessit Paulus Samosatenus, cuius hæresis, & corrupti mores & depositio ab Episcopatu Antiocheno, &c. habentur in epistola Concilij Antiocheni ad Dionysium Papam *tomo 1.Concil.* & apud Euseb. *lib.7. eccl. historiæ, c. 23.* & alios scriptores contra hæreses. Accessit huic Photinus Sumiensis Episcopus, teste Philastrio, itémque Bonoso, & Bonosiani, quorum meminit Isidorus *lib.8. originum, c.de hæresibus Christianorum*, qui docebant Christum esse filium adoptiuum, & vt testatur Prateolus *verbo Bonosiani*, & Sanderus *lib. 7. de visibili monarchia, hæresi 67.*, dicebant esse purum hominem. Igitur hi omnes negabant vnionem duarum naturarum in persona Christi, affirmantes Christum esse vnius naturæ, & vnius personæ humanæ, pluréfque ex his negabant vllo modo vnitum cum persona Dei, seu filij Dei: tametsi aliquam aliam communicationem concederent, de quibus infrà, cùm agemus de Nestorio.

Alij verò ea ratione compositionem plurium negabant, quia affirmabant Christum esse vnius naturæ, & personæ diuinæ, & tantummodo Deum esse. Ita sensit Cerdon, teste Augustl. *hær.21.* qui consequenter negabat Christum verè fuisse passum, & mortuum, sed ad speciem tantùm dicebat hæc simulasse. Hunc errorem sequuti sunt Prodianitæ, seu Proclianitæ apud Philastrium, & apud Augustl. *hær. 60.* Item Apelles quidam apud Eusebium *lib.5. ecclesiast. histor. c.13.* & apud Augustl. *hær. 23.* qui existimauit, Christum non verum corpus humanum, sed ex elementis solis compactum habuisse, quod ascendens in cœlum exuerit, & reliquerit. Item Manichæi, qui tribuebant Christo corpus phantasticum apud Augustl. *hær.46.* quos etiam sequuti sunt Priscillianistæ apud eundem *hær. 70.* Huc spectat Valentinus, qui existimauit Christi corpus fuisse cœleste, ideoque non verè genitum ex Virgine, sed quòd per illam, quasi per fistulam, seu rimam transierit, teste Augustl. *hær.11.* quem errorem etiam Eutycheti tribuunt quidam superiori art. allegati. Hæc igitur est, PRIMA classis eorum qui vnam tantùm naturam, & vnam personam agnoscunt in Christo.

SECVNDA classis est eorum, qui binas personas, & binas naturas agnoscunt, alteram puri hominis, alteram Dei, quæ aliquam vnionem adinuicem habeant, non quidem essentialem, neque substantialem, quæ terminetur ad vnam naturam, vel ad personam per se, & simpliciter vnam, sed accidentalem, quæ terminatur ad aliquid accidentaliter, seu moraliter vnum. Hæc sententia reipsa à prima iam dicta non differt: sentit enim absolutè, Christum esse purum hominem, sed solùm addit aliquam explicationem, qua possit huic puro homini tribuere nomen filij Dei. Is fuit præcipuè Nestorius, cuius error recenseri solet tanquam proprius ipsius, & ab aliis diuersus propter hanc additionem, quæ sanè cùm non afferat aliquid vel pugnans cum priori sententia aliorum hæreticorum, vel mutans aliquid de illa, reipsa ad eandem pertinet, præsertim quia quatuor rationes accidétales vnionis inter dictas personas, quas affert Nestorius, inueniuntur, etsi non omnes simul, saltem quædam ex his ab aliis prioribus hæreticis allatæ: quas rationes colligit S.Thom. *art.1.* Prima ratio erat, vt diceretur, hic homo Iesus Christus, filius Dei, & Deus propter inhabitationem personæ diuinæ in persona humana tanquam in templo, vnde dicebat Christum non esse verè dicendum Deum, sed Deiferum, ideoque cautè appellatum Emanuel, *Isai.7.* quod est nobiscum Deus. Secundò propter vnionem voluntatis, & dilectionis, quia filius ille hominis erat maximè addictus voluntati Dei. Addebat Theodorus similitudinem, quæ refertur in V.Synodo *can. 12.* vt enim vir & mulier duæ personæ sunt, & tamen propter copulam coniugalem dicuntur in Scripturis vna caro, ita etiam filius Dei & filius hominis duæ personæ sunt, & tamen dici possunt vnus Christus propter coniunctionem spiritualem. Eandem rationem assignauit Cherintus, teste Irenæo *lib.1.con. hær.c.25.* dicens Christum filium Dei descendisse in Iesum filium Mariæ in forma columbæ, cùm hic baptizaretur à Ioanne, illius annunciasse incognitum Patrem; in fine autem aufugisse, ab eóque recessisse, atque ita purum illum hominem sine Christo passum fuisse. Tertiò propter communicationem operationis, quia Christus homo erat instrumentum operum, quæ fiebant à Verbo. Quartò propter participationem dignitatis & nominis, quia Verbum dicto homini impertiuit nomẽ, & dignitatem suam,

suam, nimirum vt Deus & Dei filius diceretur, & ab omnibus creaturis adoraretur non propter se, sed propter Verbum, quod in ipso inhabitabat: eo modo quo imagines Sanctorum fortiuntur nomen & adorationem eorum, quorum sunt imagines.

Ex hoc fundamento negabat B.Virginem dici theotocon, hoc est, Deiparam, solúmque volebat dici Christotocon, ideſt, Christipará. Secundò negabat id quod propter communicationem idiomatum Catholici affirmant Deum pro nobis passum, sepultum, &c. Atque hanc fuisse hæresim Nestorij & Anastasij eius presbyteri, constat ex canonibus Concilij Ephesini & V. Synodi generalis, & ex cósessione fidei, quam ipse edidit, & habetur nunc in vltimo tomo operum Cyrilli, & ex variis testimoniis Cyrilli, scilicet *in epist.30.* quæ est cõmonitoria ad Elogium presbyterum, & epist. ad Acaciũ Militensem Episcopum, & ex historia Euagrij *lib.1. c.2. & sequentibus*, vbi in 7. refert Nestorium eiectum ab Ecclesia Constantinop. & in exilium missum miserè periisse lingua à vermibus corrasa.

Eiusdé hæresis meminit Athanasius multo ante Nestorium *in orat.cui titulus est, vnum esse Christum*, vbi de hæreticis loquens sic habet: Inhabitationé pro Incarnatione fabricati sunt, pro vnitione & compositione Dei cũ homine, indolem industriámque humanã, & pro vna subsistentia Domini nostri Iesu Christi duas subsistentias, & duas personas, & pro S.Trinitate quaternitatem inepta simul & impia sentientes, &c. Hæc Athanasius. & infrà tribuit hunc errorem Marcello, & Paulo Samosateno. His verbis ab Athanasio summatim proponuntur omnia ferè capita Nestorij, qui fuit posterior, & per particulam, indolem, & industriam humanam, intelligit virtutes singulares, quæ fuere fundamentum vnionis; per quartam personam, quæ addita Trinitati sanctissimæ, facit quaternitatem, notat purum hominem, & personam distinctã à vero filio Dei, ita vt prædicata diuina, quæ dicuntur de Christo, nimirum quòd sit filius Dei, &c. nolint vni eidémque personæ conuenire, sed huic puro homini seorsim ab æterno veróque filio Dei, atque ita sint quatuor personæ diuinæ. Constat ergo quæ dicit Nestorius non solùm esse ad mentem antiquiorum hæreticorum, verumetiam magna ex parte fuisse ab illis dicta.

Refertur pro eodem errore Petrus Gnaphæus Episcopus Antiochenus, eo quòd sacro illi trisagio Ecclesiæ: Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis. addiderit hæc verba: Sanctus qui passus est pro nobis. vbi videtur addere quartam personam sanctam, passam pro nobis, distinctam à tribus, quarum trium nulla passa sit, sed sola hęc quarta, quæ sit purus homo, & nominetur Deus. Alij verò illam additionem referunt ad totum trisagium, id est, ad sanctissimam Trinitatem, & ad Deum ipsum, seu diuinitatem, quem posuit incarnatam vt pateretur, crucifigeretur, &c. & iuxta primum sensum videtur sectatus errorem Nestorij. Iuxta secundum verò errorem Eutychetis, inter cuius sectatores ipsum suprà recensuimus, & diximus fuisse auctorem Theopaschitarum, ideſt, eorum qui tribuebant passionem Deitati. Et quidem Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 10.* probat ex dicta additione in alterutrum ex his erroribus Petrum Gnaphæum incidere. Appendicem, inquit, illam quam stultus homo Petrus Gnaphæus inter sancto hymno adiecit, impiam statuimus, vt quæ quartam personam inducat, ac Dei filium vímque illam Patris, nempe Verbum, verè subsistentem seorsim collocet, ac seorsim rursus eum qui cruci affixus est, tanquam videlicet ab illo forti diuersum, aut Trinitatem scilicet passibilem esse asserat, Patrem ac Spiritum sanctum cũ filio in crucem tollat. Huc pertinet Theodorus Mopsuestenus, quem esse Nestorij sectatorem referunt passim qui scribunt contra hæreses, scilicet Damasce-

Ios.Ragusa in 3 p.D.Thom.

nus *lib.3.de fide, cap.3.* Nicephorus *lib.14.historiæ, cap.39. & lib.17. c.27.* Prateolus & alij, & ex his S.Thom. *hic art.6. 4.cont. Gent. c.38.* Hic Theodorus, teste Io.Massentio in sua confessione fidei, quæ habetur *4.tomo biblioth.* admisit similiter quaternitatem, quoniam putabat non posse dici vnam personam ex Trinitate passam esse, nisi vel simul diceretur passa Trinitas personarum, quæ sunt vnum in diuinitate, aut certè Trinitas ipsa foluerctur. Theodorum hunc quidam faciunt coætaneum Petro Gnafæo, scilicet Prateolus; quidam antiquiorem, quod videtur verius, quia Cyrillus *in lib.contra Theodorum*, qui est in V.Synodo Constantinop. *act.5.* facit Theodorum coætaneum Nestorio; immo ab illo in errorem fuisse inductum Nestorium.

Nestorij errorem, ac defensionem contra duodecim anathematismata edita aduersùs ipsum à Cyrillo, suscepit aliquando Theodoretus, ideoque anathemantizantur eius scripta in V. Synodo *c. 12.* & aduersùs ipsum reclamarunt Patres in Concilio Chalcedonensi *act.1.* vt eiiceretur: sed tandem admissus reconciliatus est Ecclesiæ, abiurauítque hæresim Nestorij *act.8.*

Demum tribuitur passim hic error duobus Episcopis Hispanis Felici Vigellitano, & Elipando Toletano dicẽtibus Christũ non natura sed adoptione filium fuisse, vt fertur in Concilio Francofordiensi, vbi fusè refutantur. est cõtra hos libellus Paulini Aquileiensis Episcopi, vbi Elipandum Pseudoepiscopum appellat *tomo 4. biblioth.* ipsum tamen ab errore resipuisse ostendit Vasquez *disp.80.*

Refellitur hæresis Nestorij. §. 2.

PRIMVM caput ad hanc hæresim reiiciendam sumitur ex eo quod suprà ostensum est, scilicet Christum esse verum Deum, verúmque hominem: ex quo capite dumtaxat dicunt quidam non satis refutari Nestorium, nisi aliud accedat: concessit enim ipse Christum verum Deum verúmque hominem fuisse, quamuis secundùm aliam aliámque personam, ex quibus constaret. Veruntamen si semel concedatur dici in recto Christum Deum & hominem, firmum est argumentum vnitatis personæ: nam profectò quæ formæ de se inuicem in abstracto non prædicantur, neque etiam in concreto prædicari possunt, nisi ratione coniunctionis in vno eodémque supposito: sicut enim calor non est lux, quia sunt distinctæ formæ, ita neque calidum est lucidum, quando sunt etiam distincta subiecta, seu suppositа: non ergo potest dici idem Deus, & homo, si sint distinctæ non solùm naturæ, verumetiam suppositа. Præterea duæ substantiæ integræ suppositóque distinctæ non prædicantur de se inuicem substantialiter, sed solùm denominatiuè: non enim dicitur, homo est bestis, sed est vestitus. At certè Christus dicitur Deus, non tantùm Deifer, & homo, non tantùm humanatus: ergo Deitas & humanitas non sunt distincta secundùm suppositа.

SECVNDÒ extant perspicuæ Scripturæ, quæ nominatim & singulariter de eadem persona prædicant esse Dei, & esse hominis, Matth.16. *Quem dicunt homines esse filium hominis? respondet Petrus: Tu* (ostenso homine) *es filius Dei.* Marci 14. Pontifici interroganti, *Tu es filius Dei.* respondet, *Christus ego sum.* Luc.2. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Io.3. *Nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo.* Io.9. *Credis in filium Dei?* respondit cæcus, *Quis est, Domine,* & dixit ei Iesus, *Et vidisti eum, & qui loquitur tecum ipse est.* & procidens adorauit eum. Io.10. *Ego & Pater vnum sumus.* ad Rom. 8. *Proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* & c. 9. *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula.* 1. ad Cor.2. *Si cognouissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* ad Philip.2.

Cùm in forma Dei esset exinaniuit semetipsum, formam serui accipiens. His & similibus locis respondebant Nestoriani se fateri Iesum esse filium Dei, sed per inhabitationem gratiæ, & alio modo ex suprà dictis. Hanc responsionem reiicit S.Thom. primùm in q. de vnione Verbi incarnati,*art.1.* expendens illud ad Philipp.2. *exinaniuit semetipsum.* Manifestum est (inquit) quòd inhabitatio gratiæ non sufficit ad rationem exinanitionis: alioquin exinanitio competeret non solùm filio, sed etiam Patri, & Spiritui sancto, de quo Dominus dicit Io.14. *Apud vos manebit, & in vobis erit, & apud eum mansionem faciemus.* Secundò alia ratione refellit illos *4. cont.Gent.c.34.* Inhabitare, inquit, in homine non est incarnari, nec fieri hominem: quoniam Deus habitauit in aliis hominibus ab initio mundi. 2. ad Corinth. 6. *Vos estis templum Dei, sicut dicit Dominus, quoniam inhabitabo in illis.* Neque verò quidquam refert, quòd excellentius inhabitet in Christo, quia magis & minus non variant speciem vnionis, quare si hac ratione generali, qua dicitur Deus inhabitare in hominibus, nempe per gratiam, &c. dicunt Christum esse filium Dei, nil causæ est cur soli Christo hoc nomen tribuatur.

Præterea hæc vnio Sanctorum & Christi est moralis: hanc enim significant illæ quatuor rationes inhabitationis, coniunctionis, voluntatum, &c. ergo solùm debet vsurpari in ordine ad effectus quosdam morales, ad quos vtraque persona, scilicet puri hominis & filij Dei concurrat & consentiat. At hactenus ostensum est filium Dei, & filium hominis esse vnum & eumdem in ordine ad quosdam effectus, ad quos non possunt hi duo simul concurrere, cuiusmodi est Io.3. *Nemo ascendet in cœlum, nisi qui descendit de cœlo.* ad Ephes.4. *Qui descendit, ipse est & qui ascendit.* nullo enim modo descendit humanitas, vel purus homo. Io.16. *Exiui à Patre, & veni in mundum.* ad Heb.10. *Ingrediens mundum dicit: Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* quomodo, quæso, potest homo per se, & de seipso hæc verba proferre? Ad Galat.4. dicitur: *Misit Deus filium suum factum ex muliere,* vbi habetur loqui Apostolum de aliquo, qui fuerit, antequam fieret de muliere, & postea factus sit: qui sermo nullo modo est de vnione per inhabitationem, sed per duplicem natiuitatem. Confirmatur ad Heb.2. vbi dicitur: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ.* quod dictum non potest intelligi per inhabitationem: falsum enim est Deum in SS. Angelis non habitare. Ad Heb. 3. Apostolus probat Christum fabricasse domum Dei eo argumento, quòd Deus sit qui omnia creat; ergo Christus est Deus creans: loquitur autem de Christo homine, vt ex antecedentibus constat.

Eadem veritas ex instituto definita est in Conciliis aduersùs Nestorium, & præfatos hæreticos, scilicet Ephesino *c.2.3.& 4.* & in Chalcedonensi *act.5.* vbi recipiuntur & approbantur dicti canones Ephesinæ Synodi, & in V. Synodo generali *can.5.* Si quis in mysterio Christi conatur introducere duas substantias, seu personas, & introductis duabus personis vnam personam dici per dignitatem & honorem, sicut Theodotus, & Nestorius, &c. anathema sit. & *can.6.* Si quis abusiuè & non verè Dei genitricem esse dicit gloriosam semper virginem Mariam, anathema sit. Idem definitur in Concilio VI. generali *act.4.* & in Concilio Lateran. sub Martino I. *can.2.* & aliis multis.

Ex Patribus ex instituto contra hanc hæresim disseruit Cyrillus toto ferè quarto tomo suorum operum, maximè in 12. anathematismis editis contra Nestorium, & in eorum defensionibus contra Theodoretum, Leo Papa frequenter in suis sermonibus & epistolis, sed præcipuè *epist.97. ad Leonem Augustum,* Damasc. *lib.3. de fide, c.3.4. & 12.* August. *lib.1. de Trinitate, c.13. lib.13. c.17. epist.3. ad Volusianum, epist.102. & 120. c.4. ad Honoratum, in enchiridio cap.35. & 36.* Athanasius *in epist. ad Epictetum, & in orat. cui titulus est, vnum esse Christum,* & passim omnes Patres, vbicunque incidit occasio huius mysterij explicandi.

Soluuntur argumenta aduersariorum. §. 3.

PRIMVM argumentum quo nitebantur Nestoriani suum errorem probare, erat *ex c.10. Act. Apostolorum,* vbi dicitur de Iesu Nazareno, *Vnxit eum Deus Spiritu sancto & virtute, qui pertransiit benefaciendo,* &c. *quoniam Deus erat cum illo.* Notant ipsi non dici, erat cum Deo, sed cum Iesu à Nazareth: hic ergo non est Deus naturaliter, sed solùm dignitate, &c. Respondetur quando Iesus dicitur Deus, sermo est de filio Dei, quod nec ipsi hæretici negant; quando verò dicitur Deus esse cum illo, sermo est de Patre: nam Christus est Deus filius, non est Deus Pater. Sic loquitur ipse Christus Io. 6. *Et non sum solus, sed Pater mecum est.* confirmatur: nam si ob id quod dictum est, *erat Deus cum illo,* non Pater cum filio, sed Deus filius, immo & Spiritus sanctus cum Iesu Christo esse intelligeretur, nil peculiare dictum de Christo haberemus: dicitur enim Deus esse cum omnibus Prophetis. Gen.28. dicitur Iacob à Deo, *Ero tecum sicut cum patre tuo.* Eodem modo exponitur id, quod obiiciebant ex 2. ad Corinth. 5. *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi,* nempe Deus Pater: sic enim loquitur Christus Io.14. *Pater in me manens ipse facit opera.* & Io.3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.* Ad Rom.8. *Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* hic ergo Pater, qui dedit & tradidit, intelligitur in locis citatis esse in Christo, non verò filius.

SECVNDVS præcipuus locus, quem obiiciebant, habetur Ioan.2. vbi dicit Christus, *Soluite templum hoc,* nempe, vt exponit Io. corpus, seu humanitatem: ergo Deus Christus, & homo Christus, sunt duæ personæ, alioquin si essent vna persona, dixisset, soluite me, & in triduo resurgam, non verò, post triduum excitabo illud. Respondetur quando vna persona constat pluribus partibus, posse id, quod ipsi conuenit ratione partis, tribuere tum sibi, tum parti; sic dicimus, percussit caput meum, & percussit me, quando solum caput percussum est, & Christus, qui de corpore suo dixit, *soluite templum hoc,* de eodem corpore dixit Matth.26. *Mittens hæc unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit:* vbi constat non alium esse sepultum nisi eum, cuius & templum est. Similiter 2.Petri 1. dicitur, *Velox est depositio tabernaculi mei.* & 2.ad Corinth.5. *Qui sumus in hoc tabernaculo ingemiscimus grauari:* vbi tabernaculum idem hîc significat, quod ibi templum; nec ideo licet inferre corpus nostrum esse personam distinctam.

TERTIVS habetur ad Philipp. 2. *In similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo:* ex quibus verbis Theodoretus (initio Nestorianus) argumentabatur filium Dei non esse factum hominem, sed induisse hominem; sicut Rex indutus rusticis vestibus non esset rusticus, sed rusticorum similis. Hic locus duobus modis exponi potest. Primò vt Christus sit visus hominibus per omnia similis, cùm tamen solùm secundùm naturam esset similis, & in quibusdam differret, quæ ad veritatem naturæ non pertinent, cuiusmodi est quòd fuerit genitus ex Virgine absque viro, quòd sine peccato conceptus, quòd non purus homo, &c. quem sensum tradunt Chrysost. Ambrosius, & Theophylactus *in hunc locum.* Sed aptior est posterior expositio S.Thomæ, & aliorum, quam indicat etiam Chrysost. quòd Apost. significat similitudinem secundùm speciem humanam, vt sensus sit Christum factum esse verum hominem, ac proinde ceteris similem in specie, quod notat verbum præcedens, formam serui accipiens. Dicitur autem

tem habitus, & quasi indumentum Christi humanitas ob eam rationem, quòd absque vlla sui mutatione filius Dei factus sit homo, perinde ac si vestimentum induisset.

QVARTÒ obiiciebant Nestoriani illud Petri Apost. Act.2. *Certissimè sciat omnis domus Israël, quia & Dominum eum, & Christum fecit Deus hunc Iesum, quem vos crucifixistis:* non ergo erat Deus filius Dei ille qui crucifixus est; quomodo enim filius Dei factus est Deus? Respondeo, ex quo filius Dei cùm esset Deus & Dominus, potuit fieri seruus. ad Philipp.2. *Formam serui accipiens.* & Psal.115. *Ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ,* & Isai.42. *Ecce seruus meus, quem elegi,* &c. mirum non est si eundem, secundùm id quòd factus est seruus, exinaniuit à Deo factum Dominum: nam idem qui humiliauit semetipsum, *ad Philipp.2.* dicit Io.17. *Pater clarifica filium tuum claritate, quam habuit apud te, priusquam mundus fieret.* vbi notatur eundem esse, qui claritatem habuit in æternitate, & qui iam latebat sub forma serui, volebátque æternam illam & latentem gloriam suam manifestare.

QVINTÒ obiiciebant illud Io. 8. *Quæritis me interficere hominem, qui veritatē vobis loquutus sum.* Respondetur ibid. suprà c.5. dicitur, *Propterea quærebant Iudæi eum interficere, quia nō solùm soluebat sabbatū, sed & Patrem suum dicebat Deum æqualem se faciens Deo.* Hæc Nestorianorū loca, quibus errorem suum probabant, proponit Cyrillus *in exegesi de incarn.* quæ habetur *tomo 6. Conc. Ephes. c.7.*

VLTIMÒ probabant Virginem nō esse Deiparam, eo argumento, quòd nomen, Deus, absolutè positum non significat Deum hominem, sed tantùm Deum; Maria verò non peperit tantùm Deum: ergo non debet dici Dei genitrix. Hoc argumentum Nestorij refert Theodoretus *lib.4. de hæret. fab. in hæresi Nestorij.* Respondetur, cui tribuitur mori, bene tribui potest & nasci, & concipi; Deus autem sub hoc nomine absolutè dicitur mortuus in Scripturis, Act.20. *Attendite vobis & vniuerso gregi in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo.* & 1.Io. 3. *In hoc cognouimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit.* ergo similiter Deus potest dici concipi, & nasci, & quidem de Virgine: quamuis enim nomen Dei absolutè non significat Deum, qui simul sit homo; non tamen excludit, sed potest sub hoc nomine significari Deus homini vnitus.

Plura aduersùs argumenta Nestorianorum vide apud Cyrillum *in defensione 12. Anathematismatum contra Theodoretum.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm vnio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd vnio Verbi incarnati non sit facta in supposito siue in hypostasi. Dicit enim August. in Enchi. Diuina substantia & humana, vtraque est vnus Dei filius, sed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem. Leo Papa etiam dicit in epistola ad Flauianum: vnum horum corruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis: Sed aliud & aliud differt supposito: ergo vnio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. *Præterea, Hypostasis nihil aliud est, quàm substantia particularis, vt Boët. dicit in lib. de Dua. na. Manifestum est autem, quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus & anima & compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.*

3. *Præterea, Hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere neque sub specie, vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt: Sed Christus, secundùm quòd est factus homo, continetur*

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

sub specie humana: dicit enim Dionys.1. cap. de Diuin. no. Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim verbi Dei. Et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod Damas. dicit in 3. lib. In domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnam autem hypostasim.

Respondeo dicendum, quòd quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo vnam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei & aliam hominis, ac si vnio sit facta in persona, non in hypostasi.

Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primò ex hoc, quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundùm quòd Boët. dicit in lib. de dua. nat. quòd persona est rationalis naturæ individua substantia, & ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, vtrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato damnauerunt, dicentes: Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit: nec enim adiectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato vno de sancta Trinitate Deo verbo. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, vt patet per Boët. in lib. de dua. na. Secundò, quia si detur, quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit vnio fieri, hoc nihil aliud est quàm proprietas ad dignitatem pertinens: secundum quòd à quibusdam dicitur, quòd persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit vnio in persona; & non in hypostasi, consequens erit quòd non facta sit vnio, nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est approbante synodo Ephesina damnatum à Cyrillo sub his verbis: Si quis in vno Christo diuidit subsistentias post adunationem sola copulans eas coniunctione, quæ secundùm dignitatem quandam, vel auctoritatem est vel secundum potentiam; & non magis concursu secundum adunationem naturalem: anathema sit. Tertiò, quia tanum hypostasis est cui attribuuntur operationes & proprietates naturæ, & ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto: dicimus enim quòd hic homo ratiocinatur, & est visibilis, & est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum: quia scilicet supponitur his, quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim verbi, sequitur quòd de aliquo alio quàm de verbo verificentur ea, quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, & sepultum. Et hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesi sub his verbis: Si quis personis duabus vel subsistentiis eas, quæ sunt in Euangelicis & apostolicis scripturis partitur voces, aut de Christo à Sanctis dictas, aut ab ipso de se: & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat; quasdam verò velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit. Sic ergo patet esse hæresim olim ab ecclesia damnatam, dicere quòd in Christo sunt duæ hypostases, vel duo suppositа: sine quòd vnio non sit facta in hypostasi vel supposito. Vnde in eadem synodo legitur. Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam vnitum ex Deo patre verbum, vnumque esse Christum cum sua carne eundem, scilicet Deum & hominem, anathema sit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quòd alteritas, quæ prouenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis: eo quòd idem numero potest diuersis accidentibus subesse: non autem contingit in rebus creatis, quòd idem numero subsistere possit diuersis essentiis vel naturis, sed vnus & idem Christus subsistit in duabus naturis. Vnde sicut quod dicitur alterum & alterum in creaturis, non significat diuersitatem suppositi, sed solùm diuersitatē formarum accidentaliū: ita quòd dicitur Christus aliud & aliud, non importat diuersitatē suppositi vel hypostasis, sed diuersitatem naturarū. vnde Greg. Nazian. dicit in epistola ad Didymum, Aliud & aliud sunt ea, ex qui-

bus Saluator est, non autem alius & alius: dico verò aliud & aliud è contrario, quam in Trinitate habemus: ibi enim alius & alius dicimus, vt non subsistentias confundamus, non autem aliud & aliud.

Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem, non quocunque modo, sed prout est in suo complemento: secundum verò quod venit in vnionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo quamuis sit substantia particularis: qui tamen venit in vnionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi: vt prout est Deus & homo, non potest dici hypostasis vel suppositum: Sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum, quòd in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione eius quod pertinet ad eius indiuiduationem: sed ratione terræ, quæ secundum formam determinatur: cum indiuiduatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est, quòd Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ; non ratione ipsius hypostasis.

Conclvsio est affirmatiua. Probat ex notione personæ & hypostasi quæ est omnino eadem, solúmque differt persona in eo, quòd significet hypostasim rationalis naturæ: quæ differentia est materialis, non autem formalis in ratione hypostasis. Quare si persona est vna formaliter & substantialiter, vna erit hypostasis habens nomen personæ à duabus rationalibus naturis. Quòd si dicatur esse vnam non simpliciter & formaliter, sed solùm ratione dignitatis, qua possint dici vna persona distinctæ hypostases, reiicit hunc sensum auctoritate Concilij Ephesini.

S.Thomas profitetur se disputare seorsim de hypostasi, postquam egit de persona, ad excludendum errorem quorundam, qui cùm admitterent vnam personam, non admittebant vnam hypostasim, sed duas, cuius erroris meminit etiam 4. *con. Gent. c.* 38. & alij Scholastici *in 4. sent. dist. 5. vel* 6. Qui verò fuerint huius erroris auctores, diligenter inquirunt quidam recentiores, quorum varias opiniones & coniecturas reiicit Vasquez *disp. 15. c.* 2. Horum quidam narrant Nestorium, qui priùs palàm errauerat duas Christo tribuens personas, postea vt tegeret errorem, admisisse in Christo vnam personam, non tamen vnam subsistentiam; idque probant ex quibusdam verbis edicti Iustiniani Imp. ex quibus id minimè colligi ostendit Vasquez. Ceterùm meliùs id probassent ex Cyrillo *in exegesi de Incarnatione*, quæ habetur *tomo 6. Concilij Ephes. c.* 17. vbi perspicuè ait Nestorianos admisisse duas hypostases, & vnam personam, ostenditque admittendas solùm duas naturas. Et sanè olim dubitatum fuit inter Latinos de nomine hypostasis, an significaret naturam, vel suppositum, vt videre est apud Hieronymum *tomo 2. epist.* 57. *ad Damasum.* postea verò satis receptum fuit significare suppositum, vt ex Concil. Alexandr. refert Nicephorus *lib.* 10. *histor. c.* 15. Socrates *lib.* 3. *c.* 7. & tractat latè Basilius *epist.* 49. & Gregorius Nyss. *lib. de differentia essentiæ & hypostaseos*, & Nazianzenus *orat.* 21. *circa finem*, vbi refert Athanasium ita vocem hypostaseos explicasse. Et in hac significatione passim vsurpant hanc vocem hypostasis plura Concilia Græca, scilicet Chalcedonense *act.* 5. *in* 2. *fidei confessione*. Concil. Ephes. *Anathematismo* 2. *&* 4. quæ habentur *in epist.* 10. *Cyrilli*, & Concil. Constantinop. V. *collat.* 8. *can.* 5. *&* 8. VI. Synodus generalis *act.* 4. *in epist. Agathonis Papæ*, *& act.* 11. *in epist. Sophronij*, *& act.* 18. *in confessione fidei.* Igitur ex quo constat inter hypostasim & personam nihil differre; quæ argumenta probant vnam esse personam, probant etiam vnam hypostasim in Christo.

Articvlvs IV.

Vtrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quàm persona vel hypostasis Verbi: vt ex dictis patet: Sed in Verbo non est aliud persona & natura, vt patet ex dictis in prima parte. Cùm ergo natura Verbi sit simplex (vt in primo ostensum est) impossibile est quòd persona Christi sit composita.

2 *Præterea, Omnis compositio videtur esse ex partibus: Sed diuina natura non potest habere rationem partis: quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est, quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.*

3 *Præterea, Quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit, quod illud non erit persona, sed natura: & sic in Christo erit facta vnio in natura: quod est contra prædicta.*

Sed contra est, quòd Damas. dicit in tertio lib. In domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnam autem hypostasim ex vtraque compositam.

Respondeo dicendum, quòd persona siue hypostasis Christi dupliciter potest considerari. Vno modo secundum illud, quod est in se: & sic est omnino simplex, sicut & natura Verbi: alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis: ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, & secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Vnde licet sit ibi vnum subsistens, est tamen ibi alia & alia ratio subsistendi, & sic dicitur persona composita, in quantum vnum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd illa compositio personæ ex naturis, non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri: sicut omne illud, in quo duo conueniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quòd non in omni compositione hoc verificatur, quòd illud quod componitur, sit homogeneum componentibus, sed solùm in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis: anima verò componitur ex anima & corpore, quorum neutrum est animal.

Respondet S.Thom. duabus conclusionibus. Prima est personam Christi secundùm se esse simplicem. Probat, quia est idem quod natura Verbi, quæ est simplex. Secunda est secundùm rationem hypostasis, id est, prout ad ipsam pertinet subsistere in aliqua natura, est composita. Probat, quia sic habet duas rationes subsistendi.

Dvbivm hîc relinquitur quemadmodum sit bona hæc distinctio, cùm vnum membrum distinctionis includatur in alio. Respondet Suarez personam secundùm se intelligi à S.Thoma personam prout subsistit in natura diuina, personam verò secundùm rationem hypostasis, intelligi eandem, vt subsistit in natura humana, & hoc significare illa verba, vt subsistit in aliqua natura, nimirum extra se. Sed contra hanc expositionem illud obiici potest primò, quia ea vox, aliqua, est signum supponens confusè pro quauis natura earum, in quibus subsistit. Deinde inferiùs dicit S. Thomas personam vt hypostasis est, esse compositam, quia habet duplicem subsistendi rationem: ergo in eo quòd hypostasis est, vult vtramque naturam connotari. Caiet. hîc concedit in secundo membro per hoc quod est subsistere in aliqua natura, significari vtramque naturam; vult tamen in primo membro, in quo spectatur secundùm se, considerari personam secundùm ea, quæ conueniunt sibi ad intra

intra, vt loquuntur, quæ sunt esse Deum, esse filium Dei, esse sapientiam, substantiam, &c. Idem ferè habet Vasquez. Sed contra illud obiicitur quòd non pertineat ad simplicitatem personæ spectari sub his prædicatis, sed ad solam naturam, & ne quidem ad simplicitatem naturæ; S. verò Thomas solùm agit de simplicitate.

Pro intelligentia igitur huius art. obseruandum est simplex & compositum esse per se primò differentias entis, quod est, prædicatum commune analogum, & vnumquodque habere quòd sit simplex, vel compositum proximè, & immediatè per id, per quod habet suum esse. Secundò obseruandum est ex S.Thom. 4. *cont. Gent. c.* 49. & Riccardo *in* 3. *dist.* 1. *art.* 1. *q.* 1. suppositum diuinum habere esse solùm per naturam diuinam, sicut in vniuersum vnumquodque subsistens solùm per vnam naturam habet esse; per naturam verò humanam non habere esse personam diuinam, sed solùm habere quòd sit hoc, scilicet quòd sit homo: quare esse simplex vel compositum habet prius quàm vniatur naturæ humanæ. Igitur considerare personam diuinam secundùm se non est considerare formaliter & per se vt subsistit in natura humana, sed neque omnino vt subsistit in natura diuina: quamuis enim ab hac habeat esse simplex; nihilominus in hac consideratione natura diuina non spectatur vt est id in quo subsistit persona formaliter, & per se, & reduplicatiuè, vt loquuntur, sed solùm specificatiuè, vt est id vnde persona habet esse eo modo, quo, quando dicimus, homo vt homo est ens, particula, vt, sumitur specificatiuè, non reduplicatiuè; sed est considerare ipsam personam diuinam secundùm esse, quòd primò & per se habet, per quod constituatur in esse simplici vel composito, & de facto constituitur in esse simplici. Rursus autem si consideretur, inquit S.Thomas, secundùm rationem hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, sic est persona composita, quia subsistit in duabus naturis, quarum altera dat ipsi simpliciter esse; quod est simplex vel compositum pro ratione naturæ, in suppositis quidem constantibus ex materia & forma est compositum, in immaterialibus creatis, simplicius, in Deo simplicissimum. Altera verò additur personæ iam constitutæ in esse, nec potest dare esse, quia, vt habet S.Thom. 4. *cont. Gent. cap.* 49. *ad* 4. cuiuslibet rei subsistentis oportet esse vnam naturam tantùm, per quam simpliciter esse habeat: quod sanè intelligitur etiam de supposito creato; si enim per impossibile posset subsistere in duabus naturis (de quo infrà disputabitur) ab vna tantùm haberet esse; ideoque natura superaddita venit in compositionem cum præexistente persona constituta per aliam naturam, ac proinde cum alia natura vnum personam componit, & hoc sibi vult S.Thom. cùm in hoc art. concludit his verbis: Vnde licèt sit ibi vnum subsistens, est tamen ibi alia & alia ratio subsistendi, & sic dicitur persona composita, in quantum vnum in duobus subsistit.

Dubitatur secvndò quomodo sit duplex ratio subsistendi in persona Verbi incarnata, cùm ratio subsistendi nihil aliud videatur esse, quàm subsistentia, & personalitas quæ in Christo non multiplicatur. Respondent quidam interpretes S.Thomæ rationem subsistendi sumi duobus modis, nempe vel simpliciter, vel in tali natura. Primo modo est vna: secundo modo est duplex. Sed nisi hoc meliùs explicetur, non potest intelligi, quomodo ex eo quòd multiplicentur naturæ, in quibus subsistat eadem persona, dicantur multiplicari rationes subsistendi, & non solùm formæ ipsæ, seu naturæ. Dicendum est ergo naturam esse suo modo rationem subsistendi, & constitutiuam suppositi in esse suppositi, non verò se habere ad suppositum, vt se habent formæ physicæ ad subiectum, quæ nó constituunt subiectum in esse, sed supponunt constitutum, & solùm recipiuntur, adduntur tantùm naturæ in creaturis aliqua accidentia, seu conditiones indiuiduantes, sine quibus ipsa non haberet rationem suppositi, & existentis per se: in Deo verò nihil additur, sed ipsa natura est tota ratio subsistendi, & id quod subsistit. Quare vbi multiplicantur naturæ substantiales perfectæ, quæ non sunt partes, vel essentiales vel integrales alterius naturæ, multiplicantur integrè rationes subsistendi: hoc autem sit in proposito. Nam à natura diuina sola habet Verbum quòd simpliciter subsistat, non ab humana, vt docet S.Thom. 4. *cont. Gent. c.* 49. *ad* 5. ab eadem habet esse Dei; ab humana verò solùm habet esse hominis: atque ita duæ sunt subsistendi rationes.

DISPVTATIO XXXVII.

An hypostasis, seu persona Christi sit composita.

Liqvam compositionem in Christo omnes saltem Catholici admittunt: sunt enim ita familiares, & passim vsurpatæ loquutiones quorundam Conciliorum, & Patrum, vt neminem quamuis mediocrem Theologum credendum sit eorum aut inscium, aut immemorem esse; controuersia ergo solùm est de verbo compositionis expenso ad rigorem proprietatémque philosophicam. Et quamuis compositio hæc proximè intercedat inter subsistentiam Verbi & humanitatem, consequenter verò sit duarum naturarum in vna persona; nihilominus primum quod ex Scripturis colligi potuit, Patrésque & Concilia collegerunt, fuit duarum naturarum compositio: nam ex eo quòd vni eidémque tribuerentur in Scripturis quæ sunt propria Dei, & quæ sunt propria hominis, habetur esse in vno & eodem duas naturas, & vnum subsistere in duabus naturis, & esse factam duarum naturarum compositionem. Deinde verò ex eo quòd huic vni tribuatur esse Dei, qui sit filius distinctus à Patre & Spiritu sancto, itémque ex eo quòd non possint tribui distincta prædicata diuina & humana vni secundùm idem, & secundùm eandem naturam, sed secundùm duas distinctas, habuimus compositionem factam esse secundùm personam vnam filij, & secundùm subsistentiam, non verò secundùm naturam; quamquam reipsa hæc est prior, & ratio ac fundamentum vnionis naturarum: atque ea causa est cur Concilia frequentiùs explicent hanc compositionem per extrema duarum naturarū: illud enim maximè volunt docere (in quo scilicet est summa mysterij) vnam eandémque personam esse Deum & hominem: quod sanè est profiteri compositionem ex duabus naturis. Cùm ergo compositio ex pluribus naturis non sit facta ad constituendam vnam naturam, sed vnam personam, consequens est esse compositam vnam personam, quæ est persona Christi, & cùm constet non esse omnino alienum ab hoc mysterio nomen compositionis; controuersia, quæ tractatur, est de proprietate vocabuli secundùm vsum, rigorémque communem, præsertim Philosophorum.

Ad cuius controuersiæ declarationem mihi videntur spectanda tria. Primum est terminus; secundum actio, quæ est ad terminum: tertium partes & habitudo partium, quibus constat terminus. Incipiendo à primo, id est, à termino, certè compositio potest esse duplex, scilicet artificialis, & naturalis. Rursúmque naturalis sumpta provt opponitur solùm artificiali, scilicet illi, cuius principium est ars, & comprehendit omnem, quæ est à natura vt principio, velut causa, est duplex, scilicet substantialis, & accidentalis. Iam certum est inter omnes Theologos compositionem, de qua loquimur, prout significat terminum compositum non esse artificialem, cámque constare duabus iam dictis substantiis.

An verò sit substantialis, vel accidentalis, infrà disputatur à S.Thom. *art.6.* non enim hoc ipso quod est inter duas substantias, & non est artificialis, neque prorsus extrinseca, qualis est vestiri & vestis; euidens est esse substantialem, etsi aliàs compositio inter duas substantias, quæ non est substantialis, est artificialis, & prorsus extrinseca: quidam enim, de quibus infrà, sentiunt hanc neque substantialem neque artificialem esse, sed accidentalem; & nihilominus conueniunt in eo, vt dicant Christum esse vnam personam per se, eámque aliquomodo compositam: quamquam perperam loquuntur, & non cohærentia, vt suo loco dicetur. Sed quod ad rem attinet, necesse est admittere veram perfectámque compositionem ea parte termini siue in genere compositionum accidentalium, eos qui agnoscunt solam accidentalem, siue in genere substantialium reliquos omnes qui veriùs & ad fidem congruentiùs dicimus esse substantialem. Etenim hic terminus resultat ea vnione plurium rerum non per conuersionem vnius in aliam, nec per desitionem vtriusque, & conuersionem in aliquod tertium, verùm saluis ipsis extremis compositionis: ergo terminus est aliquid compositum. Confirmatur, nam non est aliquid simplex: non enim est persona Verbi, neque est compositum tantùm ex anima & corpore, quia non est purus homo; ergo est aliquid compositum ex vtroque. Præterea non est compositum artificiale: ergo si est compositum, debet esse verè compositum naturale, vel accidentale, vel substantiale, omnino tamen substantiale, vt ostendetur *art. 6.* quia est verus homo, & persona humana.

Ex his constat quid sit dicendum de secundo, id est, de actione: si enim terminus eius non est res simplex, sed composita; sanè ipsa actio est compositio actiua, & multo maiori ratione in proposito, vbi non producitur per illam persona Verbi, nec per se producitur humanitas; quandoquidem hæc potest produci absque eo quòd vniatur Verbo: ergo tendit per se ad compositum ex Verbo, & humanitate, vt dicetur infrà. Confirmatur, quia hæc actio non tendit ad vnum simplex, sed ad vnionem duorum, & est vnitio duorum: ergo est compositio magis quàm productio. Atque ex his duobus capitibus, scilicet ex eo quòd Christus sit vnum constans ex pluribus, & ex vi actionis habeatur hoc vnum, admittunt omnes rationem compositionis. Difficultas autem & controuersia aliqua est circa tertium, id est, circa naturam partium, habitudinémque earum: hinc enim videtur quibusdam deesse aliquid, quod faciat ad veram compositionem. Et ratio dubitandi

PRIMÒ est, quia videtur necessarium extrema ipsa habere rationem partis vt fiat compositio, quam non habet diuinitas: est enim de ratione partis imperfectio, quæ est omnino aliena à diuinitate, nec habet illam humanitas, quia non habet compartem. Præterea, quia ad rationem totius duæ conditiones pertinent, vna quòd esse totius compositi pertineat ad omnes partes: vocat autem esse totius compositi S.Thom. *in 3. dist. 6. q. 2. art. 2.* quantum attinet ad rem propositam, esse perfectum, videlicet subsistere: quo sensu, inquit, nec natura rei, nec partes eius propriæ dicuntur esse, sed totum, & ipsæ vt partes totius communi subsistentia totius. Secunda conditio est, quòd partes componentes caussent esse totius, quomodo materia & forma, quæ non subsistunt, caussant esse compositi ex ipsis, quod subsistit. Iam in persona Christi est prima conditio & ratio compositionis, quia esse, id est, subsistere diuinæ personæ pertinet ad vtranque naturam, deest tamen secunda, quia hoc esse compositi non caussatur ex coniunctione componentium: hos defectus assignat S.Thom. *loc. cit. art.* 3. ex Magistro sententiarum. Huc pertinet ratio Durandi quòd compositum pendeat ex componentibus tanquam ex partibus constituentibus, & est posterius ipsis saltem ordine naturæ, nempe secundùm caussalitatem: quoniam persona Christi non pendet ab humanitate.

SECVNDÒ vna ex his partibus, scilicet diuinitas non continet quidquam minus, quàm totum, nec est imperfectior toto: de ratione verò partis compositi est non continere totum, quod habet alia, vel aliæ partes.

TERTIÒ ex his naturis non fit aliquod tertium, sed manent impermistæ: ergo non componunt. Ita Scotus. Antecedens confirmatur ex Caiet. qui *1.p.q.3. art.8.* quatuor conditiones ad veram compositionem requirit. Primò quòd componentia sint realiter distincta. Secundò quòd realiter vniantur. Tertiò quòd vniantur in aliquo esse, non verò solùm secundùm situm & habitum extrinsecum. Quartò quòd alterum extremum habeat rationem actus, alterum potentiæ. Et sanè de prima conditione non est dubium: quæ enim realiter non distinguuntur, non sunt vnum per compositionem, sed per vnitatem: ideo enim tres personæ diuinæ, licèt vniantur in vna natura, non componunt cum illa. Secunda est per se nota. Tertia probatur, quia nomen vnius est transcendens sicut ens, & est passio entis: quare sicut nomen entis non dicitur de aliquo nisi secundùm aliquod determinatum esse, & rationem entis, ita nec nomen vnius dicitur de pluribus vnitis, nisi secundùm aliquod vnum esse. Quarta conditio probatur, quia non potest fieri vnum esse ex pluribus nisi vna pars conferat alteri in ordine ad compositum id, quod illa non habet, & compositum habeat aliquid ex vna, quod non habeat ex altera: hoc autem est vniri secundùm rationem perficientis & perfectibilis in ordine ad tertium, ac proinde secundùm rationem actus & potentiæ. Iam verò tres conditiones in composito, de quo est quæstio, perspicuè locum habent: sunt enim componentia realiter distincta Verbum & humanitas, realitérque vniuntur, & quidem in vno esse personali, deest autem quartum: nam neutri naturæ conuenit ratio vel actus vel potentiæ. Propter has difficultates S.Thom. *in 3. dist.6.q.2. art.3.* concludit his verbis: Vnde etiam non est in vsu modernorum hanc opinionem tenentium, quòd dicant personam compositam, nec dicendum quòd dicatur composita secundùm expositionem nominis, quasi simul cum alio posita, quia sic prima opinio & tertia (videlicet hæreticorum) ponerent personam compositam, sicut & secunda (quæ est catholica.) Hæc S.Thom. quare ibi soluit argumenta pro vtraque parte, & nominatim ad locum Damasceni appellantis hypostasim Christi compositam. Dicendum, inquit, quod Damasc. dicit compositam hypostasim, in quantum est ibi aliquid de ratione compositionis, non quòd sit simpliciter composita quantum ad perfectam rationem compositionis.

Iam verò Theologi, qui erant moderni ætate S. Thomæ, modò sunt antiqui, etiamsi sint ipso posteriores, & hi passim verentur admittere in Christo propriam compositionem, videlicet Bonauent. *in 3. dist. 6. art. 1. q. 2.* Riccardus *art. 2. q. 3.* Scotus *q. 3.* Gabr. *q. 1. art. 3.* Durand. *q. 3.* Almain. *q. 1. concl. 2.* Marsil. *in 3. q. 6. art. 3. dub. 3.* Alensis *3. p. q. 6. memb. 2. art. 5.* Caiet. *in hoc art. ad tertium dubium*, vbi ait compositionem simpliciter & formaliter non esse in Christo admittendam, eo quòd imperfectionem significet, nisi addatur aliquid, quod imperfectionem excludat, videlicet affirmando compositam admirabiliter & ineffabiliter, &c.

His non obstantibus dicendum est Christum esse verè personam compositam per veram propriámque compositionem, quæ inter personam Verbi & humanitatem immediatè, atque inter duas naturas diuinam & humanam

humanã mediatè intercedat. Est expressa sententia S.Th. *in hoc art. & 4. cont. Gent. c. 49. ad 6.* vbi sic habet: Natura humana est simplicior, quàm Verbum, in quantum Verbum est hic homo. & iam passim est communis & recepta sententia recentiorum, Suarez, Vasquez, Valentiæ, & aliorum. Probatur primò auctoritate Conciliorum, quæ seriò & ex instituto vbi docent doctrinam fidei affirmant dictam compositionem, vt minimè credi debeat ea vti vocabulis minus propriis, latéque sumptis: res enim & locus postulabat rigorem & proprietatem. In V. Synodo generali, quæ est II. Constantinop. *can.4.* sic habetur: Sancta Dei Ecclesia vnionem secundùm compositionem confitetur, id est, secundùm subsistentiam. & in Concil. Lateran. sub Martin. I. *can.8.* Si quis non confitetur propriè & verè secundùm compositionem, id est, secundùm subsistentiam naturarum vnionem, ex quibus vnus & solus extitit Christus, sit condemnatus. & in Synodo V I. generali *act.4.* Confitemur Trinitatem personarum, &c. item confitemur & Christũ ex duabus naturis compositum. Hic canon erat 7. V. Synodi, qui approbatur in V I. & in epist. Sophronij, quæ est in V I. Synodo *act.11.* passim dicitur Christus ciúsque persona composita. Et multo antè id fuisse definitum, testatur Petrus Diaconus *lib. de Incarnat. & gratia Domini nostri Iesu Christi, c.3.* refert enim ibi Paulum Samosatenum damnatum fuisse in Concil. Antiocheno, à Malchione presbytero eruditissimo illius Ecclesiæ, & à reliquis, qui contra ipsum conuenerant, quòd nollet in Christum compositionem concedere. Verba Malchionis ibi relata sunt hæc: Ex simplicibus fit certè compositum, sicut in Christo Iesu, qui ex Deo Verbo, & humano corpore, quod est ex semine Dauid, vnus factus est. & paulo pòst: Tu verò videris mihi secundùm hoc nolle compositionem fateri, vt nõ subsistantia sit in eo filius Dei, sed sapientia secundùm participationem. Huius disputationis Malchionis & Concilij Antiocheni cum Paulo Samosateno meminit Eusebius *lib 7.c.32.*

Eodem modo loquuntur Patres. Dionys. *de eccles. hierarchia c. 3. p. 3. non longè à fine*, sic habet: Vnum enim illud & simplex atque secretum Iesu diuini Verbi nostræ humanitatis assumptione ad compositum, atque visibile sine immutatione sui per summam clementiam bonitatémque processit. & *c. 1. de diuinis nominibus, ante medium*, sic habet: In vna personarum suarum infirma nostra integrè verissiméque suscepit (diuinitas) ad seipsam reuocans, atque adstringens humilitatem nostram, ex qua ineffabiliter compositus est simplex Iesus, æternúsque temporales subiit metas.

S.August. idem significat *tract.78. in Ioan.* cùm ait: Sicut enim vnus est homo anima rationalis & caro, sic vnus est Christus Deus & homo, ac per hoc Christus est Deus anima rationalis & caro. S.Gregor. *homil.38. in Euang.* Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis existere dicimus; sed ex duabus personis compositum credi, vt nefas, vitamus. vbi satis indicat rectè credi ex duabus naturis compositum. Damasc. *lib. 3. c. 4.* In Domino nostro Iesu Christo duas quidem naturas, at vnam dumtaxat personam ex vtraque natura compositam agnoscimus. & idem sæpe repetit *cap. 3. 5. & 7.*

Huc pertinent modi loquendi aliorum Patrum. S. August. *Epist.3. ad Volusianum*, vbi personam Christi vocat mixturam Dei & hominis, & *ibid.* Cùm, inquit, Verbum Dei permixtum est animæ habenti corpus, simul & animam suscepit & corpus. & rursus: Verbi Dei, inquit, & animæ credibilior debuit esse permixtio. Hoc nomine etiam appellat Incarnationem Nazianzenus *orat. 24. & 42.* Tertullianus de carne Christi dicit in Christo esse hominem mixtum Deo. Quæ locutiones mixtionis & mixturæ solùm in hunc sensum accipiendæ sunt, vt significent compositionem.

Probatur præterea ratione. Primò à posteriori ex superiùs dictis: nam si terminus est vnus & vnitate, qua sunt vnum composita, vtpote quod est vnum per se constans ex pluribus realiter distinctis, & actio productiua termini est compositio, vt ostensum est, necesse est dicere aut non deesse tertium, id est, rationem partium, rationémque actus & potentiæ, siquidem hæc requirantur, aut certè non requiri hoc tertium.

SECVNDÒ ex dicta actione, qua assumitur natura humana, & vnitur Verbo, resultat aliquod vnum per se, & vna prima substantia indiuidua, qui sit hic homo per se subsistens, simúlque hic Deus: quod quidem esse vnum per se est de fide, ex supradictis, præsertim ex V. Synodo *act.8. can.3.* & ex Symbolo Athanasij: Sicut anima & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus. & in Symbolo Nyceno: Credo in vnum Dominum Iesum Christum. & Leone Pap. *Epist.95.* Hoc autem quod de fide est esse vnum, non est aliquid simplex, scilicet esse Dei, vel Verbi: ergo est compositum.

TERTIÒ idipsum deducitur ex principiis fidei suprà traditis, quòd scilicet de Christo dicantur tanquam de subiecto duo prædicata substantialia quòd sit Deus & homo secundùm etiam veritatem proprietatémque prædicationis, qua prædicatur prædicatum quodlibet substantiale de suo subiecto, seu species de indiuiduo, homo de quolibet homine, Deus de qualibet persona diuina: hæc autem prædicata non conueniunt eidem secundùm idem, sed secundùm diuersas naturas; ergo est in Christo plurium compositio. Consequens probatur, quia non possunt prædicata sumpta à diuersis naturis conuenire vni, nisi sint naturæ vnius, & constituant vnum: constitui autem ex pluribus realiter distinctis vnum, de quo prædicentur, est componi ex pluribus; compositum enim ex Basilio *lib. 2. contra Eunomium, in fine*, est quod ex diuersis rebus constat. Confirmatur: nam compositio opponitur confusioni, & habet locum, vbi iunguntur plura sine confusione, & est duplex, scilicet artificialis, & naturalis: hîc autem deest confusio, vt definiunt sæpe Concilia & Patres contra Eutychetem; habet ergo locum compositio non quidem artificialis, quia per artificialem non constituitur indiuiduum, & suppositum speciei naturalis, vt hîc constituitur persona humana: ergo habet locum compositio naturalis, nimirum, vt opponitur artificiali, non verò, vt opponitur supernaturali.

Satisfit contrariis argumentis, & difficultatibus. §. 2.

PRIMVM & SECVNDVM argumentum pro contraria parte sumitur ex eo quòd ratio partis sit de ratione compositi, & denotat imperfectionem, quæ diuinitati & Verbo conuenire non potest. Sunt duo modi dicendi. Primus est eorum, qui negant huic composito rationem partium ad eam pertinere. Ita Vasquez *disp. 16. c. 4. ad 1.* Cabrera *in exposit. art.* videtur fauere S.Thom. dicens compositionem personæ ex naturis non dici esse ratione partium, sed potiùs ratione numeri. Alij verò admittunt rationem partium, dicúntque posse ab iis rationem imperfectionis separari, & diuinitati accomodari. fauet his edictum fidei Iustiniani Imp. quod est in 2. tom. Conciliorum, vbi sic habetur: Cùm enim compositionem dicamus, scilicet in Christo, necesse est & confiteri partes in suo esse, & totum in partibus cognosci: neque enim diuina natura in humanam transmutata est, nec humana natura in diuinam conuersa. & Damasc. *lib. 3. de fide c. 4.* sic habet: Quandoque verò ex vna partium, id est, naturarum Deum solum

solum & filium Dei, & hominem solum & filium hominis Christum nominamus. Similiter Nicetas *in orat. 42. Nazianzeni*, quæ est 2. in Pascha, diuinitatem vocat partem qua humanitas vnita est. Ioan. Maxentius *in lib. contra Acephalos c. 11.* Neque hoc solum, inquit, sed in his tanquam ex partibus totum, & totum in partibus, & per partes cognoscimus. *& c.17.* Ex diuinitate & humanitate esse credimus (nempe Christum) tanquam totum in partibus; partes autem Christi diuinitas eius & humanitas sunt, in quibus & ex quibus per se est.

Pro declaratione huius difficultatis distinguendum est triplex genus partium & totius, seu compositi. TERTIVM genus compositi & totius est, quod constat ex rebus, seu partibus, quarum singulæ per se seorsim non sunt perfectæ in aliqua specie, sed solùm perficiuntur in coniunctione mutua cum altera parte, cum qua constituunt vnam speciem. Harum partium vna non continet perfectionem, quam continet altera, hoc ipso quòd ab altera perficitur; itémque neque vna sola, neque ambæ seorsim sumptæ continent perfectionem totius, hoc ipso quòd perficiunt se inuicem in ordine ad constituendum tertium. Tale totum est natura composita ex materia, & forma, & ex actu & potentia, & huiusmodi ratio partium non habet locum in proposito, quia humanitas & diuinitas seorsim sumptæ sunt substantiæ perfectæ & completæ, & vna pars, id est, diuinitas continet totam perfectionem, quam altera, eádémque continet sola totam perfectionem, quam iuncta cum alia, quámque continet totum ex his compositum.

SECVNDVM genus compositi est quod constat rebus, seu partibus, quarum singulæ seorsim sunt perfectæ in aliqua specie, & vna non continet perfectionem, quam non continet altera, iunctæ tamen simul constituunt vnum compositum & vnam speciem vtraque perfectiorem, ita vt neque vna earum, neque ambæ seorsim iunctæ contineant perfectionem totius, sed solùm simul sumptæ: tale compositum est numerus, qui constat vnitatibus, quarum singulæ per se seorsim sunt integræ & perfectæ, non verò solùm in ordine ad compositum, & vna non continet perfectionem, quam non contineat altera, quæ consistit in hoc quod est esse vnum, sed solùm sumptæ, in concreto continent differentias materiales sumptas vel à materia, vel à forma, &c. Nihilominus iunctæ simul constituunt numerum secundùm varias species, ita vt quælibet addita speciem mutet, cuius speciei & composito perfectionem neque altera earum continet, neque ambæ per se seorsim spectatæ. Huic composito simile facit S.Thom. compositum, de quo loquimur hîc ad secundũ, vbi ita loquitur: Compositionem personæ ex naturis non dici esse ratione partium, sed potiùs ratione numeri, quia videlicet vtraque natura est perfecta, & integra. vbi S. Thom. non videtur omnino excludere nomen partium: nam illa particula, potiùs ratione numeri, notat nomen magis proprium, & comparationem cum minus proprio, quod est partis. Enimuerò etiam vnitates impropriæ possunt dici partes numeri: hoc ipso enim quòd numerus non constat vna, sed pluribus rebus, id est, vnitatibus; & hoc ipso quòd singulæ vnitates non sunt numerus, est totum connotans partes: quæ quidem non sunt secundùm se simpliciter partes essentialiter imperfectæ non habentes esse in aliqua specie perfecta, sed sunt partes non habentes tale esse perfectum, & tale esse totius, scilicet numeri, quod est aliquod totum natura sua constans rebus integris, & perfectis in aliqua specie, quæ possint vniri ad constituendum tertium perfectum in alia specie, scilicet binarium, senarium, &c. Similiter ergo Christus est aliquod vnum totum perfectum in se, & substantiale constans ex duabus integris naturis, quæ singulæ sunt aliquod totum perfectum, non tamen secundùm hanc rationem totius: non enim singulæ sunt Christus & totum per se subsistens in duabus naturis. Nihilominus illud est discrimen inter totum, quod componitur ex vnitatibus, id est, numerum, & totum, de quo agimus, quòd singulæ partes numeri, id est, vnitates non continent totum bonum, quod continet compositum ex ipsis, id est, binarius, senarius, &c. quare quamuis singulæ per se sint aliquid totum perfectum in quadam specie perfecta, tamen comparatione numeri singulæ sint imperfectæ. At verò in proposito natura diuina continet sola totam perfectionem quam continet humana, quámque continet compositum constans ex vtraque natura, seu ex natura, & persona: quare non continet rationem partis & imperfecti. Et S. Thom. ex similitudine numeri solùm accepit ad rem propositam hoc quod est vnum constare ex vnitatibus integris. Propterea

TERTIVM compositum est, quod constat ex duabus rebus, quarum singulæ sunt perfectæ per se in specie, & secundùm substantiam; & iunctæ simul constituunt vnam substantiam, scilicet suppositum, seu personam: harum tamen vna pars, seu res siue sola siue simul iuncta, continet totam perfectionem, quam continet alia, quámque continet totum compositum, sed non secundùm modum essendi quo est perfectio illa in toto, verùm perfectiori modo continet sola; ita vt modus essendi compositi perfectionem non addat, & ita sit in toto quidam modus essendi, qui in neutra duarum rerum, seu partium est; neque in vtrisque seorsim absque coniunctione spectatis, & compositum secundùm modum essendi habeat in se, quod in neutra partium habet, etsi ex hoc non sit perfectius dicta parte. Huius generis compositionis nõ suppetit exemplum in rebus creatis, quæ habent omnes esse limitatum, perfectionémque finitam; sed solùm in compositione Christi, de qua agimus, quæ constat extremis, quorum vnum est perfectionis illimitatæ, vbi nihil desideratur perfectionis quod sit in alio extra se. Atque ita se habet compositio, vbi consideramus finitam perfectionem, finitámque naturam additam, simúlque componentem cum persona, & natura diuina; sicut consideramus mundum, perfectionémque creaturarum finitam additam Deo absque compositione, cùm disputamus, an Deus & mundus simul sumpti sint maius bonum, maiórque perfectio, quàm Deus solus; quantum enim attinet ad comparationem qua comparatur secundùm perfectionem idem seorsim sumptum cum seipso coniuncto cum alio, per modum totius, parum refert quòd Deus & Mundus non sint vnum per se secundùm naturam, vel secundùm subsistentiam, vt est vnum secundùm subsistentiam Deus & homo in hoc composito, de quo agimus, id est, in Christo: quemadmodum ergo Deus & mundus nil plus continent perfectionis simul sumpti, quàm contineat Deus solus simpliciter, scilicet intensiuè, sed continent plus extensiuè, ita & in re proposita solùm extensiuè continent aliquid plus boni compositum ex Verbo, & humanitate, quàm Verbum solùm, & secundùm hunc modum & rationem, Verbum & humanitas sunt partes, & Christus est totum, non tamen propterea potest dici imperfectum Verbum; quia sicuti extensio & multiplicatio perfectionis, quæ nihil addit boni, nisi extensionem, non est perfectio ipsius boni, quod extenditur per se; sed est effectus perfectionis ipsius boni, quæ consistit in hoc, vt sit communicatiuum, solùm est perfectio aliarum rerum, quibus communicatur, & ad quæ deriuatur bonum: ita defectus perfectionis extensiuè, seu extensionis perfectionis in actu secundo non est imperfectio. Cùm verò dupliciter communicetur bonum infinitum perfectissimum diuinum aliis rebus, primò efficientur per propagationem, qua

qua producuntur res & substantiæ distinctæ à substantia diuina secundùm eius similitudinem solam, si sint creaturæ expertes rationis; vel etiam secundùm imaginem, si sint compotes rationis; quomodo communicatur ipsum esse & natura Dei. Secundò per communicationem eiusdem esse & substantiæ diuinæ non secundùm esse sustantiale naturæ; quia hoc est omnino impossibile, vt suprà ostensum est, sed secundùm esse substantiale subsistentiæ, quod factum est in hoc mysterio; vtrobique quidem perfectio solùm extensiuè crescit, & non simpliciter. Ceterùm primo modo non est facta communicatio diuini esse ad constituendum aliquid vnum & vnam personam cum creatura, sed ad faciendum opus naturam & supposita distincta secundùm similitudinem Dei: at verò secundo modo est facta ad constituendam vnam substantiam, & vnam personam cum natura creata: & ideo quamuis vtrobique sit aliquo modo totum, & aliquo modo partes, quæ continent extensiuè plusquam continet totum; tamen primo modò minus habet locum ratio totius & partis, & valde extrinsecè. Secundo verò modo magis habet locum, vbi est vnio per se, & vnum idémque esse personale diuinum duarum naturarum; ideóque posito ex vno capite, quòd sit plus perfectionis extensiuè in Deo & natura creata, quàm in Deo solo; & addito ex alio capite, quòd hęc sint simul vnita per se secundùm vnum & idem esse, fundatur magis aliqua notio totius & partis absque imperfectione; concluditúrque non esse de ratione & notione partium imperfectionem, neque excessum totius supra partes secundùm perfectionem simpliciter, sed satis esse excessum, secundùm hoc quod est esse plus & maius secundùm quid.

Ad tertium vbi ponitur quarta illa conditio quòd ad compositionem requiratur ratio actus & potentiæ, quæ videntur in ratione sua imperfectionem includere à Deo alienam, quidam respondent hîc deesse rationem actus & potentiæ, & nihilóminus saluam esse compositionis proprietatem, quia negant ad rationem compositionis quartam hanc conditionem requiri. Ita Vasquez *disp. 161 c. 4. in fine.* Alij verò concedunt Verbum se habere vt actum, humanitatem vt potentiam seclusis imperfectionibus. Ita Suarez *disp. 7. sect. 4. paulo ante finem*, & alij.

Pro declaratione huius difficultatis statuendum est primò vt certum quòd si debeat poni ratio actus & potentiæ in hac compositione, non possit ratio potentiæ tribui Verbo, & diuinitati, quia nil magis repugnat Deo, quàm ratio potentiæ, & nihil est ipsi connaturalius quàm ratio actus; non obstante quòd aliàs in creaturis, vbi comparatur natura cum supposito, tribuamus rationem actus naturæ, quæ dicitur forma metaphysica. Ratio verò est quia hæc compositio, de qua agitur, consistit in communicatione subsistentiæ diuinæ facta naturæ humanæ, per quam ipsa perficitur secundùm esse & subsistere diuinum; & ex hoc quòd ipsa recipiat tale esse, seu perficiatur secundùm tale esse immediatè, habet Verbum diuinum quòd sit homo; non verò ex eo quòd natura ipsi aliquid communicet, vt inferiùs explicabitur. quare si qua est ratio actus, Verbo conuenit.

Quòd autem non videatur ipsi tribuenda, obstare videtur dicta imperfectio quæ notatur nomine actus, & quidem talis, vt in compositione propria ex rebus realiter distinctis ne quidem naturis creatis integris siue materialibus, siue immaterialibus conuenire possit: multo verò minus naturæ perfectissimæ, qualis est Deus, & cùm multa ex his, quæ sunt perfectiones in creaturis, negemus esse in Deo formaliter eo quòd denotent imperfectionem, vt videre, audire, sentire, &c. multo verò magis deneganda videntur, quæ sunt imperfectiones in creaturis, quæque non tribuuntur naturis integris creatis, vt est esse actum.

Dicendum nihilominus est posse concedi Verbum diuinum habere aliquam rationem actus, nec vsqueadeo includi imperfectionem, vt non possit secludi, & aliqua analogica ratione Deo tribui. Pro cuius rei intelligentia obseruandum est in vniuersum ea prædicata, quæ non includunt in sua ratione & conceptu formali imperfectionem, sed solùm prout sunt in creaturis, tribui formaliter Deo; quæ verò sint, quæ non includunt, dupliciter cognoscere possumus. Primò ex ipsa natura & essentia rerum velut à priori: quomodo cognoscimus conuenire Deo rationem substantiæ, sapientiæ, &c. Item ex generibus causarum conuenire rationem finis & efficientis, non obstante quòd hæc præsertim caussa efficiens in creaturis includat imperfectionem, scilicet ordinem intrinsecum ad alterum. Secundò à posteriori: quædam enim quæ secundùm discursum & captum nostrum videntur includere imperfectionem intrinsecè ex natura rei, si inueniamus tribui Deo non tropicè secundùm figuram, sed verè & formaliter, hoc ipso colligimus esse ab iis separabilem imperfectionem. Talis autem est ratio actus perficiens aliquid, præsertim distinctum realiter à seipso per modum formæ, seu componentis cum alio simul aliquod compositum: hæc enim intellectui nostro videtur includere in conceptu suo imperfectionem, quia in creaturis non inuenitur alia ratio actus nisi quæ habet ordinem ad potentiam, cùm qua constituit naturam & speciem, si sit actus substantialis, vel quæ faciat quale, si sit actus accidentalis: nam inter naturam & personam nulla inuenitur propria compositio, qualis est quæ constat extremis realiter distinctis: cùm verò in creaturis ratio actus & potentiæ etiam substantialis notet imperfectionem, atque propterea non tribuatur naturis perfectis, nec sit alia substantialis, qualis est naturæ & personæ distinctarum realiter, accidentalis autem à Deo & diuinitate sit aliena, propterea ratio nostra dictat includere imperfectionem Deo repugnantem. Ceterùm cùm fides doceat naturam diuinam esse immediatè vnitam naturæ creatæ secundùm subsistentiam, per quam vnionem & compositionem natura humana verè realitérque perficiatur, eo quòd persona diuina suppleat & quidem excellentiùs defectũ personæ creatæ, præstando ipsi id quod requiritur, vt habeat perfectum & completum esse à parte rei, ídque tribuatur personæ diuinæ non in sensu tropico, & secundùm figuram, sed secundùm omnem proprietatem rigorémque naturæ; meritò colligimus Verbum respectu humanitatis habere aliquam rationem actus, & posse à ratione actus imperfectionem separari. Etenim communicat seipsam natura diuina humanitati non solùm per similitudinem tanquam effectui distincto, productóque ad imitationẽ caussæ producentis, nihílque habenti commune idem numero in caussa producente, verumetiam per seipsam & suam subsistentiam immediatè præstando id quod præstaret subsistentia creata, itaut per eandem numero subsistentiam subsistat homo, & subsistat Deus. Quare non solùm habet rationem caussæ efficientis Deus, cuius videlicet generis caussæ est producere effectum distinctum, & sese communicare secundùm esse distinctum; sed habet rationem actus & quasi formæ: nam perficere per sese, & per suum esse substantiam immediatè est proprium formæ & actus. Cùm ergo in creaturis forma & actus duo habeat, scilicet perficere seipso immediatè, & seipso constituere vnum per se cum alio, cui vnitur, & cum quo componit, & præterea esse imperfectum hoc ipso quod cum alio facit vnum, didicimus ex hoc mysterio posse hæc duo abinuicem separari, vt scilicet detur substantia completa & perfecta aliam seipsa perficiens, & vnam substantiam cum ea constituens per se, salua perfectione & integritate; ideoque habens rationem

nem actus absque imperfectione, nisi quis velit contendere nomen actus vi sua per se & propriè connotare imperfectionem, & significare id, quod dando esse & perficiendo simul perficitur; erítque quæstio de nomine, & non rectè loqueretur. nam actus maximè sumit nomen ab eo quòd actuet & perficiat, & ad id significandum est per se primò & præcipuè hoc nomen institutum, vt ipsa notio actuandi declarat.

An verò humanitati, quæ perficitur à persona diuina, conueniat ratio potentiæ, parum ad rem pertinet, modò cõstet verè & realiter perfici: quamquam videtur aliqua ratio potentiæ saltem obedientialis, in ipsa ponenda, quinetiam aliquomodo naturalis; ex quo caret modo naturali, qui est esse per se, cuius loco substituitur subsistentia supernaturalis; per quam potentiam habet ordinem ad Verbum vt imperfectum perfectibile ad perfectum: Verbum autem nullum habet ordinem ad ipsam realem; sicut etiam vniuersæ creaturæ habent ordinem realem intrinsecum ad Deum, vt causam efficientem; Deus autem ad ipsas realem ordinem non habet. Sed de hoc inferiùs dicetur. Interim hæc satis sunt ad satisfaciendum propositæ difficultati.

Examinatur dubium de hac propositione: Christus. est ditæ naturæ. §. 3.

Ex eo quòd dictum sit Christum esse verè compositum ex diuinitate, & humanitate, sequi videtur veram esse hanc propositionem: Christus est diuinitas & humanitas; quia compositum est sua componentia simul sumpta. Et sanè illam admittunt Patres, Augustinus *in Enchiridio, cap.*38. vbi ait: Vtraque substantia, diuina scilicet & humana, filius est vnicus Dei Patris omnipotentis. & *serm.*58. *de Verbis Domini*: Agnoscamus geminam substantiam, &c. vtrumque autem simul non duo, sed vnus Christus. & *infrà*: Ac per hoc Christus Deus & anima rationalis, & caro. Leo I. *in epist.* 11. *quæ est ad Iulianum*, sic habet: Verbum, & caro, atque anima vnus Iesus Christus ac Dei hominísque filius. eandem hanc propositionem admittit Leo II. *in epist. quæ habetur in VI. Synodo act.*18. & Damasc. *lib.*3. *de fide c.* 19. Nam, inquit, & duæ naturæ vnus Christus est, & vnus Christus duæ naturæ. Atque admittendã eam propositionẽ sentit Gregorius Ariminensis *in* 1. *dist.*28. *q.*2. *in solut.* 18. *argumenti*, dum citra controuersiam ita loquitur: Natura humana & Verbum sunt vnus Christus. Econtrario verò in Concil. Constantiensi *sess.*12. *& post sess.*35. ponuntur errores Ioannis Huss à Concilio damnati, inter quos quartus est: Duæ naturæ diuinitas, & humanitas, sunt vnus Christus. Propterea quidam recentiores eam propositionem damnant vt falsam, & erroneam.

Obseruandum est hanc propositionem posse accipi in sensu diuiso, qui veritatem habeat in singulis membris per se; & in sensu coniuncto, qui veritatem non habeat nisi in vtroque membro simul accepto. Ac dicti recentiores putarunt in vtroque sensu damnatam à Concilio; sed apertè decepti sunt: nam neque potuit in posteriori sensu damnari cùm vsurpata sit in terminis à Patribus cit. & à Concilio Arelatensi IV. *canon.*1. dicente: Duæ naturæ in Christo sunt Deus, & homo, & virtute sunt vsurpatæ à Conciliis, & Patribus suprà cit. docentibus Christum esse personam compositam ex duabus naturis: hoc ipso enim veræ sunt propositiones, quæ affirmant vtrumque extremum de Christo, sicuti quæ affirmant extrema simul de quolibet composito: quomodo dicimus, homo est anima, & caro. Neque de facto fuit in hoc sensu damnatus error Ioannis Huss; is enim sequutus fuerat errorem Ioannis VVicleſ. qui, teste VValdensi *tomo* 1. *lib.*1. *art.*3. *c.*39. refert hæc verba ipsius VVicleſ: Christus est tres naturæ incommunicantes, scilicet deitas, corpus & anima, & earum quælibet. Sentiebat ergo esse veram dictam propositionem etiam sigillatim diuisímque sumptam, meritóque damnatur à Concilio. etenim solùm in concreto potest esse verum sigillatim & diuisim dicere, Christus est Deus, Christus est homo; quia cum naturæ prædicantur in concreto, solùm denotamus prædicatum illud conuenire Christo tanquam subiecto, quod de singulis naturis in concreto verum est. Cùm verò naturas prædicamus in abstracto, solùm fit sensus identicus, non autem formalis, quo vnum dicitur de alio tanquam de subiecto: in sensu autem identico falsum est dicere Christum esse idem quod humanitas; ersi possit dici, Christus est idem quod diuinitas, bene autem potest dici, Christus est diuinitas, & humanitas simul. Igitur sumens dictam propositionem diuisim in abstracto, argumentabatur auctoritate Augustini *tract.*47. *in Ioan.* vbi ait: Si caro animam posuit, quomodo Christus posuit? numquid caro Christus? Ita planè, & caro Christus, & anima Christus, & Verbum Christus. Hoc testimonium VValdensis *loco cit.* interpretatur dictũ ab Augustino per figuram Synedochem, qua partem accipimus pro toto, auctoritate eiusdem Augustini *lib. de anima, & eius origine, cap.*14. dicentis: parte totũ significari; sicut confitemur Christũ sepultũ, cùm tamen sola eius caro sine anima sepulta fuerit; & Greg. *homil.*25. *in Euang.* simúlque August. 14. *de ciuit.* 22. dum eodem modo explicant illud Magdalenæ Ioan. 20. *Tulerunt Dominum meum, & nescio vbi posuerunt eum*; atque eo sensu dici Christum sepultum, quo de mortuo homine solemus dicere: Bonus homo, fidelis homo, eamus ad sepeliendum eum; docet idem August. *tract.*47. *in Io.* quò etiam pertinet illud Christi Matth. 26. *Ad sepeliendum me fecit.* Atque ita ab ipso Augustino declaratum accipimus locum à VVicleffo allegatum, & alii locum qui perferri posset ab eodem August. *serm.*58. *de verbis Domini.* Cùm credimus, inquit, in Dei filium, qui sepultus est, profectò filium Dei dicimus, & carnem, quæ sola sepulta est. & rursus *ibid.* Ac per hoc Christus Deus, & anima rationalis, & caro: Christum enim in his omnibus, Christum in singulis confitemur.

Articvlvs V.

Vtrum sit facta aliqua vnio animæ & corporis in Christo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd in Christum fuerit vnio animæ & corporis. Ex vnione enim animæ & corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima & corpus fuerunt in Christo vnita, sequitur quod fuerit ex vnione eorum aliqua hypostasis constituta, non autem hypostasis verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi: quod est contra prædicta.

2 *Præterea. Ex vnione animæ & corporis constituitur natura humana Speciei. Dam. autem dicit in* 3. *li. quòd in Domino Iesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo non est facta anima & corporis vnio.*

3 *Præterea, Anima non coniungitur corpori, nisi vt viuificet ipsum: Sed corpus Christi poterat viuificari ab ipso verbo Dei, quod est fons & principium vitæ. Ergo in Christo non fuit vnio animæ & corporis.*

Sed contra est, quod corpus non dicitur animatum nisi ex vnione animæ: Sed corpus Christi dicitur animatum: secundum illud, quod Ecclesia cantat, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. Ergo in Christo fuit vnio animæ & corporis.

Respon-

*Respondeo dicendum, quod Christus dicitur homo vniuocè cum aliis hominibus, vt potè eiusdem speciei existens: secundùm illud Apostoli Philip.*2. *In similitudinem hominum factus. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ, quòd anima corpori vniatur: non enim forma constituit speciem, nisi per hoc, quòd sit actus materiæ. Et hoc est, ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Vnde necesse est dicere quòd in Christo fuerit anima corpori vnita, contrarium est hæreticum: vt pote derogans veritati humanitatis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hac ratione moti videntur illi, qui negauerunt vnionem animæ & corporis in Christo: ne per hoc scilicet cogerentur personam nouam vel hypostasim in Christo inducere: quia videbant, quod in puris hominibus ex vnione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit: quia anima & corpus sic in eis coniunguntur, vt per se existant. Sed in Christo vniuntur adinuicem, vt adiuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita: & propter hoc ex vnione animæ & corporis in Christo nõ constituitur noua hypostasis, sed persona, sed aduenit ipsum coniunctum personæ seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quòd sit minoris efficaciæ vnio animæ & corporis in Christo, quàm in nobis: quia ipsa coniunctio ad nobilius non admisit virtutem, aut dignitatem; sed auget: sicut anima sensitiua in animalibus constituit speciem, quia consideratur vt vltima forma, non autem in hominibus; quamuis in nobis sit virtuosior & nobilior: & hoc propter adiunctionem vlteriores & nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, vt etiam supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasc. potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt referatur ad humanam naturam: quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundùm quod est in vno solo individuo: sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur: vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ: nisi forte diceretur, quòd humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia: sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem: contra illud quod dicitur Luc. vlt. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest dici quòd filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis eiusdem speciei: quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, vt Damasc. postea dicit in eodem lib. quod assumpserit naturam humanam in atomo, id est, in individuo: non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quàm in persona filij Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasc. vt non referatur ad naturam humanam, quasi ex vnione animæ & corporis non resultet vna communis natura, qua est humana: sed est referendum ad vnionem duarum naturarum, diuina scilicet & humana, ex quibus non componitur aliquid tertium quod sit quædam natura communis: quia sic illud esset natum prædicari de pluribus: & hoc ibi intendit. Unde subdit: Neque enim generatus est, neque vnquam generabitur alius Christus, ex deitate & humanitate, in deitate & humanitate Deus perfectus, idem & homo perfectus.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est principium vitæ corporalis. Vnum quidem effectiuum: & hoc modo verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter: cùm enim viuere, viuentibus sit esse (vt dicit Philosophus 2. *de anima) sicut vnumquodque formaliter est performam suam sita corpus viuit per animã, & hoc modo non ponitur corpus viuere per verbum, quod non potest esse corporis forma.*

Conclvsio S. Thomæ affirmat de fide vnionem animæ, & corporis in Christo; & contrariam assertionem docet esse hæresim, quia tollit veritatem humanitatis Christi. Definitur hæc conclusio in Concil. 1. Ephesino *can.*13. statuente Christum carnem animatam anima rationali sibi copulasse, & in Concil. Chalcedonensi *act.*5. aliísque Conciliis, & Patribus infrà citandis *quæst.*4. *&* 5. Vbi proprius locus est agendi de veritate humanitatis Christi, ad quem pertinet vnio animæ, & corporis. nec absque caussa S. Thomas explicuit contrariam assertionem esse hæresim, quod de plerisque similibus non solet explicari, quia Magister *dist.* 6. dum ageret de modo vnionis inter alias sententias recenset vnam, quæ in Christo, vt seruaret vnitatem personæ, negabat vnionem ex anima, & corpore, quem nititur Scotus excusare, quòd ætate Magistri veritas vnionis animæ, & corporis Christi, nondum fuerit definita; ideoque sit ab ipso inter opiniones, non verò inter hæreses relata. sed non rectè: iam enim Concilia cit. præcesserant Magistrum sententiarum.

Iosef. Ragusa in 3. *p. D. Thom.*

Articvlvs VI.

Vtrum natura humana fuerit vnita verbo Dei accidentaliter.

*Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd humana natura fuerit vnita verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apost. Philip.*2. *de filio Dei, quòd habitu inuentus est vt homo: Sed habitus accidentaliter aduenit ei, cuius est: siue accipiatur habitus, prout est vnum de decem prædicamentis, siue prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidẽtaliter vnita est filio Dei.*

2. *Præterea, Omne quod aduenit alicui potest esse completum aduenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest & adesse & abesse alicui præter subiecti corruptionem. Sed natura humana aduenit ex tempore filio Dei, habenti esse perfectum ab æterno. Ergo aduenit ei accidentaliter.*

3. *Præterea, Quicquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicuius rei, est accidens eius: quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens: Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam diuinam filij Dei: quia non est facta vnio in natura, vt supra dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter filio Dei aduenerit.*

4. *Præterea, instrumentũ accidentaliter aduenit: Sed humana natura in Christo fuit diuinitatis instrumẽtũ. Dicitur enim Dam. in* 3. *lib. quòd caro Christi instrumentũ diuinitatis existit. Ergo videtur quòd humana natura fuerit filio Dei vnita accidentaliter.*

Sed contra est, quòd illud, quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adueniret, cum dicitur, Christus est homo, non prædicaretur quid: sed quale, aut quantum aut aliquo alio modo se habens. Quod est contra decretalem Alex. Papæ dicentis: Cùm Christus sit perfectus Deus & perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundum quod est homo, non est quid?

Respondeo dicendũ, quod ad huius quæstionis euidentiã sciendum est, quòd circa mysterium vnionis duarũ naturarũ in Christo, duplex hæresis insurrexit. Vna quidem confundentiũ naturas sicut Eutychetis & Dioscori, qui posuerunt quòd ex duabus naturis est constituta vna natura, ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante vnionem distinctis: non autem in duabus naturis, quasi post vnionẽ naturarũ distinctione cessante.

Alia verò fuit hæresis Nestorij & Theodori Mopsuesteni separantium personas: posuerunt enim aliam esse personam filij Dei, & filij hominis, quas dicebant sibiinuicem esse vnitas. Primo quidem secundum inhabitationẽ: inquantum scilicet Verbi Dei habitauit in illo homine sicut in templo. Secundò per vnitatem affectus, in quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati verbi Dei. Tertiò secundum operationem: prout scilicet dicebant hominem illum esse verbi Dei instrumentum. Quartò secundum dignitatem honoris, prout omnis honor, qui exhibetur filio Dei, coexhibetur filio hominis propter coniunctionem ad filium Dei. Quintò secundum æquiuocationem, id est communicationem nominum: prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum & filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem vnionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt vnã Christi personam, sed posuerunt duas hypostases siue duo supposita, dicentes hominem quendam compositum ex corpore & anima

à principio suæ conceptionis, esse assumptum à Dei verbo. Et hæc est prima opinio quam Magister ponit in 6. distinct. tertij lib. sententiarum. Alij vero volentes seruare vnitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori vnitam: sed hæc duo separata ab inuicem, esse vnita verbo accidentaliter; vt sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam magister ibidem ponit. Vtraque autem harum opi. incidit in hæresim Nestorij. Prima quidem: quia idem est ponere duas hypostases, vel duo suppositа in Christo, quod ponere duas personas, vt suprà dictum est. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est, quod etiam Nestorius vtebatur vnitate personæ propter vnitatem dignitatis & honoris. Vnde etiam sexta Synodus desiuit anathema eum, qui dicit vnam personam secundum dignitatem & honorem & adorationem, sicut Theodorus & Nestorius insanientes conscripserunt. Alia verò opinio incidit in errorem Nestorij, quantum ad hoc, quòd posuit vnionem accidentalem: non enim differt dicere, quòd verbum Dei vnitum est homini Christo secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius) & dicere quòd vnitum fuit verbum Dei homini secundum indutionem, sicut vestimento; sicut dicit tertia opinio, quæ etiam peius dicit aliquid, quàm Nestorius, scilicet quòd anima & corpus non sunt vnita. Fides autem catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit vnionem factam Dei & hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens: sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim. Vnde in sexta Synodo dicitur, Cùm multis modis vnitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarij & Eutychetis sequuntur, in peremptionem eorum, qui conuenerunt tollentes (id est interimentes) vtramque naturam, vnionem secundum confusionem dicunt: Theodori autem & Nestorij sequaces, diuisione gaudentes, effectualem vnitatem introducunt. Sancta verò Dei Ecclesia, vtriusque perfidiæ impietatem reiiciens, vnionem verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur: quod est secundum subsistentiam. Sic ergo patet, quòd secunda trium opinionum, quas Magister ponit, quæ asserit vnã hypostasim Dei & hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei: similiter etiam prima opinio quæ ponit duas hypostases, & tertia quæ ponit vnionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in conciliis ab Ecclesia damnatæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dama. dicit in 3. lib. non necesse est omnifariam & indefectiuè assimilari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem vtique erit, & non exemplum, & maximè in diuinis: impossibile enim est simile exẽplum inuenire in omnibus, & in Theologia, id est in deitate personarum, & in dispensatione, id est in mysterio Incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est vestimento, non quidem quantum ad accidentalem vnionem: sed quantum ad hoc quòd Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quòd vestimentum mutatur: quia scilicet formatur secundum figuram eius, qui induit ipsum qui à sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta à verbo Dei est meliorata, ipsum autem verbum Dei non est mutatum: vt Augustinus exponit in lib. 83. quæst.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod aduenit post esse completum, accidentaliter aduenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi: sicut in resurrectione corpus aduenies animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, vt scilicet corpus habeat esse vitale per animam, non est autem sic de albedine: quia aliud est esse albi, & aliud est esse hominis, cui aduenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, siue personam, ex tempore autem aduenit ei natura humana non quasi assumpta ad vnum esse, prout est natura, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad vnum esse, prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non vnitur accidentaliter filio Dei.

Ad tertium dicendum: quod accidens diuiditur contra substantiam. Substantia autem (vt patet 5. Met.) dupliciter dicitur. Vno modo pro essentia siue natura: alio modo pro supposito siue hypostasi. Vnde sufficit ad hoc, quòd non sit vnio accidentalis, quòd sit facta vnio secundum hypostasim, licet non sit facta vnio secundum naturam.

Ad quartum dicendum, quòd non omne quod assumitur vt instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi, & gladio; nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad vnitatem hypostasis, se habere vt instrumentum: sicut corpus hominis vel membra eius. Nestorius ergo posuit quòd natura humana est assumpta à Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad vnitatẽ hypostasis. Et ideo non concedebat quòd homo ille verè esset filius Dei, sed instrumẽtum eius. Vnde Cyrillus dicit in Epistola ad Monachos Ægypti. Hunc Emmanuelem, id est Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum verè humanatum, id est hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse, sicut instrumentum ad vnitatem hypostasis pertinens.

POSTQVAM statuit S.Th. vnionem Verbi incarnati non esse factam in natura, sed in persona, itémque in hypostasi, eámque personam & hypostasim esse compositam ex duabus naturis, cui præmittatur compositio, & vnio alia animæ & corporis, tractat quod reliquum est de qualitate vnionis, an fuerit accidentalis, vel substantialis: quamuis enim eo ipso quòd probauit vnionem hanc esse non quidem accidentis, sed substantiæ cũ substantia in vna persona, probata videatur vnio substantialis; quia sicut non potest esse accidentalis compositio duarum substantiarum in vna natura, & sublata pluralitate naturarum, ita nec potest esse accidentalis cõpositio & vnio duarum substantiarũ in vna persona, sublata pluralitate personarum; nihilominus non assumpsit hoc sibi ex instituto probãdum ibi S.Thomas: quod operæpretium erat facere excludẽdo modos, quibus poni poterat, & posita est ab hæreticis, hæc vnio in Christo accidentalis, sed huic loco commodiùs reseruauit. Igitur relatis erroribus Eutychetis, & Nestorij, & aliorũ quos hactenus refutauerat, concludit naturam humanam esse vnitam Verbo Dei substantialiter, non autem accidentaliter, probátque auctoritate V I. Synodi *can. 4.* quæ cõfitetur vnionem Verbi Dei ad carnem secundùm cõpositionem, quę est secundùm subsistẽtiam: ex quo videtur inferre S.Thom. non esse accidentariam, quæ sanè illatio, vt excludat vnionem accidentium accidentalẽ, quæ vniuntur etiã in persona, debet fundari vel in vi verborum, quòd scilicet vt quidam obseruant vniri secundùm subsistentiam significat vniri ad componendam subsistentiam, seu ad communionem subsistentiæ, & secundùm subsistere, vt loquitur Caiet. *hìc ad 3.* vniri autem in hypostasi, & subsistentia, communius est: nam quidquid pertinet ad hypostasim siue substantiale, siue accidentale sit, vnitur in hypostasi, seu persona; vel in modo loquẽdi Concilij Ephesini cit. asserentis vnionem Verbi secundùm compositionem, quæ est secundùm subsistentiam; vel demum in intentione Concilij, quod per hunc modum loquendi voluit excludere vnionem accidentalem, quam asserebat Nestorius.

DISPVTATIO XXXVIII.

An vnio duarum naturarum in Christo dicenda sit accidentalis, vel substantialis.

NON est hìc disputandum de vnione accidentali, quam docebat Nestorius contra veritatem mysterij Incarnationis, distinctis non solùm naturis, verumetiam personis, aduersùs quem satis suprà dictum est: verùm salua vnitate personæ diuinæ subsistentis in duabus naturis, ac proinde salua veritate mysterij, sensúque catholico differere oportet, an vnio quam secundùm fidem omnes confitemur, dicenda sit accidentalis, vel substantialis.

Durandus *in 3. distinct. 6. quæst. 4.* proponit plures modos vnionis accidentalis, & exclusis reliquis vnum postremum admittit in hoc mysterio. PRIMVS modus

est quòd natura humana in sui vnione conuertatur in naturam accidentis; & hic neque est possibilis, nec potest habere locum in mysterio Incarnationis, vbi dicitur homo natus, passus, &c. quæ non possunt fieri per naturam accidentis. SECVNDVS modus est quo natura humana saluo esse substantiali induat aliquem modum accidentalem, hoc solo quòd aduenìat enti in actu adiacẽndo ipsi, absque eo quòd coincidat in idem suppositum, sicut vestis aduenit homini: & hoc reiicit auctoritate Alexandri I I I. vt reiicit hìc S.Thomas. TERTIVS est quòd natura humana cedat in vnum suppositum, inhærendo ei cui aduenit. Sed hoc non potest fieri nisi substantia conuertatur in naturam accidentis, & si posset, non posset sic aduenire personæ diuinæ, cui non potest accidens inhærere. QVARTVS est, quo aliquid aduenit accidentaliter, quia aduenit enti in actu completo absque inhærentia cedens in idem secundùm suppositum; sicut, inquit, si ramus nouus inseratur arbori perfectæ; & hoc modo concedit naturam humanam aduenire accidentaliter personæ diuinæ. Fundamentum huius sententiæ est iam extremis verbis indicatum, nimirum quòd non possit substantialiter, sed solùm accidentaliter vniri, id quod aduenit enti in actu completo: huiusmodi est Verbum diuinum. Secundò addi potest, quia duo extrema vniuntur accidentaliter, quando vtrique eorum accidit vniri; humanitati autem accidit vniri diuinitatem, & contrà.

Secundùm eandem sententiam huic quæstioni respondet Paludanus *in 3. sent. dist. 6. q. 1. art. 3.* iisdem ferè verbis, & distinctionibus Durandi. Verùm quamuis Paludanus & Durandus bene teneant sensum catholicum; modus tamen loquendi fauet Nestorio, & nullo modo est vsurpandus; sed neque attenta conditione, & natura huius vnionis, potest esse verus, ac proprius.

Dicendum est igitur vnionem duarum naturarum in Christo esse substantialem, non verò accidentalem. Est communis sententia Theologorũ *in 3. dist. 6.* vbi Bonau. *art. 1. q. 3.* Riccardus *art. 3. q. 2.* & S.Th. *in hoc art. in corpore, & ad 1.* Probatur PRIMÒ quia passim Concilia superiùs cit. dicunt vnionem factam secundùm hypostasim, quod vocabulum Græcum Græcorum Conciliorum Latini reddunt secundùm subsistentiam; aliquando etiam vertunt secundùm substantiam: sic enim *in epist.* Concilij Alexandrini, quæ est 10. inter epistolas Cyrilli dicitur: Si quis non confitetur carni secundùm substantiam vnitum Dei Patris Verbum, &c. anathema sit. & *in epist. 8.* Cyrilli ad Nestoriũ, quæ approbatur tom. 1. Concilij Ephesini, habentur quædam verba, quæ in compilatione Concilij facta per Surium hoc modo referuntur: Ex ea notum est sacrum illud corpus animatum anima rationali, cui substantialiter adunatum Dei Verbum carnaliter natũ esse dicitur. in operibus autem Cyrilli pro eo quod est, substantialiter adunatum, habetur secundùm subsistentiam adunatum: in noua autem editione Concilij facta à nostro Theodoro Peltano *tom. 1. cap. 12.* dicitur, secundùm hypostasim adunatũ: sic enim habetur in Græco codice. Similiter in antiqua compilatione Conciliorum *consultatione 5. canone 6.* habentur hæc verba: Si quis secundùm SS. Patres non confitetur propriè, & secundùm veritatem, & duabus, & in duabus naturis substantialiter vnitis, &c. & *canone 8.* Si quis secundùm SS. Patres non confitetur propriè, & secundùm veritatem naturarum substantialium vnionem indiuisè, & inconfusè in eo cognitam, condemnatus sit; in noua verò compilatione pro eo verbo, substantialem vnionem, habetur, vnionem secundùm hypostasim. Hinc Patres promiscuè his loquutionibus vtuntur. Damasc. *lib. 3. cap. 3.* vnionem hanc iuxta Fabri versionem substantialem appellat, iuxta versionem verò Iacobi Billij essentialem, iuxta Græcam vocem κατὰ θέσιν. Cyrillus *in declaratione 3. anathematismi*; & *rursus in Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.* defensione eiusdem contra Theodoretum in epist. ad Euoptium vocat eamdem vnionem naturalem; Petrus Diaconus *lib. de incarnat. & gratia Christi, cap. 3.* inquit Verbum essentialiter, seu naturaliter fuisse carni vnitum, idque confirmat Nazianzeni *epist. 1. ad Chelidonium, quæ est Oratio 51.* cuius refert hæc verba: Si quis sicut in Propheta secundùm gratiam dicit inoperasse Domini verbum, & non essentialiter factam confitetur vnionẽ, sit vacuus melioris inoperationis: quanquam interpres Nazianzeni pro essentialiter, vertit, subsistantialiter, Græcè habetur, καθ' ὑπόστασιν, cui Latinè potest respondere substantia, & essentia, magis autem essentia. Io. Maxentius *in confess. suæ fidei, & in resp. ad epist. Hormisdæ*, eodem modo loquitur Ildefõsus *in libro cui titulus est, Contra eos, qui disputãt de virginitate S. Mariæ, columna 3. in fine*, sic habet: Sicut, inquit, Gregorius in moralibus salua proprietate vtriusque naturæ essentialiter assumpsit in suam personam hominem. Concilia verò superiùs cit. *in 2. 3. & 4. art.* dicunt vnionem factam secundùm subsistentiam.

Idem probatur ratione, quæ simul & declarat meritò apud Patres, pro eodem accipi vnionem Verbi cum natura esse substantialem, atque esse secundùm subsistentiam, secundùm hypostasim, secundùm substantiam, seu substantialiter factam. Et primò ex termino vnionis: etenim ad idem genus pertinet vnio ad quod pertinet terminus vnionis, qui scilicet constat, seu resultat vnione plurium. Porrò triplex genus esse potest rei, ac termini, qui plurium vnione constat, nimirum primò artificiale, cuiusmodi est domus. Secundò morale, cuiusmodi est ciuitas, familia, exercitus. Tertiò naturale, quod est duplex, quoddam substantiale, cuiusmodi est species, vel indiuiduum, seu suppositum substantiæ compositæ; quoddam accidentale, cuiusmodi est secundùm quosdam species, vel indiuiduum compositi accidentalis, vt album, & lac album, qui volunt ex accidente & substantia constitui speciem compositi sub genere communi composito accidentali, & substantiali; de quo, vt ita commune est, volunt esse scientiam physicam: quæ sententia meo iudicio est contra bonam Philosophiam, & doctrinam peripateticam; secundùm alios verò meliùs sentientes non est aliquid compositum, quia vnitio, seu actio vniendi non tendit per se ad compositum, neque artificiale, neque naturale, sed ad faciendum quale ipsum subiectum siue simplex, siue compositum, scilicet calidum, album, &c. quæ propriè non est compositio: vt enim rectè Durandus *in 3. distinct. 6. quæst. 3.* Homo non est pars albi, sed est subiectum ita qualificatum: neque albedo est pars, sed forma albi, quanquam nomen termini accidentalis potest generaliùs accipi etiam pro eo quod constituitur ex rebus, quæ non habent ordinem adinuicem intrinsecum, quale est artificiale, & morale, & pro eo quod est ex rebus, quæ habent ordinem naturalem inhærentiæ, vt accidens ad subiectũ, ponitúrque sub genere termini naturalis. Rursus terminus naturalis substantialis resultans ex vnione plurium rerum, quidã est essentia, seu species constans ex materia, & forma; quidã est indiuiduũ subsistens, constãs ex supposito, & natura.

Iam verò in proposito terminus est naturalis substantialis, vt satis ostensum est; non autem artificialis per inhabitationem personæ in persona, & coniunctionem extrinsecam instrumenti cum agente, neque moralis per coniunctionem affectus, & operationum, quę solum terminum agnoscit Nestorius, scilicet accidentalem extrinsecum, non naturalem, neque est accidentalis naturalis intrinsecus, vt docent Durandus, & Paludanus, negantes humanitati inhærentiam in Verbo, qualem habent accidentia; quorum esse est in esse; sed solum est naturalis substantialis, scilicet substantia cõposita ex natura, & persona. Confirmatur: nam non sunt alia genera terminorum accidentalium præter di-

cta; & constat terminum de quo agimus, ad nullum eorum pertinere, etiam iuxta principia quæ admittunt Durandus, & Paludanus: nam si semel excludatur terminus accidentalis naturalis, quem ipsi negando inhærentiam reipsa excludunt, de artificiali, & morali, non est dubium apud ipsos, qui seriò damnant Nestorium.

Igitur bona est præfata illatio vnionem esse omnino substantialem, & nullo modo accidentalem, siquidem terminus est omnino substantialis, ita ad nullum genus accidentalium pertinere possit. Confirmatur: nam si ponatur vera & realis vnio inter humanitatem, & Verbum, & excluditur inhærentia, quam Durand. & Palud. excludunt, nullum aliud genus vnionis relinquum est, nisi aut omnino extrinsecum pertinens ad aliquem ex quatuor modis Nestorij; aut omnino substantiale pertinens ad vnionem, seu compositionem vel essentiæ, & speciei, vel personæ; cuiusmodi scilicet personæ est in proposito.

Secundò probatur à priori, & terminis qui vniuntur, qui sunt substantiæ, & ex modo quo vniuntur, non enim per inhærentiam, vt dictum est, ex quo sunt substantiæ, & ex quo humanitas vnitur supposito immediatè vt natura, non autem mediante natura, vt vniuntur accidentia; nec per contactum, seu adiacentiã; quo modo pleraque vniuntur inter se inuicem, salua non solùm natura, verumetiã persona; nec medio aliquo accidente, quia si agitur de accidenti morali, qualis est dignitas, &c. est error Nestorij: si de physico, certè hoc ex antiquis nemo posuit, neque Catholicus, neque hæreticus: nam Catholici qui agnoscunt vnam personam, & duas naturas, solùm ponunt vnionem secundùm subsistentiam; hæretici verò qui negant vnitatem personæ, solùm admittunt moralem. Inter Scholasticos posteriores ætate dictorum Catholicorum, & hæreticorum quædam ponunt medium aliquod accidens physicum, quo vniatur natura personæ, contra quos infrà. Interim constat hoc non esse ad mentẽ Patrum, qui solùm ponunt, subsistentiam vinculum vnionis: deinde qui ponunt hoc accidens, ponunt vt vinculum naturale, quo natura vniatur personæ ad faciendum compositum substantiale: quæ vnio est substantialis; tamen quando argumentamur suo loco contra hoc accidens, seu qualitatem intermediam, maximè vim facimus in eo, quòd inde sequatur vnionem humanitatis, & Verbi esse accidentalem, & non substantialem.

Ad extremum idem probatur alia ratione à priori, quia quemadmodum si fieri posset vt aliquid vniretur naturæ completæ, & perfectæ, verè cedens cum illo in vnitatem naturæ secundùm essentialia naturæ, non diceretur vniri accidentaliter, sed substantialiter; ita si fieri posset vt cederet in vnitatem suppositi quod est substantia, non vniretur supposito accidentaliter, sed substantialiter; hoc autem fit in proposito vbi vnitur humanitas supposito diuino, cedens in vnitatẽ suppositi, id quod aliàs aptum est habere per se suppositum distinctum: tam enim est substantia suppositum, quàm natura; solúmque differunt quòd natura sit substantia secunda, suppositum verò prima: & hoc est quod docet S. Thomas *hîc ad 2. & q. de vnione Verbi incarnati, art. 1. & 4. cont. Gent. c. 49.* ex quo etiam intelliges rectè negari hîc à S. Thoma, quidquid non pertinet ad naturam rei vniri accidentaliter: satis enim est si trahatur ad naturam suppositi.

Disputant hîc quidam recentiores, an hæc vnio quæ dicitur substantialis, possit etiam dici naturalis, itémque essentialis, & Verbum naturaliter & essentialiter vnitum humanitati. Inueniuntur hi modi loquendi apud Patres suprà cit. vsurpati. Cyrillus enim in tertio anathematismo, eiúsque declaratione, & defensione, Sophronius in epist. quæ recitatur in VI. Synodo *act. 11.* Concil. Alexandrinum in epistola approbata in Concil. Ephesino, Io. Maxentius in confessione fidei vocant naturalem dictam vnionem, Damasc. essentialem, iuxta vim vocabuli Græci, vt suprà diximus: etsi alia versio habeat substantialẽ. Alij dicunt essentialiter vnitum Verbum humanitati. S. Petrus Diaconus *lib. de incarnat. & gratia, cap. 3.* & Nazianzenus, quem ipse citat *in epist. 1. ad Chelidonium, quæ est Oratio 51.* & Ildefonsus *lib. de B. Virg. cit.* Propter hæc testimonia quidam contendunt absolutè absque additione, & explicatione posse huiusmodi loquutiones vsurpari, scilicet Vasquez *disp. 17. c. 3.* Alij etsi in aliquo bono sensu aiunt posse admitti, absolutè tamen & absque explicatione sufficienti negant. ita Suar. *disp. 7. sect. 2. in fine.*

Huius dubij determinatio pendet ex præcipua significatione huius vocis vnio naturalis, vnio essentialis, vniri naturaliter, vniri essentialiter tum absolutè in se spectatur; tum verò prout est in vsu in hoc mysterio: potest enim natura & esse naturales cum multis modis, tum quod ad rem hanc attinet, quatuor dumtaxat accipi. Primò vt significat intrinsecum esse cuiusque rei in quouis genere, & prædicamento: quomodo dicitur sorsim de toto & de singulis partibus, de substantia & accidente, de natura & de persona. Ita sumpsit in re proposita Cyrillus *homil. 2. ex 10. quæ habentur tom. 2.* Est, inquit, Dei Verbum homo factum non abiecto quòd Deus erat: est enim immutabilis, & inalterabilis Verbi natura. hîc natura sumitur pro persona Verbi, seu pro Verbo subsistente in natura, non verò pro essentia diuinitatis per se.

Secundò accipitur pro principio motus, & quietis in Philosophia *2. phys.* Quomodo excludit compositum, & accidentia, & principium liberum agendi, & patiendi, vt qui liberè agit, non dicatur naturaliter agere: hoc sensu solùm putabant accipi naturalem, & esse naturalem Nestoriani, vt videre est in obiectione Theodoreti contra tertium anathematismum Cyrilli, quæ habetur *in epist. Cyrilli ad Euoptium; & lib. 2. dialog. Io. Maxentij*; obiiciebant enim non rectè dici naturalem vnionem Verbi, & humanitatis, quia hac voce significatur fuisse coactam, non liberam. Verùm quamuis secundùm vnam acceptionem habeat hunc sensum; tamen est vsitata alia acceptio secundùm alium sensum, quo comprehendat etiam ea, quæ fundamentum habent in natura siue liberè fiant, siue necessariò.

Tertiò sumitur pro specie completa in genere substantiæ; & hæc est vsitatissima acceptio, secundùm quam in proposito dicimus Christo esse naturale quidquid secundùm naturam tum diuinam, tum humanam conuenit, dicitúrque Christus naturaliter Deus, & naturaliter homo, nimirum prout hæ propositiones significant veritatem naturæ secundùm speciem, non verò prout significant caussalitatem: sic enim, idest, ratione caussalitatis Christus dicitur supernaturaliter homo, non verò naturaliter: hinc Nicetas *lib. 3. thesaur. c. 3.* de naturis in Christo inquit: Nec verò naturaliter coniunctæ, sed admirabili quadam, & ineffabili ratione, in omni verò sensu dicitur Christus Deus naturaliter, quia quòd sit Deus, non habet ex vi actionis supernaturalis, sed ex vi productionis diuinæ naturalis Deo. Atque hoc sensu negabant Christum esse naturaliter Deum, & hominem, Felix, & Elipandus Episcopi Hispani in quodam libello, cuius verba referuntur in libello celebris Concilij Francofordiensis ad Episcopos Hispaniæ; sunt autem hæc: Confitemur Dei filium ex patre genitum non adoptione, sed genere. & rursus: Confitemur eum factum ex muliere non genere esse filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia. Genus hîc sumunt pro essentia specifica. Hanc assertionem damnat Concil. Francofordiense statuens Christum esse filium Dei non adoptione, sed genere, & natura, idest naturalem. Huc spectant definitiones tam huius Concilij contra Elipandum, quàm aliorum contra Nestorium, statuentes Christum esse verum hominem, & verum Deum, idest, Deum non gratia, neque adoptione, sed natura, & naturaliter; itémque hominem non fictione, seu imitatione, sed natura, & naturaliter.

Quartò dicitur natura, & naturale, id quod opponitur artificiali, vel morali: quomodo vocamus manum, dentem, pedem naturalem, qui naturali vnione inest corpori; non naturalem verò manum, pedem, dentem suppositiuum: similiter naturalem animam, quæ est in corpore vt forma, & est principium motus vt forma, eiúsque vnionem naturalem; non naturalem verò quæ est in corpore, vbi est principium motus, non vt forma, eiúsque vnionem non naturalem: quomodo est intelligentia in corpore cælesti. Et multo minus vocamus naturalem vnionem duorum secundùm affectum, qui se inuicem mouent alter alterum, vt amatum, & desideratum, quomodo mouet Deus intelligentias, & ipsis mediantibus cælum, ex Aristotele.

Hoc postremo sensu Patres iam cit. à recentioribus dicunt vnionem Verbi & humanitatis esse naturalem, Verbúmque naturaliter vnitum carni, nempe vt opponitur artificiali, & morali, qualis est inter naturas, essentias, & substantias, quæ non vniuntur modo naturali, essentiali, & substantiali, & secundùm essentiam, & subsistentiam; sed modo morali, vel artificiali: vbi artificiale sumitur latè prout significat quodcumque constans ex pluribus per compositionem vnius personæ, vel naturæ, quod verè & per se neque est vna persona, neque est vna natura; sed imitatur personam, & naturam, quòd scilicet imitari naturam & personam est opus artis: quomodo cælum dicitur animatum, nimirum imitatione propriè viuentium, & animatorum, ac proinde quodammodo artificiale. Eodem sensu dicunt dicti Patres vnionem, de qua agimus, esse essentialem; & Verbum essentialiter vnitum, & secundùm essentiam: essentiale, & essentialiter vniri solùm hîc significat modum dictum vnionis excludentem moralem, & artificialem iam explicatum; neque hæ formulæ loquendi appellant essentiam, seu naturam, magis quàm personã, immo per se appellant personam & subsistentiam, in ratione subsistentiæ, quæ dicitur essentialiter vniri, eiúsque vnio essentialis; non solùm quia per ipsum vnitur essentia, sed per se, & propriè, quia eius vnio est vera non in quocunque genere, sed in substantiali: qua ratione in eo quòd sit vera, excludit vnionem substantialem moralem, & artificialem, quas nomine, veræ, excludere maximè propositum est Cyrilli, & dictorum Patrum, eo quòd sint vniones secundùm quid, in eo verò quòd sit substantialis, excludit vnionem rerum, quæ non sunt substantiæ, qualis est accidentium inhærentium, quæ est vera naturaliter, & non solùm secundùm imitationem, seu fictionem vt artificialis. Demum in eo quòd sit vnio substantialis subsistentiæ, excludit substantialem essentiæ, & naturæ, quæ est naturalis, & essentialis duplici ratione. Primò ratione communi substantiali subsistentiæ, & suo modo accidentali inhærentiæ, quatenus scilicet est vera, & opponitur artificiali, seu extrinsecè, & morali, quomodo etiam vnio accidentis dici potest essentialis, & accidens essentialiter vniri: habent enim suam essentiam, & habent ex vi naturæ vnionem propriam, & intrinsecam essentiæ. Secundò ratione speciali, & propria, qua nomen essentiæ, quod aliàs est commune pluribus rebus, scilicet substantiæ, & accidenti, speciei, & individuo, naturæ & supposito tribuitur solùm speciei, vel naturæ vt distinguitur à supposito; & hæc est tertia acceptio suprà posita naturæ, &

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

esse naturalis, secundùm quam nomen vnionis naturalis, & essentialis, & vniri naturaliter & essentialiter conuenit solùm naturæ, & non personæ; & nomen vnionis essentialis, & essentialiter vniri ita est proprium vnionis quæ fit in essentia, & secundùm essentiam, prout distinguitur à persona; & ita simpliciter pro hac supponit; sicut nomen essentiæ simpliciter supponit pro eadem iam dicta essentia, in qua subsistit persona. Magis autem vnioni quæ fit secundùm naturam, vt distinguitur ab ea quæ fit secundùm personam, est factum proprium nomen essentialis, & essentialiter vniri, quàm nomen vnionis naturalis: iam enim latiùs vsu receptum est vt naturale dicamus quidquid non est artificiale, aut extrinsecum naturæ, vel personæ: quocirca rariùs dicitur essentialis, quàm naturalis vnio Verbi, & humanitatis.

Hinc fit vt Christus & Verbum Dei secundùm omnem proprietatem & veritatem dicatur essentialiter homo; vnio tamen per quam habet, vt sit essentialiter homo, non dicatur propriè essentialis. Ratio est quia de vnione per se prædicatur nomen quod sumitur à toto composito, & quod supponit formaliter pro toto, & partibus simul sumptis, saltem prout prædicatur de vnione, quia in nomine vnionis per se significantur plura. quare cùm dicitur vnio essentialis, intelligitur vnio rerum, quibus constat, & componitur essentia, seu natura; cùm verò dicitur personalis, intelligitur vnio rerum, quibus constat persona: non ergo potest dici propriè essentialis vnio, qua constat persona, qualis est in proposito Verbi, & humanitatis, quæ propterea vsitatissimo vocabulo dicitur hypostatica, idest, personalis, neque hæc essentialiter vniri, sed hypostaticè; significatur enim nomine essentialis vnio facta in natura. Vsurpatur tamen nomen vnionis essentialis, & hoc quod est vniri essentialiter aliquando pro vera vnione, & pro eo quod est verè vniri; similitérque nomen naturalis vnionis, quod vsurpat Cyrillus in declaratione, & rursus in defensione anathematismi tertij, declarans se eo sensu dicere naturalem dictam vnionem, quo dicimur ab Apostolo naturâ filij iræ, idest, verè, qui tamen non vtitur nomine essentialis. Et sanè, vt dixi, minus aptè conuenit, quàm nomen essentialis.

His ita declaratis videtur dicendum vnionem Verbi cum humanitate, in quodam iam dicto bono sensu posse dici naturalem, essentialem, essentialiter, naturalitérque factam; non tamen absolutè, nisi in his circumstantiis, quibus constat accipi pro eo quod est esse veram, verèque factam; iis autem seclusis hunc modum loquendi non facile vsurpandum: sic enim retinet proprium sensum, quo significetur vnio facta in natura & essentia. Et cùm de facto extiterit error, qui affirmarit vnionem factam in natura, & secundùm naturam, quod idem est atque essentialem, & naturalem; cúmque videamus interpretes verbum κατὰ ὑπόστασιν vertere interdum substantialem, & κατὰ ἕνωσιν essentialem, ac proinde quod dicitur, secundùm naturam posse dici naturalem, non debemus in modo loquendi cum hæreticis communicare, nisi vbi oportet addita declaratione, aut in circumstantiis quibus illa intelligitur. Et sanè Patres cit. non sine dictis circumstantiis huiusmodi loquutiones vsurpant: nam in epist. Sophronij cit. vbi dicitur assumpta caro vnitione naturali, additur secundùm subsistentiam. *Act. 13.* dicitur naturalis, siue secundùm substantiam; Petrus Diaconus, & Cyrillus disputabant contra Nestorium, dicentem Christum esse Deum non natura, sed gratia, cùm dixerunt Petrus hanc vnionem essentialem, Cyrillus naturalem; Ildefonsus agebat contra eos, qui dicebant Christum esse purum hominem, & filium adoptiuum; Nazianzenus similiter opponebat vnionem

nem essentialem vnioni factæ secundùm gratiam ; Damasc. Substantialem,inquit, dicimus vnionem, hoc est, veram,non secundùm phantasiam,apparentiámque fallentem. Io. etiam Mazentius in omnibus citatis locis disputat contra Nestorium.

Satisfit argumentis Durandi. §. 3.

Primum ac præcipuum fundamentum est Durandi, quòd humanitas adueniat enti completo , scilicet Verbo, & quòd possit adesse, & abesse præter subiecti corruptionem, id est, salua natura, & persona Verbi. Medina *hic concl. 3. & in resp. ad 2.* planè concedit humanitatem,hoc sensu quòd possit adesse, & abesse, aduenire accidentaliter. Sed non rectè dicit; & cùm reprehendat Durandum vsurpantem vnionem accidentalem, ipse nihil melius loquitur : nam Durandus expressè concedit humanitatem cedere in idem cum persona diuina secundùm suppositum;seu aduenire accidentaliter,quia aduenit enti completo , quod est dicere, quia aduenit enti,à quo potest abesse præter eius corruptionem,quæ est ipsa loquutio Medinæ.

Suarez *hic disp.8.sect.2.* ait,si accidere sumatur logicè, humanitatem in hoc imitari accidentia,quia non est de essentia Verbi, & suo modo potest adesse, & abesse illi; physicè tamen eam vnionem non esse per modum accidentis,neque accidentalem,nec dicendum esse humanitatem accidentaliter aduenire Verbo ; sicut , inquit, anima logicè est extra rationem materiæ, & accidentariò illi aduenit ; nihilominus in re ipsa vnio illarũ substantialis est, & anima non aduenit materiæ accidentaliter. Hæc responsio reipsa bene tuetur vnionem substantialem per se humanitatis,& Verbi; distinctio tamẽ & explicatio data habet difficultatem : etenim consideratio logica est,qua spectantur termini secundùm rationem habitudinis, quam habet, vt possint de se inuicem prædicari : spectatur enim an vnus sit de essentia alterius , atque ideo non potest sine corruptione illius abesse ; an verò non sit essentia, & possit abesse , & adesse : physica verò spectat realem vnionem terminorum. At certò hæ considerationes in proposito non continent oppositionem ; imò sunt sibi inuicem subordinatæ , & sese inuicem inferunt : nam per se logicum fundatur in per se physico ; ex eo enim quòd vnum vniatur alteri tanquam aliquid pertinens, vel non pertinens ad essentiam; atque ideo vnione substantiali, seu essentiali,vel non essentiali,habetur quòd possit adesse , & abesse præter subiecti corruptionem , vel non possit abesse;ideoque quòd sit prædicabile vt accidens, vel non vt accidens , & è contrario hoc ipso quòd aliquid potest adesse & abesse præter subiecti corruptionem,habetur etiam quòd eius vnio possit adesse, & abesse; atque ideo quòd etiam eius vnio,quæ dicitur physica, sit accidentalis : quod perspicuum est in exemplo materiæ,& formæ. si enim spectemus materiam secundùm se in ratione materiæ,non verò vt partem compositi , sicut accidit ipsi formæ etiam physicæ ; ita & vnio formæ , & potest adesse , & abesse. Idem in proposito dici posset de humanitate comparata cum Verbo;quòd si consideremus vnionem hanc non vt est aliquid materiæ, idest, afficiens materiam, sed vt est aliquid compositi , ipsámque materiam non per se, sed vt partem, certè tam physicè,quàm logicè vnio formæ cum materia est aliquid essentiale,non verò accidentale, quia cõstituit substantiam per se completam,& non potest adesse,& abesse præter subiecti corruptionem.

Dico ergo vnionem humanitatis cum Verbo simpliciter tam logicè,quàm physicè esse substantialem, & addo etiam essentialem , quatenus hanc vocem diximus posse vsurpari , nempe vt excludit accidentalem tam physicè , quàm logicè; quam enim loquutionem noluit nullo modo S.Thomas tam *hìc* , quàm *in 3. sent. dist.6. q.3. art.2.* vsurpare , neque maior pars Theologorum , expedit nobis etiam non admittere.

Vt autem hæc res declaretur, & satisfiat argumento proposito , aduertendum est definitionem hanc accidentis , quòd sit id quod adest & abest , præter subiecti corruptionem , ideo difficultatem obiicere in re proposita,quia non rectè statuitur quid per subiectum tum in vniuersum, tum in re proposita sit intelligendum in hac definitione, accipiunt auctores citati vt subiectum hìc personam Verbi respectu humanitatis , sicut aliàs materiam respectu formæ ; sed non rectè : intelligendum est enim aliquid quod habet esse completum & perfectum , quatenus habet esse perfectum siue simpliciter, siue in sua ratione ; quomodo species habet esse perfectum simpliciter , partes autem essentiales vt materia habent esse perfectum non simpliciter , sed in ratione materiæ , & forma in ratione formæ : sic partes integrales etiam compositæ ex aliis partibus , vt manus , oculus , &c. habet esse perfectum in suo genere, dum habent omnia requisita ad oculum , &c. Igitur huiusmodi subiecto dicitur esse accidentale id , quod salua integritate & perfectione ipsius abest , quódque absque constitutione alicuius esse perfecti adest. Id verò quod quando aduenit constituit aliquod ens completum in specie cum eo, cui aduenit, & quando abest, tollat illud ; non dicitur accidens absolutè , sed solùm secundùm quid respectu partis , seu rei quæ se habet per modum partis cui aduenit , quámque non constituit in suo esse perfecto , sed cum illo constituit tertium : hoc modo forma adueniens materiæ , constituit compositum completum in specie , & cùm abest, tollit idem compositum , non tamen dicitur accidens simpliciter , sed solùm secundùm quid secundùm esse materiæ , quatenus non tollit nec ponit esse materiæ cùm adest , vel abest.

Iam verò sicut per hoc quòd aduenit forma materiæ , constituitur vnum esse completum & perfectum simpliciter, quod est essentia, eaque vnio non est accidentalis,sed essentialis & substantialis ; ita ex eo quòd humanitas aduenit personæ , constituitur vnum esse completum , quod est persona , eaque vnio non est accidentalis , sed substantialis; & sicuti forma non adest, neque abest , præter subiecti corruptionem , quia cùm adest constituit, quando abest , destruit subiectum ; ita humanitas non adest , neque abest præter subiecti corruptionem,idest, personæ compositæ, quam constituit. Secundùm quid verò tam forma , quàm humanitas dicuntur adesse & abesse præter subiecti. correptionem, sumendo pro subiecto aliud extremum corruptionis, quod verè non est subiectum , sed pars compositi : qua ratione non magis habet rationem accidentis humanitas quàm habet forma respectu materiæ,nec magis humanitas respectu Verbi,quàm Verbum respectu humanitatis. Ceterùm vtcunque dicatur accidens , tamen non dicitur accidens quod definitur dicta definitione, nempe quod adest & abest , &c. quia per hanc definitionem solùm illud dicitur accidens , quod quando abest,non destruit subiectum, & quidquid destruit subiectum,non est accidens.

Demum hoc quod est accidentaliter , vel essentialiter aduenire attenditur penes id cui significatur res aduenire tanquam aliquid ipsius : quomodo forma dicitur essentialiter aduenire composito,& albedo eidem aduenire accidentaliter , non verò penes id , cui non significatur aduenire tanquã aliquid ipsius , sed tanquã aliquid alterius : tunc enim attenditur respectus quem habet ad alterum ad hoc vt dicatur accidentaliter , vel substantialiter aduenire ; forma enim non dicitur accidentaliter aduenire materiæ;quia per hoc quod est aduenire nõ significatur respectus quem habet ad ipsam, sed

sed quem habet ad compositum , nisi addatur aliquid determinans significatum ad materiam. Pari ratione in proposito humanitas non dicitur accidentaliter aduenire Verbo , quia per hoc quod est aduenire , & vniri Verbo , non significatur ordo , quem habet ad ipsum per se spectatum , nisi aliquid addatur determinans hanc significationem , sed significatur ordo , quem habet cum ipso ad compositum constituendum ; ideoque secluſa huiusmodi additione neque secundùm quid, neque simpliciter forma dicitur accidens materiæ, & humanitas suppositi. Si verò aliquid addatur siue implicitè, siue explicitè , dicitur accidens secundùm quid : & quoniam huiusmodi additio fieri non solet,cùm loquitur de hoc mysterio; sed solùm quando volumus expendere naturam vtriusque extremi , considerando an Vnum sit de essentia alterius,scilicet forma materiæ, & contrà,humanitas naturæ diuinæ, & contrà, quod rarò & ferme otiosè fit , ideo semper seruandus est hic modus loquendi , quòd vnio humanitatis & Verbi non sit accidentalis , sed substantialis; & humanitas non aduenire accidentaliter Verbo , sed substantialiter; neque dicatur adesse & abesse præter subiecti corruptionem, quia subiectum est compositum per se substantiale, quod corrumpitur absente humanitate, Verbum autem habet rationem partis; & humanitas , quatenus constituit compositum , respicit ipsum vt partem , seu extremum compositionis , & non vt subiectum : tunc enim id , cui aduenit forma , respicitur per se vt subiectum, quando non componitur vnum per se , sed vnum aduenit alteri,vt qualitas, vel affectio ipsius.

Articvlvs VII.

Vtrum vnio naturæ diuinæ & humanæ sit aliquid creatum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur , quòd vnio naturæ diuinæ & humanæ , non sit aliquid creatum. Nil enim creatum in Deo potest esse : quia quicquid est in Deo , Deus est : Sed vnio est in Deo : quia ipse Deus est humanæ naturæ vnitus. Ergo videtur , quòd vnio non sit aliquid creatum.

2 Præterea, Finis est potissimum in vnoquoque : Sed finis vnionis est diuina hypostasis,siue persona, ad quam terminata est vnio. Ergo videtur, quòd huiusmodi vnio maximè debeat indicari secundum conditionem diuinæ hypostasis,quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa vnio est aliquid creatum.

3 Præterea,Propter quod vnumquodque tale & illud magis, vt dicit Philosoph. Sed homo dicitur esse creator propter vnionem. Ergo multò magis ipsa vnio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra , Omne quòd incipit esse ex tempore , est creatum: Sed vnio illa ab æterno non fuit,sed incepit esse ex tempore. Ergo vnio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum , quòd vnio , de qua loquimur, est relatio quædam , quæ consideratur inter diuinam naturam & humanam secundum quòd conueniunt in vna persona filij Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quæ consideratur inter Deum & creaturam , realiter quidem est in creatura (per cuius mutationem talis relatio innascitur) non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum : quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est,quòd hæc vnio, de qua loquimur , non est in Deo realiter , sed secundum rationem tantùm : in humana autem natura , quæ creatura quædam est , realiter est : & ideo oportet dicere quòd sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum , quòd hæc vnio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum:dicitur enim Deus vnitus creaturæ,ex hoc quòd creatura est realiter vnita Deo absque eius mutatione.

Ad secundum dicendum, quòd ratio relationis sicut & motus dependet ex fine vel termino , sed esse eius dependet à subiecto. Et quia vnio talis non habet esse reale nisi in natura creata (vt dictum est)consequens est quod habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum,quòd homo dicitur creator,& est Deus propter vnionem,inquantum terminatur ad hypostasim diuinam: Non tamen sequitur quòd ipsa vnio sit creator vel Deus: quia quòd aliquid dicatur creatum,hoc magis respicit esse ipsius,quàm rationem.

Conclvsio est esse rem creatam. Probat:quidquid realiter est in re creata , creatum est ; increatum verò non est,nisi quod est realiter in re increata;sed dicta vnio non est realiter in Deo, sed in natura humana, quæ est res creata : ergo non est increata , sed aliquid creatum. Minor probatur , quia omnis relatio , quæ est inter Deum & creaturam , est in creatura realiter, in Deo verò solùm secundùm rationem , vnio autem hæc est relatio.

Ex hac S.Thom. ratione, qua statuit ex ratione relationis , quæ inter Deum & creaturam existit , iudicandum an vnio sit , vel non sit res creata ; dubium relinquitur , an S.Thom. nihil propter relationem reale absolutum agnoscat in hac vnione : si enim non agnoscit, consequens est relationem esse per se productam ; & hinc rursus oritur dubium , cuiusmodi sit hæc relatio, cùm in vniuersum actio motúsque per se proximè ad relationem non sit , sed ad aliquod absolutum , vnde ipsa consurgat. Quòd si aliquid præter relationem absolutum agnoscat , quæstio est, cuiusmodi illud sit ? & cur non inde potiùs iudicet, sítne vnio dicta creata,vel increata; cùm præsertim inde maximè sit relationis natura cognoscenda.

His dubitationibus satisfieri non potest,nisi de dicta vnione priùs quid sit , productis etiam aliorum sententiis, disseramus.

Disputatio XXXIX.

Quid sit hæc vnio naturarum in vna persona. §. 1.

Vidam hìc distinguunt varias significationes , modósque vnionis , vt ex pluribus determinent vnam , de qua sit præsens quæstio. Prima acceptio vnionis est pro relatione reali naturæ ad Verbum, & relatione rationis huius ad illam. Secunda est pro eo, in quo diuina humanáque natura vniuntur in Christo , id est, pro ipsa vnitate subsistentiæ diuinæ, in qua coniunguntur. Tertia accipitur vnio non iam pro ea in qua vniuntur duæ naturæ,nimirum in qua ipsæ sunt extrema vnionis , sed pro termino, seu vnitate termini , qui resultat ex natura humana & subsistentia diuina simul vnitis , vbi extrema sunt non iam duæ naturæ, sed humanitas & subsistentia diuina. Quartò accipitur pro actione, qua res ipsæ vniuntur, quæ propriè dicitur vnitio ; eaque rursus potest accipi dupliciter. Primò actiuè secundùm quod est actio Dei, siue actio Dei in vniuersum portat aliquid præter actionem immanentem diuinam intellectus & voluntatis , & rem productã in ipsa re producta, vt ponit actio agentis creati; siue nihil præterea ponat, de quo alibi differitur.Secũdò passiuè propria passiua & formali coniunctione extremorum, sicut generatio,qua generans coniũgit effectiuè formã materiæ,dicitur vnio actiua; ipsa verò coniunctio , qua forma & materia formaliter coniunguntur, dicitur vnio formalis & passiua. Igitur de hac vnione passiua formali dicunt esse quæstionem hanc propositam quidam Thomistæ , & Suarez

rez *disp. 8. sect. 3. in principio*, qui addit passiuam coniunctionem quæ fit per actionem esse fundamentum vnionis sumptæ primo modo iam dicto, scilicet pro relatione.

Hæ quidem distinctiones vtiles sunt ad facilitatem & ordinem huius quæstionis, verùm hi Theologi sumunt tanquam certa & extra quæstionem omnia membra præter extremum, de quo solo aiunt esse quæstionem, cùm quæritur quid sit vnio duarum naturarum in vna persona, seu personæ, & humanitatis, cùm profectò multi sentiant vnionem hanc non esse quidpiam absolutum, cuiusmodi est hoc, quod in postremo membro continetur, sed solùm relationem; immo Aureolus, vt testatur hîc Caiet. tribuit S. Thomæ quòd solam relationem admiserit, contra quem propterea Caietanus contendit de mente S. Thom. esse præuiam coniunctionem ad quam relatio sequatur. Quidam etiam vnionem, de qua loquimur, neque in relatione neque in dicta præuia coniunctione videntur ponere, sed in ipsa vnitate subsistentiæ increatæ, in qua subsistit vtraque natura, vt videtur Caiet. Igitur vnionem, de qua est quæstio, in illo sensu dumtaxat debemus accipere, quo hactenus accepta est, cùm disputaremus cum S. Thoma, an vnio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona, vel in hypostasi; & de hac vnione, quam statuimus esse factam in persona, & non esse accidentalem, sed substantialem, ita confusè sumpta, nimirum absque eo quod statueremus, quid nomine illius intelligamus, proponit quæstionem S. Thom. quid sit, an scilicet sit aliquid creatum in hoc art. 7. & nos similiter debemus quæstionem instituere, & ex discussione eorum quæ conueniunt huic vnioni, quæque dicuntur, & dici possunt, statuere quid tandem sit.

Atque vt ordine procedamus, obseruandum est, cùm quæritur quid sit vnio, operæpretium esse ad statuendum quid sit, duplicem quæstionem his verbis implicitam examinare.

PRIMA est de esse formali seu essentiali vnionis, nimirum in quo genere sit vnionum inter multa, quæ in rebus passim existunt: quòd si hæc, de qua agimus, aut nihil sit aliud nisi relatio, aut adiunctam habeat relationem; eadem quæstio est de ratione huius relationis, in quo genere sit inter multa, quæ possunt item proferri. SECVNDA quæstio est de esse materiali eiusdem vnionis, nempe quid ponat in rebus, an significet solùm extrema, vel præter-hæc aliquid addat; ac proinde an hæc relatio sit rationis, vel realis; & si realis, an sit aliquid resultans ex re quæ additur, ideoque sit relatio prædicamentalis; an verò ipsum quod additur sit relatio, ac proinde solùm sit transcendentalis.

Quod sit esse formale, seu essentiale dictæ vnionis. §. 2.

Obseruandum est duplex genus vnionum generatim inueniri; quoddam quod plus habet rationem identitatis, seu vnitatis secundùm identitatem, quàm vnionis, & hoc est inter ea quæ distinguuntur solùm formaliter, seu ex natura rei, & sunt idem realiter, cuiusmodi est vnio mali cum re, existentiæ cum essentia secundùm veriorem sententiam, quæ hæc realiter non distinguit; item subsistentiæ cum existentia vel natura: & hæc in proposito non habent locum, quia humanitas non existit existentia Verbi, vt dicetur, quamuis autem sit in Verbo vt natura in supposito; non tamen vnitur, vt res cum modo; sicut vnitur subsistentia creata vt modus existentiæ & naturæ creatæ; atque ideo vnio, de qua agimus, non pertinet ad hoc primum genus, quod habet potiùs rationem identitatis, seu vnitatis secundùm identitatem ex parte partium seu extremorum quæ vniuntur. Dico ex parte partium, &c. quia ex parte extremi, in quo vniuntur duæ naturæ, est maxima vnio, vt infrà dicetur cum S. Thom. verùm hæc præcipuè attenditur inter naturas tantùm, non autem inter humanitatem & substantiam Verbi, vt dicetur.

Secundum verò magis proprium genus vnionum est inter res realiter distinctas, huiusmodi autem vnio est triplex. Prima inter formam & materiam, quæ hîc locum non habet, quandoquidem hæc est in natura, & terminatur ad naturam; vnio autem humanitatis & Verbi non est facta in natura; item quia Verbum non potest esse forma, & multominus materia humanitatis esse eandem rationem: an verò intercedat aliqua similitudo causæ formalis & materialis, inferiùs dicetur. Interim certum est quęcunque intercedat, non pertinere ad hoc primum genus vnionis, per quod constituitur vna natura, cùm valde aliena sit ab hoc mysterio vnio in natura. Secunda vnio est, qua vniuntur partes in toto, quæ solùm intercedit inter quanta, ex quibus fit vnum quantum maius partibus extensiuè, de qua nihil hîc ad rem nostram dicere oportet. Tertia est inter subiectum & accidens, quæ neque locum habet hîc vbi vniuntur duæ substantiæ substantialiter, & non accidentaliter, vt ostensum est. Non memini vnionis generis & differentiæ, quia hæc solùm accipiuntur secundùm operationes mentis, & extra hanc operationem nullo modo distinguuntur.

Ex his augetur magis difficultas propositæ quæstionis ad discernendum quid sit, quídve denoret hæc vnio in humanitate. Primùm, quia si excluditur ab vtroque dicto genere & speciebus vnionum nobis notarum, non est vnde possimus cognoscere quid sit. Secundò quia in omni genere vnionum nobis notarum duo maximè & necessariò concurrunt, scilicet aptitudo in extremis, quæ debent vniri, ad hoc vt vniantur, quæ est diuersa secundùm diuersitatem rerum & terminorum ipsorum, qui vniri debent: in forma enim est ipsum esse formæ, quod est quidem esse actuale, verùm incompletum & imperfectum; in materia esse materiæ; in accidentibus esse accidens seu (esse in) aptitudinale; in duabus aquis aptitudo ad continuationem sublatis terminis ratione quantitatis, & diuisibilitatis, secundùm quam res quantæ possunt terminari tum pluribus terminis, tum vno, quibus omnibus nominibus materiæ, formæ, &c. denotatur ordo intrinsecus ad vnionem; in humanitate autem nulla est aptitudo in actu primo, seu quæ conueniat ipsi per modum actus primi, nec aliquid tale ex nomine significatur: etenim in actu primo solùm habet ordinem ad suam subsistentiam naturalem, qui ordo minimè potest tolli vel mutari, nisi sublata vel mutata natura, cùm sit ipsi essentialis. Neque potest superaddi supernaturaliter, tum quia probabilius est in actu secundo nulla potentia fieri posse, vt natura existens in proprio supposito recipiatur in alieno: multo ergo magis repugnat in actu primo fieri, vt natura quæ essentialiter respicit proprium suppositum, respiciat alienum, scilicet vt quæ essentialiter respicit esse per se, respiciat aliud, & esse in alio. Et sanè quamuis esset probabile quod dictum est in actu secundo, non tamen est probabile in actu primo, quoniam aut hæc aptitudo supernaturalis superaddita est substantialis, vel accidentalis: si est substantialis, non potest poni in actu primo, nisi per substantialem & essentialem mutationem in actu primo oppositam aptitudini essentiali naturali; hoc autem est mutare essentiam, & facere illam diuersæ rationis; atque ita Christus non esset homo eiusdem rationis cum aliis. Si est accidentalis, certè salua manet aptitudo essentialis in natura ad esse per se in proprio supposito: non ergo potest simul pe se habere aptitudinem ad esse in alio, quia hæ aptitudines sunt

sunt oppositæ priuatiuè, & non possunt esse simul in actu primo: etenim cum inclinatione eiusdem rei ad vnum oppositum bene potest extrinsecùs stare actus secundus alterius oppositi; sicut in accidente cum inclinatione ad inhærendum bene potest stare esse per se extra subiectum; & fortè vtcunque tolerari posset, quòd non solùm cum inclinatione, verumetiam cum actu secundo ad vnum oppositum possit stare actus secundus alius oppositus, vt volunt quidam naturam creatam posse esse per se & in alio supposito. At verò inclinatio ad vnum oppositum per se intrinsecè excludit inclinationem ad aliud: non enim fieri vlla potentia potest, vt in accidente sit inclinatio ad esse per se, salua inclinatione naturali ad inhærendum: nec ergo in humanitate inclinatio in actu primo ad esse in alio supposito, salua inclinatione naturali ad esse per se. Igitur vt ad rem redeamus, cum extrema in omni genere vnionum intrinsecè contineant aptitudinem ad vnionem, eaque nulla sit in humanitate, videtur eius vnio cum Verbo excludi ab omni genere vnionum nobis notarum; ac proinde deesse nobis modum ac rationem ad explicandum & definiendum, quid sit hæc vnio.

Mihi videntur tria dicenda. Primum est hanc vnionem per se essentialiter esse de genere vnionis naturæ cum supposito. Secundum est in hoc genere differre secundùm esse suum supernaturale ab omni vnione naturæ creatæ cum supposito. Tertium est hoc esse supernaturale conuenire ipsi per se ex natura vnionis cum alieno supposito, præsertim diuino, non verò per accidens secundùm modum operandi: quomodo esset supernaturalis per accidens vnio animæ, mortui cum corpore; ac proinde vnio naturæ cum supposito mortui. Probantur singula, ac PRIMVM dictum perspicuum relinquitur ex supradictis, quia vnio, quæ iungitur natura humana Verbo, est substantialis; cùm verò duplex sit tantùm substantia, scilicet secunda & prima, & definitum sit contra Eutychetem non esse factam vnionem in subsistãtia secũda, scilicet in natura, sed in prima, id est, in supposito, sequitur hanc vnionem esse de genere vnionis naturæ cum supposito. Item quia per hanc constituitur vnum subsistens in humana natura, quod est filius Dei, hoc autem constituitur per vnionem naturæ cum persona.

SECVNDVM dictum est, quòd scilicet hæc vnio differat secundùm esse suum supernaturale ab omni alia naturæ cum supposito creato sub eo genere. Probatur, quia vnio naturæ cum supposito creato est vnio rei cum suo modo, si sumatur physicè, quæ non distinguuntur realiter, sed ex natura rei; si verò sumatur metaphysicè, est vnio naturæ & suppositi, quæ sic sumpta distinguuntur solùm ratione. quare minùs propriè est vnio; hæc autem de qua agimus, scilicet humanitatis cum Verbo, & substantiæ cum substantia distincta realiter, est magis propriè vnio. Item natura creata naturaliter poscit terminum creatum, sicut suppositum increatum naturaliter & secundùm potentiam ordinariam respicit solùm naturam increatam ea proportione, qua suppositum creatum respicit creatam: ergo hæc vnio est supernaturalis, & secundùm hoc esse supernaturale differt ab vnione naturæ creatæ cum supposito creato.

TERTIVM dictum, quòd hæc vnio non sit supernaturalis per accidens, seu secundùm modum, sed per se ex natura rei, probatur, quia tunc opus aliquod est supernaturale per accidens, quando à Deo solo & immediatè fit, id quod aliàs fit caussis & agentibus naturalibus, & nihil plus habet, quod factum est à Deo, qualis est oculus redditus cæco, vita mortuis, creatio leonis qua vnitur natura leonis cum supposito eiusdem: in his enim tam terminus mediatus, videlicet homo, leo, &c. quàm terminus immediatus, qui est vnio formæ cum materia, seu naturæ cum supposito sunt naturales, & solùm actio, seu modus actionis, est supernaturalis; ideoque hæc opera sunt supernaturalia per accidens, id est, quatenus fit à Deo immediatè id quod secundùm totum suum esse vel factum est prius à natura, qualis est vita mortuo restituta, quam priùs dederat natura, etiamsi ab illa restitui non possit, vel potest fieri à natura, quale est animal productum à solo Deo; potuit enim produci ab alio animali. At verò quando fit opus, quod neque potest, neque potuit vnquam attingere agens creatum, illud est per se & simpliciter supernaturale; talis autem est vnio naturæ cum supposito alieno, maximè diuino, vt per se constat ex dictis, quia non est vnio naturæ cum suo modo, sed cum persona distincta realiter; neque est vnio cum persona creata, sed increata; quare est diuersæ rationis & supernaturalis per se, & non per accidens. Neque verò pugnãt hæc duo, quòd scilicet sit vnio diuersæ rationis per se intrinsecè essentialitérque supernaturalis; & tamen sit sub genere vnionis naturæ cum supposito. Etenim visio beata & clara essentiæ diuinæ, similitérque amor illi respondens, est essentialiter supernaturalis, & diuersæ rationis à visione & amore naturali; & tamen est sub genere visionis & amoris, & in tali genere eleuat intellectum & voluntatem creatam. Pari ratione hæc vnio est sub genere vnionis naturæ cum supposito; & tamen sub illo est essentialiter supernaturalis & diuersæ rationis ab vnionibus naturalibus naturæ cum supposito creato, siue hoc genus sit analogum, siue vniuersum, tametsi potiùs est analogum.

Illud tamen est discrimen in proposito inter esse supernaturale cognitionis beatificæ, & esse supernaturale vnionis hypostaticæ, quòd esse supernaturale cognitionis eleuet ipsam cognitionem in ratione cognitionis, vt sit longè præstantior & perfectior cognitio beatifica in ratione cognitionis, quàm cognitio naturalis; atque ideo intellectus meliùs cognoscat. At verò esse supernaturale vnionis hypostaticæ non eleuat ipsam vnionem supra alias in ratione vnionis, vt scilicet magis vniat humanitatem Verbo hæc vnio, quàm vniat vnio naturalis naturam creatam cum supposito creato; immo est minor vnio Verbi cum humanitate ex parte sua quatenus iungit hæc duo extrema, etsi secundùm aliam considerationem ex parte termini, in quo intelliguntur vniri alia duo extrema, scilicet natura diuina & humana, sit omnium maxima, quod tamen ad rem nostram minimè facit: non enim attenditur hinc perfectio in ratione vnionis. Est ergo supernaturalis & perfectior vnio subsistentiæ diuinæ & humanitatis ex aliis capitibus, primò ex natura operis, quòd scilicet debeat esse vnio naturæ cum alieno supposito, præsertim diuino, vt quamuis esse supernaturalem, & excedere, non conueniat ipsi ex vi & ratione vincendi magis, quàm vniat naturalis; debeat tamen esse ex conditione extremorum, quæ non sunt apta vniri. Huic accedunt aliæ perfectiones extrinsecæ vnioni in ratione vnionis, quæ tamen afferunt bonum & dignitatem naturæ vnitæ, cuiusmodi sunt bona & dignitates omnes illæ, quas recipit humanitas ex vnione cum Verbo. Atque ex his constat quid sit esse formale seu essentiale huius vnionis; reliquum est satisfacere propositæ difficultati de aptitudine extremorum ad dictam vnionem, quod iam fieri non potest nisi explicetur priùs quid sit materiale, in quo consistat hæc vnio.

Dico VLTIMÒ hanc vnionem sub genere vnionis non differre accidentaliter ab aliis vnionibus etiam suppositi & naturæ, sed essentialiter. Ceterùm non potest explicari vel cognosci secundùm propriam differentiam quid sit, sed solùm secundùm rationem genericam, & secundùm negationem. Prima pars est probata superiùs ex eo quòd hæc vnio intercedat inter res realiter

realiter distinctas. Item quia Incarnatio est supernaturalis per se, & non per accidens. Secunda pars probatur, quia omnia, quæ hactenus diximus de illa, quòd scilicet sit realis, substantialis, hypostatica, supernaturalis, sunt notiones communes: quòd autem addunt aliqui infrà citandi esse modum, est notio & maximè communis, quia nomen modi latissimè conuenit multis rebus, vt existentiæ, curuitati, vel rectitudini, &c. Hinc eleganter S.Thom. *q. de vnione Verbi incarnati, art.* 1. Sicut, inquit, quia Deus est bonus, non est limitatus ad hos modos bonitatis, sed potest alios nouos incognitos facere; ita cùm sit ipsa vnitas, potest facere nouum modum vnionis nobis ignotum, qualis est Incarnatio. similia habet Cyrillus *lib. de fide ad Theodosium.*

Quid sit materialiter hæc vnio, id est, quid ponat in rebus. §. 3.

Cùm constet vnionem hanc esse de genere vnionis naturæ cum supposito quoad essentiam, & nihilominus in re non constituere vnum per identitatem realem, vt facit omnis natura cum suo supposito, sed intercedere inter distincta realiter salua reali distinctione; ac proinde hanc naturam cum hoc supposito non habere materialiter secundùm rem eumdem modum vnionis, quem habet omnis natura cum suo supposito: quare neque possimus ex eo quòd sit sub eodem genere continuò cognoscere, cuiusmodi sit, propterea datur locus huic quæstioni, de qua non modica est opinionum varietas.

PRIMA sententia est vnionem hanc nihil aliud esse quàm relationem, ac præter terminos non includere quidquam absolutum. Ita Scotus *in* 3.*d.*1.*q.*1. Fundamentum sumit, ipse à distinctione, quam tradit relationum intrinsecùs aduenientium, à relationibus extrinsecus aduenientibus. Primi generis sunt quæ posito fundamento & terminis necessariò ponuntur, sicuti posita albedine in duobus subiectis ponitur relatio. Secundi generis sunt quæ posito fundamento & terminis non necessariò ponuntur, & his non oportet ponere aliquid nouum absolutum, vt existat relatio inter ipsos, sed immediatè acquiritur ipsa relatio. In hoc genere ait esse omnes vniones, ita vt omnia quæ vniuntur, immediatè moueantur ad relationem, eadémque ratione vnionem naturæ humanæ cum Verbo ait esse de genere harum relationum.

Eadem sententia est Durandi *in* 3.*d.*6. *q.*2. qui distinguit cum Scoto duplex genus relationis. Primum quod est de prædicamento relationis, & hæc relatio est denominatio desumpta ex pluribus ex sua quadam sententia. Secundùm quod non est denominatio desumpta ex pluribus, sed est realis modus essendi, quo aliqua sunt simul, & hic non est de prædicamento relationis. Differt à Scoto primùm in eo quòd hanc relationem vocet modum essendi, quem Scotus fortè non respiceret. Secundò quia Scotus omnes relationes huius secundi generis vocat extrinsecus aduenientes, siue sint inter materiam & formam & subiectum, siue sint inter locum & locatum, &c. Durandus autem distinguit in hoc genere quasdam, quæ per se consequuntur fundamentum, sicut inhærere per se consequitur naturam accidentis; quasdam quæ solùm per accidens se habent ad fundamentum, vt locus ad locatum, & has ait esse extrinsecus aduenientes.

Eamdem sententiam quidam tribuunt S.Thomæ, qui hîc *art.* 7. nihil aliud creatum dicit fieri in humanitate præter relationem. & *q.*16.*art.*1. *ad* 4. *& art.*6. *ad* 2. dicit esse hominem, &c. prædicari de Deo ratione vnionis in persona, quæ vnio relationem importat; ergo ex sententia S.Thomæ esse hominem nihil aliud significat quàm relationem. si enim significaret aliquid aliud absolutum & substantiale, certè ratione illius prædicaretur homo de Deo.

Probat sententiam Scotus primò, posito quocunque absoluto non intelligitur vnio: ergo per se est relatio. Probatur antecedens, quia vnio non est ad se, sed ad alterum.

Secundò post multa Scotus infrà §. *sed oppositum*, sic argumentatur. Illud absolutum quodcunque ponitur debet vniri Verbo, sicut omnes entitates absolutæ ipsius naturæ; at nulla entitas est assumpta à Verbo extra naturam. Confirmatur: nam illa entitas deberet & iam vniri per aliam vnionem, & ita redit quæstio: aut est absoluta, aut relatiua, procedítúrque in infinitum. Tertium argumentum. Aut illud absolutum, ait Scotus, est accidentale, aut substantiale. Non primum, quia natura humana sumitur secundùm se in suo priori, quo est prior omni accidente: si ergo est substantiale, aut est diuersum ab eo quod potest esse in natura creata, aut non: si est diuersum, esset in Christo materia, aut forma, aut compositum diuersæ rationis ab aliis. Si non est diuersum, id est, si est idem cum iis quæ pertinent ad naturam creatam; sequeretur hanc naturam non posse à Verbo dimitti, quia quod est idem cum aliqua substantia, manet manente illa substantia: quare manente natura maneret vnio.

Demum argumentatur Occam: Deus potest dimittere naturam nihil in ipsa absolutum corrumpendo; hoc enim non implicat contradictionem: at non potest dimittere non sublata vnione; ergo vnio non est aliquid absolutum.

SECVNDA sententia est vnionem esse aliquid absolutum, in qua sententia PRIMVS modus est Gabrielis *in* 3. *dist.*1.*q.*1. qui quidem exponit primò vnionem relatiuam ad mentem Scoti & Occam, eámque tuetur, & confirmat. Secundò proponit aliam sententiam quòd natura humana vniatur Verbo formaliter per quandam qualitatem absolutam, quæ quamuis effectiuè producatur à tota sanctissima Trinitate, nihilominus habet quamdam specialem habitudinem ad Verbum, per quam formaliter vniatur Verbo, & non Patri, vel Spiritui sancto; eo modo quo dicitur Sortes albus ab albedine à quocunque producatur albedo; & eo modo tota sanctissima Trinitas per qualitatem absolutam, quæ est caritas, vnitur homini absque alia relatione, quam sententiam ipse magis videtur recipere, quia eamdem repetit infrà *q.*2. *art.*2. *in* 1. *sent. dist.* 3. *q.*4. Nititur hæc sententia præcipuè vni fundamento, quòd non dentur in mundo relationes reales.

Secundus modus est, quem refert Gabriel *in* 3. *d.*1. *q.*1. & ex Gregorio *in* 1. *d.*28. *q.*2. *in responsione ad* 17. *&* 18. vnionem Verbi cum natura humana nullam entitatem realem vel respectiuam, vel absolutam præter ipsa extrema vnita, videlicet Verbum & naturam humanam includere, quibus sic vnitis constat compositum hoc, seu hic homo, qui est Christus absque vlla intermedia realitate, qua formaliter vniantur, seu quæ sit ipsa vnio. Eadem est sentétia Bacconis *in* 3.*d.*1.*q...art.*1. *& d.*2.*q.*2. *art.*2. & Gregorij Valentiæ *hîc disput.* 1. *circa responsionem ad* 1. non dicit coniunctionem humanæ naturæ cum persona filij Dei nihil aliud esse quàm vtriusque indiuisionem in esse personali filij Dei. & infrà ait in hoc mysterio nullum ens reale interuenisse præter extrema & mutationem, ac relationem inde resultantem, tribuitur etiam Aureolo apud Capreolum *in* 3.*dist.*5.*q.*1.*art.*2.*in* 1.*arg.contra* 1.*concluſ.* sed de sententia Aureoli & Caietani infrà dicetur.

TERTIA sententia admittit simul realem quæ sit vnio, & aliquid absolutum, in quo ea relatio fundetur, & in quo consistat vnio substantialis Verbi.

Est

Est communis aliorum. Sed difficultas in eo est vt explicent quid sit illud absolutum substantiale, in quo relatio fundetur, súntque varij modi. Primus modus est Capreoli *in* 3.*d.*1.*q.*1.*art.*3. qui dicit absolutum illud, quod est vnio substantialis & fundamentum relationis esse indiuisionem & vnitatem actualis existentiæ duas naturas copulantis, & actuantis, salua manente distinctione illarum secundùm suas essentias; itémque indiuisionem suppositi in duabus naturis subsistentis: quæ sententia debet esse, & vt fertur, est quorundam Thomistarum dicentium humanitatem Christi non habere existentiam creatam, sed extrinsecè per existentiam increatam Verbi; cùm verò productio rei consistat in hoc quòd per illam res accipiat esse, humanitas verò Christi accipiat esse increatum diuinum; ideo productio ipsius consistit in hoc, quòd communicetur sibi diuinum esse. Atque hanc Capreoli sententiam docuit Victoria, teste Medina hîc.

Secundus modus est Caietani hîc *art.*7. qui assignat pro fundamento relationis ipsum esse subsistentiæ Verbi diuini, æternum quidem in se, sed factum in tempore esse personale, & subsistere naturæ humanæ: cùm enim inde res habeat vnitatem, seu esse vnum, vnde habeat esse ens; & natura humana habeat esse subsistens à subsistentia Verbi indiuisa, eadémque vtriusque, quod est esse tale quoddam ens; propterea inde habebit vnitatem substantialem cum Verbo, & in ea vnitate ait consistere dictam vnionem substantialem; eámque esse increatam, eo quòd subsistentia Verbi sit increata, relationem verò consequentem esse creatam, idque explicat exemplo: nam si anima esset æterna, & in tempore vniretur corpori, esse corporis non cœpisset in tempore, quia esse ipsius est illud esse æternum; sed solùm cœpisset in tempore communicari corpori: pari ratione incepit in tempore communicari esse subsistentiæ Verbi naturæ humanæ; nihilominus vnum est esse vtriusque. Ex quibus statuit nihil creatum interuenire præter passionem, qua natura humana trahitur ad esse Verbi: quod verò hæc passio ponat in natura per hoc quòd trahat illam, non explicat, videtur tamen debere præter passionem aliquid esse, quod sit terminus passionis, quia non datur ex sententia Caiet. passio in subiecto sine forma aliqua. Hinc *art.*10. *circa responsionem ad* 1. cùm dixisset coniunctionem humanæ naturæ cum persona filij Dei posse dupliciter accipi, scilicet vel secundùm esse personale istius naturæ creatæ, vel secundùm mutationem & relationem qua vnitur; subdit hæc verba: Et siquidem vnionis gratia pro gratuito dono sumatur secundo modo; sic est donum creatum, quoniam tam mutatio passiua, qua natura humana eleuata est ad esse personale Dei, quàm relatio vnionis, inter creatas res est vbi mutationem passiuam vocat rem creatam, distinctam ab alia re creata, quæ est relatio: agnoscit ergo Caiet. vnam rem increatam, quæ est personalitas, & vnitas personalis, & duas res creatas, quarum vna sit relatio, altera fundamentum: quare subdit, si vnionis gratia sumatur primo modo, sic quoad rem datam increatum donum est; quia data est personalitas diuina naturæ creatæ: quoad subsistantialem verò compositionem, seu coniunctionem personalitatis cum natura, donum creatum est. Non ergo videtur Caiet. sequi sententiam Gregorij, & cùm ait (coniunctionem humanæ naturæ cum persona filij Dei nihil aliud esse quàm vtriusque indiuisionem in esse personali filij Dei) statim declarat comprehendere se sub nominatione indiuisionis ea quæ dicta sunt.

Tertius modus est Aureoli apud Capreolum *loco cit.* qui dicit illud absolutum quod consequitur relatio esse entitatiuam continuatiocem naturarum, & indiuisionem tertiæ cuiusdam entitatis ex duabus resultantis. Sed adhuc non explicat, an hæc tertia entitas sit aliquid simplex, vel compositum, & quid sit hæc vnitas substantialis inter duo.

Quartus modus est, quem refert hîc Medina, fundamentum esse humanitatem ipsam non absolutè, sed vt est assumpta & coniuncta Verbo Dei, scilicet modus aliorum recentiorum Suarij *disp.* 8. *sect.* 2. Vasquez *disp.* 18.*c.*3. Cabreræ *disp.* 8. qui dicunt vnionem hanc esse modum quemdam substantialem productum in ipsa humanitate, per quem vniatur personæ diuinæ.

Examinantur propositæ sententiæ, ac primò sententia Scoti, & Gabrielis. §. 4.

Vt incipiamus à sententia Scoti, operæpretium est scire, quid ipse per hanc relationem vnionis intelligat, & ad quem ordinem relationum ex his, quæ notiores sunt, illam reducat. Et sanè cùm ipse admittat in natura relationes tertij prædicamenti, quæ non acquiruntur per se, sed consequenter, velit tamen vnionem non esse eius generis, sed alterius cuiusdam, quæ per se directè proprio motu acquiratur; per relationem intelligit illam eandem realitatem, seu vnionem, & modum, quem nos intelligimus in rebus quantis esse mutuum contactum, in forma actuationem, in accidente inhæsionem, in humanitate & Verbo realitatem aliquam consimilem inexplicabilem, de qua infrà: differt autem à nobis, quia ipse in vniuersum vbicunque inuenit nomen, & rem, cui ex vi sua respondeat alia res, ponit relationem: itaque actionem, calefactionem, inhæsionem, &c. dicit esse relationes, sicut esse in loco, habere, situm esse, & similia; & non consequi ad hæc relationem tertij prædicamenti, sed facere propria prædicamenta. Nos autem dicimus his nominibus importari quidem ralationem; non tamen solam, verùm simul aliquid absolutum, diuersum pro diuersitate prædicamentorum, ad quod sequatur relatio, in quo absoluto quoad realitatem ipsam conuenimus cum Scoto, vt etiam clariùs explicauit Durandus dicens esse modum quemdam essendi. Sed dubium est, an ex sententia ipsius Scoti, omnis vnio sit de aliquo prædicamento accidentis; an verò sit aliqua de prædicamento substantiæ: videtur enim ex sententia ipsius omnem esse de aliquo prædicamento accidentis, quia omnes relationes, quæ non sunt tertij prædicamenti, reducit ad reliqua sex vltima. Fortè posset quispiam dicere solùm eas vniones reduci ad hæc prædicamenta; quæ sunt in accidentibus, & per accidentia, vt per quantitatem in vbi, sedere; quæ verò per substantiam, vel entitatem non item; & fuisse eius sententiam, vt insinuat *in* 3.*d.*1. *q.*1. dum loquens de relationibus extrinsecus aduenientibus ait: Et aliquæ tales relationes fortè pertinent ad illa sex principia; ergo omnes. Sed contrarium ex principiis ipsius videtur colligi, tum quia hoc ipso quòd aliqua vniuntur, vult acquiri relationem, qua fiant prædicamenta varia, prout variè vniuntur: ergo etiam vnio, quæ sit secundùm substantiam, cùm sit realitas aliqua, & non sit absoluta, vel constituet aliquod prædicamentum substantiæ diuersum à primo prædicamento; & ita prædicamenta essent plura quàm decem, quod ipse non admittit: aut certè reducetur ad prædicamenta accidentium, & erit per se, & nominaliter, & verbaliter accidens: tum quia si relatio vnionis, quæ est per substantiam, esset de genere substantiæ; sequeretur similiter vnionem, quæ esset per quantitatem, esse de prædicamento quantitatis, & ita non constitui, nisi quatuor prædicamenta. Quòd si dicatur eam comparationem attendi solùm penes duo opposita in genere substantiæ, & accidentis, vt quæ sunt per substantiam, pertineant ad prædicamentum substantiæ; quæ verò per accidentia, in prædicamento accidentium, contra illud obstat: nam primò accidens non habet prædicamentum

tum

tùm vt habet substantia, sed immediatè significat multa prædicamenta; quare sequitur vniones non constituere noua prædicamenta, sed esse ponendas in prædicamentis eorum accidentium, quæ immediatè nomine accidentis importantur, & in quibus sunt vniones. Secundò sequitur relationem vnionis esse transcendentem, & analogam, quia nihil est commune vniuocum substantiæ, & accidenti: non ergo esset prædicamentalis, neque constitutiua prædicamenti; neque verò esset ratio, cur vnio, quæ esset accidens, constituerer prædicamentum, non item vnio, quæ esset substantia: sequeretur ergo ex sententia Scoti omnem vnionem aut esse accidens, aut certè non constituere vllum prædicamentum extra quatuor prima, quod esset contra ipsum, qui *in 3. sent. loco cit. & in 4. d.13. q.3. & in quodlibetis q.11.* expresè admittit sex vltima prædicamenta, quæ constituantur per respectus extrinsecos. quanquam, vt habet *in 4.* videtur ad id coactus auctoritate communi Philosophorum; se verò propensum in id, vt omnes hæ relationes extrinsecæ pertinerent ad prædicamentum commune, in quo ponit intrinsecas: quare *in 3. sent.* ait illas fortè pertinere ad alia sex principia; quæ vox, fortè, est dubitantis. Quòd si ita est, certè omnis vnio ex sententia ipsius aut esset accidens de tertio communi prædicamento relationis; aut certè quædam esset de hoc prædicamento, quædam non item, sed transcendentes; cuiusmodi essent illæ, quas Durandus in hoc secundo genere relationis vocat intrinsecas, quæ videlicet consequuntur per se naturam fundamenti, vt inhærere, actuare formæ, & accidentis respectu subiectorum; atque ita vnio Verbi & humanitatis esset in hoc secundo genere transcendentium, & esset substantia, & esset illa eadem realitas, quam alij vocant absolutam, & fundamentum relationis consequentis; ipsi verò volunt esse relationem, & in hoc sensu in reipsa non differrent ab aliis, qui sequuntur modum vltimum tertiæ sententiæ. Quòd si de mente ipsorum sit esse accidens, in hac materia penitus errant; quamuis enim ea realitas possit vocari accidens, quatenus non est de essentia naturæ humanæ quæ est integra in sua specie absque hoc modo; imò & potest existere sine illa; non tamen per hoc tollitur, quin sit substantia, faciátque vnionem substantialem: est enim duplex accidens, quoddam verbale solùm, quoddam etiam nominale; nominale dicitur, quod est de prædicamento accidentis, & non est realitas aliqua perfectiua, & completiua substantiæ secundùm esse substantiæ, vt quantitas, qualitas, &c. Verbale est quod non est de prædicamento accidentis. Sed substantiæ, seu aliàs essentiæ, cuius est accidens, quia est completiuum, seu perfectiuum substantiæ in ratione substantiæ. Quòd si Scotus velit vnionem esse accidens nominale, errat, inquam, eodem modo, quo Gabriel, non quidem errore Nestorij, vt quidam opponunt, ideóque ne supra meritum notetur hic error, & statuatur quousque reprehendi debeat, aduertendum est dupliciter intelligi posse vniri duo per qualitatem, vel relationem, quæ sit accidens iam explicatum. Primò vt ipsa qualitas, vel relatio non sit essentialiter nexus, id est, suum esse specificum, & proprium non sit esse id, quo plura vniuntur, sed habeat aliquod aliud esse, aliúmque effectum formalem proprium, & specificum; esse verò nexum duorum conueniat illis, vel extrinsecè, vel moraliter per accommodationem, & secundùm quid; quomodo dicuntur esse vnum Deus & homo ratione caritatis, quam Apostolus vocat vinculum perfectionis, *ad Coloss.3.* & Ioan.17.dicitur: *Rogo Patrem, vt vnum sint, sicut & nos.* Secundò possunt intelligi ita vniri duo per dictam qualitatem, vel relationem, vt ipsa qualitas, vel relatio sit per se essentialiter nexus duorum, & hæc sit propria natura ipsius, atque

A vnire duo entitatiuè & realiter sit proprius & primarius effectus formalis eiusdem. Iam verò qui affirmat vnionem Verbi cum humanitate fieri primo modo, apertè incidit in hæresim Nestorij, & quoad rem, & quoad modum loquendi, quia facit vnionem solùm secundùm quid: at verò qui ponunt secundo modo, sentiunt reipsa cum fide catholica: nam ponunt vnionem veram, propriam, & realem duarum naturarum in vna subsistentia; errant tamen in modo loquendi, quòd velint illa vniri in subsistentia formaliter per dictam relationem, vel qualitatem: quamuis enim Gabriel id explicet exemplo caritatis, per quam vnimur Deo; non tamen ideo vult exemplum esse vndequaque simile.

B Ex his intelliges PRIMÒ argumenta ferè omnia Aureoli apud Capreolum facta ad impugnandam relationem vnionis, non solùm non procedere contra sanctum Thomam, qui non ponit solam relationem, sed aliquid absolutum, vt dicam, sed ne quidem contra Scotum: ducuntur enim ex eo, quòd Verbum si solùm vniatur per hoc quòd terminet relationem exteriorem, non magis faceret vnum cum humanitate, quàm cum vniuerso mundo, cuius relationem terminat; item non vniretur hypostaticè, non fieret aliquid, quod non erat, &c. hæc enim procedunt de relatione in dicto primo sensu.

C Hinc intelliges SECVNDÒ Suarez suprà redigere Scotum ad sensum catholicum, hoc modo, scilicet quòd fortè non dicat Scotus relationem esse vinculum humanitatis, & Verbi, sed humanitatem immediatè terminari à Verbo; relationem verò addi ipsi humanitati: vnde ait incidere in sententiam Gregorij suprà cit. & impugnat iisdem argumentis quibus illam. Sed certè multum abest à sententia Scoti: nam ipse *in 3.sent. loc. cit.* expresè affirmat hanc vnionem esse meram relationem, sicuti sunt omnes aliæ vniones, & ad ipsam esse per se motum, & actionem; certè ex pio affectu vindicandi Scotum ab hæresi hoc excogitauit Suarez; sed euertuntur hinc principia ordinaria Scoti. Rectiùs ergo vindicatur modo dicto.

Hinc intelligitur TERTIÒ quinque demonstrationes, quibus Medina profitetur se euertere sententiam Scoti, procedere contra Nestorium, non contra Scotum: omnia enim eius argumenta sumuntur ex eo, quòd terminus assumptionis sit substantia; quòd sit vna persona, quòd sit hoc aliquid, &c. Vnde infert non posse esse aliquid respectiuum: quæ argumenta non magis probant non fore substantiam terminum Incarnationis, quàm non fore hominem terminum generationis apud Scotum, quia quod asserit Scotus de vnione materiæ, & formæ in vna natura, asserit de vnione dicta in vna persona.

Dicendum est ergo cum Scoto, siquidem ipse vniones substantiarum secundùm se sentiat esse trãscendentes, vt actuare sit relatio, &c. quæstionem esse solùm de nomine: nam verè, vt olim docebamus in logica, relatio transcendens est aliquid absolutum, & per se terminus actionis; dicitur verò relatio ferè æquiuocè. Sin autem sentiat esse accidentia pertinentia ad aliquod genus accidentis, quæstio quidem erit de re cum ipso, & Gabriele, potiùs tamen philosophica quàm fidei. Eos autem non bene philosophari sic ostendo.

D Nam PRIMÒ cuiusmodi sit vnio, & quæ perfectio ipsius attenditur penes id, quo extrema vniuntur: si ergo est accidens, vnio est accidentalis. Negabunt consequentiam, & dicent accidens posse esse vnionem substantialem. Sed non rectè: nam cùm vnio, quam ipsi ponunt, sit realitas alterius prædicamenti; non autem prædicamenti substantiæ, aut pertinet per se ad integritatem substantiæ compositæ, ita vt constet suis partibus, & hoc accidente; & hoc non potest dici; nam

A nam ex rebus diuersorum prædicamentorum non potest fieri vnum per se, quòd sit vnius prædicamenti, hoc enim implicat in adiecto. Aut non pertinet per se, sed est extrinsecum naturæ; at cùm hoc accidens sit vnio ipsa formalis, sequitur vnionem partium essentialium esse extrinsecam composito naturali, & accidentariam; fiet ergo vnum per accidens ex materia, & forma, itémque ex Verbo, & humanitate: hæc enim est definitio vnionis per accidens, nimirum quòd sit extrinseca partibus vnitis, & non essentialis.

SECVNDÒ cùm huiusmodi vnio sit accidens prædicamentale, necesse est vniri subiecto inhæsione accidentali: aut ergo seipsa immediatè vnitur subiecto, aut media aliqua alia vnione. Si dicatur secundum, dabitur processus in infinitũ; si verò primum, certè non potest B assignari alia ratio cur accidens immediatè inhæreat subiecto, nisi quia habet ordinem essentialem ad illud. At multo magis essentialem ordinem, seu substantialem habent extrema vnius naturæ, vel personæ ad componendam vnam substantiã: ergo possunt immediatè vniri. Confirmatur, quia sicut se habet inhærere respectu accidentis; ita & actuale respectu cuiuslibet formæ: sed illud est immediatum; ergo & hoc. Cõfirmatur secundò: nam faciliùs est vnire res vnius generis, quàm diuersorum; ergo si accidens immediatè potest vniri substantiæ, poterit & substantia substantiæ. Dices, idem argumẽtum fieri posset contra eos, qui dicunt vnionem esse modum quendã: debet enim hic modus vniri vnione, &c. Respõdeo eos non ponere hunc modum in genere C accidentis, sed substantiæ. Deinde alia est ratio modorum, alia reliquorum accidentium, quia hæc propriè inhærent, non autem modi.

Atque hæc argumenta procedunt, & contra Scotum, siquidem sentiat relationem, quæ est vnio, esse accidens prædicamentale, & cõtra Gabrielem. Iam probato hoc absurdo, quòd vnio Verbi & humanitatis esset accidentaria, non faciens vnum per se, sed per accidens, pugnãt contra hanc sententiam definitiones Cõciliorum suprà cit. contra Nestorium, qui quidẽ directè, & ex instituto affirmabat vnitatem per accidẽs, & nõ reputabat absurdum hoc consequens, vt reputant absurdum Scotus, & Gabriel; quamuis ægrè possint impedire, ne sequatur.

Pugnant etiam contra hos auctores multa ex dictis, D & dicendis de ratione vnionis: præsertim verò contra Gabrielem illud pugnat, quòd aut hæc qualitas essentialiter & intrinsecè ita pendet à subiecto, vt à termino, aut non. Si primum, ergo est accidens respectiuũ, & nõ absolutum. Si secundũ, ergo potest cõseruari illa qualitas in humanitate extra Verbũ, ac proinde nõ est effectus formalis intrinsecus ipsius vnire humanitatẽ Verbo: quia effectus formalis non potest à forma separari.

Reiicitur sententia Gregorij. §. 5.

Reliquum iam est memoratam Gregorij sententiam examinare, & aliorũ, qui dicunt vnionem nõ esse quicquam reale præter humanam naturam, & personã Verbi, quæ sententia neque potest intelligi, neque vera est: E vt autem reiiciatur statuendum primò est Incarnationẽ esse veram actionem, ac realem: sic enim habetur Io.1. *Verbum caro factum est.* ad Gal. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Porrò vbi est factum, est etiam fieri, & vbi est fieri, est actio; quidquid enim fit actione, formaliter fit. Item V. Synodus *act.8.& vlt. can.4. & 8.* & VI. Synodus *act.4. in epist. Agathonis*, quam tota Synodus recipit, definiunt vnionem hanc factam esse. Ratio est perspicua. PRIMÒ quia ante instans Incarnationis humanitas non erat, & si fuisset in suo supposito naturali, non fuisset vnita Verbo; ergo per aliquam actionẽ factum est, vt esset, essétque non in suo supposito naturali, sed in supposito Verbi. Præterea dicta vnio est cõpositio, compositio autem fit per aliquam actionẽ, præsertim si vel vterque vel saltem alter terminus compo-

. *Ios. Ragusa in 3.p.D.Thom.*

sitionis præexistat, vt præextitit Verbum humanitati. Confirmatur, quia omne opus ad extra, quod procedit à tota sanctissima Trinitate, est vera actio: huius autem operis, quod est Incarnatio, id est, vnio Verbi cum carne, est efficiens tota sanctissima Trinitas, vt constat ex Conc. Later. *c. firmiter. de summa Trin.* & V I. Synodo *sect. 8. ad fin.* Toletano V I. & X I. Dionysio *c.2. de diu. nom.* Fulgent. *lib. de fide ad Petrũ c.2.& 9.* Ambr. *lib.2. de Spir.S.*

Statuendum SECVNDÒ est hanc actionem vi sua afferre aliquam mutationem humanitati, qua ipsa ex nõ vnita Verbo fiant vnita. Probatur, quia hæc actio nõ est solùm productiua, vt perficiatur sola productione humanitatis, quandoquidem posset Deus vnire sibi secundùm subsistẽtiam increatã naturam existentem prius tẽ- B pore, siue salua, siue sublata subsistentia creata, de quo infrà, eaque esset verissima Incarnatio: ergo non cõsistit in sola productione humanitatis dicta actio, sed in aliqua eiusdem mutatione: & siquidem simul producatur, & vniatur, consistit in productione, quatenus adiunctã habet simul mutationem, quam fieri oporteret si vniretur natura existens prius tempore; siue hæc mutatio fiat vna, siue distinctis actionibus formaliter, vel realiter.

Ex his argumentamur, per dictã actionem nõ fit solùm ipsa humanitas, quia fieri humanitatẽ vt sic non est fieri vnitam Verbo, nec fit Verbum, vt patet; & tamẽ fit aliquid: ergo fit aliquid distinctum. Confirmatur: nam id, quod fit per hanc actionem, non est destructio solius subsistẽtiæ creatæ: nam ad tollendam solùm subsistentiã C sine productione alterius rei non requiritur actio, quia actio non terminatur per se ad nõ esse, sed satis est substractio conseruationis; & præterea per hoc, quòd tollitur subsistentia naturæ, non sequitur ex vi huius solius destructionis, quòd natura existat in subsistentia diuina, sed quòd aut existat sine subsistentia, aut recurrat in nihilum, quod probabilius est: si verò tollatur subsistẽtia per actionem positiuã, ac proinde per productionẽ alicuius rei, quæ opponatur propriæ subsistentiæ, & sit id, quod vniatur natura Verbo; certè aliquid aliud fiet per hanc actionẽ distinctum à natura assumpta, & à Verbo. Confirmatur secundò: nam humanitas pertinet ad ordinẽ naturæ, siue fiat à Deo immediatè, siue mediãtibus caussis secundis; at verò neq; Incarnatio, neque id quod fit per illam, pertinet ad ordinem naturæ, imò est in supremo ordine rerum supernaturalium: ergo id, quod producitur per illam, est distinctum ab humanitate.

Ex his reiicitur PRIMÒ respõsio Gregorij Arimin. dicentis mutationem, qua natura humana vno tempore posset dici nõ vnita, alio vnita, cõsistere in eo, quòd vno tempore Verbum diuinũ esset homo; alio verò nõ esset homo: remanet enim quæstio, an scilicet vniatur vnione positiua, ac proinde mutatione positiua; an verò solùm negatione actionis, & recurrit præcedens argumentum. Et rursus si natura esset dimittenda à Verbo, an hoc fieret per actionem positiuã, an verò solùm per negationẽ actionis. Si dicatur primum, quæro quid produceretur oppositum vnioni, si vnio nihil affert positiuũ præter naturam. Si secundum, quæro quid desineret conseruare Deus per substractionẽ actionis distinctũ à natura humana, & Verbo; ex quo tam illa, quàm hoc manẽt salua.

Reiicitur SECVNDÒ respõsio Gregorij Valentiæ suprà dicentis mutationem hanc, qua humanitas eadem tum vniretur Verbo, tum dimitteretur ab eodẽ, existere in ipsa solùm ex mutatione tẽporis quæ resultat in mutationẽ naturæ non quidẽ absolutè, & materialiter spectata, sed vt existens est. Fundamentũ ipsius est, quoniã existentia cuiuscunq; rei creatæ, seu res creata vt existẽs est, habet ordinẽ intrinsecũ ad tẽpus: ex eo enim dicitur existere quòd de ipsa verificetur Verbũ, est, in aliqua differẽtia tẽporis, vel præsentis, vel præteriti, si fuit, vel futuri, si futurũ est. Hinc fit, vt pro diuersitate tẽporis, in quo existit, res aliter & aliter se habeat secundùm illud genus accidẽtis, quod est prædicamẽtũ quãdo. Igitur se-

cundùm hanc diuersitatem temporis posset Verbum Dei pro vno tempore sibi humanitatem vnire, pro alio dimittere, facta solùm mutatione in ipso tempore.

Hæc responsio non satisfacit. Ac primò falsum est res creatas intrinsecè pendere secundùm existentiam à tempore, eiúsque mutatione: etenim in tempore possumus accipere præsens, præteritũ, & futurum absque eo quòd accipiamus hæc in existentia rei: nisi enim res mutetur in seipsa secundùm existentiam, non mutabitur secundùm mutationem temporis. Confirmatur & declaratur: nam aut per tempus intelligit illud extrinsecum quod identificatur cum motu cæli; & certè constat mutationem illius non afferre mutationẽ rebus secundùm existentiam, nisi aliàs ipsæ per se mutentur: nõ enim id, quod est præteritum, & non præsens, aut futurum in hoc tempore, ponit præteritum in rebus, quod neque sit præsens, neque futurum, nec ponit futurum quod non sit præsens, potest enim res fuisse, & esse, non obstante quòd in tempore non possit accipi simul præteritum, & præsens. quare mutatio temporis non redũdat in mutationem rei. Aut ergo intelligit tempus intrinsecum, quod identificatur cum motu vniuscuiusque rei, hoc autem sequitur motum: ergo prius est rem mutari, quàm verum esse dicere, res est, vel fuit, vel erit, & similiter prius est mutari humanitatem, quàm dici, est vnita, vel fuit vnita Verbo.

Demum quomodocunque intelligatur hæc mutatio, militat idẽ argumentum allatum contra Ariminensem: aut enim hæc mutatio est actio positiua, aut substractio actionis. Si est actio positiua, debet assignari aliquid positiuum factum, quod non sit humanitas, nec Verbum: si est substractio actionis, debet admitti aliquid positiuum, quod perit per substractionem actionis, & per actionem conseruabatur, quòd positiuum non sit humanitas, nec Verbum, sed aliquid aliud. De hoc ergo est quæstio quid sit.

Verior sententia proponitur, & declaratur. §. 6.

Ex dictis hactenus constat eo ipso quòd humanitas vnitur Verbo vera actione totius sanctissimæ Trinitatis, concedi oportere aliquid ex vi eius actionis existere præter humanitatem, & Verbum, idque esse in humanitate, & non esse qualitatem vllam, nec relationem prædicamentalem. Reliquum ergo est, quidquid illud sit, debere esse aliquid pertinens ad genus substantiæ, quod neque sit materia, neq; forma: hæc enim sunt extrema, inter quæ debet intercedere vnio, ex qua constat natura humana; neque sit natura ipsa, seu compositum, neque subsistentia, hæc enim sunt extrema, quibus constat hic homo, & hæc persona, qui est Christus, vt suprà dicebamus. Cùm ergo quæritur quid demũ sit, si quæstio hæc poscat definitionem, certum est non esse capacem definitionis propriæ, quia non est aliqua natura, nec in aliquo prædicamento per se, cuiusmodi debet esse res, quæ definitur. Si quæritur nomen maximè proprium, non oportet extra ipsum nomẽ vnionis aliud quærere, nullum enim magis propriũ inueniri potest: satis enim est dicere vnionem non esse nihil, sed censendã esse sub communissimo genere entis, sub quo non sit materia, neque forma, &c. sed vnio: ipsa enim notio, nomẽque vnionis distinguit hoc ens ab omni alio, quoniam ratio vnionis, & esse vnitũ per se est tã facile cognitu, quàm simplicitas, & esse simplex, cõpositio, & esse cõpositum, quantum attinet ad notionem simplicitatis, cõpositionis, vnionis, vnitatis, &c. aliunde tamen subest difficultas, nimirum in cognoscendis differentiis vnionis, simplicitatis, cõpositionis, & in ratione simplicitatis, vnionisque maioris, vel minoris, &c. vbi simplicitas non videtur significare aliquid distinctum ab ipsa re simplici, neque vnum significat aliquid reale distinctum saltem secundùm sententiã S. Thomæ, sed negationem diuisionis in se, & identitatis cum alio: compositio verò passiua, similitérque vnio non significat negationem aliquã: aut enim significaret negationẽ diuisionis in se, & hanc non potest significare simpliciter, & omnimodo, vt significat vnitas, & identitas, quiá vnio connotat distinctionem, quæ est aliqua diuisio, sed solùm significare potest negationem talis diuisionis, scilicet disiunctionis; sicut ergo negatio diuisionis simpliciter sumptæ est affirmatio vnius positiui, scilicet rei, de qua negatur diuisio, nimirum rei simplicis, ita negatio disiunctionis est affirmatio positiui, quod positiuum non potest esse vnus, aut alter ex terminis, qui coniunguntur; quia singuli sunt vnum simplex per negationem diuisionis, nec potest esse solùm entitas positiua vtriusq; termini, quia sic non est in ipsis negatio disiunctionis, nec sunt illud positiuum, quod per hanc negationem explicatur; est ergo ipsa vnio, & coniunctio, quæ proinde est aliquid positiuum distinctum ab vtroque termino.

Constat ergo, cùm quæritur quid sit vnio, id quod maximè quæritur, primò esse, an sit aliquod ens: secũdò ad quod genus entis pertineat, scilicet relatiũ, vel absolutum, hoc enim posito non quæritur vltrà differẽtia aliqua, per quam determinet sibi rationem communem entis præter ipsum nomen, & notionem vnionis, est enim per se notissima, sicut esse simplex, & compositũ, seu simplicitas, & compositio. Cùm ergo iam constitutum sit esse aliquid, & esse ens, certè constat quantum satis est ad hanc quæstionẽ quòd sit vnio: traditur enim cõmunissimum genus, scilicet ens, quod maximè quæritur, & vltima propriáque notio, quæ est esse vnioni, qua ratione de omni alia vnione tũ substãtiali, scilicet materiæ & formę, tũ accidẽtali, scilicet accidẽtis, & subiecti, statuitur quid sit, nempe entitas quædã, qua formaliter sunt vnum vel plura huiusmodi extrinseca: similitérque vnio Verbi & humanitatis est aliquid, seu entitas quædam, qua ipsa sunt vnum, eadem enim notio est huius, atq; aliarum vnionum substantialium, scilicet materiæ, & formæ. Hinc S. Th. *4. cont. Gent. c. 41.* & Patres passim vnionem hanc docent explicandam maximè exemplo animæ, & corporis.

Sed iam quæstio est de genere entis, sub quo sit ponenda vnio, cùm ens diuidatur in substãtiã, & accidens. Dicẽdum est ens posse accipi dupliciter; primò strictiori acceptione, vt comprehendit solùm decem prædicamenta. Secundò latiori acceptione, vt comprehendit quidquid est extra nihil. si sumatur primo modo, cùm nomen entis ita sumptum cõueniat rebus, quæ sunt per se, vel in prædicamento aliquo accidentium, vel in prædicamento substantiæ tamquam species sub genere, huiusmodi non est vnio, neque forma, neque materia, ideo hac ratione vnio neque est substantia, neque accidens, sed est aliquid substantiæ, scilicet formæ in forma, accidentis in accidente, compositi in cõposito, éstque reductiuè in prædicamento rei, seu rerum, cuius est vnio, scilicet in prædicamento substantiæ, si sit vnio substantiarum, accidentis si sit vnio accidentium. Nihilominus aduertendum est hîc quod suprà diximus, accidens esse duplex. Primò verbale, significans quidquid non est de essentia, & definitione rei, siue alioqui sit in prædicamento substantiæ, vel accidentis, siue non: quomodo vestis, quæ est in prædicamento substantiæ, accidit homini; & forma, quæ non est per se in prædicamento, accidit materiæ: & hoc sensu vnio est accidens. Secundum est nominale, quòd scilicet est in prædicamento, & ita vnio per se neque est substantia, neque accidens.

Iam si accipiatur ens secundo modo, scilicet vt distinguitur contra nihil, videri posset similiter diuidi immediatè per differentias oppositas, scilicet substantiam, & accidens, quamuis prædicetur de partibus imperfectis in recto, quæ non sunt per se in prædicamento, vt de forma, materia, &c. quia omne ens aut est per se, atque ideo est substantia; aut in alio, & est acci

accidens: erit ergo vnio aut substantia, aut accidens. Respondeo si illud esse in alio sumatur propriè vt significat inhærentiam; similitérque esse per se sumatur propriè, vt significat subsistere; verum est, quod dicitur. Ceterum ens hoc secundo modo sumptũ latiùs patet, nec diuiditur in tota sua latitudine per hæc membra, sed continet plura. Si autem per esse in alio intelligatur esse aliquid alterius, falsum est omne tale esse accidens, præsertim nominale; quod excludit rationem substantiæ: diuiditur enim rursus illud membrum, quod est esse in alio per inhærere, & per esse aliquid alterius absque inhærentia, quod quidem potest esse tum substantia, tum accidens. Atque huiusmodi in vniuersum sunt entitates, quas vocant modos intrinsecos, qui non sunt accidentia perfecta in aliquo genere, nec substantiæ perfectæ, sed affectiones, seu habitudines quædam, quibus ipsæ res aliter alitérque se habent, nec possunt concipi, nisi vt habitudines, seu affectiones rerum, cuiusmodi est existentia, esse per se, inhærere. Tales sunt in vniuersum vniones, quas vocant modos, scilicet materiæ cum forma; talis est hæc, de qua agimus, scilicet humanitatis & Verbi: est enim amplissimum nomen, & notio modi, & potest multis rebus applicari: quoties enim vna eadémque res manens eadem aliter alitérque se habet, dicitur variari modus tum in extrinsecis, vt cùm quis sedet, vel stat: qui modi se habendi cùm sint extrinseci, constituerit diuersa prædicamenta à rebus, quæ ita se habent, scilicet vbi, situm, esse, &c. tum in intrinsecis, vt cum forma, v.g. anima rationalis eadem est vnita, & non vnita materiæ; præsertim cùm id fit per actionem, & mutationem aliquam, salua essentia, omnibúsque accidẽtibus tam communibus speciei, quàm indiuiduantibus: quomodo vnitur humanitas Verbo, in qua solùm variatur modus, qui est esse per se subsistantiale: vnde hoc ipso constat accedere hunc nouum modum oppositum, substantialem intrinsecum, nimirum supplentem defectum modi substantialis extrinseci, qui sit existere: quare hic modus meritò vocatur inexistentia.

Scio quosdam recentiores ex instituto impugnare hunc modum, sed nituntur maximè eo fundamento, quòd in vniuersum credant materiam & formam sepsis immediatè vniri, & nihil reale intercedere; quæ est sententia Gregorij satis hactenus refutata.

Sed iam restat dubium suprà propositum, an præter hanc vnionem in actu secundo sit ponendum aliquid præuium in humanitate in actu primo, quo fiat apta ad hãc vnionem, cuiusmodi aptitudo in actu primo est in aliis rebus, quæ naturaliter vniuntur, vt in materia, & forma. Dicendum est nihil tale esse positiuum præuiũ in actu primo, sed solùm intelligitur præuium aliquid priuatiuum, ideſt, priuatio modi existendi per se, qui vel fuerit actu prius; quo casu deberet vniri Verbo humanitas, quæ priùs fuisset in proprio supposito, vel debuerit esse, & sit impeditus, ne resultaret ex natura, aut non sit comproductus ad exigentiam naturæ vt debuit, hoc enim modo sublato natura fit capax alterius modi producendi in ipsa, scilicet inexistentiæ in alio, seu vnionis, quæ simul vnit, & facit aptam naturam vniri: quomodo sessio est modus, qui non supponit alium modum in actu primo, per quem homo sit capax sessionis. Ad id, quod obiicitur de materia, & forma, dicitur primò in iis nullum supponi modum, seu realitatem distinctam ab essentia earum, per quam sit apta vniri; sed per ipsammet essentiam id habent, ac posse vniri significat naturam, & essentiã, quæ natura sua respicit vnionem cum alio termino, & cùm separatur, vel intelligitur separata, retinet ordinem ad illam: hoc autem non est necessarium ad vnionem, alioqui aut non posset vniri humanitas Verbo, quæ non respicit essentialiter illud, quando est separata, aut deberet eius essentia mutari, & ita Christus non esset verus homo. Cùm ergo humanitas per se seorsim sumpta extra vnionem non possit habere ordinem ad vnionem, sed solùm dum est vnita; ideo vna sola realitas, seu modus est in ipsa, quo vnitur Verbo: quod rectè notat Vasquez *disp. 18. c. 3.*

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

An hæc vnio sit relatio, & cuiusmodi. §. 7.

Eadem quæstio est de hac, atque de aliis vnionibus, scilicet materiæ, & formæ, &c. vt suprà diximus. Dicitur ergo in vniuersum huiusmodi vniones esse relationes transcendentales, quæ est sententia communis omnium, qui admittunt illas, tanquam res distinctas ab extremis: quæ quidem extrema etiam per se seorsim sumpta in rebus naturalibus suam habent relationem transcendentalem, quia habent intrinsecum ordinem ad se inuicem, quam relationem non habent Verbum & humanitas per se spectata, & comparatione relationis huius transcendentalis, quæ est in ipsis terminis per se sumptis, quidam vnionem ipsam minùs propriè vocant transcendentalem, & sanè esse admittendam, siue impropriè, siue, vt verius puto, propriè, ex eo constat, quòd hæc realitas, seu modus, qui est vnio, neque possit esse, neque possit intelligi, nisi inter duos terminos, & esse vnitum est nomen relatiuum ad alium terminum; ergo vnio est relatio.

Dubium ergo est an hunc modum relationémque transcendentalem sequatur alia relatio prædicamentalis. Et quidem ad rem nostram quæstio hæc parum pertinet, vbi quærimus quid sit vnio: tota enim ratio, & esse ipsius quatenus constituit vnam personam humanam Christi (quod nobis in hac materia est propositum) consistit in dicta realitate, & modo hactenus explicatis; quare si sequatur alia relatio, eaque nominetur vnio, sanè non est vnio, qua constat hoc mysterium. Nihilominus illam admittunt plurimi, scilicet Caietan. *in hoc art.* Suar. *disp. 8. sect. 3.* & passim recentiores Thomistæ. Sed differunt in fundamento, quod varij, quorum sententias suprà retulimus, variè assignant. Et quidem contra eos, qui dicunt fundamentum relationis esse actualem existentiam, infrà disputandum est. Qui verò dicunt esse vnitatem subsistentiæ increatæ, vt Caiet. solùm possunt loqui de relatione, quæ est inter naturas in eo, quòd sunt vnum quoddam in subsistentia: qua ratione fundamentum potest dici vnitas subsistentiæ; ratio verò fundandi, communicatio subsistentiæ, & actio, qua iuncta est naturæ humanæ, quam actionem probabile est in sent. Caiet. facere vnionem & modum, quo vnitur subsistentia naturæ humanæ, eaque mediante fit, vt natura vniatur naturæ in subsistentia, & sint vnum quodammodo vnitate subsistentiæ, vt suprà ex ipso deducebamus. Non loquuntur autem hi de relatione, quæ est inter naturam humanam, & subsistentiam: hæc enim non potest fundari in vnitate subsistentiæ, vt per se patet; sed vel ipsa vnio debet esse relatio, vel sequi vnionem; quæ quidem relatio primò sit inter subsistentiam, & naturam, quoniam tamen ex hac vnione fit vt sit vna subsistentia duarum naturarum, & hæ duæ possint adinuicem referri, sintque termini relationis perfecti, & integri, nimirum duæ naturæ perfectæ; idcirco secundò spectatur ab ipsis relatio inter hos terminos, cuius fundamentum sit subsistentia non per se simpliciter; sed quatenus per vnionem coniunctionémque realem facta est vna duarum naturarum, quod est dicere fundamentum relationis inter has naturas esse coniunctionem realem subsistentiæ Verbi, & humanitatis absolutè per se, & in radice. Quoniam igitur possumus spectare duplicem vnitatem, alterã personæ humanæ, qua fit vnus homo Christus ex compositione humanitatis cum Verbo; alteram

naturarum, quæ intelliguntur esse vnius personæ, qui quidem est verus conceptus, & ratio vnitatis, vnde cõsurgit diuersa notio relationis, idcirco ponitur diuersum fundamentum, scilicet subsistentia, & quod est fundamentum respectu relationis vnionis, est ratio fundãdi respectu huius. Explicatur exemplo; sicut enim subiectum vnit plura accidentia, vt v. g. plures animæ facultates, alioqui distinctæ siue formaliter, siue realiter, dicantur vnum secundùm subiectum, cuius vnitatis proximum fundamentum est vnitas subiecti, radix autem sunt partiales vniones, quas habent singulæ; ita vna persona vnit plures naturas: & sanè multo maiori ratione, magisque verè & propriè, quia accidens non componit vnum per se cum subiecto, neque vnam substantiam, nec simpliciter componit subiectum aliquod; natura verò componit vnum per se cum persona, facitque vnam substantiam, & vnum subiectum. quare si duæ naturæ sunt in vna persona, cum quæ singulæ faciunt vnum per se; multo maiori ratione possunt dici vnum secundùm personam, & est peculiaris quædam ratio vnitatis esse plures naturas vnum secundùm personam, cuius fundamentum proximum est ipsa vnitas personæ; radix autem est vnio partialis, vel vnitas, quam habent singulæ naturæ cum persona.

Iam verò si detur relatio prædicamentalis vnionis, illa est inter terminos, inter quos immediatè est coniunctio, quam Caiet. ponit solùm inter subsistentiam & naturam: eadem verò relatio prout spectatur inter terminos, qui mediatè vniuntur, dicitur relatio realis vnitatis: sicut enim per eandem vnionem fit, vt duæ naturæ sint vnum vnitate personæ; ita per eandem fit, vt referantur adinuicem relatione vnitatis secundùm personam: cuius fundamentum sit ipsa persona non simpliciter, sed ratione vnionis realis, quam habet cum natura humana; & hæc fortè fuit sententia Caietani: nam si velimus spectare solùm relationem quæ resultat per se ex tali fundamento, scilicet personæ diuinæ, constat non posse esse nisi rationis, quia relatio identitatis est relatio rationis: quomodo inter personas diuinas relatio identitatis in natura solùm est rationis; relationes autem personales sunt reales. Hæc dicta sint de sententia Caiet. & quorundam. Quidam ex his agnoscunt relationem realem prædicamentalem, sed non aliam assignant, nisi quæ est inter naturam humanam, & subsistentiam Verbi, quæ sit immediatè inter hos terminos, mediatè verò inter duas naturas, cuius fundamentum assignant dictam vnionem realem, quam vocant modum. Ita Suar. *sect. 3. cit.* Atque hæc est sententia eorum, qui admittunt hanc relationem prædicamentalem.

Alij verò omnino negant, contentique sunt relatione transcendentali, quæ est essentialis dictæ vnioni, & modo, qui secluſa omni relatione prædicamentali, eiúsque conceptu per se est intrinsecè relativus, non verò aliquid absolutum. Etenim suum esse non est esse substantiam per se completam, sed modum substantiæ, vt suprà dictum est: nec est esse modum vnius substantiæ, sed quarum. Porrò esse aliquod ens absolutum est esse vel aliquam substantiam, vel modum, & accidens alicuius substantiæ, quod ita afficiat substantiam, vt secundùm eam affectionem sit absoluta ab omni alia substantia, quomodo substantiam afficiunt pleraque accidentia, siue quæ per se sunt in prædicamento, siue quæ sunt modi quidam intrinseci, qui sunt in prædicamento reductiuè, vt existentia, & subsistentia. At verò dictus modus, qui est vnio, intrinsecè per se est affectio substantiæ, seu rei in ordine ad aliam rem, & alterius ad hanc, & nullum aliud habet esse; hoc autem est esse intrinsecè relationem.

Hæc sententia est valde probabilis, secundùm quam hæc relatio per se producitur, & est ad mentem Scoti, & Durandi, solùm difficultas est in Scoto, an velit hanc vnionem, quæ per se producitur, esse per se in aliquo prædicamento, sicut sunt quædam aliæ ex sententia ipsius, & in quo prædicamento sit.

Et quidem de vtraque relatione, scilicet hac transcendentali, & alia prædicamentali, si datur, verum est quod ait hîc S. Thom. esse rationis in Deo, & realem in creaturis: an verò S. Thom. præter transcendentalem admittat prædicamentalem, quæ sit de prædicamento accidentis, parum ad rẽ pertinet, id enim quod S. Thom. certè statuit, est non esse quidquam absolutum; & dicẽdum esse de illa, quod dicitur in vniuersum de aliis relationibus, quæ sunt inter Deum, & creaturas, quod sanè verum est siue hæc sit solùm transcendentalis, siue etiam prædicamentalis. Probabile verò est apud S. Th. vnam solùm relationem esse, nec dari aliquod absolutũ præcedens productum, ad quod illa sequatur; differt tamen à Scoto PRIMÒ in vniuersum, quòd ipse non admittat relationes extrinsecus aduenientes, per quæ cõstituantur, & distinguantur varia prædicamenta; ideoque vult sex postrema prædicamenta non esse relationes, sed absoluta quædam, vt habetur *opusc. 48.* quod tribuitur ipsi à quibusdam vbi apertè reiicit relationes extrinsecus aduenientes, *& lib. 3. phys. in text. 28. & sequentes, & in 3. de an.* in id quod ait Arist. idem est actus sensibilis, & sentiui, apertè docet actionem esse in passo.

SECVNDÒ differt in eo, quòd Scotus dicat ad relationes, seu vniones intrinsecas, vt materiæ & formæ, accidentis, & subiecti, & in proposito naturæ humanæ, & Verbi, terminari per se immediatè motum, & actionem, qua producantur. S. verò Thom. *in 3. sent. dist. 2 q. 2. a. 2. quæstiuncula 3.* dicit terminari ad formam, v. g. in generatione compositi; & ex productione formæ in subiecto resultare vnionem, quæ est relatio. Similitérque motum assumptionis naturarum terminari ad personam, vnde consequitur hæc relatio, quæ dicitur vnio, dicítque proinde inter naturam diuinam & humanam cadere vnionem mediam non sicut causam, sed sicut effectum coniunctionem naturarum consequentem, vbi per coniunctionem naturarum intelligit motum illum humanitatis ad personam Verbi, atque actionem, qui motus, actio, & coniunctio sic intellecta non sit vnio ipsa, qua formaliter vniuntur Verbum & humanitas, verùm hæc consequatur dictam coniunctionem, quæ est actio, & motus: vnam ergo tantùm relationem ponit S. Thom. & nihil medium productum inter hanc relationem, & actionem, motúmque qui est Incarnatio.

Hinc intelligitur quid sibi voluerit S. Thom. *in resp. ad 3. huius 7. art.* erat enim argumentum contrarium huiusmodi: Hic homo est creator propter vnionem; ergo maiori ratione ipsa vnio erit creator, & non creatura; quia propter quod vnumquodque tale, &c. Respondet S. Thom. hunc hominem dici creatorem, & Deum propter vnionem in quantum terminatur ad hypostasim diuinam; non tamen sequitur quòd ipsa sit creator, vel Deus, quia quòd aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quàm rationem. Hæc S. Thom. quæ verba aliquam habent difficultatem, variísque modis ab Interpretibus explicantur. Sed breuiter dicendum est responsionem S. Thom. non fundari absolutè in vnione extremorum, quia propter vnionem duorum extremorum non fit vt vnum de alio possit enunciari: siquidem corpus non est anima; sed in tali vnione, in qua vnum extremum, quod est hypostasis diuina, se habeat vt terminus vnionis, & alterius extremi, scilicet humanitatis; quatenus per vnitionem efficienter, & per vnionem formaliter vnitur, aliud verò extremum, scilicet humanitas non se habeat vt terminus vnionis, & alterius extremi, quia non terminatur hypostasis ad humanitatem, sed hæc ad illam: quare humanitas se habet per modum formæ dans esse hominis ipsi personæ

personæ Verbi, & constituens illud in esse hominis mediante vnione: non sic autem se habet anima respectu corporis, quia non dat illi esse animæ, sed solùm esse animatum denominatiuè; ex eo verò quòd vnio illa est ratio, cur Verbum sit homo, fit per communicationem idiomatum, vt hic homo dicatur Deus, & creator, & hoc est quod ait hîc S. Thom. quòd aliquid dicatur creatum, vel creator, hoc magis respicere esse ipsius, quàm rationem, quia scilicet hoc habet peculiare hæc vnio præ aliis vnionibus naturalibus, vt vnum extremum sit quasi forma dans esse alteri modo dicto, & vnio sit solùm ratio, seu id, quod dat esse.

An vnio naturæ humanæ cum Verbo sit aliquid creatum. §. 8.

Postquam explicatum est quid sit vnio, reliquum est statuere id, quod maximè in hoc articulo 7. proposuit sibi S. Thom. an scilicet vnio naturæ diuinæ, & humanæ, seu humanitatis & Verbi sit aliquid creatum. Caietanus *hîc*, & Medina affirmant esse aliquid increatum, videlicet ipsam Verbi subsistentiam, in qua sunt duæ naturæ: hanc enim aiunt esse coniunctionem duarum naturarum, itémque vnitatem earum substantialẽ, & fundamentum vnionis, quæ est relatio. Quòd si quæras ab ipsis, quomodo potest esse aliquid increatum, cùm relatio sit idem cum suo fundamento, aut certè sit ibi vbi est fundamentum, hæc autem vnitas & vnio sit fundamentum relationis; sequeretur enim hanc relationem realem esse in Verbo. Respondet Medina id quod suprà diximus appositè ad sententiam Caiet. scilicet aliud esse fundamentum, aliud rationem fundandi; fundamentum quidem etiam increatum, scilicet dictam subsistentiam; rationem autem fundandi, esse aliquid creatum, scilicet assumptionem passiuam humanitatis ad Verbum diuinum. Alij verò volunt vnionem esse aliquid creatum, similitérque vnitatem, quia negant esse ipsam subsistentiam Verbi, similitérque terminum vnionis esse aliquid creatum.

Pro declaratione huius dubitationis quædam sunt hic distinguẽda, videlicet vnitas, & vnio, vnitas naturæ, & subsistentiæ, vnitas naturæ, & naturæ, terminus vnionis, & assumptionis, demum hoc compositum hæc persona, & Christus. Iam

Dico PRIMÒ, vnio, & vnitas naturæ, & naturæ est aliquid creatum simpliciter loquendo: vnitas autem subsistentiæ duarum naturarum est simpliciter loquendo aliquid increatum, & aliquo modo dici potest aliquid creatum, sicut vnitas naturarum aliquo modo dici potest aliquid increatum. Vnitatem verò naturarũ non intelligimus quasi sit vna in Christo natura, quod ad Eutycheris errorem spectat; sed sumimus pro illo vno, sicut vnito, quod resultat ex duabus naturis in vnã subsistentiam charitatis: & pro illo vno, quod item resultat ex subsistentia, & natura, siue naturis illi vnitis. PRIMA pars probatur: nam ex supradictis vnio significat illam habitudinem transcendentalem, & realitatem productam à Deo, per quam formaliter humanitas vnitur Verbo, vnitas autem est effectus formalis vnionis. Porrò ex causa creata non potest prouenire nisi effectus creatus: ergo vnitas est etiam aliquid creatum. SECVNDA pars, scilicet quòd vnitas subsistentiæ duarum naturarum simpliciter loquendo sit aliquid increatum, probatur quia hoc nomen vnitas subsistentiæ non stat pro eo, quo stat hoc nomen vnitas naturarum: illa enim stat pro entitate subsistentiq, quæ est vna in duabus naturis; hæc autem est diuina, & increata. TERTIA pars, quòd aliquo modo dici possit aliquid creatum probatur: nam eo sensu, quo persona subsistens in duabus naturis dicitur composita, dici etiam potest composita subsistentia: sic enim Conilia suprà citata dicunt vnitatem Christi esse per compositionem, quæ est secundùm subsistentiam; atque ideo est creata, quia compositum, vt iam dicam, est aliquid creatum; non tamen affirmatur hoc de ipsa absolutè sine aliqua explicatione, quoniam compositio non cadit immediatè in ipsam subsistentiam, sed in subsistentiam & naturam, ex quibus fit vna persona composita; subsistentia verò potiùs stat pro extremo compositionis, quàm pro ipsa compositione, seu composito. Iam probatur QVARTA pars quòd vnitas naturarum aliquo modo posset dici aliquid increatũ, quia, vt suprà ostensum est, naturæ habent aliquam identitatem in subsistentia increata, ratione cuius sit inter ipsas relatio rationis; illa autem identitas est subsistentia, minùs autem propriè, quia vnitas increata non est ratio proxima formalis, & immediata cur hæc sint vnum.

Dico SECVNDÒ, vnitas, & vnio subsistentiæ, & naturæ est aliquid creatum, & nullo modo increatum. Probatur: nam si esset increatum, maximè ratione subsistentiæ; subsistentia autem est extremum vnionis, & vnitatis; ergo non est vnio, nec vnitas.

His positis difficultas est de termino vnionis, videlicet de composito ex humanitate, & Verbo quod est Christus, an sit aliquid creatum. Quidam dicunt creari posse sumi dupliciter, primò vt idem sit ac produci ex nihilo; & hoc sensu dictus terminus non est creatus. Secundò vt idem sit ac incepisse esse per aliquam actionem; & hoc sensu potest dici creatus.

Dico TERTIÒ, terminus assumptionis, seu actionis, itémque vnionis, est aliquid creatum simpliciter loquendo. Probatur primò ex Cyrillo Alexandrino *lib. 5. thesaur. c. 4.* vbi explicans illud Prouerb. 8. *Dominus creauit me.* ait rectè id dici de sapientia incarnata. Quoniam, inquit, non solùm creatio dicitur processio ex nihilo, sed ad aliud ab alio translatio. & probat multis locis Scripturæ, præsertim ad Ephes. 4. *Induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est.* Ratio est, quoniam creatio, & esse creatum est nomen communissimum ad omne, quod incipit esse, cùm comparatur cum esse increato, & cum Deo; quando verò comparatur eum eo quod est generari, fieri per alterationem, &c. aliud est esse creatum, aliud genitum, vel productum; & nihilominus quando comparantur cum creatore, omnia dicuntur creata; *in* proposito verò esse creatum sumitur, vt opponitur increato.

Dico QVARTÒ Christus non potest dici creatus, neque creatura. De hac propositione dicetur infrà, quia Christus supponitur pro supposito sustentante duas naturas per se formaliter, non autem pro composito ex natura & subsistentia vt quoddam compositum est, id est, in nomine compositi, & termini vnionis, natura humana & subsistentia Verbi significantur vt extrema compositionis, ideo compositum stat pro vnione, & vnitis vt sic, dicitúrque propterea creatum. At verò Christus significat suppositum in recto vt sustentans, & naturam in obliquo vt sustentatam; porrò prædicatum propositionis applicat suum significatum formale supra id quod significatur in recto; ergo significaretur suppositum esse creatum, quod est falsum.

Ex his patet quid sit sentiendum de fundamento Medinæ: nam si comparet subsistentiam Verbi cum humanitate, certè neque est fundamentum, neque ratio fundandi subsistentia, sed solùm extremum vnionis: si verò comparet naturas, certè naturæ non habent aliam vnionem, per quam formaliter vniantur, nisi hanc ipsam, qua vniuntur subsistentia & humanitas, quæ est creata, si loquamur de ipso conuentu, & vnione, qua primò vniuntur naturæ, non autem de ratione quadam vnitatis, quam habent in eo quòd sit vna subsistentiã duarum, in qua fundatur relatio rationis.

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum vnio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quòd idem sit vnio quod assumptio. Relationes enim sicut & motus specificantur secundum terminum: Sed idem est terminus assumptionis & vnionis, scilicet diuina hypostasis. Ergo videtur quòd non differant vnio & assumptio.

2. Præterea, In mysterio Incarnationis idem videtur esse veniens & assumens, vnitum & assumptum: Sed vnio & assumptio videntur sequi actionem & passionem vnientis & vniti, vel assumentis & assumpti. Ergo videtur idem esse vnio quod assumptio.

3. Præterea, Damasc. dicit in lib. Aliud est vnio, aliud incarnatio: nam vnio solam demonstrat copulationem, ad quid autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem & Incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio. Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur vnio idem esse quod assumptio.

Sed contra est, quod diuina natura dicitur esse vnita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, vnio importat relationem quandam diuinæ naturæ & humanæ secundum quod conueniunt in vna persona. Omnis autem relatio, qua incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur: Mutatio autem consistit in actione & passione.

Sic ergo dicendum est, quòd prima & principalis differentia inter assumptionem & vnionem est, quod vnio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secundùm quam dicitur aliquid assumptum.

Ex hac autem differentia accipitur secundò alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, vnio autem sicut in facto esse: & ideo vniens dicitur esse vnitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur, vt in termino assumptionis ad hypostasim diuinam, per hoc quòd dicitur homo, vnde verè dicimus, quòd filius Dei qui est vniens sibi humanam naturam est homo. Sed humana natura in se considerata, id est in abstracto, significatur vt assumpta: non autem dicimus quòd filius Dei sit humana natura.

Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quòd relatio præcipuè equiparantiæ non magis se habet ad vnum extremum, quam ad aliud; actio autem & passio diuersimodè se habent ad agens & patiens, & ad diuersos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum à quo & ad quem: dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio. Vnio autem nihil horum determinat: vnde indifferenter dicitur, quod humana natura est vnita diuinæ, & econuerso. Non autem dicitur diuina natura assumpta ab humana, sed econuerso: quia humana natura adiuncta est ad personalitatem diuinam, vt scilicet persona diuina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quòd vnio & assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diuersimodè: sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd vniens & assumens non omnino sunt idem: nam omnis persona assumens est vniens, non autem econuerso. Nam persona Patris vniuit naturam humanam Filio, non autem sibi: & ideo dicitur vniens, non assumens, quasi ad se sumens. Persona autem filij, quæ sibi humanam naturam vniuit, est vniens & assumens. Et similiter non est idem vnitum & assumptum: nã diuina natura dicitur vnita, & non assumpta.

Ad tertium dicendum, quòd assumptio determinat cui facta est copulatio ex parte assumentis: inquantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio? sed Incarnatio & humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione & ab vnione, & ab Incarnatione seu humanatione.

CONCLVSIO S. Thom. est vnionem & assumptionem idem non esse, sed pluribus differentiis differre. Has differentias accurate expendunt propositis solutisque dubitationibus Caietanus hîc, & alij Interpretes S. Thom. quoniam tamen hac de re nulla difficultas est, etsi qua de re videatur esse, suis locis infrà tractabitur, sed solùm est de vsu, quo adhiberi possunt hæc nomina ad mysterium Incarnationis secundùm naturam ipsorum significationem, ad quem vsum satis est notio, quæ summatim hîc colligitur à S. Th. videlicet quòd vnio sit relatio, illa nimirum, quæ suprà explicata est; assumptio verò sit actio, quæ præmittitur vnioni, & relationi: vnde fit vt vnio sit aliquid permanens, assumptio sit transiens, & ipsum fieri, & facere, & quòd vnio eodem modo respiciat vtrumque terminum, & vterque dicatur vniri, non item vterque assumi, sed sola humanitas, quoniam, inquam, hæ notiones nominum sunt per se perspicuæ, & sufficiunt ad vsum in hac materia, non oportet hærere in quibusdam scrupulis, quæ de verbis S. Thom. accuratè satagentibus suboriri possent.

DISPVTATIO XL.

Quisnam sit terminus vnionis, & assumptionis.

VONIAM id, quod præcipuè pertinet ad naturam cuiusuis actionis, maximè est terminus; & assumptio, seu Incarnatio, est actio: multa verò occurrunt, quæ rationem termini in hoc mysterio videntur habere, & variis opinionibus occasionem præbent; operæpretium est quid demum sentiri oporteat statuere. Et quidem duplex terminus cõsiderari solet, vnus integer, qui est opus ipsum perfectum, & vltimum, quod virtute actionis relinquitur; alter verò formalis, quem proximè & per se actio immediatè respicit, qui scilicet sit id, quo terminum integrum constituit. Iam de termino integro facilior est quæstio; est enim is, quem prioribus scilicet articulis cum S. Thom. statuimus, nimirum Christus & persona composita ex duabus naturis, in quo conueniunt omnes; quanquam peculiarem modum loquendi vsurpat Caiet. *in hoc art. 8. ad 5.* qui reipsa eodem recidit, scilicet terminum, nec esse solùm personam filij Dei, nec solùm naturam humanam, sed totum hoc, quod est filium Dei esse hominem, & hoc, quod est filium Dei factum esse hominem: sicut enim, inquit, terminus actionis, quo vniretur corpori anima præexistens, est corpus esse viuum, & terminus actionis, qua albedo præexistens vniretur subiecto, est subiectum esse album; ita terminus actionis huius est filium Dei esse hominem. Differt ergo Caiet. in modo loquendi ab aliis, qui passim dicunt terminum esse personam compositam, seu compositum per modum vnius, & vnitatem compositam; vbi extrema eodem modo accipiuntur vt aliquid totius, non verò vt vnum est aliquid alterius, & dat esse alteri. Caiet. autem non eodem modo sumit, sed accipit vnum extremum vt aliquid alterius, & vt dat esse alteri, ideoque humanitatem vt dat esse hominis Verbo. Et sanè hîc accipit naturam humanam & Verbum tanquam extrema, nimirum tractans de assumptione, & actione; suprà verò agens de vnione comparauit duas naturas; & personam Verbi, quam hîc spectat vt extremum, spectauit vt vinculum duarum naturarum, & vnitatem quam vocant increatam.

In hac Caiet. expositione id, quod dicitur in exemplo actionis, qua vnitur albedo subiecto, verum est, scilicet terminum actionis esse subiectum fieri album, quia albedo est aliquid subiecti, & propriè non componit: vt enim rectè Durandus aliàs cit. albedo non est pars albi. Quòd autem dicitur similiter de actione, qua vnitur anima corpori, non videtur verum, quia anima non est aliquid corporis, & actio per se non respicit corpus perficiendum: quare nec terminatur per se ad eius perfectionem, & vitam, sed ad compositum, seu ad viuens, priùsque respicit animam actio, & corpus propter animam, quàm contrà, vt habetur ex Arist. *2. de an. tex. 7.* Non oportet quærere, inquit, si vnum est anima, & corpus, neque omnino vniuscuiusque materia, & id, cuius est materia. Vnum enim & esse cùm multipliciter dicantur, quod propriè est, actus est. Iam de actione, qua vnitur humanitas Verbo, vterque loquendi modus verus est, scilicet terminum esse hoc compositum, seu personam compositam, & Christum, quia verè sit vna substantia, & vnum per se ex humanitate, & Verbo tamquam ex duobus extremis, quæ quidem hoc ipso, quod constituant, & quatenus constituunt vnum per se, eodem modo accipi debent vt vnum non sit aliquid alterius, sed vtrumque sit totius. Verus item est hic modus loquendi terminum esse filium Dei fieri hominem; quamuis enim persona filij Dei constituat vnum per se cum humanitate, & hac ratione sit aliquid totius perfecti, & substantiæ perfectæ; nihilominus esse ipsius essentialiter & intrinsecè non est esse aliquid alterius, vt est esse materiæ, quæ nullum habet esse perfectum per se, quamuis in hac compositione persona Verbi habeat rationem subiecti respectu humanitatis, & hæc se habeat per modum formæ, neque est propter humanitatem, tamquam propter finem vt est materia & potentia propter actum, & intelligitur esse quælibet persona propter suam naturam; sicut neque humanitas habet ordinem essentialem ad personam Verbi vt subiectum, sicut habet ad personam propriam secundùm compositionem metaphysicam; habet autem ordinem ad personam Verbi ratione vnionis, & modi substantialis relatiui suprà explicati, qui est superadditus ipsi humanitati ex fine extrinseco Dei, qui finis est facere filium suum hominem. Porrò id, quod est finis, & primum in intentione, est terminus in executione: si ergo finis intentionis diuinæ est filium Dei fieri hominem, certè idem erit terminus actionis, assumptionis, & Incarnationis. Itaque & ex parte intentionis diuinæ, & ex parte extremorum compositionis, quorum alterum, id est, persona filij Dei est perfecta, habetur rectè poni à Caiet. dictum terminum; & huic modo loquendi maximè fauent Scripturæ, & Patres explicantes Incarnationem tamquam aliquid filij Dei assumentis carnem, vt fieret caro, & homo. Ad Philip. 2. *Formam serui accipiens in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo.* Ioan. 1. *Verbum caro factum est.* ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Hic etiam modus loquendi frequentissimus est apud Patres, quos suprà citati agentes de caussa Incarnationis. Atque hæc de termino integro Incarnationis.

Reliquum iam est de termino formali, quem respicit hæc actio, scilicet assumptio, quo constituat hanc personam compositam, seu hunc hominem; & cùm tria concurrant, scilicet Verbum, humanitas, & vnio, suppetunt singulis rationes, & opiniones, quas infert hîc Suarez. PRIMÒ quòd terminus formalis sit Verbum ipsum, quia est principalius, & dignius, & comparatur ad humanitatem tamquam actus ipsam perficiens; actus autem est in omni actione terminus formalis, vt constat exemplo resurrectionis vnientis animam corpori, vbi terminus formalis est anima. Demum habetur ex fine actionis, qui est diuinam personam communicari humanitati: ergo diuina persona maximè respicitur. Huius sententiæ videri potest Capreol. *in 3. dist. 5. q. 1.* vbi nullum alium assignat terminum præter Verbum. Verùm Capreol. videtur locutus eo sensu, quo declarat se Caiet. *sub finem huius art.* vbi cùm terminum assumptionis posuisset filium Dei esse hominem, ita loquitur: Et hæc dicta sint loquendo de termino assumptionis secundùm rem, hoc est, actionis, & passionis intellectæ per nomen assumptionis: nam loquendo de termino assumptionis vt importatur à vocabulo assumendi recurrendum est ad litteram quòd natura humana est terminus à quo, & persona diuina est vt terminus ad quem; nam secundùm varias considerationes variè assignari potest terminus.

SECVNDÒ quòd terminus formalis sit humanitas, probatur ea ratione, quòd formalis terminus sit id, quo formaliter constituitur integer terminus eiusdem actionis; terminus autem integer est hic homo Christus, seu Christum fieri hominem, qui formaliter constituitur humanitati. Confirmatur: nam terminus formalis actionis, qua constituitur compositum metaph. ex persona, & natura, est ipsa natura.

TERTIÒ quòd sit vnio, probatur ea ratione, quia terminus formalis actionis videtur debere habere duas conditiones, vnam quòd habeat esse ex vi actionis; alteram quòd sit id, quo constituitur compositum: hoc autem in proposito non est Verbum, neque humanitas, quia supponũtur præexistere, & quia actio hæc non est productiua, sed vnitiua ex vi sua, & per accidens est quòd debeat priùs produci humanitas: est ergo vnio ipsa, ac proinde pro varietate opinionum de vnione varius erit terminus formalis: Gregor. enim Arimin. & alij cit. dicent esse terminum formalem ipsa duo extrema vt vnita, quamuis nihil reale mediet, præter ipsa extrema, & actionem, qua vniuntur; Gabriel diceret esse qualitatem, qui suprà refutati sunt; alij vnionem, seu modum relatiuum, aut absolutum, vt Suarez *hîc*, qui quamuis secundùm varios modos accipiendi terminum formalem affirmet secundùm tres supradictas sententias posse assignari tum personam Verbi, tum humanitatem, tum modum dictum vnionis; nihilominus tertiam hanc sententiam simpliciter ait esse amplectendam.

Vasquez autem *disp. 19. c. 2.* negat omnino terminum formalem esse vel Verbum, vel vnionem dictam, quamuis alioqui hanc vt necessariam requirat, & contendit esse humanitatem. Et quamuis pluribus conetur tueri, & exponere hanc sententiam tum *hîc*, tum *1. p. disp. 162. c. 3.* quò sese ipsa refert; fundamentum tamen præcipuum & vnicum est, quòd terminus formalis productionis ille debeat esse, quo constituitur formaliter integer terminus productus per actionem; hic autem est forma ipsius rei productæ, licèt antea extiterit. Huic fundamento nituntur quæ addit, scilicet quòd alioqui sequeretur terminum formalem resurrectionis hominum non esse animam, nec materiam; quod videtur, inquit, ridiculum: quò pertinet etiam, quod dixit *1. p.* in diuina generatione secundùm opinionem, quam ibi ait esse communem, terminum formalem non esse relationem, quæ producitur, sed essentiam diuinam, quæ non producitur, sed communicatur.

Mihi verò videtur dicendum humanitatem non esse terminum formalem assumptionis, vt actio est, sed hanc pertinere ad terminum integrum ipsius actionis; formalem verò esse vnionem. Probatur pertinere ad terminum integrum, seu ad assumptionem ipsam, quatenus respicit terminum integrum, quia assumptio, seu Incarnatio, similitérque excitatio hominis mortui eatenus respicit formam, quatenus respicit compositum, & quatenus est constitutiua compositi in specie: ergo respicit illam quatenus pertinet ad terminum integrum. Antecedens probatur, quia cùm iam his actionibus supponatur producta anima & humanitas, non possunt hæ alia ratione ab ipsis respici, nisi vt constitutiuæ compositi; vnde vlteriùs argumentor: compo-

situm non solùm constat forma, verumetiam materia; & multo magis hoc verum est in proposito, vbi persona diuina quæ induit quandam rationem subiecti, siue materiæ, quatenus, vt ait D.Thom. *q.2.a.1. ad 5.* natura humana habet in Christo similitudinem accidentis, hæc, inquam, persona diuina non est pars imperfecta, vt est corpus respectu animæ, quod perficitur, & non perficit, sed est pars perfecta in se, & perficiens non solùm compositum, verumetiam ipsam naturam, quæ se habet vt forma: ergo si ratio accipiendi formam est quia respicit compositum, necesse est aut dicere vtrumque extremum esse terminum formalem, quæ est sententia Gregorij, si nihil aliud addatur, aut non dari terminum formalem præter integrum, aut esse aliquid aliud præter formam, & subiectum, seu id, quod se habet per modum subiecti, nihil autem relinquitur aliud, nisi vnio. Confirmatur: nam actiones dupliciter spectare possumus, nempe aut simpliciter sub ratione actionis per se, cui respondet passio, & motus, seu mutatio: aut sub ratione specifica talis actionis, scilicet generationis, regenerationis, &c. Certè si spectatur secũdo modo, respicit totũ terminum integrũ, & est mutatio inter cõtradictoria à nõ esse hominis ad esse hominis, etiã hæc, de qua agimus, vt inox dicã, & in naturalibus dicitur generari totũ, & hoc esse subiectũ generationis, non verò materiã. ergo generatio, &c. vt sic respicit formam vt partem totius, & ea ratione, qua respicit terminum integrum. Quòd si forma non sit producta, & ipsa generatio sit productiua ipsius, respicit formam, secundùm aliam rationem agendi partialem productiuam formæ, cuius productio præintelligitur generationi, & productioni totius integri termini, & ex natura sua est distincta ab actione productiua totius termini integri, quamuis ad illam ordinetur, quia potest produci integer terminus vel absque productione formæ, vt fit in resurrectione mortuorum, vel absque eo, quòd forma producatur ab agente, quod est causa totius, quomodo homo generat hominem, neque formam, neque materiam producendo. Igitur si forma sit producta, non est necessaria alia ratio agendi præter eam, qua fit vnio, qua constat compositum, nec alius terminus præter ipsum compositum, & vnionem; neque ideo forma erit terminus, quia generatio, vt generatio respicit totum, ac proinde vtramque partem; & quamuis vna pars sit principalior, vtpote formalis, non tamen ideo respicit illam solam, sed vt materiale compositionis, id est, quatenus facit vnum cum alio, ac proinde respicit illam simul cum materia. Iam generatio primo modo accepta, scilicet sub ratione actionis, cui respondet passio, &c. respicit solum id, quod per se fit per illam, & per motum, cum quo est idem, cuiusmodi solùm est dictus modus, & vnio. Idem ergo dicitur in re proposita, scilicet Incarnationem, itémque assumptionem si accipiantur secundùm proprium significatum eorum nominum solùm respicere terminum integrum, qui est persona composita Christus, &c. Terminus autẽ formalis nõ est assignandus illis, nisi quatenus spectãtur sub ratione actionis, cui respondet passio, & relatio realis ad Deũ tamquã caussam efficientem distinctam à relatione reali, qua refertur ad Deum humanitas secundùm suum esse, vt ad caussam efficientem: & sub hac ratione actionis terminus formalis assumptionis est dictus modus, qui est aliquid productum in humanitate cum mutatione ipsius, & est fundamentum dictæ relationis ad Deum vt caussam efficientem. Constat ergo ex his humanitatem non esse terminum formalem, sed vnionem, & iisdem ferè rationibus constat non esse Verbum.

Ex his ad fundamentum Vasquez dicitur falsùm esse in vniuersum terminum formalem productionis esse eundem, qui est rei productæ; nam profectò si hoc esset verum, deberet maximè verum esse in productione prout respicit terminum integrum: terminus enim integer constituitur formaliter per formam; ergo hæc deberet esse terminus formalis actionis, quod est falsum, & ipse non admittit: quamuis enim constituatur per formam in esse formali; tamen actio non respicit illam, secundùm quod constituitur in esse formali, sed secundùm totum suum esse.

Porrò de productione personæ diuinæ, quæ constat essentia, & relatione, alia ratio est, quia non sit vnum per compositionem ex essentia diuina, & persona, vt sit accipere aliquid distinctum ab vtraque quo formaliter vniantur; sed hîc videretur dicendum suo quodam modo id quod dicit Arimin. quòd sicut terminus formalis Incarnationis est natura humana, & Verbum vt vnita secundùm subsistentiam, quod est dicere esse ferè idem formalem & integrum terminum, ita in diuinis est natura, & relatio, vt seipsis constituunt vnam personam. Respondetur præterea, & melius sub præfata distinctione: aut enim loquimur de productionibus diuinis sub terminis specialibus generationis, & spirationis; & ita respondet illis terminus integer, qui est persona constans relatione, & essentia, aut loquimur de his sub communi ratione productionis; & ita respondet illis relatio, non verò essentia tamquam terminus formalis, & nisi accipiantur sub hac ratione productionis præcisè, non respondet illis terminus formalis, sed solùm integer.

Quid sit terminus à quo huius actionis. §. 2.

S.Thomas *in hoc art.* ait assumptionem determinare terminum ad quem, & à quo. Iam explicatus est terminus ad quem; reliquum est explicare terminum à quo. Præmittendum verò est terminum à quo in actionibus & mutationibus duplicem assignari solitum esse, scilicet negatiuum, & positiuum. Et negatiuus quidem in omnibus semper adest, quia semper motus, & mutatio, quæ est ad terminum ad quem, & ad acquirendum aliquod esse, proximè supponit negationem, seu priuationem rei acquisitæ; atque ita in re proposita quocunque modo explicetur terminus ad quem, semper proximè intelligitur terminus negatiuus; si enim spectemus tamquam terminum ad quem hoc, quod est filium Dei esse hominem, terminus à quo est non esse hominem, si spectetur hic terminus, qui est humanitatem vniri Verbo, terminus est non esse vnitam; si demum hic terminus qui est communicari humanitati subsistentiam diuinam, terminus à quo est non subsistere subsistentia diuina, quas distinctiones adhibet Suarez hîc *in 2. dubit.* quamquam minus sunt necessariæ: solùm enim accipiendus est in vniuersum in mutationibus terminus ad quem adæquatus, v.g. in generatione hominis, leonis, &c. esse hominis, & leonis: alij verò termini particulares, qui possunt assignari, continentur in illo, cuiusmodi est in generationibus naturalibus animam vniri corpori, corpus transire ab esse inanimato ad esse animatum, &c. Sic ergo illi termini, qui sunt humanitatem vniri, humanitati communicari subsistentiam Verbi, continentur in hoc termino, qui est filium Dei esse hominem, ideoque terminus negatiuus vnus est, scilicet non esse hominem.

Iam verò terminus positiuus præter negatiuum in quibusdam mutationibus inuenitur, videlicet in motu, qui est ad primas qualitates, & ad secundas quæ consequuntur primas, in augmentatione & nutritione viuentis, in motu locali. In quibusdam verò non est, videlicet in illuminatione, in motu generationis vt generatio est; quod prudens dico propter materiam, cuius motus, qui est ad vnam formam, supponit aliam formam vt terminum à quo in subiecto, non tamen est motus

motus generationis: subiectum enim generationis est ipsum totum, scilicet homo, leo, non autem materia, vt dicitur in physicis. Atque in vniuersum vbi motus est inter duos terminos affirmatiuè significatos, id est, positiuos, oportet duas mutationes intelligi, alteram à termino positiuo à quo, alteram à termino negatiuo, vt rectè obseruat S.Thom. *q.28. de verit. a.* 1. Vbi verò est inter terminos negatiuum, & positiuum, non est necesse semper interuenire aliam mutationem, quæ est inter terminos positiuos.

Dubium ergo est in re proposita, an hæc actio, & motus, qui est assumptio, & Incarnatio, habeat solum terminum a quo negatiuum, an etiam positiuum. Caiet. hic assignat positiuum, qui sit humanitas, eo quòd S.Thom. vbi dixit assumptionem habere terminum à quo, & ad quem, subdit hæc verba: Dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. illud autem aliud non potest esse nisi humanitas. hæc sententia meritò reiicitur passim ab aliis etiam Thomistis: cùm enim hac actione verè concipiatur, & generetur hic homo, qui est Christus, sicut generantur alij homines, aliáque viuentia generatione naturali; certè sicut in aliis natura, seu humanitas pertinet ad subiectum generationis, quod constat natura, & supposito, & non dicitur generari natura, sed suppositum, scilicet constans natura, & persona; ita in re proposita humanitas pertinet ad terminum ad quem integrum actionis, qua producitur hic homo, id est, hæc persona subsistens in natura humana. Præterea terminus à quo non potest esse cum termino ad quem; alioqui non esset motus ab illo. Neque verò his verbis S.Thom. cit. colligitur quod habet Caiet. sed potiùs contrarium: nam cùm dicit S.Thomas, assumptio est ab alio ad se sumptio, significat esse aliquid, quod assumitur ab alio ad se; id autem in re proposita non potest esse nisi humanitas: non ergo potest significari vt terminus à quo. Mens ergo S.Thom. ibi est solùm declarare rationem assumptionis in vniuersum ex vi vocabuli, quod est compositum significans actum sumendi aliquid ad se aliunde, seu ab alio, per quod aliud non denotatur aliquid positiuum vel negatiuum determinatè, sed oppositio termini, vnde fit sumptio rei, siue terminus sit negatiuus, siue positiuus: hanc enim oppositionem notat hoc quod est sumere ad se.

Secunda sententia, quæ refertur, est præter negatiuum terminum esse hoc positiuum, qui sit subsistentia creata humanæ naturæ. Fundamentum esse potest, quia esse per se, & esse in alio, sunt modi positiui oppositi sese inuicem formaliter excludentes: per Incarnationem autem excluditur vnus modus oppositus, qui est esse per se, & inducitur alius modus, qui est esse in alio. Hæc sententia vera esset, si deberet assumi humanitas, quæ fuisset per se in proprio supposito; vbi verò non præextitit in proprio supposito, vt reuera non præextitit humanitas Christi, vera esse non potest: nec satis est debuisse præexistere, & fuisse debitum humanitati esse per se; hinc enim solùm fit potuisse hanc mutationem esse in terminos positiuos, non verò fuisse: sicuti in prima rerum creatione non solùm fuit à termino à quo tantùm negatiuo mutatio totalis hominis à non esse ad esse, quæ semper etiam in generationibus naturalibus est à termino negatiuo; verumetiam mutatio partialis materiæ à non esse sub forma hominis ad esse sub ipsa, quamuis potuisset esse sub alio: itémque mutatio ab eo quod non est esse calidum ad esse calidum, &c. eiusdem hominis creati, etiamsi debuisset esse frigidus, si non fuisset calidus. Negatiuus verò terminus partialis semper præintelligitur, vbi præintelligitur totalis: quando enim intelligitur non esse creatum vllum compositum materiale, præintelligitur negatio materiæ sub quacunque forma; & quando intelligitur hominem non esse productum, intelligitur negatio ipsius sub quacunque qualitate; similiter quando intelligitur hominem non esse creatum, intelligitur negatio vtriusque modi oppositi existendi siue per se, siue in alio; ex quo per potentiam Dei potest accipere modum existendi in alio, quamuis naturalis modus sit existendi per se. Quare sicuti quando producitur homo secundũ esse per se, fit mutatio à termino à quo negatiuo totius hominis, quod est non esse hominem, simúlque à termino à quo partiali, scilicet à non esse per se, quia quod non est homo non est per se; ita quando fit mutatio hominis à non esse ad esse secundùm talem modum essendi, videlicet in alio, certè per hoc quòd ponatur in alio non tollitur negatio modi per se, quæ præextitit creationi, seu generationi hominis, sed solùm fit, vt à non esse hominis, ac proindè à non esse per se, simúlque à non esse in alio, qui omnes sunt termini negatiui, transeat ad esse in alio, quamuis natura sua debuisset transire ad esse per se.

Maneat ergo dictam actionem Incarnationis & assumptionis habuisse solùm terminum negatiuum, nullum præterea positiuum, qui terminus negatiuus totalis fuit filium Dei non esse hominem; partiales autem fuere, quos suprà diximus, scilicet humanitatem non esse in persona Verbi, subsistentiam Verbi non esse communicatam humanitati: quamuis enim in eo priori, quo humanitas non intelligitur in alio, non intelligatur item esse per se; tamen hæc alia negatio non habet rationem termini. Quòd si quæratur, an illud non esse in alio habuerit rationem meræ negationis, vel priuationis, dicitur potiùs habuisse rationem negationis, quia non est naturaliter capax eius humanitas; de ratione autem priuationis est potentia, & capacitas naturalis.

Soluuntur quædam obiectiones aduersùs ea quæ dicta sunt de vnione Verbi & humanitatis. §. 3.

PRIMA obiectio est, quòd si dicatur filium Dei ex non homine fieri hominem, itémque verè incarnari & vniri, quæ verba significant passionem, sicut vnire, &c. actionem, videtur poni mutatio in Deo; præterea sequeretur ipsum affici ab humanitate tanquam forma, à qua nimirum habet realiter ac proprie quòd sit homo. Quòd si dicatur eam mutationem esse solùm in humanitate, sequitur filium Dei non esse per se hominem, quia denominatio quę consurgit ex mutatione alterius est extrinseca & accidentaria; cuiusmodi est ratio dextri & sinistri ad columnam consurgens ex motu alicuius corporis. Pro responsione obseruandum est in naturalibus omnem motum qui non est ad esse simpliciter, esse ad accidens; quod cùm in reliquis motibus passim verum est, tum maximè quando non est potentia intrinseca, seu ordo rei quæ mouetur ad terminum. Ratio est, quia in naturalibus vni rei vnum esse substantiale conuenire potest, non autem aliud superadditum cum quo faciat vnum per se; & ideo motus qui non est ad esse simpliciter, est ad accidens. Est autem hoc singulare in hoc mysterio vt per Incarnationem & assumptionem non acquiratur quidem Verbo esse simpliciter; verumtamen non acquiratur esse accidentale, sed substantiale: quod rectè notat S.Th. *4. cont. Gent. c. 49. ad 4.* Cuiuslibet, inquit, rei subsistentis oportet esse vnam naturam, per quam simpliciter esse habeat, & sic Verbum Dei per solam naturam diuinam simpliciter esse habeat, non autem per humanam, sed per eam habet quòd sit hoc; scilicet quòd sit homo. Atque ea caussa est cur in naturalibus omnis motus qui non sit ad esse simpliciter, sit ad accidens, quia nó potest ipsi aduenire nisi vnũ esse substantiale saltem naturaliter; &, vt verius est,

est, neque per potentiam absolutam; Verbo autem potest aduenire, & de facto aduenit, quod tamen non dat simpliciter esse, sed tale quod sit substantiale, & non accidentale, vt suprà explicatum est. & idem dicitur de supposito creato, si daretur posse per potentiam absolutam Dei superaddi sibi alia natura, solùm esset discrimen, quòd suppositum creatum, cùm sit finitum & adæquatum, si per impossibile posset sustentare alienam, deberet fieri capax alterius naturæ per aliquam mutationem & modum ipsi superadditum; quæ mutatio non requiritur in Verbo, cuius persona est infinita eminenter continens quidquid possunt supposita creata, de quo etiam infrà aliquid dicetur. Quamquam qui illud impossibile admitteret, quòd posset suppositum creatum alienam naturam recipere, posset etiam admittere quòd sine sui mutatione reciperet.

Iam verè vt ad rem redeamus obseruare oportet ad hoc vt vnio sit intrinseca, ac proinde denominatio intrinseca, non esse necessariam perfectibilem intrinsecam in vtroque termino, sed satis esse vt vnum sit substantialiter & intrinsecè perfectibile; alterum verò etsi non habeat intrinsecum ordinem perfectibilis aut perfectiui saltè, nõ perficiat per aliquod extrinsecũ, v.g. per actionem vel aliquid à se manans vel à se distinctum, sed seipso immediatè & formaliter: tunc enim per mutationem vnius fit compositio substantialis ex duobus, nimirum ex subsistentia Verbi, & humanitate: quod quidem non poteſt aecidere in alia compositione, qualis est naturæ ex partibus, quia natura exigit partes incompletas, quæ non sint naturæ, vt suprà ostensum est; sed solùm contingit in ea quæ est ex supposito & natura ad constituendam personam; quoniam non est de ratione personæ vt constet subsistentia & natura imperfectio, sed vt habeat naturam in supposito quod subsistit. Porrò hoc quòd non exigatur imperfectio ex vtraque parte, didicimus occasione huius mysterij: aliàs enim in lumine naturæ videtur hæc compositio ex modo & natura perfectibilibus, seu perfectiuo & perfectibili. Et ex his soluuntur rationes propositæ: incarnari enim & vniri dicitur de Verbo propter passionem, quæ est in humanitate per quam ipsum fit caro. Item negandum est omnem denominationem, quæ consurgit in vno termino solùm ad motum alterius, esse extrinsecam; id enim tantùm accidit, quando ille motus vel non est ad aliquid substantiale, vel si est ad aliquid substantiale, non terminatur intrinsecè & substantialiter & immediatè ab alio termino, vt accidit passim in omnibus motibus naturalibus. In proposito autem aliter res se habet, vt explicatum est.

Ex his satisfieri potest SECVNDÆ obiectioni quæ talis est: suppositum comparatur ad naturam vt subiectum, seu vt aliquid potentiale ad formale, ac proinde vt imperfectũ ad perfectum: hoc autẽ repugnat supposito diuino, maximè respectu humanitatis. Quòd si suppositum diuinum dicatur perficere & non perfici, hoc præterquam quòd videtur esse contra rationem suppositi comparatione naturæ, adhuc non videtur in quo genere causæ possit ipsam perficere: non enim efficientis, quia hæc causalitas est communis toti Trinitati, formalis autem & materialis repugnat Verbo. Respondetur ex S.Thom. 4. *cont.Gent.c.49. ad 12.* hypostasim Verbi non dici esse suppositum humanæ naturæ, quasi subiiciatur ei vt formalioti; hoc enim esset necessarium si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter cõstitueretur in esse, quod patet esse falsum, quia, vt suprà dictum est, simpliciter constituitur in esse per naturam diuinam; dicitur ergo hypostasis Verbi humanæ naturæ supponi, quatenus eam ad suam subsistentiam trahit, eámque perficit vt ex hoc Verbum fit homo.

Ad id quod obiicitur de causalitate, Scotus in 3. *dist.1. q.1. ad vlt.* respondet negando omnem dependentiam esse causalem ad causam. datur enim dependentia naturæ à supposito, & rectè dicit, sed eget explicatione. & primùm quidem habemus aliquod exemplum in naturalibus: nam superficies pendet à linea tamquam termino, & tamen in nullo genere causæ. Verùm quidquid sit de hoc si ista dependentia naturæ à Verbo esset in aliquo genere causæ per se, esset naturalis, non supernaturalis: cùm enim sit compositio intrinseca, reducenda esset ad materiam & formam, atque ita ad ordinem naturalem actus & potentiæ. Nihilominus negari non potest omnem dependentiam cum aliquo genere quatuor causarum saltem affinitatem habere. pro quo sciendum est causalitates singularum causarum pluribus quasi partibus constare, quarum quædam per se arguunt imperfectionem in ipsis causis, quædam non, cuiusmodi est in materia esse id ex quo aliquid educitur, sustentare, seu recipere, constituere compositum; in forma verò dare esse, &c. ex his quædam proprietates tribui possunt Verbo, cuiusmodi est sustentare naturam, & cum ea personam constituere, & idcirco habet aliquam affinitatem cum causa materiali, seu subiectiua, quatenus seipso immediatè sustentat & componit, sublatis tamen imperfectionibus. Præterea habet affinitatem cum forma, quatenus seipso dat esse personale, quoniam tamen hæc omnia fiunt sine vlla sui mutatione, & sine vllo ordine intrinseco ad aliud; idcirco non conuenit sibi nomen formæ & materiæ, seu causæ formalis & materialis, quia dictæ imperfectiones importantur per se iis nominibus: solùm verò conueniunt sibi hæc nomina cum aliquo addito, quo significetur contineri perfectionem sine imperfectione.

TERTIA obiectio inter ea quæ vniuntur debet esse aliqua proportio; nulla autem est proportio finiti ad infinitum. Confirmatur: nam maxima generum diuersitas impedit vnionem per se, vt perspicuum est in substantia & qualitate, ex quibus non fit vnum per se. Respondetur, finiti ad infinitum non est vlla proportio quæ attenditur secundùm numerum & mensuram, siue extensiuè, siue intensiuè; posse tamen esse proportiones aliorum generum; huiusmodi est actiui & passiui. similis est in proposito inter naturam & Verbum dependentis, & eius à quo dependet, itémque terminantis & terminati. Ad confirmationem variè respondent. mihi videtur breuiter dicendum, verum esse, præsertim quæ differunt summis generibus, non posse facere verum per se: ceterùm Deus & natura humana non ita differunt, quia Deus non est in genere. Dices, ex hoc habetur maius argumentum quòd non possint vniri, quia est maior distantia. Respõdetur negando hãc illationem: non enim distantia impedit vnionem per se proximè & formaliter, sed limitatio entis ad vnum genus & prædicamentum, & generis ad vnam speciem, & sola ea distantia impedit quæ limitat & diuidit; Deus autem est illimitatus, & continet perfectiones omnium generum; atque ita cùm non sit distantia in Deo à creaturis eiusmodi quæ afferat limitationem, certè ex hoc capite non impeditur vnio, nec proinde impeditur ex alio capite differentiæ secundùm esse creatum & increatum, quæ est inter Deum & humanitatem: etenim cum hoc stat quòd Deus sit formaliter substantia, & sit subsistens conueniens analogicè cum substantia creata, itémque continet virtualiter subsistentiam & substantiam humanitatis; & hoc est satis vt possit illam sibi vnire: non enim per hoc quòd hoc ens non sit formaliter illud, impeditur vnio, sed per hoc quòd ita non sit illud, vt sit limitatum, & non conueniat vllo modo cum alio, neque virtualiter illud contineat.

Aliæ dubitationes & quæstiones occurrunt, quæ ad intelligentiam dictæ vnionis pertinent, cuiusmodi est de

de subsistentia naturæ creatæ, eiúsque distinctione, de inclinatione humanitatis Christi ad proprium suppositum, quas hîc quidam pertractant: sed opportuniùs narrabuntur infrà *q.4.a.2.*

ARTICVLVS IX.

Vtrùm vnio duarum naturarum in Christo sit maxima vnionum.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quòd vnio duarum naturarum in Christo non sit maxima vnionum. Vnitum enim deficit in ratione vnitatis ab eo quod est vnum: eo quod vnium dicitur per participationẽ, vnum autem per essentiam: Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse vnum: sicut præcipuè patet de vnitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo huiusmodi vnio, de qua loquamur, non importat maximam vnitatem.

2 Præterea, Quanto ea, quæ vniuntur, magis distant: tanto minor est vnio: Sed ea quæ secundum hanc vnionem vniuntur, maximè distant, scilicet natura diuina & humana: distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima vnio.

3 Præterea. Per vnionem fit aliquid vnum: Sed ex vnione animæ & corporis in nobis fit aliquid vnum in persona & natura, ex vnione autem diuinæ & humanæ naturæ fit aliquid vnum solum in persona. Ergo maior est vnio animæ ad corpus, quàm diuinæ naturæ ad humanam. Et sic vnio de qua loquimur, non importat maximam vnitatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit primo de Trinit. quòd homo potuit esse in Filio Dei quàm Filius in Patre: Filius autem est in Patre per vnitatem essentiæ, homo verò est in Filio per vnionem Incarnationis. Ergo maior est vnio incarnationis, quàm vnitas diuinæ essentiæ, quæ tamen est maxima vnionum. Et sic per consequens vnio Incarnationis importat maximam vnitatem.

Respondeo dicendum, quòd vnio importat coniunctionem aliquorum in aliquo vno. Potest ergo vnio incarnationis dupliciter accipi. Vno modo, ex parte eorum, quæ coniunguntur: alio modo ex parte eius, in quo coniunguntur. Et ex hac parte, huiusmodi vnio habet præeminentiam inter alias vniones: nam vnitas personæ diuinæ, in qua vniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præeminentiam ex parte eorum, quæ coniunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vnitas diuinæ personæ est maior, quàm vnitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam vnitas diuinæ personæ est vnitas increata, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Est etiam in se completa, habens in se quicquid pertinet ad rationem vnitatis: & ideo non competit sibi ratio partis, sicut vnitati numerali, quæ est pars numeri, & quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc, vnio incarnationis præeminet vnitati numerali, ratione scilicet vnitatis diuinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa vnitas diuinæ personæ, sed ei vnita.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte coniunctorum: non autem ex parte personæ, in qua est facta vnio.

Ad tertium dicendum, quod vnitas diuinæ personæ est maior vnitas, quàm sit vnitas & persona & natura in nobis. Et ideo vnio incarnationis est maior, quàm vnio animæ & corporis in nobis.

Quia verò illud quod in contrarium obiicitur, falsum supponit, scilicet quod maior sit vnio Incarnationis quam vnitas personarum diuinarum in essentia: dicendum est ad auctoritatem Aug. quòd humana natura non est magis in filio Dei, quàm filius Dei in Patre, sed multò minus: Sed ipse homo quantum ad aliquid, est in Filio magis, quàm Filius in Patre: inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, & in hoc quod dico, filius Dei: non autem est idem suppositum Patris & filij.

PRIMA conclusio ex parte extremorum, quę vniuntur, non est maxima vnio. Non probat hoc S.Thom. sed relinquit vt clarum.

SECVNDA concl. ex parte eius, in quo vniuntur, est maxima vnio. probat ex vnitate personæ diuinæ in qua vniuntur, quæ est maxima vnitas.

Circa hunc articulum PRIMÒ obseruandum est, quòd quamuis nomen vnionis ex vi nominis significet aliquid compositum, nomen autem vnitatis aliquid simplicius: item vnio dicatur talis participatione vnitatis, atque propterea sit imperfectior vnio quàm vnitas; nihilominus S.Thom. in hac comparatione nomine vnionis comprehendit etiam vnitates, vt patet ex argumentis in contrarium, eorúmque solutione.

SECVNDÒ obseruandum est vnionem esse triplicem. PRIMAM eorum quæ vniuntur inter se tantùm, sed non in aliquo tertio, quomodo vnitur accidens & substantia, ex quibus non fit aliquid vnum simpliciter, sed secundùm quid. SECVNDAM eorum quæ vniuntur tantùm in aliquo tertio, sed non inter se, vt rami diuersæ speciei in vno stipite. TERTIAM eorum quæ inter se & in aliquo tertio quod ex ipsis resultat, vt anima & corpus, ex quibus fit aliquid vnum tertium simpliciter siue distinctum realiter à partibus, siue non. Iam in Christo non est vnio primi generis: non enim est in ipso vnio accidentalis, sed existunt duæ reliquæ vniones: nam si spectemus subsistentiam Verbi & humanitatem, vniuntur & inter se immediatè, vt patet, & in aliquo tertio quod ex ipsis resultat, qui est videlicet hic homo Christus. Si verò spectemus duas naturas, hæ vniuntur in vno tertio, quod ex ipsis non resultat, non autem inter se immediatè, nimirum si sumamus naturam diuinam, vt ratione distinguitur à subsistentia. Sed dubium est quomodo S.Thom. consideraret vnionem hanc solùm ex parte extremorum, & ex parte tertij in quo extrema vniuntur, non verò ex parte coniunctionis ipsius quæ est præcipua. Respondeo quoniam qualitas coniunctionis spectatur, vel ex parte eorum quæ coniunguntur, prout videlicet sunt apta vniri; vel ex parte alicuius tertij quod vnit illa, secundùm quod est aptum vnire, & vnit illa, & secundùm quod illa sunt apta vniri huic: quare qualitas & ratio coniunctionis non est consideranda per se, sed solùm in his. Similis est responsio quam tradit hîc Caiet.

DISPVTATIO XLI.

An verè vnio humanitatis cum Verbo sit omnium vnionum maxima. §. 1.

VRANDVS *in 3. dist.5.q.3.* negat esse maximam, & probari potest: nam ratio S.Th. non probat esse maximam; ducitur enim ex maxima vnitate huius tertij in quo vniũtur. At certè non est illa ratio vnionis, sed solùm est habitudo eorum quæ coniunguntur, & modus vniendi: alioquin sequeretur vnionem creaturarum cum Deo esse maximam, quia Deus est maximè vnus; similitérque Beatorum in essentia diuina. Secundò videtur maior, inquit Durandus, vnio materiæ & formæ, primùm quia hæc vniuntur in persona & essentia; illa verò solùm in persona. Deinde quia maior est vnio in essentia quàm in persona. Tertiò quia hæc sunt intrinsecè apta vniri, & naturaliter, non verò illa. Quartò quia hæc non possunt separata subsistere, illa possunt. Idem sentit

sentit Vasquez *disp.* 20.c.2. de vnione & parte extremorum, eo fundamento quòd S.Thom.expresè negat esse maximam ex hac parte: hinc in responsione ad 2. concedit argumento contrario distantiam eorum, quæ vniuntur, impedire vnionem.

In hac quæst. difficultas est tum de reipsa, tum de mente S.Thom. & primò si spectemus vnionem humanitatis cum subsistentia, vel comparamus hanc cum vnionibus propriè dictis, quales sunt inter res distinctas realiter, vel cum vnionibus non minùs propriè dictis, quales sunt inter res non distinctas realiter, quæ propterea potiùs dicuntur vnitates quàm vniones, qualis est inter rem & modum. Si attendamus secundam comparationem, constat dictam vnionem non esse maiorem vnionibus seu vnitatibus huius secundi generis, quia quo minor distinctio relinquitur per vnionem, eo maior est vnio, & contrà. At verò vnio humanitatis cum subsistentia relinquit distinctionem realem; vnio verò rerum secundi generis relinquit minorem distinctionem: hæc igitur est maior. Atque ad hoc secundum respexit S.Thom. cùm in vniuersum negauit ex parte extremorum esse omnium maximam.

Quoad primum asserendum est cum communiori sententia vnionem humanitatis cum subsistentia Verbi esse maximam omnium quæ existunt inter res realiter distinctas. Hoc quidem non ita clarè & expresè dixit S.Thom. clariùs tamen expressit *in 3. dist.5.q.1.art. 3.q.2.* & Capreol. *ibidem q.1.conc.3.* Alensis *3.p.q.7.memb. 2.art.3.* Scotus *in 3.dist.5.q.1.* ad argumenta Paludan. *q.3. a.3.* Ratione probant quidam discurrendo per duo præcipua genera, vnionum videlicet ex partibus integralibus & essentialibus: sed ad probationem primi assumunt vnũ controuersũ, &meâ sententiâ falsum, videlicet in cõtinuo esse partes actu, & esse indiuisibilia terminantia & cõiungentia partes actu. Ad probationẽ secũdi assumũt vnũ principium, scilicet quo sunt extrema simpliciora eo magis facere vnum. Sed non placet: nam sumendo simplex eo sensu quo sumitur hîc dum opponitur formæ & materiæ, videlicet vt excludit omnem potentialitatem admixtam actui videtur falsum eiusmodi principium: nam ex hac parte potiùs impeditur vnio cum tertio. Et sanè præcipua ratio, cur Deus non possit vnire in compositionem & vnionem cum alio, est defectus potentialitatis, quare in proposito eatenus sit vnio, quatenus humanitas, quæ aliàs naturaliter caret ea potentia, fit per vim supernaturalem potens & capax vnionis. Neque verò simplicitas & maxima vnitas extremorum est, quæ facit maximè vnum compositum, sed potiùs modus vnionis.

Vera ergo ratio est alia quam ipsi indicant, vt videlicet ab effectu colligamus vnionem: nam vnio humanitatis & subsistentiæ debet facere in Christo id, quod passim in creaturis non potest facere vlla vnio resultans ex rebus realiter distinctis; ergo debet esse summa inter vniones, quæ fiunt ex his. Antecedens probatur: nam debet facere vnam personam humanam, vnum subsistens, seu vnum hominem, vnum autem tale non potest fieri in creaturis per res realiter distinctas, sed sõlùm per rem & modum. Dices, sed quid in ea sententia quæ distinguit realiter in creaturis subsistentiam à natura. Respondeo, saltem ij non negant vnionem subsistentiæ & naturæ esse omnium aliarum maximam quæ fiunt ex rebus realiter distinctis: quare sequitur idem. Hinc reiicitur quod contra hanc rationem opponit Vasquez *c.3.n.32.* scilicet parum referre, quòd hæc compositio Christi pertineat ad compositionem naturæ & subsistentiæ, vt simpliciter dicatur maior vnione materiæ & formæ: nam, inquit, cùm subsistentia sit aliena, & solùm supernaturaliter coniungi possit, non est inter hæc extrema tanta aptitudo ad vnionem, quanta inter materiam & formam, quæ suapte natura & naturali inclinatione inter se aptantur. Hæc ratio si quid valet, probat non constitui perfectè & simpliciter vnam personam humanam ex humanitate & Verbo; siquidem ad faciendum perfectè vnum per se requiritur aptitudo & inclinatio naturalis in extremis, cuiusmodi in his non est; cùm verò hoc non sit dicendum, oportet affirmare omnino esse maximam hanc vnionem, quæ præstat inter res realiter distinctas, & non habentes naturaliter mutuam aptitudinem, id quod præstat inter materiam & formam aptitudo naturalis & inter naturam & suppositum vnitas realis, saltem solùm distinctione ex natura rei.

Ad primum argumentum dicitur S.Thomam ibi non assumere quamcunque vnitatem Verbi, & quocunque modo, sed vnitatem personalem, quatenus est persona duarum naturarum; atque ideo quatenus ita coniuncta est humanitati persona Verbi, vt sit facta persona vna duarum naturarum: quod fit quidem per maximè intimam coniunctionem humanitatis & subsistentiæ, veruntamen non loquitur de hac vnione præcipuè ibi S.Thom. sed supponit illam, & ex ea sequitur vt sit vna persona duarum naturarum; cùm verò omnis natura per se præter vnitatem specificam & indiuidualem determinet sibi vnitatem personalem, vt sicuti non potest existere per solam vnitatem specificam, nisi accedat indiuidua; ita nec potest per solã indiuiduam, nisi adsit vnitas personalis: atque in proposito sit vna persona vtriusque naturæ; idcirco sicut essent perfectè vnum duo suppositа, si esset vna natura duorum, siue distincta realiter ab ipsis, siue non, ita sunt perfectè vnum duæ naturæ habentes vnum suppositum, & ea necessitate & ratione, qua quælibet natura poscit vnitatem propriam personæ, dicuntur vnum in persona, & vnitas personalis est vnitas duarum naturarum ex quo singulæ poscunt per se singulas vnitates, & tamen ambæ habent vnam solam vnitam; & sicuti per subsistentiam perfectissimam diuinam terminãtur & suppositantur, vt sic dicam, ita per eius perfectissimam vnitatem etiam singulæ per se, quòd sint vna persona, quia Christus est persona humana, & est persona diuina; & ambæ simul quòd sint vnum in persona; & ideo perfectissima vnitate sint vnum, qui videlicet est vna persona.

Ad primum secundi argumenti respondetur materiam & formam habere plus vnionis extensiuè, non intensiuè, quia vniuntur vt partes essentiæ, & vt partes personæ, & hoc est ipsas vniri in persona, non verò vniuntur vt personalitas cum natura. hæc enim vnio est maior vtraque. Ad secundum negatur antecedens, si agatur de vnione distinctorum realiter in essentia. At tertium solùm probat vnionem materiæ & formæ esse magis naturalem; non verò maiorem. Ad quartum respondetur secundùm modum quo existunt materia & forma in toto non possunt existere separatæ, ex mea sententia, nisi addatur ipsis aliquod esse per se per potentiam Dei (animam rationalem excipio) & similiter dico secundùm modum quo existit humanitas in Verbo non posse separatam existere, nisi accipiat alium modum existendi. Secundò quidquid sit negatur consequentia argumenti.

Ad fundamentum Vasquez iam dictum est sub initium quæstionis, non esse maximam vnionem ex parte extremorum, quia superatur ab vnionibus extremorum, quæ non distinguuntur realiter, sed formaliter. Dico secundò si velimus dicere S.Thom. solùm facere comparationem cum vnione distinctorum realiter, certum est ipsum solum statuere rationem, vnde hæc vnio, de qua agimus, certò habeat quòd sit omnium maxima, nimirum ex parte personæ; ex parte verò extremorum non habere, quia ea sunt maximè distantia; & non solùm arguunt

arguunt minorem vnionem, verùm omnino nullam vnionem, immo & incapacitatem vnionis: non tamen hinc infert S. Thom. vnionem quæ per potentiam Dei est inter extrema, non esse maximam: nam ex ea distãtia potiùs inferretur esse nullam, quod est alienum à S. Thom. sed infert non habere ex parte extremorũ summam & perfectissimam vnitatẽ, qualis habetur ex vnitate personæ; quanta verò sit perfectio vnionis quæ habetur ex coniunctione extremorum, non disputat *hîc* S. Thom. sed *in 3.sent.* suam mentem declarauit.

Quoad secundum de naturarum vnione, an sit maxima, optima est distinctio S.Thom. cùm enim spectet naturas ex parte eorum quæ coniunguntur, spectat illas primo modo supradicto, prout videlicet vna per suam subsistentiam terminat aliam, cùm verò spectat ex parte eius in quo coniunguntur, spectat illas prout distinguũtur à subsistentia, & prout vna subsistentia & persona est terminus & persona vtriusque modo superiùs declarato. Et quidem ex primo modo supradicto habetur perfectio vnionis ipsius supra omnes vniones quæ consurgunt ex rebus realiter distinctis; ex secundo verò modo habetur perfectio supra quascunque vnitates quarumcunque rerum, non verò solùm supra vniones.

An in genere gratiæ hæc vnio sit maxima inter omnia gratiæ dona. §. 2.

S.Th. hîc solùm egit de excellentia vnionis in genere physico; recentiores autem differunt de illa in genere morali gratiæ & doni. Ratio dubitandi oritur ex comparatione cum visione beatifica; quare videtur excellentior propter has rationes. Primò quòd per hanc recipitur essẽtia & persona diuina in nobilissima facultate, & secundùm actum nobilissimæ facultatis; per vnem verò solùm recipitur, seu vnitur materialiter per modum quo subsistantia in vniuersum vnitur subsistentię. Secundò idem confirmatur ex eo, quòd ob hanc differentiam excellentiæ, visio & fruitio non potest irrationali creaturæ communicare; vnio verò potest, vt infrà probabitur. Tertiò visio est summum bonum, non autem ea vnio; ergo præstantissimũ. Antecedens probatur, quia summum bonum est quod facit hominem beatũ, cuiusmodi est sola visio. Consequens probatur, quia non videtur simpliciter summum bonum quod non est omnium excellentissimum: excellentia enim vera est bonum rei quæ illam habet. Quartò probatur ex parte rei donatæ, per gratiam enim & visionem beatificam datur ipse Deus & tota Trinitas. Demũ ex collatione entitatũ vnionis & visionis: illa enim solùm est modus quidam per se essentialiter imperfectus, idem realiter cũ humanitate; visio autem est operatio perfectissima.

Hanc sententiam sequitur Marsilius *in 3.quæst.3.art.2.* eamdem censet probabilem Riccardus *in 3.dist. 2. art.2. q.4.* adhibẽtque illam ad responsionem cuiusdam argumenti, quomodo etiam Durandus *ibidem q.1.* vtitur hac ad soluendum quoddam argumentum, tametsi aliam meliorem responsionem adhibet.

Contraria est sententia S.Thom. *art. seq. ad 1.& art.11.in corpore,& infrà q.4.art.1.ad 2.* Caiet. *ibidem,* Henrici *quodl.6. q.6.& quodl.13.q.5.* Scoti *in 4.d.49.q.2.§.ad istam quæstionẽ,in respons. ad quoddam argum.* Eamdẽ sequuntur passim recentiores, & est sine dubio vera. Probat Vasquez *disp. 20. cap.4.* discursu quodam qui potest ad hanc formam reduci. Illud donum gratiæ est omnium maximũ quod est maximum bonum hominis, sed huiusmodi est vnio hypostatica: ergo est maximum donum. Maiorem nõ probat, sed videtur sumere vt certam: minorem probat ea ratione, quòd maximum hominis est sanctificatio & amicitia Dei: si quod enim aliud videretur, id esset beatitudo; atque licet homini ob gloriam Dei optare beatitudinis priuationem, non autem optare priuationem amicitiæ Dei. Rursus autem duo sunt modi sanctificationis & amicitiæ Dei: sc. per gratiam creatam inhærentem, & per ipsam deitatem sanctificantem ac deificãtem vt formam, quod fit per vnionem hypostaticam; multo autem perfectior est modus posterior: ergo vnio hypostatica est donum omnium maximum.

Hic discursus videtur deficere primùm in maiori propositione, vbi definitur esse maximum donum, quod est maximum bonum hominis: etenim maximum bonum rei consistit in fine & perfectione propria naturæ; quã perfectionem definiũt in homine Theologi cum Arist. *lib.1. Ethic.* esse operationẽ intellectus circa nobilissimũ obiectum, cuiusmodi est Deus, qui proinde in hac vita sentiunt iustos præditos gratia non habere maximum bonum hominis. Idipsum etiam cõstat ex defectu qui est in minori propositione, eiúsque probatione: etenim illam iustitiam & amicitiã tenetur quilibet habere, ita vt non possit ob gloriam Dei eius priuationem optare quæ non potest abesse absque inimicitia & offensione Dei; talis autem non est sanctitas, & iustitia supernaturalis simpliciter, sed solùm ex suppositione, quòd Dẽus hominem ob gloriam suam ad illam ordinauerit; sublata autem hac Dei ordinatione potest seclusa sanctitate supernaturali salua esse iustitia & amicitia Dei; ergo sicuti licet ob gloriam Dei optare carere eius visione, quia nõ tenemur ad illam aspirare nisi ex suppositione volũtatis ipsius; ita videtur licere optare carere gratia, & virtutibus supernaturalibus ob gloriam Dei, quia nõ nisi ex suppositione voluntatis & gloriæ ipsius tenemur ad illam aspirare. Demum aut in hac deificatione seu sanctificatione naturæ humanæ per deitatem spectamus solùm effectus, quos habet communes cum gratia creata sanctificante, aut spectamus effectus proprios peculiares; si solùm communes, certè non est maius bonum deitas, vt forma sanctificans, quàm sit gratia inhærens: si autẽ spectatur aliquid aliud præter ea, certè non opus erat sumere argumentum ab amicitia & iustitia, quæ sit donum omnium maximum ad probandum vnionẽ dictam esse maximum omnium donorum, ex quo nõ habet quòd sit maximũ ratione amicitiæ & iustitiæ, nimirum ex eo quòd faciat hominem iustum & amicum; sed aliunde ex aliis effectibus, & ex alio genere boni, quod affert humanitati, cuiusmodi bonum non potest esse nisi dignitas, valor, æstimatio præter dictam sanctificationẽ: qui valor & dignitas non solùm cadit in opera supernaturalia quæ secundùm substantiã sint in ordine gratiæ, verùm in opera merè naturalia, maximè libera. Dices, dicta dignitas & valor procedit à Verbo ad opera meritoria, quatenus per diuinitatem sanctificat naturã humanam quæ est principium operum, ex qua sanctificatione fit vt etiam opera moralia libera sint meritoria, præmij supernaturalis tam in Christo quàm in puris hominibus, & in Christo sint præterea infiniti valoris: sed hæc doctrina procedit ex duplici suppositione. Primò quòd ad meritum supernaturale satis sit gratia habitualis absque vlla relatione actuali vel virtuali caritatis: quę sententia passim non recipitur. Secundò quòd Verbum det valorem operibus per diuinitatem quatenus est forma humanitatis, non verò per subsistentiam, quatenus constituit personam operantem, quæ sententia satis suprà refutata est. Et præterea quæstio quæ tractatur, per se est de vnione, quatenus trahit humanitatem ad subsistentiam Verbi abstrahendo ab eo quod est facere gratum, & ab aliis effectibus, an scilicet ex eo quòd communicet tale esse personale diuinum humanitati seclusis dictis aliis effectibus, sit per se maximum gratiæ donorum omnium, cui quæstioni ipsi non respondent.

Vt ergo statuatur verum ac proprium fundamentum huius sententiæ, obseruãdum est, dupliciter accipi posse vnionem dictam in hac comparatione, qua comparatur cum gratia. Et visione beatifica. Primò secundùm omnes effectus quos continet tam immediatè & formaliter,

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

liter, quàm mediatè & virtualiter. Secundò solùm secundùm effectus quos continet immediatè & formaliter. Si accipiatur primo modo, dubium non est esse maximum omnium gratiæ donorum: etenim ex vi vnionis hypostaticæ fit vt gratia & visio beatifica sit connaturalis ac debita tali homini, vt infrà dicetur. Itaque comparatur cum visione beatifica, vt totum cum parte; non solùm enim continet hanc, verumetiam titulum dignissimum illam obtinendi, in quo talis homo fit maximè similis Deo, vt quemadmodum Deo est cõnaturalis visio increata propriæ essentiæ; ita huic est connaturalis visio eiusdem creata, & præterea continet communicationem subsistentiæ diuinæ. Si accipiatur secundo modo, vt scilicet secundùm effectus proprios, quos formaliter per se immediatè continet, comparetur cum effectibus communibus puris creaturis, quos mediatè ac virtualiter continet; dicitur etiam simpliciter maximum omnium donorum, & excellentius visione beatifica. Quod vt intelligatur obseruandum est comparationem vnionis hypostaticæ cum visione beatifica non posse fieri penes entitates ipsas per se: nã nomine & ratione vnionis & coniunctionis per se nõ importatur perfectio; totũ enim suum esse est esse id, quo aliqua vniuntur, & tanta est perfectio vnionis, quanta est perfectio rei, quæ resultat ex ipsa, & extremorum non simpliciter, sed secundùm quod vniuntur, ac secũdùm vnitatem quam seipsis constituunt. At verò in nomine visionis & cognitionis importatur per se perfectio, quia actus immanens, est actus secundus, perfectio & finis facultatis: potentiæ enim sunt propter actus, nulla autem facultas, vel natura dicitur esse propter vnionem, etiamsi sit intrinsecè capax illius, multo verò minus si non sit capax. Similiter alij modi, cuiusmodi est existere, subsistere, &c. per se in suo nomine & ratione perfectionem significant; hic autem modus qui est vnio, non significat perfectionem nisi valde modicam per se, sed solùm ratione effectus formalis. Hinc fit vt cùm comparamus visionem beatificam cum vnione, non possit fieri comparatio secundùm entitatem, quia visio est perfectio ex ipsa natura actus, & non solùm perfectione obiecti: non sic autem vnio nisi secundùm quid. Debet ergo comparari vnio secundùm effectum formalem. Porrò effectus formalis in proposito est vna substantia per se, & vna persona composita, quæ est perfectissima vnio in ratione vnionis, extrema sunt persona diuina & humana natura, quæ faciunt vnum qui est Deus, & per illam sit Deus homo, & quamuis non dicatur propriè fieri homo Deus, fit tamẽ vt homo sit Deus non solùm communicatione idiomatum, verumetiam communicatione dignitatis cum humanitate, eiúsque operibus, vt tanta sit dignitas humanitatis eiúsque operũ in genere moris, quanta est Dei in genere entis, nimirum infinita: quam dignitatem non exhibet Deus in ratione obiecti, qua ratione solùm respicitur vel à visione, vel ab amore, sed tantùm in ratione personæ, vt ostensum est in materia de satisfactione; ergo est omnium nobilissima. Præterea ex hoc fit vt visio beatifica, quæ puro homini non est connaturalis, nec debita, sit Christo debita & connaturalis. Porrò verò si spectemus aliquod ens cui sit connaturale aliquod bonum, certè oportet esse in ipso principium & rationem cur sit connaturale; quòd principium sit nobilius ipso bono, quia esse bonũ alicui connaturale, est esse propter rem, cui est connaturale tanquam propter finem; finis autem nobilior est his quæ sunt ad finem, & id vnde res habet rationem finis, est etiam iisdem nobilius; cùm ergo vnio hypostatica sit ratio ob quam sit connaturalis humanitati Christi & Christo visio beatifica, oportet eam esse nobiliorem visione beatifica.

Denum longè nobilius est accipere idem esse substãtiale diuinum per seipsum, quàm in eius effectu & similitudine; atqui per vnionem hypostaticam cõmunicatur naturæ humanæ idẽ esse personale diuinũ, quo subsistit filius Dei in natura diuina, vt constituat personam humanam; per visionẽ verò beatificam & alia dona gratiæ solùm communicatur effectus, & datur Deus & Spiritus sanctus homini ratione effectus cuiusdam magis peculiaris, qui sit participatio Dei secundùm propria deitatis; non tamen datur immediatè, vel deitas ipsa, vel persona diuina per modum formæ, sed solùm extrinsecè tamquam obiectum: quæ ratio sumitur ex S. Thom. *art. seq. ad 1.* Gratia, inquit, est quædam similitudo diuinitatis participata in homine; per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquã diuinæ naturæ, sed dicitur esse coniuncta ipsi diuinæ naturæ in persona filij; maius autem est ipsa res, quàm similitudo eius participata.] præterea nobilius est esse quàm operatio; sed per vnionem hypostaticam communicatur esse personale increatum Dei; per visionem beatificam operatio eiusdem, & non quidem eadem increata, sed secundùm participationem: ergo vnio est nobilior.

Ex his ad argumenta; ad primum iam satisfactum est; per hanc enim vnionem persona diuina seipsa immediatè substantialiter perficit; per visionem autem & alia dona tùm efficienter tum obiectiuè.

Ad secundum variè respondent. Mihi videtur dicendum suppositum diuinum ad hoc vt afferat dignitatem debere rationem personæ, non verò solùm suppositi, quia persona est nomen dignitatis, non item suppositum: at verò rationem personæ non habet nisi in intellectuali natura. Declaratur magis, quia dignitas, quam apta est afferre persona diuina, ex vi & conditione sua talis est, vt non possit afficere nisi naturam capacem illius, qualis solùm est intellectiua: hanc enim afficit simul moraliter ac physicè, cæteras autem irrationales solùm physicè.

Ad tertium respondeo primò, vnio hypostatica continet summum bonum virtualiter. Dico secundò si attendatur dignitas penes summum bonum, vnio hypostatica causa est vt hoc sit connaturale, quod, vt dictum est, est maxima dignitas. Tertiò negatur summum bonum facere subiectum maximè nobile: nam essentiã diuinam vt ratione distinguitur à visione suiipsius, intelligamus esse nobilissimam, & in vniuersum operatio est propter subiectum vt finem, non autem contra; finis autem est nobilior.

Ad quartum iam satisfactum est ex supradictis. Similiter ad vltimum, quòd scilicet perfectio vnionis non potest attendi penes entitatem, quia vnio non est per se perfectio, sed solùm ratione effectus formalis; visio autem est per se perfectio.

ARTICVLVS X.

Vtrum vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quòd vnio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam vt in secunda parte habitum est: Sed humanæ naturæ vnio ad diuinam, non est facta per accidens: vt suprà ostensum est. Ergo videtur quod vnio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. *Præterea, Gratiæ subiectum est anima: Sed sicut dicitur Colos. 2. in Christo inhabitauit omnis plenitudo diuinitatis corporaliter; ergo videtur quod illa vnio non sit facta per gratiam.*

3. *Præterea, Quilibet Sanctus Deo vnitur per gratiã. Si igitur vnio Incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quàm alij sancti homines.*

Sed contra est, quòd Aug. dicit in lib. 2. de Prædest. Sanctorũ, Ea

ea gratia sit ab initio fidei suæ qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus: Sed homo ille factus est Christus per vnionem ad diuinam naturam. Ergo vnio illa fuit per gratiam.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, gratia dupliciter dicitur. Vno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis? Alio modo ipsum gratuitum donum Dei indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc, quod eleuetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Eleuatur autem humana natura in Deum dupliciter. Vno modo per operationem, quo scilicet Sancti cognoscunt & amant Deum. Alio modo per esse personale. Qui quidem modus est singularis Christo: in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona filij Dei. Manifestum est autem quòd ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum: sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est, quòd si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, vnio Incarnationis facta est per gratiam: sicut & vnio Sanctorum ad Deum per cognitionem & amorem: Si verò gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum, quod est, humanam naturam esse vnitam personæ diuinæ, potest dici quædam gratia, inquantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quòd sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis vnio fiat.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia, quæ est accidens, est quædam similitudo diuinitatis participata in homine. Per incarnationem autem, humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam diuinæ naturæ, sed dicitur esse coniunctã ipsi diuinæ naturæ in persona. filij Maius autem est ipsa res, quam similitudo eius participata.

Ad secundum dicendum, quòd gratia habitualis est solùm in anima: Sed gratia, id est gratuitum Dei donum, quod est vniri diuinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima & corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo diuinitatis in Christo corporaliter habitasse: quia est vnita diuina natura non solùm animæ, sed etiam corpori: Quamuis etiam possit dici, quòd dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est non vmbraliter, sicut habitauit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur, quòd sunt vmbra futurorum, corpus autem est Christus: prout scilicet corpus contra vmbram dividitur. Dicunt etiam quidam, quòd diuinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones. Vno modo, per essentiam, præsentiam, & potentiam: sicut in cæteris creaturis: Alio modo, per gratiam gratum facientem; sicut in Sanctis: Tertio modo, per vnionem personalem: quod est proprium sibi.

Vnde patet responsio ad tertium: quia scilicet vnio Incarnationis non est facta solùm per gratiam habitualem, sicut alij sancti vniuntur Deo, sed secundum subsistentiam, siue personam.

Præmittit hîc S. Th. duas distinctiones. Prima est acceptionis gratiæ, vt sumatur pro voluntate Dei gratis dante, vel pro dono Dei gratuito. Secunda est de præcipua necessitate gratiæ, quæ est ad eleuandum hominem in Deum: quæ eleuatio item duplex est, vna per operationem cognitionis & amoris Dei; alia per esse personale, quæ est singularis Christo. non tradit hîc S. Thom. alium tertium modum, qui est per eleuationem essentiæ secundùm propriam ipsius sententiam, qui ponit gratiam in essentia animæ, quia ratio & radix cur perficiatur essentia per qualitatem est, quia eleuatur per habitus ad operationes, vt scilicet sit proportio habituum cum essentia. Si enim non deberet eleuari ad operationes, non eleuaretur essentia. Hinc vlteriùs præmittit differentiam inter operationem & esse personale, quòd ad perfectionem operationis requiratur habitus; vt autem natura sit in suo supposito, non fit mediante habitu. Non sumit hîc S. Thom. operationem & esse personale determinatè supernaturale, sed latè in vniuersum secundùm notionem communem, vt statuat quid sit dicendum de supernaturali. His præmissis proponit duas conclusiones.

Prima conclusio, si gratia sumatur pro Dei voluntate gratis aliquid dante, Incarnatio facta est per gratiam, sicut vnio Sanctorum cum Deo per cognitionem & amorem.

Secvnda conclusio, si gratia accipiatur pro gratuito dono, vnio quidem Sãctorum fit per gratiam habitualem; vnio verò Incarnationis non fit per gratiam habitualem, sed solùm potest dici gratia hoc quod est naturam humanam esse vnitam personæ diuinæ. Hæc conclusio habet tres partes. Prima supponitur ex materia de gratia & caritate. Secvnda sequitur ex eo quod dictum est in vniuersum, scilicet non fieri mediante habitu vt natura sit in suo supposito. Tertia probatur ex eo quòd totum hoc, quod est naturam humanam esse vnitam Verbo, est aliquid factum, & non est sola voluntas Dei, & est gratis factum absque meritis præcedentibus.

Circa secundam partem obiici potest quòd non videatur posse extendi ad rem præsentem id quod dicitur in vniuersũ de supposito & natura; ideo enim in creaturis non vniuntur mediante habitu, quia suppositum nihil addit supra naturam realiter distinctum, vbi verò deest hæc distinctio, nihil potest esse medium, quo duo vniantur. At verò natura humana & suppositum Verbi distinguuntur realiter. Respondeo fundari dictum S. Thom. solùm in ratione suppositi & naturæ, & in vnione ipsorum, in eo quod talis est & talium extremorum: nã extrema, quæ constituunt vnum per se, & vnam subsistantiam, qualis est materia & forma, actus & potentia, similitérque natura & suppositum, non debent vniri per aliquid extrinsecum accidens, cuiusmodi esset qualitas, vel habitus, sed seipsis immediatè, seu per vnionẽ & modum intrinsecum, per quem vniri est vniti seipsis immediatè, idque fundamentum verum est solùm attenta natura talium extremorum & totius, quod ex ipsis resultat, quocunque modo distinguantur ipsi termini siue realiter, siue non.

Præterea circa eandem secundam & tertiam partem obseruare oportet, quòd quamuis intercedat vnio, quæ est entitas distincta ab humanitate & Verbo, eaque sit res facta absque meritis, non tamen ideo dici vniri mediante gratia habituali, sed totum hoc quod est vniri esse gratiam: vbi S. Thom. pro eodem sumit hunc terminum incomplexum vnio, & hunc complexum humanitatem vniri Verbo, & dicit vocari gratiam, opponítque huic gratiam habitualem, qua mediante vnio fiat; quo significat admittere se gratiã, quæ habeat duas conditiones, vnam quòd sit actualis, non habitualis, alteram quòd non sit id quo mediante vnio fiat, sed sit ipsa vnio, solúmque excludere gratiam, quæ sit habitualis, & sit id, quo mediante vnio fiat.

ARTICVLVS XI.

Vtrum vnionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd vnio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta: Quia super illud Psalmi 32. Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum, &c. dicit gloss. Hic insinuatur desiderium Prophetæ de Incarnatione, & meritum impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. *Præterea, Quicunque meretur aliquid, meretur illud, sine quo illud haberi non potest: Sed antiqui Patres merebantur vitam æternam, ad quam peruenire non poterant, nisi per Incarnationem, dicit enim Greg. in lib. 13. mor. Hi qui ante Christi aduentũ*

in hunc mundum venerunt, quantâ libet iustitiæ virtutem habe- A
rent, ex corporibus eductí, in sinum cælestis patriæ statim recipi
nullo modo poterant: quia nondum ille venerat, qui iustorum
animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quòd meruerint Incarnationem.

3. *Præterea, De beata Virgine cantatur, quòd Dominum omnium meruit portare. Quod quidem factum est per incarnationem. Ergo Incarnatio cadit sub merito.*

Sed contra est, quòd August. dicit in lib. de prædestin. San. Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis inuenerit, ipse in nobis membris eius præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat: Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram: secundum illud ad Titum 3. Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos: sed secundum B
suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regeneratio-
nis. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præ-
cesserunt.

Respondeo dicendum, quòd quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis, quod nulla eius merita potuerunt præcedere vnionem. Non enim ponimus, quòd ante fuerit purus homo, & postea per meritum bonæ vitæ, obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus: sed ponimus quòd à principio suæ concep-
tionis ille homo verè fuerit filius Dei, vt potè non habens aliam
hypostasim, quam filij Dei: secundum illud Luc. 1. Quod ex te C
nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Et ideo omnis operatio
illius hominis subsecuta est vnionem. Ergo nulla eius operatio
potuit esse meritum vnionis.

Sed neque etiam opera alterius cuiuscunque hominis potue-
runt esse meritoria huius vnionis ex condigno. Primo quidem:
quia opera meritoria hominis propriè ordinantur ad beatitudi-
nem, quæ est virtutis præmium, & consistit in plena Dei fruitione.
Vnio autem Incarnationis cùm sit in esse personali, transcendit
vnionem beatæ mentis ad Deum, qua est per actum fruentis.
Et ideo non potest cadere sub merito.

Secundò, quia gratia non potest cadere sub merito: quia est
merendi principium. Vnde multo minus incarnatio cadit sub
merito, quæ est principium gratiæ: secundum illud Ioan. 1. Gra-
tia & veritas per Iesum Christum facta est.

Tertiò, quia incarnatio Christi est reformatiua totius humanæ
naturæ: Et ideo non cadit sub merito alicuius hominis singula-
ris: quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni
totius naturæ.

Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres Incarnationem, D
desiderando & petendo: congruum enim erat vt Deus exaudi-
ret eos, qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd hoc est falsum, quòd sub me-
rito cadit omne illud, sine quo præmium esse non potest: quædam
enim sunt, quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam
præexiguntur ad meritum, sicut diuina bonitas, & eius gratia,
& ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est
principium merendi: quia de plenitudine Christi omnes accepi-
mus, vt dicitur Ioan. 1.

Ad tertium dicendum, quòd beata Virgo dicitur meruisse
portare Dominum omnium: non quia meruit ipsum incarnari;
sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis & sanctita- E
tis gradum, vt congruè posset esse mater Dei.

PROPONIT S.Thom. tres concl. PRIMA conclusio: Christus non meruit suam Incarnationem. Probat, quia Incarnatio præcessit omnia opera Christi, & Christus nunquam fuit homo non vnitus Verbo. SECVNDA conclusio: Nullus homo de condigno potuit mereri Incarnationem. Probat tribus rationibus, quarum præcipua est secunda, quia principium meriti, cuiusmodi est Incarnatio, non cadit sub meritum. TERTIA conclusio: Sancti Patres Christo antiquiores meruerunt de congruo Incarnationem. Probat, quia congruum est exaudiri obedientes Deo.

DISPVTATIO XLII.

An in Christo detur meritum respectu suæ Incarnationis. §. 1.

QVÆSTIO hæc duas partes habet, alteram de facto, alteram de possibili. Et primò quidem agendum est de Incarnatione vt est bonum propriũ Christi, seu humanitatis ipsius, quòd proinde possit esse materia meriti ipsi Christo pro se, sicuti sunt quædam alia, scilicet exaltatio nominis sui, & gloria corporis: etenim de ratione præmij & materiæ meriti est, vt sint bona vel meréti, vel alij, pro quo quis meretur: spectatur autem sub hac prima consideratione Incarnatio quatenus est bonum ipsius Christi. Secundò agendum est de eadem, vt est bonum humani generis, an scilicet homines saltem sancti meruerint Incarnationem hominibus: nam non videtur in quæstionem vocandum an Christus meruerit Incarnationem hominibus per ipsum redimendis; & si quis velit in quæstionem reuocare, certè id quod dicitur de Christo ratione sui, dictum intelligetur de eodem etiam ratione aliorum.

Dicendum est primò nullum meritum Incarnationis in Christo fuisse. Hæc propositio est communis S.Th. & eius interpretum cum Caiet. *in hoc art.* Alex. *3.p.q.8. memb.4.art.2.* & cõmunior aliorum, & ita certa, vt quãuis non sit de fide, vt quidam volunt, contraria tamen cẽsenda sit temeraria. Probari solet ex Scripturis, Io.3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.* Lucæ 2. *Per viscera misericordia, in quibus visitauit nos.* Ad Ephes.2. *Propter nimiam caritatem, qua dilexit nos,* &c. Ad Titum 3. *Apparuit benignitas & humanitas Saluatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos.* His testimoniis maximè excluduntur merita reliquorum hominum extra Christum, non verò ita perspicuè merita Christi: ní nihil prohibet, quominus dicatur effectus dilectionis, & misericordiæ, caritatis & benignitatis in dictis locis Incarnatio Christi, etiamsi dicamus Christum illam meruisse: nam profectò dicitur opus misericordiæ & dilectionis Dei redemptio nostra, quamuis Christus etiam secundùm iustitiæ rigorem illam meruerit.

Quidam recentiores ad hoc probandum sumunt argumentum à prædestinatione Christi, quam sequeretur fuisse ex præcedentibus meritis, si Christus meruisset vnionem hypostaticam. Consequentia probatur, quia ratione vnionis hypostaticæ fuit factus dignus gratia & vita æterna: ergo si meruit dictam vnionem, meruit omnes effectus prædestinationis, quod est mereri prædestinationem; hoc autem putant esse absurdum ea ratione generali, quòd prædestinatio ad gratiam & gloriam non supponit merita. Sed certè solùm de prædestinatione hominum, qui lapsi sunt cum Adamo in communem massam damnationis, est certum non esse ex meritis, de aliis verò, vt de Angelis, non est ita certum, & est fundamentum opinionis contrariæ in August. *lib. de correct. & gratia, c.11. & 12.* Ex Scripturis videtur posse hanc assertionem probare illud Psal. 8. *Quid est homo quòd memor es eius,* &c. vsque ad illud, *constituisti eum super opera manuum tuarum.* quem Psal. de Christo intelligit Apostolus ad Hebr.2. cùm inquit, *Qui modico, quàm Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum.* vbi significatur exaltationem humanitatis supra omnes Angelos ante omne meritum esse: at verò gloriam & honorem, quam postea per passionem adeptus est Christus, ex merito fuisse consequutum; & *Io.1.* hoc mysterium dicitur gratia.

Expres

Expressiùs autem hoc docet Augustinus multis in A
locis, propter cuius auctoritatem addita simul ratione sequenti & consensu Theologorum, meritò est certa hæc propositio, & contraria temeraria. Primus locus proferri solet *ex lib. de prædest. sanct. c.15.* vbi ait esse similem illam gratiam vnionis in Christo primæ gratiæ, quæ nobis confertur, quòd vtraque sine vllis meritis collata sit: & quamuis non desint qui dicant hunc locum Augustini pugnare contra Photinum, qui dicebat Christum præxtitisse vnioni Verbi, illi scilicet quam ipse falsò agnoscebat solùm accidentalem, cámque suis meritis obtinuisse; nihilominus constat Augustinum aliis pluribus locis ita absolutè negasse omne meritum Incarnationis Christo, vt non liceat de eius mente dubitare. Sic *Epist.57. in fine*, excludens huiusmodi meritum Christi sic habet: Quo pacto per liberum arbitrium communiter omnibus & naturaliter datum vna sola anima meruisset, nisi hoc singularis gratia præstitisset. vbi negat potuisse mereri; & *in Enchiridio cap. 36.* Quid enim natura humana in homine Christo meruit, vt in vnitatem personæ vniri filij Dei singulariter esset assumpta, quæ bona voluntas, cuius boni propositi studium, quæ bona opera præcesserunt, quibus mereretur iste homo, vt vna fieret persona cum Deo; nunquid antea fuit homo, &c. vbi videtur loqui contra Photinum; verùm inductio eius est vniuersalis, negat enim primò in vniuersum meritum, & deinde negat modum, qui excogitari posset, nempe vt prius fuisset purus homo. & *c.39. & 40. ibidem*, disputans cur dicatur Christus C
natus de Spiritu sancto cùm illam creaturam, id est, humanitatem produxerit tota Trinitas. Respondet *c.40.* his verbis. Insinuat gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis in ipso exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur, &c. Itaque non solùm, quia non fuit prius purus homo in propria persona dicitur non habere meritum, sed quia est de Spiritu sancto quo excluditur omne meritum, quod interuenire aut excogitari posset. Idem *lib.2. de peccatorũ meritis, c.17.* Neque, inquit, & ipse ita Verbo Dei coniunctus, vt ipsa coniunctione vnus filius Dei, & idem ipse vnus filius hominis fieret, præcedentibus suæ voluntatis meritis fecit. Similia habet *lib.13. de Trinitate, c.17. & lib.15. c.26. & Ser.9. in Euang. Matth. & serm.8. de verbis Apostoli.*

Eadem veritas probatur rationibus. §. 2.

Merita Christi possunt assignari hîc tum præcedentia ipsam Incarnationem, tum subsequentia. Primum verò probari oportet non processisse ex meritis præcedentibus, hac ratione. Operatio est posterior, quàm sit esse ipsius operantis: in Christo autem esse operantis non intelligitur ante vnionem hypostaticam; ergo ante ipsam nullum meritum potest præcedere. Maior est perspicua, quia operatio est actus secundus. Minor probatur ex duplici capite. Primò à ratione existentiæ quæ supponitur operationi, deinde ab ipsa ratione operationis. Iam incipiendo à primo, quamuis possit concipi existentia in operatione mentis præcisa absque vllo modo existendi siue in se, siue in alio, tamen in re nó potest esse sine vllo modo existendi ex his oppositis: operatio autem requirit existentiam in re; ergo requirit esse per se, vel in alio, ac proinde si humanitas Christi non est per se, sed in supposito diuino, non potest operari, priusquam ipsa sit, ideſt, ante vnionem: ergo existentia, quam requirit operatio quælibet in Christo, includit vnionem priorem operatione.

Quidam non admittunt esse necessarium alterutrum ex dictis modis existendi per se, vel in alio, ad existentiam rerum extra operationem mentis à parte rei: dicũt enim accidens separatum à subiecto non habere modũ existendi per se. Sed primò non rectè dicunt: nam mini-

Ios. Ragusa in 3.p.D.Thom.

mè negari potest inhærentiã actualẽ esse aliquod reale; A
& modum realem accidentis, qui sit idem realiter cum ipso, nec posse tolli modum identificatum cum re, nisi modificando aliter rem. Porrò diuersa modificatio affert distinctum modum. Deinde sumo tale accidens, & in re posita sumo humanitatem hanc eo modo, quo ponitur existens in aliquo priori absque eo quòd sit per se, vel in alio; quomodo ponit illam Caiet. infra per potentiam absolutã, & quæro: aut hæc est sensibilis omni sensu, itémque, sensitiua passibilis, & actiua in actu, vt possit videre & videri, tangere & tangi, &c. aut non: si non, ergo non est substantia individua singularis, quia hæc omnia sunt conditiones individuantes, sed erit similis ideis Platonicis, quæ sunt formæ insensibiles sine B
materia. Si verò detur primùm, certè nihil aliud requiritur ad existentiam completam nisi esse in actu, & posse agere & pati, & non esse in alio; aut ergo dicendum esset cum Scoto suppositum solùm addere negationem, aut certè dicendum est subsistentiam esse inseparabilem ab existentia actuali substãtiæ, dum ipsa non est in alieno supposito: quæ est doctrina S.Thom. suprà *art.2.* dicentis hac sola ratione habere individuum singulare, quod sit suppositum, quia non est in alio: neque enim inueniuntur aliæ notiones modi per se, nisi iam dictæ, scilicet non esse in alio & agere & pati, & concedere hæc omnia non concesso modo per se, & supposito est concedere definitionem, & negare definitum.

Atque hæc omnia admittit Caiet. de potentia ordi- C
naria *in hoc art.* ait tamen de potentia absoluta non procedere *q.4.art.2. ad 4.* Scoti, quia asserit posse fieri, vt humanitas existat extra Verbum absque propria subsistentia, ac proinde fiat, vt in aliquo priori existens sine vlla subsistentia recipiat à Deo gratiam, qua possit elicere actus supernaturales, in eóque priori mereri vnionem cum Verbo. Ceterùm ratio proposita conuincit nec de potentia absoluta id posse fieri, quia non potest per potentiam absolutam poni definitio, & tolli definitum, humanitati autem sic seorsim sumptæ & operanti conuenit definitio suppositi.

Deinde si loquamur de facto, error esset dicere prius D
fuisse in re humanitatem, quàm esset vnita Verbo: hoc enim passim impugnat Concil. & Patres, Leo Papa *Epist. ad Iulianum*, August. *in Enchiridio, c.36.* Sophronius in epist. recepta à VI. Synodo *act.11.* Gregor. *in epist. ad Quirinum Episcopum*, quæ habetur *columna 3. Conciliorum*, & alij infrà citandi. Et ratio est perspicua, quia verè id quod existit, & neque est in se, neque in alio, est pura creatura, & pura humanitas, non autem Deus; sequeretur ergo D. Virginem non genuisse Deum, sed puram creaturam, qui est error Nestorij, ex quibus sequitur non potuisse vlla potentia fieri, vt esset in Christo meritum præcedens Incarnationẽ absque eo quòd B. Virgo priùs conciperet puram creaturam, Deum verò neque priùs, neque postea, vt est perspicuum: itémque addo non potuisse in Christo esse dictum meritum absq; eo quòd humanitas fuisset priùs in supposito creato, E
quia, vt ostensum est, hoc est esse suppositum, scilicet existere non in alio & operari.

Eadem propositio probatur argumento sumpto à ratione operationis, & expenditur illud axioma, actiones sunt suppositorum. §. 3.

Hactenus probatum est ducto argumento non solùm ab ipsa ratione existentiæ, quòd non possit res operari, nisi supponat existentiam non quamcunque, sed eũ modo existendi, iam ducitur argumentum ab ipsa ratione operandi substantię: etenim actiones & passiones sunt suppositorum; ergo nulla potest intelligi operatio humanitatis Christi extra supposituũ proprium, vel alienũ. Antecedens est Arist. *1. Met. c.1.* vbi sic habet: Actio-

nes autem & generationes omnes circa singulare sunt: non enim hominem nisi per accidens sanat, qui medetur; & Damasceni *lib.3. de fide, c.15.* cuius verba infrà referemus.

Hoc principium valde pertinet ad materiam hanc de Incarnatione, & de illo suprà aliquid diximus in materia de satisfactione, & iam rursus confirmabimus, quoniam Vasq. *disp.21.c.3.* contendit subsistentiam propriam vel alienam non esse conditionem ad agendum requisitam his rationibus. PRIMÒ eiusdem est operari, cuius est producì, & esse: atqui natura humana est id, quod producitur; priùs enim producitur per generationem humanitas, & anima per creationem, quàm vniatur. Deinde subiectum accidentis, inquit, nihil agit, sed solùm est vehiculum ipsius.

SECVNDÒ probant ostendendo parui momenti esse, quod affertur ex Arist. cõtendit enim ex verbis cit. contrarium colligi, scilicet quòd actiones sint naturæ per se, & non suppositi: etenim dubium non est Arist. hìc aut loqui solùm de subiecto, & de principio actionis, ita vt non excludat subiectum, vt patet ex illo verbo generationis: sumunt autem vt certum si intelligatur Arist. loqui de subiecto tantùm nullo modo posse deduci ex dictis verbis Arist. illud axioma: Actiones sunt suppositorum, non naturarũ. sed colligi posse actiones non versari circa vniuersale, sed circa singulare, ita vt singulare, inquiunt, intelligatur natura quæuis indiuidua, etiam prout à supposito distincta: & hac ratione docent actionem flagellantium Christum non fuisse solùm circa Christum, verumetiam circa humanitatem; & ipsam esse passam & mortuam, & circa ipsam præintellectam suppositò versari posse actionem & passionẽ tanquam circa subiectum, confirmántque tum ex modo loquendi, tum verò quia variata personalitate naturæ manet eadem actio & passio circa ipsam, nempe eadem febris, eadem flagellatio, &c. Quòd si dicatur Aristot. loqui etiam de principio actionis, certè sicut humanitas potest esse subiectum circa quod actionis ex Arist. videlicet curationis, &c. ita potest esse principiũ quod.

Hæc sententia neque est vera, neque ad mentẽ Arist. Probatur PRIMÒ, quia præcipua ratio, qua probatur animam rationalem soluto composito per se existere, non item alias formas, est quia anima habet propriam operationem, non sic aliæ formæ. Quòd si aliæ formæ etiam accidentales sint principium quod, operationum, & subiectum solum sit vehiculum, non licet hinc probare reliquas formas non existere per se, animam verò existere per se: nam etiam animæ est vehiculum corpus; siue enim moueatur per se, siue per accidens; tamen quod ad rem attinet, corpore vehitur, & applicatur ad varias subiecti actiones.

SECVNDÒ probatur *ex lib.1.de an. c.4. tex.64.* vbi sic habet Arist. Dicere autem animam irasci, vel timere, simile est atque si quis dicat animam texere, vel ædificare: nam melius est fortasse dicere non animam, sed hominem anima misereri, vel dicere, vel ratiocinari: vbi Arist. vult operationes tribui toti per se existenti tanquam agenti vt quod, & potest duplici sensu hic locus accipi. Primò quòd Arist. neget animam irasci, &c. quia non sola hæc operatur, sed simul cum corpore, ideoque partialiter concurrat. Secundò quòd ipsa anima non sit agens, sed solùm sit principium & forma, & id quo agit, id quod per hanc formam constituitur. Vasquez vult hunc locum accipi in priori sensu: sed non est ad mentem Arist. si enim ideo prohibet dici animam irasci, &c. quia operatio non est solius animæ, sed etiam corporis, non rectè ad corrigendam eam opponeret hanc: nam melius est fortasse dicere non animam, sed hominem anima misereri, vel discere, vel ratiocinari. vbi resumit solam animam, debuisset enim corrigi ea locutio hoc modo; melius est dicere corpus & animam irasci, &c. vel hominem anima & corpore irasci, &c. Sumit ergo Arist. animã vt principium agẽdi, à quo habet vitam operationésque vitæ tum corpus, tum verò ipsum totum: nam cùm in vniuersum forma & actus est principium agendi, tum verò maximè anima operationum animasticarũ, quæ sunt eleuationes, & ratione quarum dominatur materiæ: & quoniam totæ ratio agendi est anima; ideoque videri potest dici ipsam agere, præsertim quia est eleuatior, quã aliæ formæ; ideo monet Arist. non esse dicendum animã irasci, timere, &c. sed hominem, non vt per hoc doceat etiam corpus agere, sed (quidquid sit de actione corporis) vt declaret animã esse aliquid alterius, & agere vt aliquid alterius, nempe suppositi; & quamuis apud Arist. nõ ineniatur distinctio suppositi à singulari, tamen reipsa proprietates, quæ tribuuntur supposito, agnoscit in ipso singulari, nempe primùm substantiã, cui insunt omnia, & ipsa non inest alteri, vt constat ex prædicamentis, & secundùm hanc rationem sumit hìc singulare, nempe vt id cui tribuitur, & cuius est actus & anima; non enim dicit corpus anima agere, sed hominem anima: ponit ergo animam tanquam caussam & principium agendi, ac proinde ponit secundùm eam rationem, qua non concurrit corpus ad actionem, neque solùm, neque simul, cùm comparetur cum anima, velut id, quod recipit motum cum eo, à quo motus recipitur; & animæ sic sumptæ opponit hominem, tanquam id, cuius est hoc principium, & quod agit per animam, tanquam per aliquod suum.

Atque hæc est communis expositio vt animam hìc accipi velit Arist. non vt compartem, sed vt principium quo, & hominem vt quod agit. Sic Thomist. *paraphras in primum de an.c.25.* tractans hunc locum: Quemadmodum, inquit, opifex extructor ædificat ex arte, &c. ita animus nec misericordia flectitur, nec iracundia commouetur, sed homo per animam: quare & homo nascitur, &c. non voluntas, &c. Hæc Thomist. vbi constat propositum eius esse non quidem declarare animam eo sensu non dici agere, quia non sola agit, sed simul cum corpore cum quo componit vnum per se: nam certè musica & ars non agit simul cum artifice, vel cum corpore artificis vt vnum agens compositum. Verùm eo sensu non dici agere, quia agit vt principium, quo, & vt forma, non verò vt principium, quod: hoc enim modo comparatur ars cum artifice.

Eodem sensu intelligunt omnes alij interpretes hũc locum Arist. *3. simpl.* dicens animam non moueri, &c. sed hominem secundùm animam esse irascentem, &c. Auer. ait, non anima dixit, sed homo per animam, S.Th. *lect. 10.* Hi motus, inquit, sunt coniuncti ab ipsa anima tamen, & non sicut motu existente in ipsa anima. vbi animam ponit concurrere vt principium, non vt partem; ideoque coniunctum non accipit formaliter vt coniunctum est, sed materialiter vt id quod agit. Zimara ait ideo sic loqui Arist. quia actiones sunt suppositorum: similiter loquuntur Niphus, & passim Peripatetici, nec Vasquez profert vllũ pro sua expositione.

Idem probatur auctoritate Damasc. *lib.3.de fide, cap.15. in princip.* vbi ait: Sciendum igitur quòd aliud est actio, aliud actiuum, aliud actus, & aliud agens, actio enim est efficax & substantialis naturæ motus, actiuum natura ipsa, ex qua actio prodit, actus actionis absolutio, & res ipsa gesta, agens quod vnitur actione, idest, hypostasis; ergo suppositum est quod agit. Respondet Vasquez Damascenum per hoc quòd affirmet ipsum operans esse personam, non excludere naturam, quinetiam sic operans, verùm id tribuere supposito, quia suppositum hoc solum habet, quòd dicatur operari per suam naturam, virtutem autem operandi non habet in se proximè, sed solùm ratione naturæ. Verùm sine fundamento

to & gratis hunc sensum tribuit Damasceno, & locus ipsius contrarium declarat: Damasc. enim ibi ex instituto profitetur tradere differentias, quibus singula dicta nomina distinguantur abinuicem, & proprietates, ac significationes singulorum; quòd si natura non solùm est principium agendi, verumetiam id quod agit, non debuit solam principij rationem ipsi tribuere.

Eandem propositum vsurpauit Ioannes Theologus Cathol. *sect.8. Concil. Florentini post medium*, quòd scilicet actiones sint suppositorum, & natura solùm habeat rationem principij, inde conficiens argumentum pro defendenda fide. Et quamuis rationes & argumenta ipsius non sint definita à Concilio; tamen iis conclusa est ibi definitio fidei de processione Spiritus sancti à Filio, ideoque est magnæ auctoritatis.

Idem colligi potest ex Augustino *in Enchiridio c.36.* Quid enim, inquit, natura humana in homine Christo meruit, vt in vnitatem personæ filij Dei esset assumpta, &c. & subdit: Nunquid antea fuit, &c. & statim; nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse, quàm Dei filius. Hæc Aug. quibus verbis ostendit suppositum per se requiri ad operationem, & sine eo naturam operari non posse: hanc enim vim habet illa particula, nunquid antea fuit homo. vti immediatè opponit illam, nempe ex quo homo esse cœpit, nil aliud cœpit esse, quàm Dei filius. non agnoscens aliquid medium, cui possit tribui meritum, scilicet naturam existentem, sed necessariò debere esse suppositum, vel diuinum, vel humanum; alioquin non rectè inferret non meruisse ea ratione, quòd antea non fuerit purus homo, & quando extitit, semper fuit filius Dei, siquidem natura humana esset capax meriti per seipsam, non verò per proprium, vel alienum suppositum.

Idem probatur discursu S. Thom. *in hoc art.* quo probat omnem operationem Christi esse subsecutam vnionem ea ratione, quòd ab initio non habuit aliam hypostasim, nisi filij Dei: supponit ergo debuisse habere aliam hypostasim ad hoc, vt operaretur; & suprà *art.2.* ait suppositum constitui & distingui à natura vniuersali per principia individuantia, quibus constituitur singulare: ergo id, quod dat esse singulare, dat esse suppositi, & quod tribuitur naturæ singulari vt sic tribuitur suppositum vel proprio, vel alieno, si sit in alio: quæ est doctrina Arist. *c.1.cit.1. Met.* dicentis actiones ac generationes omnes esse circa singulare; vbi perperam recentiores cit. per singulare intelligunt naturam ipsam singularem, quod est valde abhorrens ab Arist. nam si dicamus Arist. non meminisse distinctionis naturæ & suppositi, vel non agnouisse (de quo non contendimus) certè oportet dicere ipsum aut omnino exclusisse notionem & rationem suppositi, qua scilicet solemus describere & definire suppositum, solúmque retinuisse notionem naturæ singularis secundùm eam rationem præcisam, qua nos distinguimus illam à supposito, quod est valde alienum ab Arist. nam notiones suppositi sunt esse per se esse substantiam primam, non esse in alio, quæ sanè Arist. *in prædicam. substantia*, sæpe admittit, & temere diceretur ipsum negare: quomodo enim posset agnoscere naturam, cum illis solùm notionibus, quibus nos eam distinguimus à supposito, quod scilicet est esse id, quo, seu formam metaphysicam; & esse aliquid alterius, siquidem hoc alterum est suppositum, & ipse non agnoscit suppositum. Aut profectò oportet dicere Arist. pro eodem accipere singulare & suppositum, vt S.Thom. & vtriusque notiones confundere, ac velle esse inseparabiles. Ex quibus sit, vt siue dictum axioma intelligatur de subiecto, siue de principio agendi, dicendum sit Aristotelem nomen singularis accepisse citra discrimen pro supposito.

Quòd si dictum axioma intelligatur de subiecto, probatur adhuc ratione per hoc intelligi suppositum: nam recipere per se actionem, nihil aliud est, quàm illam in se non ratione alterius sustinere; hoc autem præstari non potest, nisi ab iis, quæ per se existunt: quandoquidem alia omnia indigent aliquo, vt sustineantur; nihil igitur per se recipit actionem, nisi sit singulare per se existens, quod est esse suppositum: exempli caussa, frigus aquæ non recipit per se actionem, qua intenditur & remittitur, quia sustinetur ab aqua, & aqua est quæ huiusmodi alterationem patitur ac sustinet. Præterea ratio cur primæ substantiæ subiiciantur cæteris omnibus, quæ per se ponuntur in prædicamento, vt est communis sententia Arist. *in lib. prædicamen.* & Philosophorum, non alia dici potest nisi quia inter ea omnia solæ primæ substantiæ omnino existunt per se esse: igitur vt res per se subiiciantur actionibus agentium, oportet vt omnino per se existant, siue completæ illæ sint, vt Plato & Socrates, siue incompletæ, vt anima Platonis separata.

Hoc ergo est præcipuum fundamentum & ratio, cur non fuerit, neque potuerit esse in Christo meritum Incarnationis, quia operationes sunt suppositorum, ac proinde non potuit esse vlla operatio in humanitate, priusquam vniretur supposito diuino, nisi fortè fuisset in supposito creato, quomodo ponebat meritum Photinus.

Alio fundamento probat Vasquez *disp.21. c.4.* humanitatem in eo priori, quo nondum est vnita, non posse mereri vnionem hypostaticam, quia scilicet non potest suis viribus liberi arbitrij mereri, nisi priùs sit sanctificata diuinitate, tanquam forma mediante vnione hypostatica. Sed primum hoc procedit secundùm suam sententiam suprà refutatam, qua affirmat diuinitatem dare valorem operibus Christi, vt formam humanitatis, & non ratione dignitatis personæ. Deinde posset supponi humanitas in eo priori prædita gratia, & quamuis ex eo non haberet infinitum meritum æquale vnioni hypostaticæ, tamen quia præsens non est de merito secundùm rigorem, sed de quocunque merito, quare August. *locis cit. de prædest. Sanct. & in Enchiridio*, supponit Christum, si priùs fuisset purus homo, potuisse mereri Incarnationem, & solùm excludit meritum, ex eo quòd priùs non fuerit purus homo.

Ex his satisfit argumentis Vasquez. Ac primum argumentum falsum sumit contra communem sensum Philosophorum produci naturam singularem; quamuis enim plerumque non distinguant, semper tamen vtuntur nomine concreto: dicunt enim produci singulare hominem, leonem, &c. in hoc autem differt concretum ab abstracto, quòd in substantiis significet suppositum, in accidentibus autem suppositum, seu id quod recipit, & subiectum proximum, seu id, quo simul; quod est natura in concreto, nunquam autem significant naturam in abstracto.

Ad id, quod dicitur priùs generari humanitatem, quàm Christum, priùs animam quàm hominem; respondeo ex Arist. *in antepradicam.* prius natura dicitur esse quod est caussa, cur alterum sit: quomodo partes sunt priores toto: porrò esse prius caussalitate, non est esse prius existentia; cum hoc enim quòd aliqua sint simul bene cohæret, quòd vnum sit altero priùs caussalitate, vt esse rationale & risibile, quorum illud est caussa huius, non autem contrà. Iam ad hoc vt humanitas possit agere, requiritur vt sit priùs existentia; sic autem esse prius includit prius secundùm tempus, vel instans temporis, vt quando vnum est, alterum non sit, qua prioritate non est prior humanitas supposito. Dico secundò vtcunque intelligatur prior humanitas secundũ existẽtiã, tamẽ intelligitur secundùm esse imcompletũ, scilicet quoad hunc tantum effectum existentiæ, qui est componere vnum, quod debet constare partibus exi-

stentibus,quæ sunt priores toto; non autem quoad esse completum, scilicet secundùm hunc effectum, qui est existere à parte rei: sicut enim partes in facto esse existunt,vt,quo,aliquid est, non vt,quod, ita in fieri intelliguntur existere vt,quo,aliquid ponitur in esse;non autem vt sunt id, quod, existit, excepta anima rationali; quæ vtrunque habet.

Ad id quod affertur ex Arist.iam satis dictum est pugnare contra ipsos. Demum quòd obiiciunt variata personalitate manere eandem passionem. Respondetur prouenire ex eo quòd natura sit subiectum proximum, & id, quo, respectu passionis; vnitas autem numerica sumitur à subiecto proximo, non verò ex eo quòd natura sit id,quod, patitur,&c.

An Christus mereri potuerit Incarnationem per opera, quæ illam subsequuntur. §. 4.

Non est quæstio de valore operum Christi comparato per se cum tali præmio: iam enim dictum est in materia de satisfactione fuisse sufficientem ad merendam Incarnationem personæ Patris, vel Spiritus sancti, ac proinde suiipsius Filij. Sed ratio difficultatis ex eo est, quòd Christus non habeat, nec possit habere huiusmodi opera meritoria, nisi post Incarnationem, vnionem cum humanitate, an scilicet per hæc potuerit illam mereri. Suarez *disp.10.sect.4.* affirmat potuisse. Ratio est, quia nihil prohibet præmium esse priùs merito, cùm constet Patribus sanctis, qui Christi Incarnationem præcesserunt, fuisse datam gratiam propter merita Christi nondum exhibita, sed futura: potuit ergo similiter propter eadem in præmium fieri hoc ipsum mysterium Incarnationis.

Neque obstat quòd Incarnatio sit principium meritorum Christi,non item gratia SS. Patrum: hinc enim solùm probatur non potuisse prædestinari Incarnationem propter merita ab ipsa Incarnatione prouenientia; sicuti potuit decerni gratia danda Patribus propter merita Christi præuisa, quæ supponuntur præuia ante decretum dandi gratiam singulis Patribus; non supponuntur autem præuisa ante decretum & prædestinationem Incarnationis; cùm sint effectus ipsius: ceterùm post decretam Incarnationem, Deus antequam ipsam exhiberet in re, vidit merita ab ipsa, postquam facta fuerit, futura: potuit ergo non nisi intuitu illorum, & propter illa velle Incarnationem exequi. Confirmatur, quia non implicat contradictionem velle Deum ita conferre humanitati gratiam vnionis, vt non omnino absolutè donet, sed quasi sub conditione futurorum operum; sicuti si Rex tribuat militi arma & equum in stipendium futuri laboris & militiæ, & quasi in præmium meritorum, eodem equo & armis futurorum.

Alij verò sentiunt Christum nequidem per subsequentia merita potuisse Incarnationem mereri. Fundamentum est illud quod tradit S. Thom. *in hoc art.* quia principium meriti non cadit sub meritum; Incarnatio autem est principium meriti. Respondet Suarez primò ex natura quidem rei principium meriti non cadere sub meritum, posse autem de potentia absoluta. Sed certè si per potentiam absolutam intelligat eam, qua potest à solo Deo fieri, & quidem præter ordinem rerum, id quod non potest fieri ab vlla creatura, falsum est quod dicitur, nec est secundùm mentem ipsius; potest enim quilibet homo dare aliquid in præmium futurorum operum, quorum ipsum præmium sit principium, vt constat exemplo prolato Regis dantis equum & arma militi. Si verò intelligat id quod præter morem potest fieri, iustè tamen & rectè à quocunque agente, certè non solet hoc dici opus potentiæ absolutæ; imò addo si potest fieri & non potest aliter fieri quàm præter morem aliarum rerum, debet dici opus ordinariæ potentiæ; ergo si Incarnatio potest exhiberi in præmium eidem personæ incarnatæ, & non potest alio modo exhiberi, non est meritum potentiæ absolutæ, sed ordinariæ: quare deberet dici iam factam esse, quia quidquid boni & excellentiæ præsertim connaturalis, & accommodatæ statui & naturæ rerum potest tribui, Christo est tribuendum. Respondet secundò principium meriti secundùm eam rationem, vel conditionem,qua principium meriti est non posse cadere sub idem meritum; eandem tamen rem sub alia ratione, seu sub alio statu posse sub meritum cadere: etenim merita non possunt concurrere ad Incarnationem, nisi vt futura;Incarnatio est principium futurorum meritorum vt prædestinata tantùm, non vt executioni mandata: est autem præmium vt executioni mandatur, & vt sic est principium meritorum vt actu existentium, & ita sub alia & alia ratione est principium & præmium meritorum.

Hanc rationem refutant alij, & verè habet difficultatem: quamuis enim Incarnatio exhibita in re quatenus exhibetur in re, non sit principium meritorum, quatenus hæc præuisa & futura sunt in præscientia Dei, qua ratione nec merita ipsa exhibita in re sunt caussa meritoria Incarnationis ipsius; nihilominus ipsa Incarnatio exhibita in re est præuisa & prædestinata in æternitate, & ipsa vt prædestinata & præuisa est caussa præuisionis meritorum in tempore futurorum virtute Incarnationis. Quòd si præuisioni ipsorum in re supponitur præuisio Incarnationis in re,non potest decerni per eadem merita eius executio in re.

Huius quæstionis decisio pendet à sensu, quo meritum & præmium accipitur: si enim accipiatur propriè & prout est in vsu acceptio meriti, dicendum est non posse Incarnationem cadere sub meritum ipsam consequens. Si verò alio modo minùs vsitato, nil prohibere, quominus possit, tametsi reuera non habeat locum. Propterea obseruandum est actum diuinum prædestinandi Incarnationem dupliciter accipi posse. Primò absolutè sine vllo respectu implicito, vel explicito ad merita; & si ita ponatur, non est locus merito. Secundò vt prædestinauerit per merita, & hîc habent locum duo modi dicti, scilicet propriè & minùs propriè: potest enim intelligi dupliciter, primò vt præmium sit effectus meriti secundùm eam caussalitatem, quæ conuenit per se merito, scilicet efficientis moralis, & hæc est vera propriaque ratio meriti, auctore S.Thom. *q.29. de verit. a.6.* Meritum, inquit, est caussa præmij, non quidem per modum finalis caussæ: sic enim magis præmium est caussa meriti, sed magis secundùm reductionem ad caussam efficientem. Atque hoc modo neque gratia veteribus Patribus, neque Incarnatio Christo potuit per merita exhiberi, vt per se constat, quia nullam habent caussalitatem; multo autem minùs potest dari per merita id quod est principium & caussa meriti, neque in prædestinatione, neque in re, quod bene probant suprà positæ rationes: hoc enim meritum propriè locum habet, quando præmium reducitur in pactum implicitè, vel explicitè sub conditione operis.

Secundus modus est, qui pertinet magis ad contractū recompensationis, vel satisfactionis, quàm locationis, seu conductionis operæ, in qua propriè meritum consistit: potest enim aliquis exhibere bonum alteri non gratis, sed propter pretium soluendum, seu aliquid agendum, siue pro se, si ipse bonum illud acceperit, siue pro alio qui accepisset; quod pretium, seu opus cedat in commodum, seu bonum eius, qui prius bonum contulisset. Hoc quidem modo fuit collata gratia veteribus SS. Patribus, & nihil prohibet conferri in præmium id quod est principium meriti sui operis. Ceterùm obseruandum est hunc modum propriè locum habere quando

quando qui confert bonum est creditor alicuius operis, seu rei sibi debitæ secundùm iustitiam & bona, quod confert ex natura & circumstantiis boni, tale est, vt per se poscat compensationem dicti debiti ad hoc vt conferatur, vel alias sit materia iustitiæ, non verò sit per se materia obsequij & retributionis alterius generis, videlicet gratitudinis, actionis gratiarum, &c. Iam verò Deus est creditor secundùm iustitiam honoris sibi reddendi pro peccato; ac proinde gratia danda ad iustificandum peccatorem stante peccato est materia quæ poscit pretium & compensationem iustitiæ, atque propterea apte fuit data gratia antiquis SS. Patribus intuitu meritorum Christi futurorum ad modum suprà explicatum in materia de satisfactione: cùm verò non possint pro iis exhiberi merita præcedentia, vt poscit ordo, & natura meriti; dantur propter futura. At verò creatio respectu hominum,& vnio hypostatica respectu humanitatis, sūt bona,quibus ex natura rei respondet aliud genus debiti; scilicet obsequiū & gratitudo, actióque gratiarum; horum ergo manet obligatio: vel-le autem exigere aliud genus compensationis, & quod est debitum gratitudinis velle esse debitum iustitiæ solùm ex voluntate Dei, est præter rerum ordinem; & hoc sensu rectè accipi potest dictum Suarij, scilicet de potentia absoluta fieri potuisse, vt Christus mereretur Incarnationem per opera subsequentia, non de potentia ordinaria.

Neque contra hoc pugnant rationes allatæ contra Suarez: procedunt enim ex suppositione, quòd velit Deus per merita comparata cum Incarnatione tamquam prius cum posteriori, scilicet per merita in præscientia comparata cum Incarnatione in executione conferre beneficium Incarnationis, vt seruet ordinem, quem natura sua poscunt meritum, & præmium; qui quidem hîc, vt ostensum est, seruari non potest. Nos autem dicimus non posse locum habere huiusmodi mutuam iustitiam, nisi secundùm aliam formam contractus,qua Deus sit creditor propter bonum collatum, Christus autem sit debitor operis, seu pretij per modum compensationis pro re accepta, quæ propriè non est forma iustitiæ: in hac enim qui meretur est creditor, & qui remunerat habet rationem creditoris: vnde potiùs, si ita loqui licet, Deus gerit vicem merentis, id est, respondet illi,qui meretur, & homo respondet illi, qui remunerat, seu retribuit.

Obiiciuntur hîc duo Scripturæ loca, quibus videtur dici Christum meruisse Incarnationem. Primus habetur Psal.44. *Dilexisti iustitiam,& odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus tuus oleo lætitiæ*; vbi per vnctionem significatur vnio hypostatica,& significatur data in præmium propter iustitiam. Hoc loco vtebantur Arriani ad probandum Verbum non esse filium Dei, quippe quòd meruerit à Patre vnctionem sanctificationis, contra quos disputant Patres, Athanas. *orat.2. contra Arrianos,* & alij. Præterea Origenes qui sensit animam Christi fuisse ante vnionem hypostaticam, & meruisse illam à Deo, eodem loco Psalmi vtebatur *lib. 2. periarchon c. 6.* ad id probandum his verbis: Quòd autem dilectionis perfectio, & meriti effectus, sinceritas etiam hanc inseparabilem cum Deo fecerit vnitatem, ita vt non fortuita fuerit, aut cum personæ acceptione animæ eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audiat eum Prophetam, dicentem: Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem,&c. Hic error Origenis de præexistentia animarum ante vnionem cum corporibus alibi refutatur. Sunt ergo duæ expositiones huius loci. Prima est per particulam, propterea, notari quidem caussam meritoriam; verùm per vnctionem quæ data est in præmium, non intelligi vnionem hypostaticam, sed quidam intelligunt sanctificationem extremam, id est, declarationem sanctificationis factam in Iordane,quando post Baptismum apparuit illi Spiritus sanctus, in specolumbæ. Ita Athanas. *loco cit.* & Hilarius *lib. 11. de Trinit. longè à principio.* Alij per vnctionem intelligunt oleum lætitiæ, quo conscientia exhilaratur, nullum sentiens angorem peccati. Ita Ambr. *in cap.1. ad Hebr.* Alij intelligunt lætitiam resurrectionis, ascensionis, ac dominationis, quo Christus secundùm humanitatem fuit donatus à Patre. Ita Hieron. *in dictum locum Psal.* & Concil. Francofordiense *in epist. ad Episcopos Hispaniæ.* Sed difficultas est in expositione Ambrosij, qua ratione Christus meruerit lætitiam, quæ consistat in vacatione asperitatis, quam gignit peccatum, & eius recordatio, cùm Christus abinitio fuerit beatus, & gaudium illud fuerit fructus beatitudinis. Itaque aptior est expositio Hieronymi, quia certum est Christum bonis operibus promeritum fuisse resurrectionem, ascensionem, & exaltationem nominis, vt sit super omnia constitutus.

Quidam demum censent per vnctionem significari vnionem hypostaticam, sed per particulam, propterea, non significari caussam meritoriam, verùm finalem: & sensus est; propterea & in hunc finem vnxit te Deus, id est, sanctificauit te vnione hypostatica, vt diligeres iustitiam. Ita exponit Nazianz. *orat.36.quæ est 4.de Theolog.* dum interpretaretur illud Prouerb. 8. *Dominus creauit me.* Eundem sensum sequuntur Augustinus *in dictum Psal.* Anselmus, & Beda *in cap.1.ad Hebr.*& ex recentioribus Titelmanus.

Secundus locus habetur Apocalypsis 5. *Dignus est agnus,qui occisus est accipere diuinitatem.* vbi particula, qui occisus est, habet vim caussalis, videlicet quia occisus est. Propter hunc locum fertur Ambrosium, Ansbertum *in prædictum cap. 5. Apocal.* sensisse humanitatem Christi meruisse vnionem hypostaticam. Sed temere, nam meritum vnionis non potuit esse in morte. Alij volunt his verbis non significari meritum operum, per quæ consequatur Christus diuinitatem, sed meritum personæ, quam magnitudo operis digna Deo iure declaret esse Deum, sicut de Rege faciente digna Rege dicimus meritò esse regem. Hæc expositio in reipsa veritatem continet: ceterùm locus hic significat verè meritum operis, cui simile est quod paulo suprà dicitur, *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula eius quia occisus es.* Alia ergo melior expositio est, vt per diuinitatem ibi significetur manifestatio diuinitatis, quam Christus sua passione meruit. Ita Rupertus, S. Thom. Carthus. & alij, id est, vt tanquam Deus agnoscatur, & honoretur.

DISPVTATIO XLIII.

An SS. Patres ante aduentum Christi meruerint Incarnationem de condigno.

EST aliqua ratio cur videri possit eos de condigno Incarnationem meruisse, videlicet quòd constet de facto eos obtulisse preces assiduas, & efficaces. Isai.45. *Rorate cæli desuper*, &c. & 64. *Vtinam diruperes cælos, & descenderes.* Gen.49. *Salutare tuum expectabo Domine.* Porrò non postulatur precibus, nisi quod earum vi potest obtineri: inanes enim sunt preces sine fide,& spe,*Iacobi* 1.& sæpe in Scripturis. Præterea verò optimi comites precum sunt opera,& oblationes;& illud idem, quod imploramus precibus, etiā operibus postulare docemur in Scripturis,præsertim pro rei magnitudine.

Cùm ergo magnum aliquid fuerit, quod SS. Patres postulabant, dubitari minimè potest, quinetiam adhibuerint opera & oblationes, eáque ex caritate, qua præditi

præditi erant: atqui opus factum ex caritate ab homine iusto est meritorium de condigno præmij, propter quod fit: ergo merebantur de condigno Incarnationem.

Nihilominus cómunis verissimáque sententia Theologorum veterum & recentiorum cum S.Thoma est, neque SS. Patres, neque B. Virginem meruisse de condigno Incarnationem, probatúrque efficacissimè tribus S.Thomæ rationibus, quæ etiam singulæ satisfaciunt argumento proposito pro contraria parte: etenim quamuis habeant SS. Patres omnia requisita ad meritum de condigno, non tamen habent omnia requisita ad quodcumque præmium. Primò enim requiritur inter meritum & præmium ordo in ratione meriti & præmij; hunc autem merita SS. Patrum de condigno solùm habent ad aliquod inferius vnione hypostatica, nempe ad beatitudinem, quam ipsa transcendit. Secúdò requiritur ordo in ratione causæ secundùm causalitatem; merita enim sunt causa præmij, hunc autem merita SS. Patrum non possunt habere secundùm causalitatem ad gratiam, à qua proficiscuntur, multo verò minùs ad Incarnationem, quæ est principium gratiæ. Tertiò requiritur conditio & ordo ex parte personæ, attenta qualitate & conditione boni, quod debet curare, & obtinere: bonum enim publicum respicitur operibus personæ publicæ, priuatum priuatæ; salus autem totius generis hominum est bonum causæ, quod respicere debeat opera personæ publicæ: ergo sanctitas & iustitia SS. Patrum vi sua meritoria de condigno non potest ad huiusmodi bonum meritum suum extendere.

Dubium tamen est an hæ rationes procedant solùm de potentia ordinaria, vel etiam de absoluta. Medina hîc affirmat procedere solùm de ordinaria, propter eam rationem, quòd potuit Deus pacisci cum Abrahamo; vt si aliquod opus bonum exerceret, cuiusmodi fuit immolatio filij, carnem assumeret, eámque de suo genere ad vnionem hypostaticam; ait tamen hoc meritum deficere à propria ratione meriti de condigno, quia non habet eam proportionem & valorem respectu Incarnationis, quam habet ad beatitudinem: illa enim est bonum simpliciter infinitum, hæc autem finitum. Suarez similiter perfectionem iustitiæ negat propter eandem rationem, quia meritum de condigno non solùm requirit pactum, verumetiam dictam proportionem, concedit tamen imperfectam iustitiam. Vasquez autem ne quidem addita promissione & pacto admittit iustitiam, quamuis imperfectam; nititúrque auctoritate S.Thom. qui cùm probat non potuisse SS. Patres mereri Incarnationem, non recurrit ad defectum pacti, & promissionis, verùm vtitur aliis rationibus iam dictis. Sed est infirmum argumentum; dum enim procedit S.Thom. rationibus petitis ex natura meriti & præmij, nihil opus erat ad defectum pacti, præsertim cùm ex vna parte nullum proferri possit pactum, & ex alia parte ostendat Incarnationem non esse materiam meriti SS.Patrum. Secundò argumentatur ex sua quadam sententia, qua aliàs conatus est probare pactum & promissionem, neque addere valorem, aut dignitatem operi, neque requiri ad meritum; quam sententiam suprà refutauimus; ostensum est enim non requiri quidem ex parte operis ad exhibendum ipsi valorem, verùm ex parte contractus, vt sit secundùm iustitiam. Tertiò argumentum sumit ex eo quòd etiamsi addatur valor operi; tamen nisi sit æquale præmio, debet dici de congruo, non de condigno, seu de iustitia. Sed non rectè dicitur. Nam profectò vbi adest pactum vtrimque, & promissio sub conditione onerosa, seruantur leges, formáque iustitiæ, & quamuis deficiat æqualitas in valore operis; non tamen ideo tolluntur leges iustitiæ, sed solùm tollitur integritas, & perfectio: erit ergo imperfecta iustitia. Et verò dici non potest esse eiusdem rationis meritum, vbi non seruatur forma iustitiæ; quale meritum est impetratio, preces, &c cum eo in quo seruatur forma iustitiæ.

DISPVTATIO XLIV.

Vtrùm veteres iusti meruerint de congruo Incarnationem. §. 1.

Tsi possunt plures sententiæ excogitari, suúmque assignari cuilibet fundamentum, cuiusmodi vna est, quòd antiquiores iusti meruerint Incarnationem, non tamen temporis accelerationem; altera, quòd neutram meruerint, & posterioris fundamentũ sit defectus proportionis inter gratiam creatam, & vnionem hypostaticam, eiúsque circumstantias, quæ trahunt ab ipsa dignitatem, cum quibus nullum ordinem habet: prioris autem fundamẽtũ sint Scripturæ suprà cit. quoad substantiã & executionem mysterij; quoad negationem verò meriti accelerationis, fundamentum sit prædefinitio temporis in prædestinatione Incarnationis, qua posita non potuit accelerari. Nihilominus nullus harum sententiarum auctor profertur, ideoque mittendæ sunt; binæ verò, quæ suos habent auctores, proponendæ.

Prima sententia constat duabus partibus. Altera est SS. Patres non meruisse merito congrui ipsum mysterium Incarnationis secundùm substantiam, nec proinde eius executionem. Altera est meruisse circumstantias Incarnationis. Est multorum Theologorum, Scoti *in* 4.*d.*2.*q.*1. §. *ad* 1.*arg. in solut.*3. Bonau. *in* 3.*d.*4. *ar.*2.*q.*1. Gabr.*art.*3. *dub.*3. Riccar. *art.*3. *q.*1. Marsil. *q.*5. *art.*2. *concl.* 3. *&* 4. *&* *art.*3. *dubio* 1. Almaini *q.* 1. *dubio* 3. Alensis 3. *p. quæst.* 8. *membro* 3. *art.* 2. Vasquez *disput.*22. *cap.* 2.

Sed differunt hi auctores quoad secundam partem, id est, circa qualitatem meriti accelerationis an fuerit de congruo, vel de condigno: quidam enim sentire videntur fuisse de condigno, quod enim negant respectu Incarnationis, admittunt respectu accelerationis. Ita Bonau. Riccard. Gabr. Almainus. Alij verò de congruo, vt Vasquez citans Scotum & Marsilium, quamquam Scotus non ita clarè loquitur de merito congrui.

Secvnda sententia est SS. Patres meruisse de congruo vtrumque, scilicet Incarnationem, & quod fere idem est circumstantiam temporis, id est, accelerationem Incarnationis. Est S. Thom. Suarez *disp.* 10. *sect.* 7. & Thomistarum, qui ita intelligunt S.Thom. *in hoc art.* & rectè: eiusdem enim rei concedit S.Thom. meritum de congruo, cuius negauerat meritum de condigno; negauerat autem de ipsa Incarnationis substantia. Hæc sententia videtur verior. Probatur primò ex Scripturis cit. Isai.45. *Rorate cæli desuper*, &c. & aliis. Secundò ratione: nam si quid obstaret quominus in Scripturis admittamus meritum congrui, id esset, quia Incarnatio est prædestinata à Deo ante præuisionem meritorum, & orationum SS. Patrum; similitérque decretum tempus quo fieret, vt propterea non detur locus meritis, & impetrationi. Confirmatur: nam aut fuit reuelatum SS. Patribus hoc mysterium Incarnationis antequam ipsi orarent ad impetrandum illud, aut non fuit reuelatum. Si fuit reuelatum vt futurum, non erat cur postularent: si non fuit reuelatum, nemini prorsus in mentem venisset id postulare, & si venisset, fuisset temeraria & imprudens postulatio. Sed hæc non obstant: nam similiter Deus ante præuisa merita eligit prædestinatque homines ad gloriam, &

& tamen ipsa gloria non datur in re, & executione, nisi propter merita Deo decernente ita dari, etsi cui reuelaretur sua prædestinatio, non tamen deberet à meritis abstinere; non n.ideo abstinemus malis, & facimus bona, quia ignoramus an simus prædestinati, vel reprobi: quasi verò si essemus reprobi, possemus fieri prædestinati, & si essemus prædestinati, non egeremus bonis operibus, & quia vtrumque ignoramus, ideo operemur bene; hoc enim est apertè falsum; sed ideo operamur bene, quia per hæc media obtinere debet gloriam, ad quam prædestinatus est quicunque prædestinatus est, & per hæc media mandatum est cuilibet vt gloriam quærat, & datum est vt iis possit illam habere siue sit, siue non sit prædestinatus. Similiter ergo quamuis SS. Patres scirent prædestinatam esse Incarnationem, poterant tamen, & debebant illam precibus postulare, siquidem intelligebant his mediis exequendam: & in vniuersum finis qui est prior mediis in intentione, est posterior in executione; Incarnatio autem est finis, qui sicut potuit sine mediis, ita & potuit per media prouideri; cuiusmodi sunt dictæ SS. Patrum orationes.

Hanc rationem, seu responsionem refutat Vasquez eo argumento, quòd quamuis in causis physicis illa quæ est causa effectus in re, non sit causa volitionis, seu intentionis ipsius effectus. v.g. medicina, quæ est causa sanitatis, non est causa volitionis sanitatis; imò sanitas est causa volitionis, & electionis medicinæ, quia videlicet medicina non est causa moralis, quæ sit causa effectus, quatenus mouet causam ipsius quæ est voluntas; sed est causa physica, quæ supponit voluntatem motam ab ipso effectu existente priùs in intentione in ratione finis, ideoque est posterius in voluntate; quippe ex volitione effectus, id est, sanitatis, & ex motione, qua mouetur ab effectu, mouetur ad volitionem medicinæ, & est prius in re: quamuis, inquam, hæc vera sint in causis physicis; nihilominus in causis moralibus, qualis est meritoria, non est eadem ratio; quia causa moralis mouet mediante voluntate ad aliquod opus siue effectum, & non est causa ipsius effectus immediatè; quare antequam sit volitus effectus, intelligitur priùs mota voluntas; vnde fit vt sit idem ordo in re, qui est in prædestinatione, seu intentione: etenim in re meritum est causa præmij, nihil operando circa ipsum præmium in re, sed solùm circa agens mouendo illud obsequio, opere, prece, &c. Similiter ergo in præscientia & prædestinatione supponi debet præuisio meriti vt prior voluntate conferendi præmium, quia effectus & præmium non est ratio volendi causam hanc, quæ est meritum; vt in physicis, sed contrà causa volendi præmium est meritum.

Hæc doctrina latiùs traditur à Vasquez 1.*p.* vbi hoc fundamento nititur tueri suam illam singularem sententiam, quòd prædestinatio & electio ad gloriam supponat præscientiam meritorum, quæ tamen passim reiicitur ab omnibus, neque est locus hîc disputandi aduersùs illam: supponit enim vnum falsum, scilicet quòd merita non possint esse effectus intentionis finis, & prædestinationis ad gloriam, & quòd non alio modo possint concurrere ad illam, nisi mouendo agens, & obiectiuè proposita intellectui ac voluntati ipsius ante electionem & prædestinationem ad præmium: quod sanè est omnino falsum, præsertim vbi agitur de efficacia diuinæ prouidentiæ, eiúsque beneficentiæ, qua potest præuidere ipsa merita vt non sint id quo moueatur ipse ad electionem præmij, sed quo consequamur præmium, ad quod electi sumus: nimirum vt à Deo non solùm percipiamus bonum, verumetiam percipiamus optimum modum obtinendi bonum, scilicet vt mercedem & præmium laborum.

Secundò probatur eadem sententia: nam hoc est proprium dispositionis supernaturalis saltem perfectæ, & quæ continet dilectionem super omnia per fidem supernaturalem, vt gratiam, quæ per se ex ratione sua possit dari gratis, & gratis datur, ipsa mereatur de congruo, quod perspicuum est in vlt. disputatione ad gratiam primam sanctificantem, quæ est meritoria ipsius. At SS. Patres habebant actus dilectionis Dei supernaturalis per fidem supernaturalem, & preces ipsorum ex ea proficiscebantur, & hæ erant velut quædam dispositiones ad recipiendum Christum: neque enim dari potest altior dispositio; ergo de congruo meruerunt illum, & quamuis dispositiones remotæ non sint meritoriæ de congruo primæ gratiæ, sed illæ quæ in eodem instanti gratiam comitantur, tamen ea dispositio non ex eo est præcipuè meritoria de congruo primæ gratiæ, quòd sit simul in eodem instanti cum ipsa, neque ideo est simul eo modo cum ipsa, quia est de congruo meritoria ipsius: id enim solùm habent ex connexione, quam habent ex lege Dei, vt quacunque hora ingemiscat peccator, Deus parcat, & faciat gratum sibi, & non tardet. Ratio ergo cur sit meritoria, est perfectio actus perfectè disponentis hominem ad gratiam: cùm ergo in proposito actus SS. Patrum sint perfecti, nec possit dari perfectior dispositio, erunt de congruo meritorij. Quòd autem simul non adsit id quod meretur, non est ex defectu meriti, sed ex peculiari ratione rei, quæ poscit per se stata tempora, iuxta id Gal.4. *Quando venit plenitudo temporis*; ideoque non ad quamlibet vocem clamoris adest, vt adest prima gratia, quæ stata tempora non poscit.

Sed obiicitur primò quòd quamuis ex hoc capite, quòd effectus meriti non poscit prædestinari ante præuisa merita, minimè probatur Incarnationem, quæ fuit prædestinata ante præuisa merita SS.Patrum, non potuisse cadere sub meritum eorumdem; nihilominus ex alio cap. scilicet quòd principium meriti non cadat sub meritum, & Incarnatio præuisa, & prædestinata ante merita SS. Patrum sit principium ipsorum, probatur ipsos minimè potuisse Incarnationem mereri.

Ad hoc argumentum respondet Suarez principium meriti, quod necessariò debet præexistere merito, cuiusmodi est quod non solum est principium, quasi morale, verumetiam physicum, vt prima gratia, & vocatio, non posse cadere sub meritum; at verò principium meriti, quod non debet necessariò præexistere in re, sed potest præexistere in præuisione ante merita posita in re, & potest existere in re post merita posita in re, potest cadere sub merita ipsa quatenus & in eo, in quo est posterius ipsis, & est principium ipsorum solum morale non physicum, quatenus præexistit in præuisione.

Quòd si obiicis hanc responsionem eneruare secundam rationem sancti Thomæ, quæ probat non potuisse SS. Patres mereri Incarnationem de condigno, quandoquidem declarat tale esse principium meriti, de quo agimus, quod possit sub meritum cadere, cùm præsertim ea ratio non faciat vim per se in eo quòd sit meritum de condigno, sed in eo quòd sit meritum principij, à quo meritum ipsum procedit: quæ ratio locum habet etiam in merito congrui. Respondet Suarez, ex hoc capite rectè probat argumentum non fuisse impossibile meritum de condigno magis, quàm meritum de congruo cadere in suum principium, sed ex alio capite excluditur meritum de condigno, videlicet ex natura rei, quia meritum de condigno habet naturalem proportionem, & ordinem ad præmium tamquam ad terminum, & ideo, inquit, ex natura rei, seu secundùm legem ordinariam, non ordinatur hoc modo ad suum principium, ex quo non respicit illud tamquam terminum: at verò meritum de congruo non fundatur in naturali proportione inter actum & terminum eius, sed ex ordinatione externa operantis, vel Dei, ideo potest

reflecti

reflecti in suum principium. Declarat exemplo : nam A auctore S.Thom.1.2.q.114.a.9. perseuerantia non cadit sub meritum de condigno, quia non comparatur ad gratiam vt terminus, sed potius vt principium, & tamen verum est posse cadere sub meritum de congruo.

Sed hæc responsio non satisfacit, cùm enim dicitur ex illo non fuisse impossibile, quòd principium meriti cadat sub meritum de condigno, aut sermo est de potentia absoluta, vel de potentia ordinaria. Si de prima, non est ad rem; quia dicta ipsius expositio & argumentum aduersùs ipsam procedunt de potentia ordinaria. Si verò de secunda; ergo verè ruit dictum axioma S. Thom. & Theologorum, quod etiam ipse solet vsurpare, neque per illud probatur SS. Patres non meruisse B Incarnationem: non enim habet vim ad probandum non meruisse, nisi ex eo quòd in vniuersum saltem ordinariè non possit fieri vt principium meriti cadat sub meritum: si ergo potest fieri, redditur omnino dictum axioma ineffícax, & inane. Secundò discrimen propositum nullum est: nam primò posset eodem modo dici, principium meriti in re positum non posse respici vt terminum à suo merito de condigno, at positum in præuisione, posse; quia sic datur prius, & posterius, videlicet meritum prius in re, quàm principium suum in re, hoc autem est satis ad rationem præmij. Deinde ratio cur sit absurdum principium meriti cadere sub meritum, est propter ipsam habitudinem, & rationem meriti, & præmij vt sic, quòd præmium per C se debeat esse effectus meriti, & aliquid consequens; principium verò meriti sit causa, & aliquid prius, non autem in qualitate meriti & præmij, quòd sit de iustitia vel non; hæc autem ratio tam procedit de merito congrui, quàm condigni. Tertiò ratio cur possit meritum de congruo mereri suum principium est propter extrinsecam ordinationem, quam habet ad ipsum: at certè meritum de condigno non habet rationem meriti per se actu, sed solùm aptitudine, nisi ordinetur extrinsecè ad præmium: ergo pari ratione potest ordinari. Quartò confunditur meritum de congruo cum merito de condigno, dum dicitur per extrinsecam Dei ordinationem dictum meritum de congruo habere rationem meriti; etenim opus supernaturale solùm eget D ordinatione diuina ad hoc vt euadat meritum de condigno; opera verò antiquorum Patrum, quæ diximus esse meritoria de congruo, erant supernaturalia. Tandem exemplum illud non satisfacit: nam primò S.Th. negat ibi absolutè perseuerantiam cadere sub meritum, non distinguens meritum congrui vel condigni. Secundò non dicit ibi S.Thom. perseuerantiam esse principium gratiæ, vt refertur, nec videtur rectè dici posse eam esse principium gratiæ, saltem illius, per quam quis potest mereri coram Deo; sed solùm ait esse principium motus liberi arbitrij; posset ergo per opera gratiæ habitualis iustus mereri de congruo perseuerantiam, nisi quis velit donum perseuerantiæ, seu auxilium ad perseuerandum comprehendere etiam motum liberi E arbitrij ad gratiam habitualem in adultis, qui iustificantur per propriam dispositionem; in pauculis autem comprehendere omnem motum bonum, qui sequitur: sic enim perseuerantia nullo modo caderet sub meritum. Verùm hæc non est propria veraque acceptio perseuerantiæ, supponit enim ex vi nominis id, in quo homo perseuerat, videlicet in re proposita gratiam habitualem. Nihilominus Deus primos quidem motus sine vllo merito daret, reliquos autem per merita de congruo per orationes, petitiones, &c.

Ad difficultatem ergo dico primò rationem meriti non conuenire vniuocè, sed æquiuocè, vel analogicè merito congrui, & merito condigni; quoniam meritum congrui fundamentum habet in liberalitate, & misericordia simpliciter loquendo; rationem verò debiti non habet nisi secundùm quid, & valde exiguam, & æquiuocam: at meritum condigni fundatur in iustitia simpliciter, & veram debiti rationem inducit; tametsi hîc est nonnulla controuersia de modo loquendi, an Deus solùm debeat dici debitor sibi ex hac iustitia, vel etiam nobis. Iam verò principio meriti repugnat ex natura sua dari secundùm rationem debiti & iustitiæ pro merito, quod à se proficiscitur, quia idem esset præmium, & meritum, vt suprà dictum est, & ideo ex ratione principij habet non posse cadere sub eius meritum de condigno; non habet autem quod repugnet sibi dari ex liberalitate, & misericordia, seruata aliqua ratione debiti; quoniam ad hoc satis est, vt antequam actu existat, faciat subiectum gratum, & opera eius bona supernaturaliter, & grata, quibus fit porportionatum aliquo modo, & quasi connaturale: hoc enim ipso fit vt subiectum sit aptum aspirare ad illud, & optare, atque agere propter illud, & æquum sit exaudiri, & sibi ex æquitate sit debitum: & ex hoc soluitur quod obiiciebamus de perseuerantia.

Secundò idem declaratur meliùs: nam sicuti se habet causa efficiens physica in naturalibus, ita sua quadam proportione se habet causa efficiens meritoria in moralibus: quemadmodum enim principium efficiens non potest esse effectus, & terminus effectus à se producti; nihilominus si ille effectus esset dispositio ad suam causam & principium, vt ponit S.Thom. vltimas dispositiones esse à forma, & vt ponunt multi Thomistæ vltimam dispositionem esse à gratia habituali, tunc principium esset aliquo modo, & terminus suæ dispositionis, & dispositio esset causa aliquo modo cur ponatur suum principium, non quidem eadem causalitate, sed diuersa: pari ratione principium meriti simpliciter dicti non potest esse terminus & effectus sui meriti in genere causæ meritoriæ simpliciter dictæ, quale est meritum de condigno, si tamen meritum, cui ipsum principium dat esse meriti, sit aliquo modo prius ipso principio, & dispositio apta ad ipsum, principium potest esse terminus illius tanquam suæ dispositionis, & aliquo modo effectus, quatenus ea dispositio est aliquo modo causa cur ponatur: cùm autem non sit dispositio physica, erit moralis in genere meriti non eodem, quo est effectus ipsius, sed alio, videlicet congrui, cui conuenit analogicè ratio meriti. Dices nónne etiam in genere meriti de congruo est effectus illius? Resp. per se primò est effectus illius in genere meriti de condigno, hoc enim dat gratia, & Incarnatio per se primò; consequenter autem sequitur ex natura rei, vt ipsum possit esse meritum de congruo non solùm respectu aliorum, verumetiam respectu ipsius principij, ex quo in aliquo priori fit subiectum dispositum ad illud, & aptum vt possit operari pro illo, sicuti causa naturalis per se est causa dispositionis, vt res quædam est: ex hoc autem sequitur vt ipsa possit esse aliquo modo causa sui principij, & in sententia Thomistarum prima gratia, quæ est principium dilectionis, & contritionis, est terminus ipsius tamquam meriti de congruo, & in vniuersum dicendum est principium & causam non posse esse terminum, seu effectum rei cuius est principium in eo genere, in quo est per se primò principium; at in eo, in quo solùm est consequenter & per se. Secundò nihil prohibet. Et quamuis in causis naturalibus, & in ipsa causalitate primæ gratiæ non facile sit recipiendum, quod habent plures Thomistæ, tamen in proposito facilius potest id dici, quia non militant hîc difficultates, quæ militant ibi, videlicet quòd priùs debet supponi esse quàm operari, & quòd forma non possit agere in suum subiectum, &c. Etenim cùm non sit necesse, vt meritum agat in re, sed possit operari in mente per præuisionem sui, & cùm possit eo modo, quo potest operari esse

esse prius etiam tempore suo principio posito in re, & A in illo priori sit dispositio ad ipsum, idcirco facile potest habere rationem meriti, & aliquo modo causæ respectu sui principij.

Obiicies SECVNDÒ, si SS. Patres meruerunt Incarnationem; ergo meruerunt sibi & aliis primam gratiam, quia Incarnatio est causa ipsius. Respondet Suar. primam gratiam non meruerunt, quia acceperunt primam gratiam ante omne meritum, etiam de congruo; si autem loquamur de prima gratia aliorum, neque hæc meruerunt: nam solùm meruerunt Incarnationem, & redemptionem quoad substantiam ipsius, vt videlicet esset in mundo sufficiens pretium redemptionis nostræ; non autem quoad effectus, qui pendent à voluntate diuina, quósque Deus ex liberalitate B gratis dat, qualis est applicatio fructuum redemptionis ad hos vel illos. Dices, nónne est certum, & infallibile quacumque hora conuersus fuerit peccator fore applicandam illi redemptionem Christi. Respondeo hoc est certum, & infallibile ex voluntate diuina, qua placuit hoc modo vniuersaliter applicare redemptionem Christi; SS. verò Patres non meruerunt hoc; solam meruere redemptionem & eius opera quoad substantiam. Dices, ipsi orabant, & laborabant pro redemptione quatenus redimeret actu: ergo non solùm meruerunt redemptionem in actu primo. Respondeo hic erat finis & spes ipsorum, quòd Deus applicaret illam, & supponebat voluntatem Dei, verùm meritum ipsorum non huc attingebat, præsertim quia prima gratia in re versatur circa singulares personas; ipsi autem nihil meruerunt huic vel illi singulari; quoad posse verò & sufficientiam meruerunt illam in substantia redemptionis.

TERTIA obiectio, magis distat ordo gratiæ creatæ ab ordine vnionis hypostaticæ, quàm ordo naturæ ab ordine gratiæ, sed per nullum opus factum solis viribus naturæ potest homo mereri de congruo vllum auxilium gratiæ; ergo neque esse. Respondeo negando paritatem, quia gratia creata quamuis quoad dignitatem, valorem, &c. superetur in infinitum ab vnione hypostatica, tamen est eiusdem ordinis supernaturalis, & est participatio diuinitatis secundùm propria diuinitatis, & secundùm id in quo est super omnes creaturas: quod non potest esse connaturale creaturæ, sed soli Deo; atque ideo, vt suo loco dicetur, gratia hæc est suapte natura accommodata & debita Christo. Nihilominus cùm per se ordinet hominem ad beatitudinem, idcirco per se est principium meriti respectu huius, non eodem modo respectu vnionis hypostasiæ, nisi de congruo.

An B.Virgo, & SS.Patres meruerint alias Incarnationis circumstantias. §. 2.

Circunstantiæ Incarnationis, præsertim quæ possint esse materia meriti, sunt hæc, supra tempus, quòd citiùs fiat præscripto tempore; genus, quòd filius Dei assumat carnem de stirpe Abraham; & personæ, quòd sub eo genere sumat de B.Virgine Maria. Dicendum est de singulis, sed incipiendum est ab hoc vltimo.

***

Ioſ.Ragusa in 3.p.D.Thom.

DISPVTATIO XLV.

Vtrùm B.Virgo meruerit esse mater Dei de condigno.

BEATAM Virginem meruisse esse matrem Dei aliquo sensu quicunque ille sit dubitare minimè licet, id enim pluribus in locis docent passim SS. Patres, quos infrà referemus. quídnam verò sit in quod per se propriéque hoc meritum cadat, & cuiusmodi meritum sit, non eodem modo declarant.

PRIMA enim sententia est esse meritum, quod Theologi vocant de condigno & de iustitia, nempe eius generis cuius est meritum, quo iusti merentur gloriam & augmentum gratiæ. Fundamentum est, quia dignitas matris non excedit valorem, & virtutem, quam habent merita beatæ Virginis: habuit ergo ipsa, vnde illam possit mereri: quòd si potuit, non est cur negemus meruisse. Antecedens probatur, nam si accipiantur per modum vnius dignitas matris Dei, & Incarnatio filij Dei, vt dicatur B.Virgo simul meruisse, & vt carnem assumeret, & vt de se assumeret: verum est id præmium maius esse, quàm vt potuerit cadere sub meritum de condigno cuiuspiam puræ creaturæ; etenim persona filij Dei est donum infiniti valoris. At non opus fuit vtrumque mereri, verùm potuit vnum ab alio separari, & supposita voluntate diuinæ Incarnationis mereri potuit B.Virgo vt de se potius quàm de alia carnem assumeret. Quòd si ea duo separentur, certè dignitas matris non excedit; immo est infra meritum B.Virginis: maius enim est mereri gloriam, & augmentum gratiæ, vt perspicuè declarauit Christus Matth.12. *Quicunque fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, & soror, & mater est.* & Lucæ 11. mulieri dicent, *Beatus venter*, &c. respondet Christus; *Quia imò beati*, &c. proponens sanctitati vitæ dignitatem matris. Hinc Augustin. *tractation.10. in Ioan.* Et mater mea, inquit, quam appellastis felicem, inde felix, quia verbum Dei custodiuit, non quia in illa Verbum caro factum est. Iam verò B.Virgo meruit de condigno augmentum sanctitatis, gratiæ, & caritatis: multo ergo magis potuit mereri; & dicendum est meritam fuisse de condigno dignitatem matris.

Hanc sententiam putat probabilem Gabriel *in 3. dist.4. q.vn. art.3. dubio 3. in 2. parte illius.* Almain *q.1. dubio 3.* Maior *q.4. in fine*, Abulens. *paradox.1. c.34. & 38.* eandémque fertur hac ætate secutos quosdam Theologiæ professores.

SECVNDA sententia est quorumdam, qui distinguunt triplex meritum, scilicet condignum, dignum & congruum, dicúntque B.Virginem meruisse merito dignò, non condigno. Ita Bonauent. *in 3. dist.4. art.2. quæst.2.* qui non definit quid sit meritum dignum, & Marsilius *in 3. quæst.5. art.3. dub.1. concl. 2.3. & 4.* qui definit esse, quod ex acceptatione dignum est tanta remuneratione. Reprehendunt ipsum quidam recentiores: nam iuxta mentem ipsius *in 2.quæstion. 8. artic.4.* omne meritum condigni est ex gratuita Dei acceptatione, & ordinatione, quare confunditur vtrumque meritum. Sed Marsilius fortè loquutus est in sensu, quem infrà proponemus, vbi explicabitur si sit aliquid veri in hac sententia.

Quod verò habet prima sententia de merito condigno, passim & iure reiicitur ab aliis

Theologis veteribus & recentioribus, & à S.Thom. *hîc ad 3.* Sed in eius confutatione est aliquod discrimen. Quidam ducuntur ea ratione quòd oportet beatam Virginem méreri Incarnationem de condigno si mereretur matris dignitatem. Sed hæc ratio benè reiicitur in argumento proposito pro parte contraria. Quidam refutant deducendo ex ea sententia absurdum, quòd similiter Abraham meruisset filium Dei assumere carnem de suo genere, quia gratia & caritas est eiusdem rationis in ipso & in B.Virgine solùm differens secundùm magis, & minus, quæ differentia non ponit discrimen in ratione meriti, & in proportione ad præmium. Nemo verò diceret Abraham id meruisse de iustitia. Sed hoc argumentum est infirmum: nam si fiat vis *in* promissione, non solùm non est maior ratio in Abrahamo, verùm est maior in B.Virgine, quia est hæc promissio perspicuè facta Abraham Genesi 22. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ.* cuiusmodi promissio B.Virgini facta non videtur. Si verò fiat vis in dignitate personæ consurgente ex gratia, aliisque donis, rursus quæro, aut hæc agnoscitur maior in Virgine in ordine ad meritum, aut non maior. Si maior, certè non sequitur etiam Abrahamum meruisse de condigno quod dictum est, quia B.Virgo meruit. Si verò non maior, certè non est absurdum hoc in Abrahamo magis, quàm in Virgine, ex quo non est maior dignitas in ordine ad meritum in Virgine; non ergo potest sumi argumentum ab absurdo.

Rectiùs verò confutatur ea sententia argumento sumpto à natura meriti: quando enim aliquod opus est per se proportionatum alicui præmio, habétque ad illud ordinem intrinsecum, ita vt quantum est ex qualitate operis non solùm habeat quod requiritur, & quantum satis est ad meritum de condigno, verumetiam habeat ordinem & relationem intrinsecam, qua per se præmium respiciat, præsertim si factum est auxilio & motione agentis, cuius est remunerare; certè quamuis reipsa non constet, an intercesserit promissio; tamen moraliter censeri potest vel tacitè, vel expressè interuenire. Quando verò opus habet quidem quantum satis est ex qualitate & quantitate operis ad præmium, veruntamen non habet ordinem intrinsecum ad illud, quomodo, v.g. caritas & gratia *in* homine habet quantum satis est ad merendum de condigno alij personæ immuni à peccato tam *originali*, quàm *actuali*, gratiam; non tamen habet ordinem intrinsecum ad illam, sed solùm ad proprium augmentum gratiæ, & ad gloriam; tunc non potest præsumi interuenisse pactum, nec proinde subesse iustitiam, etiamsi conferatur illud præmium, dum non constat expressè de promissione, quia non est ratio, vnde præsumi possit.

Iam verò in proposito opera B.Virg. habent, quantum satis est ex qualitate, & valore operis ad merendum maternitatem filij Dei de condigno; ideoque si interueniret pactum, posset illam mereri, vt rectè docet Suar. *disp.10.sect.7.* Ceterùm non habent ordinem intrinsecum ad tale præmium, sed solùm ad gloriam & augmentum gratiæ; ideoque dum non constat de promissione, præsumi non potest: sine promissione verò iustitiam intercedere minimè posse satis suprà contra quosdam recentiores ostendimus.

Atque ex his satisfit contrario argumento, etenim ratio, cur minimè dicatur B.Virginem meruisse de condigno dignitatem matris, non est excessus præmij supra meritum, neque necessaria connexio Incarnationis cum maternitate quoad hoc quòd simul debeant sub meritum cadere, sed quia non est, vnde colligatur peccatum & promissio, nimirum neque ex natura & ordine meriti intrinseco ad tale præmium, neque ex sacris Scripturis.

DISPVTATIO XLVI.

Vtrùm B.Virgo meruerit de congruo esse mater Dei. §. 1.

EST cómunis sententia Theologorum meruisse de congruo, S.Thomæ *hîc ad 3.* & aliorum *in 3.sent. dist.4.* Vega *q.4.de iustificatione*, Vasquez, Suarez, & alij interpretes *hoc loco.* Hanc sententiam Suar. explicat & admittit sub simili distinctione, qua suprà admisimus meritum SS.Patrum respectu Incarnationis, videlicet vt B.Virgo non meruerit de congruo suam prædestinationem, seu electionem in matrem Dei, meruerit tamen vt esset in tempore mater Dei, id est, executionem Incarnationis. Primum dictum probat, quia prima gratia Virginis, vnde omne meritum processit, fuit effectus dictæ electionis in matrem; imò prius fuit electa ad hoc vt esset mater, quàm ad tantam támque excellentem gloriam: nam ratio cur ad hanc gloriam eligeretur, fuit quia electa erat in matrem Dei. Secundum dictum probat auctoritate Patrum, qui tribuere videntur Virgini tale præmium. Primum dictum reiicit Vasq. *disp.23.c.4.* illo hoc fundamento quòd sit seruandus idem ordo in tempore inter meritum & mercedé & in præscientia, & quòd maternitas B.Virg. quæ in tempore fuit posterior eius gratia & meritis, fuerit etiam posterior in præscientia, & quòd cùm dicitur gratiâ datam B.Virgini, vt esset mater Dei, per particulam, vt, notetur causa finalis non quidem præfinita efficaci electione ante merita, sed simplici voluntate, eo modo quo affirmat dari gratiam efficacem electis ante præuisa merita in eum finem, vt per illam habeant merita ad gloriam: non enim admittit electionem efficacem ad gloriam in eo priori, quo datur gratia propter illam, sed solùm simplicem voluntatem; electio autem fiat post præuisa merita. Idem prorsus dicunt in re proposita, scilicet B.Virginem electam absolutè post præuisa merita, quamuis sit ipsi data gratia, vt habeat merita, quibus de congruo dignitatem matris mereretur. Sed hoc fundamentum esse falsum, & bene posse & deberi stare electionem absolutam & efficacem tum prædestinatorum ad gloriam, tum B. Virginis ad dignitatem matris ante præuisa merita, & esse effectum eius electionis collationem gratiæ efficacis ad certa merita, satis est consentaneum rationi & perfectioni prouidentiæ diuinæ, neque potest quidquam obiici, quod ferè vel speciem difficultatis habeat, vt suo loco dicitur.

Præterea quod rectè dicit Suar. B.Virginem non meruisse electionem suam, quia electio est gratia præcedens merita, & origo meritorum, non rectè reiiciunt auctoritate August. *lib.1.de prædest.sanct.c.10.* ponentis discrimen inter prædestinationem & gratiam quòd prædestinatio sit gratiæ præparatio; gratia verò sit ipsa donatio gratiæ, vnde inferunt sentire Augustinum prædestinationem gratiæ non esse gratiam. Non, inquam, est ad rem: nam gratia potest accipi dupliciter. Primò secundùm notionem vniuersalem, qua excludit meritum, & significat beneficium gratuitum; & hoc sensu prædestinatio potest dici gratia, quia merita non sunt ratio prædestinationis; neque hoc negat August. imò ex instituto sæpe docet, vt alibi ostenditur. Secundò potest accipi gratia, vt significat id, vnde habet homo quòd conuertatur, faciat bonum, mereatur, &c. & hoc sensu prædestinatio non est gratia, neque est principium efficiens meritorum dans homini posse mereri, sed solùm est principium in ratione causæ finalis. Idem prorsus dicitur de electione B.Virgin. ad dignitatem matris Dei, quòd sit gratia in primo, non in secundo sensu.

Conue

Conueniunt ergo Suar. & Vasquez in eo, quòd B.Virgo operibus suis meruerit in tempore dignitatem matris, & hæc dignitas fuerit præmium operum de congruo; differunt autem in eo quòd Vasquez etiam electionem & prædestinationem tam ad gloriam, quàm ad dignitatem matris dicat fuisse factam in æternitate ex meritis, & gratiam fuisse præparatam B.Virgini ante merita, non quidem ex intentione efficaci gloriæ, sed volitione simplici; Suarez autem & rectiùs dicat electionem in intentione efficacem fuisse factam ante merita; quoad executionem verò fuisse factam ex meritis.

Ceterùm in eo quòd meritum talis præmij agnoscunt, subest aliqua difficultas. nam Patres, quorum auctoritate ducti tribuimus meritum hoc B.Virgini, vsurpant quosdam loquendi modos, qui significent ipsos in re proposita non accipere meritum eo sensu, quo accipitur à Theologis, nimirum vt significent B. Virginem virtute operum de congruo hoc beneficium consecutam; sed solùm eo sensu, quo plerumque in humanis, vbi collatum fuerit alicui optimo viro aliquod excellens munus, vel insignis honor, dicimus illum id meruisse, quo dicto non significatur quidem virtute operum obtinuisse, sed solùm commendatur dignitas personæ, quæ sit digna tali honore. Sic S.Basilius *homil.de humanæ Christi generatione*, ait electam esse B.Virginem, quia nulla puritas inueniebatur par Mariæ virginitati. Hic profertur dignitas personæ. Et infrà: Sanctitate igitur compacta caro digna erat vt sanctitati vnigeniti vniretur. Qui locus si intelligatur de B.Virg. idem significat; sin autem, vt verius putat Suar. de carne Christi, sanè docet similes locutiones, quæ dicuntur de B.Virg. intelligi posse non de vi operum ad tale præmium, sed de dignitate personæ modo explicato. Eodem sensu loquitur Epiphan. *hæres.68.* Maria, inquit, digna facta, quæ vas & habitaculum filij Dei efficeretur. Ambros. *lib.2. de Virginibus.* Maria digna est, ex qua filius Dei nasceretur. Hieron. *epist. ad Eustochium, de custodia virginit.* Tantæ puritatis Maria extitit, vt meretur effici mater filij Dei. Cyprian. *lib.de natiuit.Christi*, sic ait: Erat ei proprium priuilegium, quod nulla mulierum nec antea, nec deinceps meruit obtinere, quòd erat simul mater & virgo singulis titulis insignita. vbi verbum, meruit, non vim operum, sed sensum iam dictum videtur notare.

Secundò meriti nomen sæpe vsurpatur ab Ecclesiasticis scriptoribus, vbi nulla est hominis actio, cui præmium debeatur, aut quæ sit digna tali præmio. Sic Epiphan. *hær.51.* Petro tribuit, quòd meruerit vel dignus factus sit princeps esse Apostolorum, & claues habere regni cælorum, primúmque inter discipulos locum obtinere. Et vsurpatur passim hæc loquendi consuetudo, vt Petrus Apostolatu, Ambrosius Episcopatu, Gregorius Pontificatu dignus fuisse, aut talem dignitatem promeruisse dicatur. Et de cruce Domini; Digna fuisti portare talentum mundi. quin & crebrò meruisse dicitur, qui precibus & fauoribus aliquid impetrauit: quomodo iniquus ille seruus *Matth.18.* qui mala fide bona heri sui administrarat, orando id promeruisse videtur, vt herus debita condonarit, quod declarat illud verbum: *Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me.*

Hinc fit vt sæpe coniecturis colligere opus sit, an eùm dicitur hominem aliquid huiusmodi meruisse, intelligatur virtute actionis id obtinuisse. Etenim ad hoc vt virtute actionis aliquid obtineatur saltem de congruo, alterum duorum est necessarium, scilicet aut vt actio ex relatione, & intentione operantis eò referatur, quomodo quis precibus, &c. orat, vt aliquid impetret, aut vt per se ex qualitate sua actio & præmium respiciat, quoniam debet esse aliqua ratio & fundamentum cur aliquid alicui sit congruum; nulla verò ratio esse potest, nisi ab alterutro ex his duobus capitibus petita. Iam verò in proposito neutrum videtur dici posse: non enim videtur posse peti ratio ab intentione B. Virginis, quæ id precibus petierit, vt dicuntur petiisse SS.Patres: nam quæ recensentur *Luc.1.* scilicet admiratio ipsius nuntiante Angelo, ipsam parituram Emanuel, id est, nobiscum Deum, obiectio, qua oppositum votum virginitatis, ipsa sui opinio, qua prædicabat Deum humilitatem ancillæ suæ, id est, abiectionem aspexisse; argumento sunt tantum abesse, vt id postulârit, vel eò retulerit sua opera, vt prorsus inopinanti & insperanti eiusmodi nuntium euenerit. Sed neque ex natura actionis peti ratio posse videtur: etenim præterquam quod id quod maximè est eximium in actionibus secundùm rationem meriti, est caritas; vnde videlicet rationem habent meriti omnes omnium reliquarum virtutum actiones; & caritati proprium adæquatúmque præmium in quocunque quamuis eximio gradu est beatitudo; tamen vt demus præterea aliquod aliud præmium de congruo ipsi respondere, certè actibus virtutum per se respondent præmia quædam de congruo determinata intra aliquod genus & ordinem communem gratiæ, vel naturæ, quæ respondere solent virtutibus, non verò aliquod opus quod sit supra omnem ordinem, & supra omnem cogitationem tam hominum, quàm Angelorum. Nam certè si aliqua mulier haberet paria merita B.Virgini, non ideo responderet ipsi de congruo dignitas matris Dei. Hæc ergo stare videntur cum merito de congruo dignitatis maternæ in B.Virgine, præsertim in sensu, quo vsurpatur meritum de congruo à Theologis.

Exponitur sensus, quo dici possit B.Virg. de congruo dignitatem matris meruisse. §. 2.

Vt statuamus, quid videatur sentiendum, præmittenda summatim est aliqua notio meriti. Meritum in vniuersum intercedit inter duo, alterum scilicet qui meretur, & alterum apud quem quis meretur, & significat aliquam rationem motiuam ex parte illius, qui meretur: quæ ratio moueat alium ad aliquid conferendum, seu agendum in bonum illius, in quo est talis ratio, vel quasi illius. Aliquando verò, sed nimis latè etiam in pœnam eius, in quo est ratio ad hanc mouens, quomodo dicimus fontes mereri supplicium. Dixi, in bonum illius, in quo est ratio. nam si ea ratio moueat ad faciendum aliquid, quod cedat in bonum alterius, pro quo quis non meretur, vel etiam ipsius agentis, qui facit tale bonum, non habet rationem præmij ad meritum. Sic ex occasione boni vel mali, quod facit vnus homo, mouetur Deus ad bonum aliquod alterius, & ad gloriam suam. Dixi præterea, in bonum ipsius, in quo est talis ratio, vel quasi ipsius. quia si est ratio faciendi bonum alteri coniuncto ipsi aliqua ratione, vel affectu, &c. censetur bonum ipsius, & ipse remuneratur in alio: quomodo homines aliquando propter bona, vel mala opera remunerantur, vel puniuntur in personis coniunctis.

His positis vt ad rem accedamus, oportet duo distinguere in B.Virgine, scilicet ea quæ Deus ipse solus in ipsa operatus est, cuiusmodi fuit immunitas à peccato originali, sanctificatio & dona gratiæ quæ ab initio conceptionis accepit, aliáque quibus subinde illam præueniebat; addita præterea peculiari prouidentia extrinseca. Deinde ea, quæ Deus per illam, & simul ipsa iuuante Deo, & comite gratia operata est: vtrinque potest peti dignitas ipsius in ordine ad maternitatem Dei. Et ex primo capite est digna dignitate non voluntaria: ex secundo voluntate libera & morali. Iam incipiendo à primo capite,

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

Dico PRIMÒ, B.Virgo iis bonis, quibus ornata est à

Deo seorsim operante absque interuentu voluntatis ipsius Virginis, digna facta est, & etiam suo modo meruit, (latè sumpto, vt vsu venit, nomine meriti) vt esset mater Dei. Hanc propositionem probant quæ suprà diximus, scilicet nomen meriti sæpe vsurpari vbi nulla est actio hominis; nec deest fundamentum huic acceptioni meriti: nam meritum diximus habere locum, vbi est aliqua ratio mouens ad faciendum, seu conferendum aliquid in bonum eius, in quo est talis ratio, non autem in bonum solùm alterius; huiusmodi autem ratio similitudine quadam est etiam vbi deest actio hominis. Sic Greg. Nazianz. *in epitaphio Basilij* de Io. Baptista ait: Ille Christi præco fieri meruit. imò & vsurpatur vbi deest vsus rationis. Sic Cyprianus *lib.3. epist.8.* scribit de infantibus, quòd in ipso statim ortu plorantes ac flentes diuinam misericordiam mercantur. Nec mirum: nam Deus etiam à brutis dicitur aliquando inuocari, eaque exaudire, Psal.146. *Qui dat iumentis escam ipsorum, & pullis coruorum inuocantibus eum.* vbi ipsa necessitas dicitur inuocatio, & ratio mouens. Similiter ergo longè maiori ratione dona collata B.Virgini à Deo, quibus præpararetur ad dignitatem matris, dici possunt facere ipsam dignam, & merentem talem dignitatem. Sic Bernardus *serm.1. in festo assumpt. B.Virg.& in aduentu Domini serm.2.* ait: Virginitas Mariæ digna fuit Spiritu sancto sacrarium fieri, & habitaculum filij Dei. Idem significant verba Basilij suprà cit. itémque Epiphanij, & Ambrosij. & in oratione quadam Ecclesiæ ita habetur: Deus qui gloriosæ Virg. matris Mariæ corpus & animam, vt dignum filij tui habitaculum effici mereretur, Spiritu sancto cooperante præparasti.

Quoad secundum, scilicet quoad ea quæ Deus fecit ipsa Virgine cooperante, & Virgo eodem excitata, & adiuta, obseruandum est, hæc opera libera posse spectari tripliciter. Primò secundùm se. Secundò prout proficiscuntur ab intentione B.Virginis. Tertiò prout proficiscuntur ab intentione diuina.

Dico SECVNDÒ si opera B.Virg. spectentur secundùm se, neque merentur de congruo, neque de condigno hoc præmium, quod est Incarnatio, spectata simpliciter qualitate & natura talis præmij, & talis meriti; mererentur tamen de congruo ex suppositione; quòd Deus decreuerit tale opus Incarnationis facere. Hæc propositio habet duas partes, quas oportet declarare & probare. Declaratur prima pars. nam oportet ponere aliquam habitudinem, seu rationem mensuræ etiam inter meritum de congruo, & suum præmium: quamuis enim meritum de condigno dicatur esse id, quod includit proportionem cum præmio, & in hoc differre dicatur à merito de congruo; id tamen non ita accipiendum est, vt merito de congruo possit respondere quodlibet præmium, & nulla sit spectanda mensura & habitudo: est enim aliqua spectanda. Cetersùm illud est discrimen, quòd ea habitudo in merito de condigno sumitur vel ab æqualitate, vel saltem à proportione, quam ex natura vel qualitate sua habet meritum cum præmio: in merito verò de congruo non petitur ex hoc capite, neque attenditur proportio ex commensurarione intrinseca operis, sed ex aliis caussis æquitatis, quæ sunt maiores vel minores pro ratione operis, v.g. militi, qui occidit hostem, de congruo debentur eius spolia; hoc enim est meritum æquitatis; de condigno verò non debentur, quia tenebatur pugnare pro stipendio accepto. Porrò illa ratio congrui habet habitudinem ad certum præmium, vel ad aliquem honorem determinatum arbitrio prudentis, non verò ad quoduis aliud præmium alterius generis. In proposito verò dignitas matris Dei non est præmium, quod per se respondeat secundùm æquitatem vllis meritis, quantumuis eximiis cuiusuis puræ creaturæ, quia est opus extra omnem ordinem non solùm naturæ, verumetiam gratiæ, & opera B.Virg. sunt in ordine gratiæ.

Secunda pars declaratur. nam præmium de congruo potest esse duplex: quoddam, quod respondet simpliciter merito, cuiusmodi in dicto exemplo sunt spolia hostis, vel quid simile; quoddam ex suppositione, vt si, v.g. vellet Rex constituere aliquem belli ducem, æquum esset hunc honorem & hoc munus demandare illi, qui fortia gessisset. Quòd ergo ex suppositione decreti diuini de peragendo mysterio Incarnationis opera B.Virg. secundùm se mereantur de congruo hoc præmium supra merita cuiuscunque alterius mulieris; ita vt congruum fuerit exhiberi ipsi hanc dignitatem potius, quàm cuicunque alij, probatur ex plenitudine gratiæ & caritatis, ac præstantia virtutum, quæ maximè ad hoc mysterium requiruntur, cuiusmodi præsertim est insignis puritas supra omnes alias, prout excludit omnem vel leuissimam maculam tam in materia castitatis, quàm in materia omnium virtutum, ita vt præstantior perfectióque inueniri minimè potuerit. Quamuis enim gratia & virtus supernaturalis caritatis non habeant terminum intrinsecum in genere physico qualitatis & habitus, sed possint in infinitum augeri, vt alibi dicitur; habent tamen terminum & mensuram, in ordine ad finem: non enim vnquam reipsa dantur absque ordine ad determinatum finem, cuiusmodi in proposito est maternitas Dei: sicut etiam Christus non habuit summam gratiam quæ potest produci simpliciter in genere qualitatis; habuit tamen summam in ordine ad finem, qui est esse caput hominum & Angelorum, ita vt si deberet vniri Deus humanitati, nulli alij conuenientiùs vniretur. Sic Basil. *homil.de humana Christi generatione.* Sanctitate, inquit, compacta caro digna erat, vt sanctitati vnigeniti vniretur.

Atque hoc sibi voluit S.Thom. *hic ad 3.* dicens B. Virginem meruisse portare Dominum, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis & sanctitatis gradum, vt congruè posset esse mater Dei. Vbi si probè expendantur verba, inuenietur perspicuè tradita sententia modò proposita. Non dicit S.Thom. B.Virginem meruisse, vt esset mater Dei, sed meruisse puritatis & sanctitatis gradum, quo, &c. Itaque meritum cadit supra gradum sanctitatis, & gradum, quo congruè possit esse mater Dei, id est, quo esset apta, vt possit à Deo in matrem assumi: quod sanè est non meruisse ex vi operum, & actionis maternitatem, sed solùm fuisse idoneam, vt si Deus esset incarnandus, de ipsa carnem acciperet.

Eundem sensum sequuti sunt Bonauentura & Marsili. cùm dicunt meruisse B. Virginem de digno, non de condigno: hac enim differentia vocum significatur meritum conuenire operibus Virginis secundùm se ratione dignitatis & æstimationis, quæ in ipsis est, vt mereri hîc non sit facere opus dignum tali honore ex conuentione & pacto, vel saltem si deest pactum ex intentione mercedis, vnde constituitur meritum de condigno, vel de congruo, sed hoc quod est esse rem dignam sit mereri eo sensu, quo non tantùm operibus, verumetiam rebus meritum tribuitur, & facere rem dignam præmio siue cum intentione, siue absque intentione, hoc sensu est mereri, dicitúrque meritum de digno, non de condigno, eo quòd desit conuentio; magis autem accedit ad meritum congrui, quia congruum est bonis operibus, vel rei dignæ exhiberi id, cuius est digna. quare Riccar. *art.3. quæst.1.* ait hoc meritum digni non distingui à merito congrui. Hinc etiam intelligitur quid sibi voluerit Marsilius dicens meritum digni esse quod ex

ex acceptatione dignum est tanto præmio; non enim accipit acceptationem eo sensu, quo accipitur ab aliis, & à se *in 2.q.8.art.4.* in merito de condigno, ob quam caussam obiiciunt ipsi quidam quod confundat meritum dignum & condignum, sed acceptationem in merito digno vult supplere id, quod deest ex parte operantis qui facit opus dignum merito absque pacto, vel intentione merendi, vt videlicet remuneretur opus ipsius solùm ob dignitatem, & non ob pactum & iustitiam, quæ intersint inter operantem, & retribuentem.

Atque hoc sensu censere oportet de B.Virginis merito loquutos Patres. Bern. *serm.4.de Assumpt.* Digna planè, inquit, quam respiceret Dominus, cuius decorem concupisceret Rex, cuius odore suauissimo ab æterno illo paterni situs attraheretur accubitu. Chrysost. *serm. in Domini hypante.* B.Mater, inquit, vltra omnem humanæ naturæ modum, modestiàm, ac temperantiam excoluit, & ob id vniuersorum Dominum in vtero gestare promeruit. vbi vides recensèri pro merito virtutes, quæ ornant personam, & excolunt mores. Hoc ipsum confirmant auctoritates Patrum Epiphanij, Ambrosij, Hieronymi, Basilij, Cyptiani *cit.§. superiori.* Hoc etiam modo intelligere oportet loquutum Eusebium Emissenum *homil.in Euang.feria 5. Aduentus*, cùm dixit: Hæc sola mater Domini fieri meruit. Augustin. *lib.1.de natura & gratia, c.36.* Concipere & parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Epiphan. *hær.68.* Maria, inquit, digna facta est, quæ vas & habitaculum filij Dei efficeretur. Gregor. *in 1. Reg.c.1.* An non, inquit, mons sublimis Maria, quæ vt ad conceptionem æterni Verbi pertingeret, meritorum verticem, supra omnes Angelorum choros ad solium deitatis erexit. Et *infrà*: Mons quippe & domus apertè dicitur, quæ dum incomparabilibus illustrata est meritis, Dei vnigenito, in quo recumberet, sacrum præparauit vterum. Euthymius *in expositione Cantici Magnificat.* Digna mater est, quæ fiat Domini mater. Petrus Dam. *serm.3.de Natiu.* Plenitudinis totius diuinitatis meruit esse sacrariam. Venantius Fortunatus *in lib.de æternis gaudiis,*

Virginitas felix quæ partu est digna Ionantis
Quæ meruit Dominum progenerare suum.

& *in Cantico Paschatis.* Regina cæli lætare, quia quem meruisti portare, &c.

Dico TERTIÒ opera B. Virg. non habuerunt quòd essent meritoria dignitatis maternæ ex ipsius intentione & relatione ad eum finem, vt meruerunt SS. Patres ante Christum. Hanc propositionem probat ratio initio proposita pro contraria parte. Item quia Patres & S.Thom. tribuunt B. Virgini hoc meritum ratione virtutum & operum, quatenus ipsam Virginis personam ornabant, non verò quatenus referebantur ad merendam eam dignitatem à Deo: ergo non habetur ab eius præmij intentione, sed ab intentione exercendi officia virtutum, quibus nouerat Deum coli, & bonum illi gratum effici. Confirmatur: nam alioqui opus esset dicere B.Virginem nouisse futuram Incarnationem, & à Deo non fuisse determinatam ex qua mulière futura esset, nisi mediantibus meritis & precibus alicuius mulieris, quæ ad eam dignitatem aspiraret, & quòd ipsa voluerit eò contendere & aspirare. quæ sanè sine fundamento dicuntur; sed neque ex parte Dei vllam habet verisimilitudinem tale decretum, neque ex parte Virginis modestissimæ talis conatus ex intentione præcipua eius dignitatis quem vellet sibi potius, quàm alij, cùm præsertim optimè nosset posse se absque ea placere Deo, hominésque maximè placere Deo operibus liberis, quæ ipsi faciunt, cuiusmodi non est ea dignitas, quæ à solo Deo confertur, solúmque pertinet ad ornamentum & priuilegium.

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

Dico QVARTÒ opera omnia B. Virg. ex intentione Dei ordinabantur ad mysterium Incarnationis, nempe ad eum finem, vt ipsa digna fieret tali maternitate. Inde tamen non proueniebat ratio meriti, nisi illa, quam dictum est ipsos actus per se habere. Primam partem huius propositionis probant omnia, quæ vel de singulari priuilegio conceptionis eius absque peccato originali, vel saltem sanctificationis eius in vtero proferuntur ex sensu Patrum in materia de eius conceptione, quæ videre est apud Canisium *lib.1.de B.Virg. cap.7.* & alios: hæc enim omnia ostendunt B.Virginem eo fine fuisse à Deo gratia præuentam, vt esset Dei genitrix. Quòd si ex fine muneris, ad quod electus erat Ieremias, dicitur Ierem.1. *Priusquam te formarem in vtero noui te, & antequam exires de vulua, sanctificaui te.* & rursus Isai.49. *Dominus ab vtero vocauit me*, &c. *& posuit me quasi sagittam electam.* cur non dicatur idem de Virgine, videlicet quòd ex intentione dignitatis maternæ Deus præuenerit illam singularibus priuilegiis, & sanctificatione?

Secunda pars, quòd scilicet inde non prouenerit ratio meriti, ea ratione ostenditur quòd ad meritum non satis sit ex parte remunerantis intentio, neque opus factum ex intentione, nisi intentio deducatur in pactum: quod sanè nullum intercessit inter Deum & B.Virginem, nec intercedere potuit non solùm ante electionem, verùm neque ante collationem gratiæ, per quam B.Virgo mereretur: solùm verò post collatam gratiam potuit intercedere meritum in sensu suprà explicato.

Atque ex hac & superiori propositione interpretati licet Patres, qui negant B.Virgini meritum, quod aliàs concedunt. S. Hieronymum *dialogo 1. contra Pelagianos, circa medium*, vbi sic habet: Aduerte quòd beatam se dicat non proprio merito atque virtute, sed Dei in se habitantis clementia. quo loco ad excludendum meritum Virginis vtebatur Caluinus. Bern. *sermon. de natiuit. Mariæ colum.2.* Quærant alij meritum, nos inuenire gratiam studeamus: Maria non prætendit meritum, sed gratiam quærit. Fulgent. *de incarnation.& gra.cap.7. initio*, inquit, Ipsum Deum hominem factum non humanis meritis, sed concepti nascentísque ex ea summi Dei dignitate promeruit. Quos Patres quidam volunt loquutos de meritis ex solo libero arbitrio profectis; sed non est verisimile de his loquutos, cùm B.Virgo ab initio fuerit præuenta, vt operaretur ex gratia. Sed neque de meritis quæ potuisset exercere per liberum arbitrium, si non fuisset gratia præuenta: nam non erat ad rem excludere merita & opera, quæ non exercuit, cùm non fuerit ratio dubitandi de illis, sed de his, quæ exercuit. Præstat ergo dicere SS. Patres cùm negant meritum, strictiùs accipere nomen meriti, cuiusmodi est quando vel interuenit pactum, præsertim operi proportionato, vel saltem relatio operantis ex intentione præmij, & præterea de opere, cui simpliciter est accommodatum tale præmium, & non ex suppositione secundùm distinctionem suprà traditam; maximè verò loquuntur de eo in quo est pactum. Cùm verò admittunt meritum, admittunt in sensu suprà explicato sine pacto & sine relatione significans dignitatem, & maximè cui non respondet præmium simpliciter, sed ex suppositione.

Hinc facile est soluere alias difficultates, quæ contra meritum dignitatis matris Dei obiiciuntur; quarum præcipua est, quòd merita Christi fuerint præuisa non solùm ante existentiam meritorum B. Mariæ Virginis, verumetiam ante præuisionem; in eo verò priori supponitur Christus præuisus vt futurus: ergo Christus supponitur meritis B. Virginis: non ergo potuit ipsa mereri, vt ex se nasceretur.

Nec rectè respondetur posse supponi Christum vt hominem, non verò vt hunc hominem, quia non possunt supponi merita determinata, nisi hominis singularis, & indiuidui. Responderi potest eo argumento solùm probari non fuisse electam B. Virginem, vt esset mater Dei propter sua merita præuisa, sed propter merita Christi; non verò probari in executione non potuisse eam dignitatem mereri, quia in re priùs habuit bona opera & gratiam, quàm Deus ex ea incarnaretur, licèt eam gratiam & bona opera habuerit ex meritis Christi. Sed contrà vlteriùs obiicitur, quòd Deus prædestinauerit Incarnationem in hac indiuidua humanitate, ad cuius indiuiduationem pertinet hæc indiuidua materia, quæ vt sit indiuidua habet etiam ex hac indiuidua muliere, scilicet ex B.Virgine. Atqui B. Virgo hanc indiuiduam materiam non potuit mereri: ergo nec potuit mereri Incarnationem. Respondet Suar. dupliciter; primò etiamsi habuerit B.Virgo hanc indiuiduam materiam gratis sine merito, eámque in finem Incarnationis, potuisse nihilominùs mereri Incarnationem, quæ erat posterior reipsa hoc merito B.Virginis, quia natura supponitur gratiæ. Sed nó videtur satisfacere hæc responsio; quia qui meretur aliquid, maximè vt aliquod opus fiat, meretur inchoationem, & effectionem eiusdem, & omnia requisita. At certè productio materiæ est inchoatio Incarnationis, & ipsa materia est pars operis; debuit ergo etiam illam mereri. Respondet secundò B.Virginem potuisse mereri, vt illa materia, ex qua formandus erat Christus, priùs esset pars materialis sui corporis, quia in vniuersum temporalia possunt cadere sub meritum in ordine ad spiritualia. Sed neque hæc videtur satisfacere, quia indiuiduatio & qualitas illius materiæ accipit initium in muliere à formatione & educatione ipsius, antequam polleat vsu rationis.

Vasquez *c.4. n.25.* aliter respondet: ait enim potuisse prædestinari in aliquo priori hanc indiuiduam humanitatem Christi, & hanc eandem indiuiduam materiam, ex qua formata est, absque eo quòd prædestinaretur simul Christus nasciturus ex Maria Virgine; ac proinde potuisse intelligi merita ipsius Christi absque eo quòd esset prædestinata B.Virgo, vt mater; ipsi autem Virgini ex his meritis Christi fuisset prædestinata gratia efficax, antequã præuiderentur eius merita, & antequam eligeretur efficaciter in matrem, & post præuisa merita fuerit electa, quia videlicet maternitas non est principium meritorum eius, sed solùm comitans. Quod autem ait de indiuiduatione dicta humanitatis declarat eo fundamento, quòd idem numero homo, eadémque numero materia hunc hominem constituens potest intelligi vel sumpta ex eadé muliere, vel aliúde absque eo quòd homo sit filius huius mulieris: si enim Deus ex muliere, ex qua genitus est aliquis homo, sumpsisset eádem materiam, formasset eundem numero hominé, qui tamen nó fuisset filius eius mulieris. Ait ergo constitui filiũ mulieris per hoc quòd ita naturaliter sit ipsi coniunctus in vtero, vt naturaliter postulet ibi manere, & inde nutriri. Sed hoc non videtur rectè dici; nã materia ex qua, seu virtute cuius gignitur fœtus, accipit indiuiduationem etiam à muliere, & à viro, vbi is concurrit: hinc enim fit vt vtriusque vel alterius, similitudinẽ gerat filius, eaque similitudo & indiuiduatio prouenit tum à materia, tum ab operatione naturali, qua materia producitur per vim vegetatiuam in viro & muliere; quæ materia est proxima potentia ad tale indiuiduũ singulare. Concurrit præterea alia operatio, quæ est applicatio eius materiæ ad gignendum filium: deterùm negari minimè potest quinetiam & maximè ex ipsa materia, seu ex priori productione materiæ habeatur quòd sit pater, & mulier quòd sit mater, non solùm verò ab applicatione. Nam generatio est communicatio substantiæ, qualis est dicta materia, & in ea est virtus & similitudo in potentia, & ipsa est participatio substantiæ paternæ & maternæ, ratione cuius participationis & similitudinis dicitur aliquis filius. Quare si à viro decideretur semen, vt fit aliquando operatione incubi dæmonis, homo, qui inde gigneretur, esset dicti viri filius: idémque dici debet de materia sumpta à matre, siue ea concurrat actiuè, siue non (de quo est controuersia philosophica) modò concurrat ad esse substantiale singulare, ad quod verè concurrit per materiam. Præterea, vt detur requiri eam coniunctionem in vtero ad hoc vt sit mater, certè si aliquis filius concipiendus est ex aliqua muliere, ea mulier ex propriis principiis naturalibus, & indiuidualibus habet eam materiam, & habet quòd filius, qui ex ipsa gigni potest, & gignendus est, debet esse sibi naturaliter coniunctus ratione illius materiæ. quare & ex principiis naturalibus habet quòd debeat esse eius mater: non ergo potest habere locum meritum, quo mereatur vt filius gignatur coniunctus sibi: neque enim quia potest miraculo aliquo tolli ea materia, & extra vterum produci homo, idcirco datur locus merito, vt mereatur gigni ex se: eorum enim quæ Deus dedit, agimus gratias, & quatenus pendent in esse ab ipso, petimus conseruationem: dum autem non constat, an velit immutare naturalia aliquo miraculo, non petimus non fieri aliquid tale. quare si semel detur decretum diuinũ, quòd Deus ante omnia merita decreuerit hanc indiuiduam humanitatem, quæ vt sit indiuidua, pendeat ex hac numero muliere, id est, Maria Virg. & in tempore, antequam potuerit mereri, detur præextitisse in ipsa hanc materiam; sequitur iam esse inchoatum opus pro creatione huius humanitatis, & iacta eius fundamenta, circa quæ quamuis daremus nihil peculiare factum ex vi eius decreti Incarnationis præter id, quod secũ afferunt ipsa principia naturalia Virginis (tametsi credibile est aliquam peculiarẽ prouidentiã interuenisse) nihilominus stante illo decreto, hæc principia naturalia erant inchoationes Incarnationis: nó ergo datur locus meritis neque in æternitate ad electionem, neque in tempore ad executionem, tum quia executio est inchoata, tum quia ex sententia ipsius Vasquez idem ordo inter præmium & meritum seruatur in tempore, & in æternitate.

Dicendum ergo videtur dictum argumentum bene procedere, si per meritũ non solùm intelligamus actionem (sine qua tamen diximus aliquo sensu esse posse) verùm actionem quæ ex intentione siue explicita siue implicita ad præmium referatur: tale enim meritum supponit præmium expectandum & sperandum, & nondum obtentum neque in se, neque in initio sui: non enim datur locus merito sic accepto vbi alterutro modo præmium adest. At verò non procedit argumentum si accipiatur meritum pro dignitate vel rei vel actionis secundùm se: huic enim per se respondet tale præmium ex natura rei, & cùm adest reipsa præmium dicitur talis res, seu actio operaque virtutum illo digna, illúdque mereri; sicuti Pontificem egregiè se gerentem dicimus dignum ipso pontificatu, quem habet: cùm verò abest præmium, dicitur talis actio, &c. illud mereri siue simpliciter siue ex suppositione modo suprà dicto. Cetersùm cùm adest secundùm aliquid, scilicet secundùm inchoationem, & secundùm aliquid abest, dicimus dignum esse quod adest, & quatenus adest, mereri habere hoc ipsum, quatenus abest: hoc sensu dicimus B.Virginem meruisse dignitatem matris Dei, etiamsi ad illam non solùm fuerit electa ab æterno, verùm habuerit aliquas inchoationes tùm gratiæ tum naturæ: erat enim ipsa consequentibus meritis digna, iis quæ habuit vt merito haberet, & iis, quæ nondum habebat, vt merito darentur.

dici

421

Dici præterea potest, quòd quamuis fundamenta inchoationésque huius indiuiduæ naturæ Christi fuerint à Deo præparata ad finem Incarnationis; tamen ea præparatio pertineat ad ordinem naturæ, & aut nihil fuerit in eo fundamento remoto singulare, aut certè id fuerit intra limites naturæ. Atque hæc ex natura rei non erant initia personæ diuinæ, sed merè humanæ; quoniam ante operationem Spiritus sancti formatricem humanitatis Christi B. Virgo solùm habuit aptitudinem & capacitatem gignendi eandem numero naturam Christi in persona creata, & personam creatam; idcoque illa inchoatio ex sola intentione extrinseca Dei erat personæ increatæ; ex se verò ex natura rei erat personæ creatæ: ponit ergo B.Virgo mereri de congruo quoad executionem vt non conciperet personam creatam, sed Deum, & illæ inchoationes & fundamenta personæ creatæ exclusa persona creata deseruirent personæ diuinæ, eséque mater Dei. Ac Deus, qui in æternitate sua ante ipsius merita elegerat eandem in matrem, vt gigneret tale indiuiduum humanæ naturæ, quod esset filius Dei; disposuerit, vt inchoationes eædem, quæ in Virgine erant puri hominis, per merita ipsius fierent filij Dei: qua ratione etiam ex intentione potuisset sua merita tali præmio applicare, eaque pertinere ad primam acceptionem meriti suprà positam, tametsi verius est non applicasse ob dictam rationem.

Secundò contra id quod dictum est B.Virginem non meruisse electionem, sed executionem Incarnationis, præter argumentum Vasquez ex sua singulari opinione suprà propositum & refutatum, posset obiici quod habet Ambros. *epist.82. aliquantulum a principio:* Quid (inquit) loquar, quanta sit virginitatis gloria, quæ meruit à Christo eligi, vt esset etiam corporale Dei templum. Respondeo quamuis dici posset nomen electionis non intelligi hîc eam, quæ præcedit merita in re, & est solùm in intentione diuina, sed executionem, quæ fit post merita, vt dicatur eligi quando reipsa post merita fit mater Dei; nihilominus planior est sensus Ambrosij iuxta supradicta, quòd non agat de merito propriè dicto, vt est in actione; sed prout consistit in dignitate, & perfectione, quam habebat Virgo cum ratione aliarum virtutum, tum maximè ratione virginitatis, quam suscepit ibi commendandam Ambrosius.

DISPVTATIO XLVII.

An SS. Patres meruerint alias Incarnationis circumstantias. §. 1.

RELIQVÆ sunt duæ circumstantiæ, scilicet temporis, quòd fuerit contractum tempus Incarnationis peragendæ; & generis quod prodierit de stirpe Abraham.

Quod attinet ad PRIMVM, scilicet acceleratio- E nem temporis. PRIMA sententia suprà refutata, quæ negat meritum Incarnationis, admittit accelerationem, nenihil tribuat precibus SS.Patrum. Ad hoc autem vt dicamus hanc meruisse, tripliciter censeri potest factum decretum accelerationis in diuina prædestinatione. Primò vt Deus statuerit certum tempus Incarnationis ante præuisa merita, orationésque SS. Patrum, exequendam tamen Incarnationem illo tempore per eorundem merita & orationes. Sed hoc dici non potest. Primò quia idem omnino posset dici de merito Incarnationis ipsius, & sine caussa diceretur eiusmodi decretum factum de sola acceleratione. Deinde quia acceleratio ex vi nominis significare videtur præuentionem temporis, vt videlicet aliquid fiat ante illud tempus, quod decretum erat, seu aliàs debebat fieri. At certè si nihil aliud obtineatur precibus, nisi vt Incarnatio fiat certo tempore, quo statutum est fieri in æternitate, hoc non est mereri accelerationis Incarnationis, sed Incarnationem, nec propriè est mereri vt non differatur, ex quo statutum erat fieri certo tempore, & prouisum erat vt SS. Patres pro illo tempore statuto illam merecrentur.

SECVNDÒ censeri potest Deum in primo quodam signo æternitatis, quo statuit Incarnationem, non statuisse tempus, sed hoc statuisse post præuisas SS. Patrum orationes. Sed neque hoc rectè dicitur: nam hoc est mereri prædestinationem Incarnationis quoad circumstantias; qua ratione similiter dici posset B.Virginem meruisse prædestinationem & electionem suam, vt esset mater Dei; Ioannem Baptistam, vt esset præcursor; Abraham & Dauid, vt essent Christi progenitores, similiter facilitate dicẽdo Deũ in primo signo solùm statuisse Incarnationẽ; in secũdo verò post præuisa merita B.Virg. Io. Baptistæ, Abraham, Dauid statuisse personam, genus, &c. vnde gigneretur. Vlteriùs dicendum esset gratiam B. Virgini, Ioan. Baptistæ, &c. non fuisse datam ex intentione præparandi illos ad ea munera, sed solùm ex intentione communi, qua datur omnibus hominibus, & quia cooperati sunt, electos fuisse: quod est contra sensum Scripturæ, quæ profitentur ex fine peculiari Dei datam gratiam Ioanni Bapt. similitérque Virgini, & per speciales gratias, quas habuerunt, congruè C se disposuisse ad munera, ad quæ electi erant. Similiter ergo dicendum est de quauis circumstantia, quòd non fuerit determinata post præuisa merita ipsorum, sed siquidem detur SS. Patres impetrasse vt fieret tali tempore potius, quàm alio, dicendũ est fuisse ante omnia merita præfinitum id tempus, & datam ipsis gratiam ante omnia merita in re, & præfinitam dari ante omnia merita præuisa, qua disponerent se, & impetrarent, vt fieret Incarnatio tali tempore potius, quàm alio. Deinde si ponatur circumstantia temporis non prædefinita ante præuisa merita SS.Patrum, sed pòst; certè nó habet locũ acceleratio: ná acceleratio non est sine comparatione cũ aliquo certo tẽpore & determinato siue futuro, siue possibili, qui posset decerni: stante autẽ dicto modo prędestinandi circumstantiam temporis, non habet locum hic certus terminus: ex quo enim Deus statuit in primo signo non præscribere tempus, nisi post præuisas orationes & merita SS.Patrum, certè ex vi huiusmodi orationum non habetur acceleratio, sed præscriptio termini & temporis.

Denum non video quamobrem voluisset Deus hunc terminum pendere ab oratione SS. Patrum nisi fortè vt Incarnatio citiùs, vel tardiùs fieret prout orationes ipsorum impetrarent. Sed certè contra hoc obstat primò quòd tempus aduentus Christi sit vnus ex præcipuis effectibus prouidentiæ Dei circa numerum & ordinem prædestinandorum: eo enim plures paucióréve fuissent ad gloriam perducendi, quo citiùs, vel tardiùs Christus venisset, fuissétque passim eius fides prædicata, quæ aduentum eius latebat in paucis; hic autem numerus & ordo fuit à Deo decretus absolutè, & non post præuisa merita saltem alicuius, vel aliquorum hominum pro aliis: ergo & tempus Incarnationis debuit à Deo ante talia merita præscribi. Secundò non video quamobrem, seu propter quod bonum voluisset Deus in præscribendo huiusmodi termino temporis habere rationem meritorum SS. Patrum: si quid enim vtilitatis fuisset, maximè vt non multum differretur Incarnatio. Sed certè minimè dici potest ipsos obtinuisse accelerationem, quia post eorum orationes fuit ad multa annorum millia dilata: item ex quo dicitur non fuisse præscriptum à Deo vllum terminum, non potest dici obtinuisse acceleratione respectiuè, videlicet re-

spectu alicuius termini tardioris. Itaque dilatio & mora Incarnationis post orationes ipsorum est certa & perspicua; accelerationem autem nihilominus illos obtinuisse non est vnde possimus colligere.

TERTIÒ censeri posset factum à Deo decretum Incarnationis simul cum determinatione temporis non absoluta, sed dependente ab oratione & meritis SS. Patrum, vt videlicet si hæc non interuenirent, fieret tali tempore; si interuenirent, fieret citius: cùm verò de facto interuenirent, & in secundo signo præuisum sit interuenturam; fuit propterea accelerata Incarnatio. Sed certè otiosè ponitur illud priùs decretum non absolutum certi temporis: nam si pendebat à futuro euentu certitudo termini, an scilicet Incarnatio perficienda esset, vel non esset illo termino, qui ponitur in dicto primo signo; certè absque caussa, inanitérque ponitur hic terminus in primo signo. Confirmatur: nam si Deus præfixit terminum in primo signo, certè debet poni aliqua caussa, cur præfigatur talis determinatè, quæ caussa non est opus iræ tendens in pœnam, vt propterea pendere debeat à futuro euentu meritorum & orationum, quibus placaretur Deus, pœnámque condonaret nonnihil remittendo de priori decreto, quod longiora tempora requirebat: nam ex quo Incarnatio est opus misericordiæ, non est vllo modo credendum Deum in eo voluisse quærere & elicere occasionem & circumstantias, quibus nos puniret: est ergo ea caussa aliquod bonum misericordiæ & beneficentiæ, quod bonum si est maius illo, quod haberetur ex accelerationem, non esset prætermittendum; & ita esset interpretanda oratio SS. Patrum, vt non velint prætermitti: quæ interpretatio caussa est cur Deus aliquando orationes iustorum non exaudiat secundùm rem postulatam, sed secundùm intentionem: si verò id bonum sit minus, & Deus velit posita oratione Sanctorum illud postponere, certè otiosè determinaret tale bonum ante orationem ipsorum.

SECVNDA verò sententia, quæ admittit meritum de congruo Incarnationis ipsius secundùm subsstantiam in SS. Patribus, non cogitur confugere ad accelerationem, vt facit prior sententia ad explicandas Scripturas suprà citatas, ex quo intelligit illas de ipsa subsstantia Incarnationis, nec est vbi fundet meritum accelerationis distinctum à merito Incarnationis, & est ratio, cur dicamus meritum congrui simul vtrumque meruisse: cùm etiam non dicat hæc sententia SS. Patres meruisse prædestinationem Incarnationis, sed solùm executionem suo tempore decreto faciendam; similiter dicere potest non meruisse decretum temporis Incarnationis, sed solùm executionem eius in tali tempore, & non differendam vltra id tempus, quo decreta erat à Deo; quod verè est mereri executionem in re quoad tempus, prout hoc tempus decretum erat à Deo: quo sensu intelligi possunt Scripturæ, quæ significare videntur SS. Patres meruisse accelerationem: Psal. 68. *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ.* Psal. 11. *Propter miseriam inopum & gemitum pauperum nunc exurgam.* Isai. 51. *Cito veniet salus tua.* Habacuc 2. *Veniens veniet, & non tardabit.* Danielis 9. *Septuaginta hebdomadæ abbreuiatæ sunt*, &c. vbi præmittitur illud verbum, *quia vir desideriorum es.* Sensus enim horum locorum est Deum in sua prædestinatione ita disposuisse certo quodam tempore executionem Incarnationis, vt voluerit quosdam sanctiores meritis & operibus præparari ad hoc beneficium recipiendum, vt per hæc mererentur de congruo vt exhiberetur, & exhiberetur illo tempore, & non ampliùs differretur: illud enim tempus esset opportunum & vtile generi humano ex prouidentia Dei. Atque huc spectat quod ait Greg. in illud Psal. 50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui.* nimirum timuisse Dauid, ne propter peccatum suum impediretur promissio sibi facta de Christo ex suo semine futuro, & postulasse, ne hæc pœna afficeretur: quòd, vt rectè notat Suarez, non ita intelligendum est, vt Dauid dubitauerit de certitudine prioris promissionis, sed quòd existimauerit peccatum suum esse dignum pœna, & medium conueniens, vt promissio Dei adimpleretur, fuisse pœnitentiam & orationem. Simili modo exponendum est, quod habet Caiet. *Genes.* 27. propter peccatum Iacob dilatam fuisse Incarnationem: sensus enim est peccatum eorum fuisse dignum dilatione, quam Deus iam statuerat. Hinc bene docet Suarez hoc modo explicato meritum accelerationis in re ferè coincidere cum merito exhibitionis eiusdem Incarnationis, & cum merito circumstantiæ temporis.

De circumstantia generis, quòd Christus traheret originem ex Abraham, &c. §. 2.

Quod attinet ad hanc circumstantiam, quòd scilicet Christus carnem sumeret de stirpe Abraham, Dauid, &c. an cadat sub meritum ipsius, extat testimonium Genes. 22. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ*; propter quod concedunt passim Theologi tale meritum Abrahamo. Explicandum verò est quale, & cuiusmodi fuerit. Ac primò non sunt eædem difficultates circa hoc meritum quæ sunt circa meritum accelerationis: nam si sit determinatum tempus Incarnationis ante præuisa merita, habet locum meritum solùm eiusdem temporis quoad executionem, non verò accelerationis decreti, quia non potest mutari decretum diuinum. Si verò non sit determinatum ante præuisa merita, sed post præuisa, non habet locum meritum accelerationis temporis ex quo non supponitur tempus, vt suprà dictum est, sed solùm habet locum meritum ipsius temporis. At verò meritum circumstantiæ generis potest habere locum, siue ea circumstantia sit determinata ante præuisionem ipsius meriti, modò executio sit posterior eodem merito, vt volunt quidam, & rectè; siue sit determinata post præuisionem, vt vult Vasquez (& verò minus rectè) de facto esse determinatam.

Dicendum est ergo meruisse Abraham hanc circumstantiam generis, quòd scilicet filius Dei sumeret carnem de sua stirpe, & fortè etiam Dauid, quod è pluribus ramis eiusdem stipitis Abrahami, quorum vnus erat ipse, sibi potiùs suæque posteritati iungeretur, sicut B. Virgo meruit, vt de se carnem acciperet. Cetcrùm est in quo conueniant cum B. Virgine, & est in quo differant: conueniunt quidem in eo, quòd (vt verius puto) id meritum non fuerit ex intentione exhibitum ab ipsis ad promerendam Incarnationem ex suo genere, idque probatur à fortiori ex eo quòd neque in B. Virgine fuerit talis intentio in operando, & argumentum ibi ductum à ratione hoc ipsum ostendit. Differunt autem in eo quòd B. Virgo ratione excellentis gratiæ, & insignium operum fuit digna de congruo tali præmio supra omnes alias mulieres, illúdque meruit de congruo non simpliciter & absolutè, sed ex suppositione modo suprà explicato; meritum verò Abraham, & Dauid non habuit secundùm se tantam æstimationem, vt responderet sibi de congruo tale præmium, neque simpliciter vt per se est perspicuum, ex quo ostensum est nequidem B. Virgini simpliciter respondisse, neque ex suppositione, vt conuenit B. Virgini, quia non constat fuisse eximiù in eo gradu, vt si Deus deberet carnè assumere, de ipsius Abraham stirpe maximè inter omnes deberet: neque enim certum est merita Abraham excessisse merita omnium aliorum, vt Noe, Enoch, Seth, &c. vt certi sumus B. Virginis merita longè præstitisse meritis aliarũ mulierum, immo & cuiusuis puræ creaturæ. Itaque merita SS. Patrum neque de intentione ipsorum, neque ex natura meriti respiciebant de congruo

gruo tale præmium; erat tamen in ipsis aliqua ratio & fundamentum, cur possent à Deo ad tale præmium acceptari & ordinari: cùm enim Deus possit duo genera operum ad aliquem finem etiam in ordine supernaturali ordinare, quædam quæ solùm relatione & dispositione extrinseca Dei, eò referuntur, quia vel non sunt opera bona moralia, sed indifferentia; vel si sunt moralia, nullum habent ordinem, nequidem remotum ad supernaturalia, vt verior est sententia; aut certè non habent rationem meriti de congruo, sed solùm dispositionis cuiusdam remotæ: quomodo aiunt quidam Doctores (tametsi falsò) eos, qui bona moralia naturalia operantur, à Deo vocari ad fidem, &c. Quædam verò opera possit ad dictum finem ordinare, quæ habent aliquod fundamentum præter ordinationem, & relationem Dei, qualia sunt pleraque opera ex gratia quibus de congruo respondet aliquod præmium in ordine gratiæ; certè merita Abraham neque erant primi generis, vt sola extrinseca relatione Dei referrentur & acceptarentur ad hoc præmium Incarnationis ex sua stirpe perficienda; neque omnino secundi generis. nam neque simpliciter neque ex suppositione respondet illis tale præmium, vt dictum est respondere B. Virgini. Nihilominus in eo quòd sint opera grata hominum iustorum & amicorum Dei, habent rationem & fundamentum, vt possint remunerari non solùm præmio de congruo, quod ipsis congruè responderet, qualia sunt auxilia gratiæ pertinentia ad salutem; verùm vt possint remunerari à Deo aliquo præmio gratiæ, qui sit extra ordinem communem gratiæ, cuiusmodi est dicta Incarnatio ex stirpe Abraham, &c. ita vt ratio cur acceptentur ea opera ad id præmium non petatur tota extrinsecus à sola Dei voluntate, sed suo modo ab ipsis personis & operibus: vnde verè possit dici, Deus voluit remunerari hæc opera tali præmio, quia erant hominum iustorum & amicorum bona & grata, quamuis neque ipsi SS. Patres hoc petierint, neque ipsis bonis operibus per se hoc præmium de congruo responderet. Est ergo ratio congrui in radice & fundamento generali, qua homines grati & amici, eorúmque opera possunt remunerari non solùm præmiis debitis de condigno, vel de congruo, sed aliis extraordinariis fauoribus neutro modo debitis, aut per se habitudine aliqua conuenientibus: omnium enim horum est fundamentum amicitia & bonitas. Atque hoc expresè colligitur ex loco cit. *Gen.* 22. vbi Deus post exhibitam obedientiam dicit Abrahamo: *Benedicentur in semine tuo*, &c. id est, propter tale opus factum, volo tibi ex liberaliori remuneratione concedere hunc fauorem, &c.

Quod autem attinet ad diuinam electionem in æternitate intelligendum est ita factam fuisse, vt Deus ante omnia opera & merita præuisa elegerit Abraham, ex cuius stirpe carnem acciperet, & cui beneficium hoc conferret; voluit tamen, vt non sine aliquo merito id haberet, ad quod meritum gratiam largiretur: noluit autem esse meritum de condigno, ideoque nec pactum, aut promissionem ante opus meritorium adhibuit. Sed neque voluit esse aliquod meritum singulare, cui ratione sua de congruo per se id præmium responderet secundùm habitudinem meriti & præmij, sed solùm secundùm rationem communem amicitiæ & bonitatis, quæ possit etiam supra congruum ex liberalitate remunerari: atque ad hanc amicitiam, & talium operum bonitatem statuit conferre gratiam & auxilia non solùm ex intentione communi salutis, qua intentione dat similem, vel etiam maiorem gratiam electis ad gloriam & merita comparanda, verùm ex intentione peculiari, vt dat illis bonitatem & merita, quæ tali beneficio remuneraret.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm gratia vnionis fuerit homini Christo naturalis.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd gratia vnionis non fuerit homini Christo naturalis. Vnio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona: vt dictum est: sed vnumquodque denominatur à termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis, quam naturalis.

2 Præterea, Gratia diuiditur contra naturam: sicut gratuita quæ sunt à Deo, distinguuntur contra naturalia quæ sunt à principio intrinseco. Sed eorum, quæ ex opposito diuiduntur, vnum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3 Præterea. Naturale dicitur quod est secundum naturam: Sed gratia vnionis non est naturalis Christo secundum naturam diuinam (quia sic conueniret etiam aliis personis) nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam: quia sic conueniret omnibus hominibus, qui sunt eiusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur, quòd nullo modo gratia Vnionis sit Christo naturalis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in Enchir. humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum possit admittere peccatum.

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in quinto Metaph. natura vno modo dicitur ipsa natiuitas, alio modo essentia rei. Vnde naturale potest aliquid dici dupliciter: Vno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei: sicut igni naturale est sursum ferri. Alio modo dicitur esse homini naturale, quod ab ipsa natiuitate habet, secundum illud Eph. 2. Eramus natura filij iræ. Et Sap. 12. Nequam est natio eorum, & naturalis malitia ipsorum.

Gratia igitur Christi siue Unionis, siue habitualis non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo, quamuis possit dici naturalis, quasi proueniens in naturam humanam Christi, causante diuina natura ipsius.

Dicitur autem naturalis vtraque gratia in Christo, inquantum eam à natiuitate habuit: quia ab initio conceptionis fuit natura humana diuinæ personæ vnita, & anima eius fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Vnio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute diuinæ naturæ, quæ est verè natura Christi: Et etiam conuenit Christo à principio suæ natiuitatis.

Ad secundum dicendum, quòd non secundum idem dicitur gratia & naturalis; sed gratia quidem dicitur, inquantum non est ex merito: naturalis autem dicitur, inquantum est ex virtute diuinæ naturæ in humanitate Christi ab eius natiuitate.

Ad tertium dicendum, quòd gratia Vnionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata: & ideo non oportet quòd conueniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem natiuitatis ipsius: prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, vt esset idem naturalis filius Dei & hominis. Secundum verò diuinam naturam est ei naturalis, inquantum diuina natura est principium actiuum huius gratiæ. Et hoc conuenit toti Trinitati, scilicet huius gratiæ esse actiuum principium.

PRO intelligentia quæstionis declarandæ sunt singulæ voces. PRIMA vox est, *vnio*, quæ potest tria significare, scilicet actionem, terminum, & relationem. Si accipiatur pro actione, cùm hæc rursus possit concipi velut præterita relinquens opus factum, velut persueransin conseruatione, quia conseruatio est actio continuata,

nuata, hìc vnió accipitur pro actione ſecũdo modo accepta, ac proinde vt includit terminũ, maximè verò in hoc art. quæſtio eſt de termino actionis ſiue hic ſit aliquid diſtinctũ ab extremis, ſiue nó, iuxta varias ſententias ſupra traditas, quia quæſtio eſt de ea gratia vnionis, qua conſtat compoſitum, quod eſt Chriſtus. Iam de relatione non eſt quæſtio, ſi accipiatur vt conſequens vnionem, ſed ſolùm ſi ſit ipſa vnio, vt ſuprà declaratum eſt. Igitur nomine vionis intelligitur id, quo proximè ſit vnus Chriſtus ex duabus naturis.

SECVNDA vox eſt, *homini Chriſto*, vbi apponitur particula, homini, quia ſicut hæc gratia non conuenit Chriſto quatenus Deus eſt, ſed quatenus homo; ita & cùm quæritur an hæc gratia ſit naturalis Chriſto, quæſtio eſt de eodem, quatenus homo eſt, vt notat Caiet.

TERTIA vox eſt, *natura*, ſeu *eſſe naturale*, quam vocem declarat S. Thom. adhibita diſtinctione naturæ, quod nomen vno modo ſignificat id quod eſt ex principiis eſſentialibus; altero modo ſignificat id quod conuenit ab ipſa natiuitate. Hoc membrum rurſus diſtinguit Caiet. vt dicatur eſſe à natiuitate, primò id quod eſt coæuum natiuitati. Secundò id quod conuenit ex vi natiuitatis. Sed vt hoc ſecundum membrum diſtinguatur ab eo, quem primo loco aſſignat S. Thom. oportet rurſus id quod conuenit rei ex principiis & cauſſis natiuitatis diſtinguere ab eo quod conuenit ex principiis eſſentialibus naturæ. Et quidem ex principiis natiuitatis conueniunt rei cauſſæ ſingulares non ſolùm intrinſecæ, vt hæc materia, & hæc forma, verumetiam extrinſecæ, vt hoc efficiens, & aliæ cauſſæ, & principia indiuiduantia: ex principiis autem naturæ conueniunt rei cauſſæ intrinſecæ ſpecificæ. Iam S.Th. ſub primo membro comprehendit ea, quæ conueniunt rei ex principiis eſſentialibus, & nihil de indiuidualibus; hæc enim potiùs habentur in ſecundo membro: nam omnia quæ habentur ex principiis indiuiduantibus rei exiſtunt à natiuitate, quia natiuitas eſt generatio & circa ſingularia, & omnis diſtinctio indiuiduorum habetur ex generatione, prout verſatur circa ſingularia. Igitur quæ conueniunt rei ex principiis eſſentialibus ſunt naturalia rei ſecundùm ſpeciem: eorum verò quæ conueniunt à natiuitate quædam ſunt naturalia ſecundùm rationem indiuiduam, & hæc ſunt, quæ ait Caiet. haberi ex vi natiuitatis, vt v.g. Socratem habere ſex digitos; neque enim ratio indiuidua hìc ſumitur ſtrictè: quædam ſunt naturalia ſolùm ex eo quòd ſunt coæua natiuitati, cuiuſmodi eſt quod citat S. Th. ex Sap. 12. *Nequam eſt generatio eorum, & naturalis malitia ipſorum, & ex Apoſtolo natura ſumus filij iræ.*

Ex his reſpondet S.Thom. non ſolùm quæſtioni propoſitæ de gratia vnionis, verùm ſimul de gratia habituali tribus concluſionibus. Prima concluſio, gratia tam vnionis, quàm habitualis non eſt naturalis Chriſto ex principiis naturæ humanæ. Secunda concluſio, vtraque gratia eſt naturalis Chriſto quaſi prouenientis in naturam humanam cauſſante natura diuina ipſius. Tertia concluſio, vtraque gratia eſt naturalis Chriſto, quatenus vtramque habuit à natiuitate.

Circa primam & ſecundam concluſ. notandum eſt cauſſalitatem alicuius effectus poſſe eſſe duplicem. Primò neceſſariam ex principiis neceſſariis, qualis eſt ſecundùm emanationem, &c. Secundò liberam ſecundùm efficientiam cauſſæ liberæ: iam naturale quod eſt ex principiis rei eſſentialibus iuxta primum membrum diſtinctionis S. Thomæ, maximè dicitur ſecundùm priorem cauſſalitatem, non ita propriè ſecundùm poſteriorem, præſertim ſi cauſſa libera ſit vniuerſalis, qualis eſt Deus, & operetur ſeorſim: quomodo operatur Deus operationes tranſeuntes quaſdam abſque concurſu creaturæ, & ſupra ſeu præter debitum naturale ipſius naturæ, hæ enim operationes non poſſunt dici naturales ipſi creaturæ, ſed ſoli Deo. Nihilominus ſi cauſſa & natura libera, quæ operatur hos effectus, aliquo modo ſit per ſe coniuncta ſubiecto, in quo operatur, dicique poſſit natura ipſius ſubiecti, certè quamuis in ipſo ſolùm paſſiuè recipiatur operatio, nihilominus eo ſenſu, quo cauſſa dici poteſt natura ipſius, dici poteſt etiam naturalis operatio ipſi ſubiecto, ad quod ab ea proficiſcitur, cuiuſmodi eſt vnio, quæ eſt in homine Chriſto operante natura diuina.

Ex quibus ſatisfit difficultati, quam habet Vaſquez *diſp. 24. c. 2.* circa id quod ait S. Thom. dici ſuo modo naturalem gratiam Chriſto quatenus prouenit à natura diuina, obiiciens primò hanc gratiam non prouenire à natura diuina, quatenus eſt coniuncta humanæ in eadem perſona, ſed prout ſecundùm ſe conſideratur ante omnem vnionem. Secundò quia hæc gratia prouenit liberè à natura diuina, non naturaliter; reſpondendum enim eſt S.Thomam, cùm vocat naturalem gratiam ratione naturæ diuinæ, vnde prouenit, non affirmare hoc eſſe naturale eo ſenſu, quo negat de natura humana, videlicet proprio, ſecundùm quem dicitur naturale, quod prouenit à principio intrinſeco; hoc enim ſenſu non conuenire Chriſto ratione naturæ diuinæ, bene probant dicta duo argumenta, ſed alio ſenſu iam dicto: cùm enim ſint duæ naturæ in Chriſto, & neutra ſit principium naturale gratiæ ſumendo naturale propriè, & nihilominus ſit aliquod diſcrimen inter ipſas quòd humana nullo modo ſit cauſſa, diuina verò ſit aliquo modo cauſſa; nó fuit hoc prætermittendũ, ſed explicandum, vt eatenus dicatur naturalis gratia vnionis Chriſto, quatenus natura, quæ illam efficit, eſt natura Chriſti. Nec quidquam refert, quòd ea operatio intelligatur ante vnionem; tum quia perſeuerat & continuatur poſt vnionem, tum quia nec intelligitur omnino ante vnionem hæc gratia; nã ipſa vnio eſt id quo natura diuina iungit ſibi humanam, & eſt in Chriſto, vt ſit verum dicere, Chriſtus à ſua natura habet hanc gratiam vnionis. Atque hoc diſcrimen cauſſalitatis & diuerſum ſenſum obſeruare eſt in verbis S.Thom. ait enim: Gratia vnionis non poteſt dici naturalis quaſi cauſſatæ ex principiis humanæ naturæ in Chriſto, quamuis poſſit dici naturalis quaſi prouenientis in naturam humanam Chriſti cauſſante diuina natura ipſius. Nota illas voces, quamuis poſſit, &, quaſi, &, cauſſante natura diuina ipſius. indicant enim alium ſenſum quo accipiatur naturale, eúmque per accommodationem & minùs proprium.

Tertiam conclúſionem S.Thom. quòd vtraque gratia eſt naturalis Chriſto quatenus habetur à natiuitate, quàmque profitetur S.Thom ſe proponere ad mentem Auguſtini *in enchiridio c.40.* Vaſquez *c. 2.* contendit non eſſe mentem Auguſtini, ſed alium eſſe ſenſum ipſius, vt ſcilicet velit hanc vnionem eſſe naturalem eo ſenſu, quo ſit idem ac eſſe vnionem naturarum, & per ſecundùm eſſe reale & naturale prout opponitur vnioni, quæ eſt ſecundùm affectum, aut dignitatem. Idque probat ex eo quòd poſtquam Auguſt. *c. 40.* dixit hominem nullis præcedentibus meritis ita fuiſſe vnitum Verbo, ac ſi in naturæ humanæ ſuſceptione fieret quodammodo ipſa gratia illi homini naturalibus, &c. ſtatim *cap. 41.* de eodem homine, id eſt, humanitate loquens dicit: Nulla igitur voluntate concupiſcentiæ ſeminatus, &c. Dei quoque gratia Verbo Patris vnigenito non gratia filio, ſed natura in vnitate perſonæ modo ineffabili adiunctus, &c. quibus verbis Auguſt. coniunctionem ſecundùm naturam opponit coniunctioni ſecundùm gratiam: ergo eſſe vnionem naturalem Auguſtino idem eſt ac non eſſe ſecundùm accidens, non autem eſt conuenire à natiuitate. Sed profectò hic ſenſus longè abeſt à verbis Auguſt. nec opus erat recedere ab intelligentia

ligentia S.Thom. & aliorum Theologorum. Etenim Auguſt. contendit omnino vnionem hanc eſſe gratiam, eámque gratiam dicit eſſe naturalem homini Chriſto ſumendo gratiam non vt ſignificat rationem vnionis, vt accipiebant Neſtoriani, ſed vt excludit merita, quomodo non pugnat cum eo quod eſt eſſe naturalem: coperat enim Auguſt. *c.38.* diſputare, quare dicatur Chriſtus natus de Spiritu ſancto, cùm non generet eum Spiritus ſanctus, & poſt multa concludit *c.40.* per hoc inſinuari gratiã Dei, qua homo nullis præcedẽtibus meritis in ipſo exordio naturæ ſuæ, quo eſſe cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam perſonæ vnitatem, vt idem ipſe eſſet filius Dei, qui filius hominis, & filius hominis qui filius Dei, ac ti in naturæ humanæ ſuſceptione fieret quodammodo ipſa gratia illi homini connaturalis, quæ nullum peccatum poſſet admittere. Vbi primò vides gratiam, ſeu eſſe gratuitum non opponi naturæ, & eſſe naturali, ſed opponi ſolùm meritis; quod etiam initio *cap.37.* dixerat his verbis: Ex hoc ergo quod de Spiritu ſancto eſt ſecundùm hominem natiuitas Chriſti; quid aliud, quàm ipſa gratia demonſtratur. hinc *c.* 40. ait, hanc gratiam fieri quodammodo naturalem, nimirum cùm aliàs non cohæreat eſſe naturale & eſſe ex gratia; nihilominus, ait Auguſt. hìc cohærere, & hanc gratiam, quæ eſt vnio, eſſe naturalem. Quòd autem hoc eſſe naturale ſit idem ac eſſe à natiuitate, declarant illa verba Auguſtini: Profectò modus iſte, &c. inſinuat nobis gratiam Dei, qua homo in ipſo exordio naturæ ſuæ, quo eſſe cœpit, Verbo Dei copularetur; &c. vbi & ex eo quòd facta eſt hæc vnió in exordio naturæ ſuæ, & eo quòd tanta fuerit vnitas, vt idem eſſet filius Dei qui filius hominis, & contrà; infert eſſe quodammodo naturalem hanc gratiam, nimirum quia eſt ab initio natiuitatis ita perfecta. Et magis confirmatur hic ſenſus ex verbis ſtatim ſubiunctis: quæ nullum peccatum poſſit admittere. quæ verba non ſupponunt naturale hìc ſumi, vt opponitur gratiæ & vnioni accidentali: nam vnió accidentalis poteſt eſſe ita perfecta, vt non admittat peccatum, quod perſpicuum eſt in B. Virgine, ſed ſolùm ſignificant ex vi natiuitatis & conceptionis eſſe quodammodo naturale Chriſto homini eſſe Deum, vt propterea non admittat peccatum, quia naturale eſt Deo, ac proinde ſuo modo homini cui conuenit eſſe Deum non peccare. Hinc *c.45. proximè ſequenti*, quod Vaſquez putat fauere ſibi, amplectitur ſenſum ſuperioris capitis, quo natura non opponitur gratiæ. Nulla, inquit, voluptate carnalis concupiſcentiæ conceptus eſt, & ideo nullum peccatum orginaliter trahens Dei quoque gratia Verbo Patris vnigenito, non gratiã filio, ſed naturã in vnitate perſonę modo ineffabili adiunctus, atque concretus. quæ verba, non bene interpretatur Vaſquez: nomen enim naturæ poſitum in iis verbis, non gratiã filio, ſed naturã, non conſtruit Vaſquez cum præcedenti voce, filio, ſed cum verbis ſequentibus, in vnitate perſonæ adiunctus. & reddit hunc ſenſum, nempe, inquit, quia coniunctus filio Dei erat homo ille non gratia participata, ſed natura. Sed certè vera conſtructio eſt, vt nomen, natura, conſtruatur cum præcedenti verbo, filio, vt ſit ſenſus, Dei quoque gratia adiunctus eſt vnigenito, non gratia filio, ſed natura. quare hìc in codice interpoſita eſt nota diſtinctionis, id eſt, virgula ; & ſenſus eſt: Vnigenitus, cui per gratiam adiungitur, non eſt gratia filius, ſed natura. Atque huic ſenſui rectè cohæret, quod ſubiungit Auguſt. Et ideo nullum peccatum & ipſe committens. nimirum quia non eſt gratia filius, ſed natura. Vera ergo intelligentia Auguſtini eſt, quam tradit S. Th. & alij.

Et iuxta ea, quæ dicta ſunt, intelligere oportet auctoritates Concilij Francoford. & quorundam dicentium virtutes & opera iuſtitiæ fuiſſe naturalia Chriſto, nempe quòd habuerit virtutes ſimul cum gratia ex vi ſuæ natiuitatis & conceptionis ab initio.

Ex his conſtat, quomodo ſit reſpondendum quæſtioni propoſitæ à S.Thom. *in hoc art.* an gratia vnionis, vel habitualis ſit Chriſto naturalis: non enim abſque diſtinctione reſponderi oportet, qua variis modis dicitur naturale, vt reſpondet S.Thom. & ſimiliter ſub diſtinctionibus reſpondent alij Theologi modico adhibito diſcrimine in modo loquendi, ſcilicet Alenſis *3.p.q.8.m.3. art.4.* Bonau. *in 3.d.4.art.2.q.3.* Riccard. *art.3.q.2.* Durand. *ibid. q.3.* quarum varios loquendi modos nihil attinet recenſere.

QVÆSTIO III.

De modo vnionis ex parte perſonæ aſſumentis.

ARTICVLVS I.

Vtrum perſonæ diuinæ conueniat aſſumere naturam creatam.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quòd perſonæ diuinæ non conueniat aſſumere naturam creatam. Perſona enim diuina ſignificat aliquid maximè perfectum: Perfectum autem eſt, cui non poteſt fieri additio. Cùm igitur aſſumere ſit quaſi ad ſe ſumere, ita quòd aſſumptum addatur aſſumenti: videtur quòd perſonæ diuinæ non conueniat aſſumere naturam creatam.

2. Præterea, Illud, ad quod aliquid aſſumitur, communicatur quodammodo ei, quod in ipſum aſſumitur: ſicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem aſſumitur: Sed de ratione perſonæ eſt, quòd ſit incommunicabilis: vt in prima parte dictum eſt. Ergo perſonæ diuinæ non conuenit aſſumere, quod eſt ad ſe ſumere.

3 Præterea, Perſona conſtituitur per naturam: Sed inconueniens eſt, quod conſtitutum aſſumat conſtituens: quia effectus non agit in ſuam cauſam. Ergo perſonæ non conuenit aſſumere naturam.

Sed contra eſt, quòd Auguſtinus dicit de fide ad Petrum. Formam, id eſt, naturam ſerui, in ſuam accepit Deus, ille ſcilicet Vnigenitus, perſonam: Sed Deus vnigenitus eſt perſona. Ergo perſona competit accipere naturam, quod eſt aſſumere.

Reſpondeo dicendum, quòd in verbo aſſumptionis duo importantur, videlicet principium actus & terminus: dicitur enim aſſumere quaſi ad aliquid ſe ſumere. Huius autem ſumptionis, perſona eſt & principium & terminus. Principium quidem, quia perſonæ propriè competit agere: huiuſmodi autem ſumptio carnis per actionem diuinam facta eſt. Similiter etiam perſonæ eſt huius ſumptionis terminus: quia ſicut ſupra dictum eſt, Vnio facta eſt in perſona non in natura. Et ſic patet quòd propriiſſimè competit perſonæ, aſſumere naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm perſona diuina ſit infinita, non poteſt ei fieri additio. Vnde Cyrillus dicit in Epiſt. ſynodali Epheſ. concil. Non ſecundum appoſitionem coniunctionis intelligimus modum. Sicut etiam in vnione hominis ad Deum, quæ eſt per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo: ſed illud quod diuinum eſt, apponitur homini. Vnde non Deus, ſed homo perficitur.

Ad ſecundum dicendum, quòd perſona dicitur incommunicabilis, inquantum non poteſt de pluribus ſuppoſitis prædicari: nihil tamen prohibet plura de perſona prædicari. Vnde non eſt contra rationem perſonæ ſic communicari, vt ſubſiſtat in pluribus naturis: quia etiam in perſonam creatam poſſunt plures naturæ concurrere accidentaliter: ſicut in perſona vnius hominis inueniuntur quantitas & qualitas. Hoc autem eſt proprium diuinæ, perſonæ, propter eius infinitatem, vt fiat in ea concurſus naturarum

rum : non quidem accidentaliter , sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est , natura humana non constituit personam diuinam simpliciter, sed constituit eam secundum quòd denominatur à tali natura. Non enim ex natura humana habet filius Dei quòd sit simpliciter, cùm fuerit ab æterno : sed solùm quòd sit homo : Sed secundum naturam diuinam constituitur persona diuina simpliciter. Vnde persona diuina non dicitur assumere diuinam naturam , sed humanam.

CONCLVSIO est affirmatiua. Probat S.Thom. cui conuenit esse principium & terminum actus, propriissimè conuenit actus ; sed personæ diuinæ conuenit vtrumque respectu assumptionis naturæ creatæ : ergo ipsi conuenit assumere naturam creatam. Probat minorem, quia personæ est agere : ergo ipsi conuenit esse principium actus: quòd autem persona terminet probatum, relinquit *ex quæst. præced. art. 1. & 2.*

In responsad 2. tradit S.Thom. differentiam inter personam creatam & diuinam , vt ad illam non possint concurrere plures naturæ ; nisi accidentales , ad hanc autem possunt concurrere plures substantiales , cuius differentiæ rationem petit S.Thom. ab infinitate personæ diuinæ, ex quo videtur perspicuè inferri nulla potentia fieri posse vt persona creata subsistat in pluribus naturis substantialibus , de quo subiicienda est propria quæstio.

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm persona creata possit hypostaticè vniri alienæ naturæ.

DISTINGVERE oportet de naturis aptis constituere compositum cum Durando *in 3. d. 1. q. 5.* quædam enim est apta diuidi in partes homogeneas , quarum singulæ diuisæ sunt perfectæ, & constituunt perfecta suppositа distincta , & simul iunctæ constituunt vnum suppositum , & terminantur eodem , cuiusmodi est aqua : quædam secundò est apta diuidi in partes heterogeneas, vel essentiales, quarum singulæ diuisæ sunt imperfectæ, nec possunt naturaliter esse diuisæ (excepta anima rationali) & diuisæ per quamcunque potentiam non constituunt suppositum , siue habeant aliquem modum per se , siue non; coniunctæ verò constituunt. Quædam tertiò non sunt aptæ diuidi, sed sunt simplices, & constituunt vnũ suppositum perfectũ simplex. Iam quæstio est de supposito integro constituto per naturam integram siue simplicem, siue compositam ex partibus tum heterogeneis, tum essentialibus , an scilicet possit terminare aliam naturam præter illam , qua constituitur. Constat inter opera naturæ passim hoc non inueniri : recensentur verò quidam , qui dicant id aliquando factum fuisse, scilicet Tertullianus *in lib. de carne Christi , c. 4. & 6. & lib. 3. contra Marcionem, c. 9.* vbi ait Angelos veram carnem assumpsisse cùm apparuerunt Abrahæ, & ex ea assumptione probat fuisse possibilem Verbi Incarnationem. Hieron. etiam *in caput 1. Aggæi,* in illa verba : *Et dixit Aggæus nuntius Domini*, &c. refert quosdam sensisse Malachiam , Aggæum , Ioan. Baptistam fuisse Angelos in assumptis corporibus , & demum Iacob : propterea enim , inquiunt , supplantauit fratrem Ezau in ventre matris. Idem tribuit Hieron. Origeni in præfatione ad Malachiam. Sed hoc non est mirum de Origene; credebat enim animas nostras esse Angelos intrusos in corpora in pœnitentia suorum peccatorum; quare non loquitur propriè de vnione duarum naturarum. Deinde Maior *in 1. q. 1. art. 2.* refert quosdam SS. dixisse Antichristum futurum Dæmonem incarnatum. Qua verò ratione eiusmodi coniunctiones existimarint factas , an scilicet vi naturali vel sola , vel saltem simul concurrente , an potentia supernaturali, non satis constat , sicut neque cuiusmodi vnio fuerit ; quanquam Tertullian. videatur admittere veram vnionem hypostaticam, ex quo deinde probat fuisse possibilem Incarnationem. Illud interim certum est inter opera agentium naturalium aliquid eiusmodi non extare , sed nec posse fieri. Primùm quia distinctæ numero naturæ constituunt per se naturaliter & necessariò distincta numero suppositа ; & id, quod est per se terminus productionis naturalis , est suppositum : quare non potest produci distincta numero natura , absque eo quòd producatur suppositum distinctum ; nec potest destrui vnũ suppositum , vt ponatur natura in alio supposito , quia per actionem corruptiuã licèt id, quod per se patitur & corrumpitur , sit suppositum; tamen id , ratione cuius patitur, est natura : quare non potest corrumpi naturaliter non corrupta natura indiuidua. Secundò vnio hypostatica dicitur ineffabilis, & incomprehensibilis,& maximum opus potentiæ diuinæ passim à Patribus,S. Augustin. *in Enchirid. c. 40. & in epist. 3. ad Volusianum.* Quòd si naturaliter fieri posset etiam intra suppositum creatum & alienam naturam , non esset vsqueadeo admirabile.

Quæstio ergo est de potentia Dei absoluta, an possit suppositum vnius naturæ alienæ naturæ secundùm subsistentiam vnire. PRIMA sententia affirmat Occam *in 3. d. 1. q. 1.* Maior *q. 5.* Bassoles *q. 6.* Almainus *q. 2. dubio vlt.* Gabriel verò *q. 2. art. 3. dubit. 5.* & Scotus *q. 4.* hanc opinionem & appositam probabilem existimant; quanquam Scotus in hanc magis inclinet. Fundamentum est quòd nulla ostendi possit implicatio contradictionis in hac sententia : non enim ex parte naturæ : iam enim de facto constat naturam humanam priuatam proprio supposito vniri alieno , id est , diuino in Christo ; neque ex parte suppositi creati , vt probant reiiciendo rationes, quæ contradictionem probant.

SECVNDA sententia est ne quidem de potentia absoluta fieri posse , vt suppositum creatum alienam naturam terminet. est S. Thomæ *hîc ad 2.* vbi personæ creatæ solùm tribuit posse terminare plures naturas accidentaliter ; personæ verò diuinæ ait proprium esse & peculiare propter eius infinitatem , vt fiat in eo concursus naturarum non quidem accidentaliter , sed secundùm subsistentiam. Eadem est Caietani , & Thomistarum , Durandi *d. 1. q. 5.* Paludani *q. 1. art. 2.* Soti *in 4. d. 9. q. 2. art. 2.* Henrici *quodl. 11. q. 10.* Pici Mirandulani *in apolog. q. 4. & 6.* Suarez *disp. 13. sect. 4.* Vasquez *disp. 25.* Cabreræ *hîc disp. 1. & 2.*

TERTIA sententia est media distinguens de persona creaturæ. Aut enim sermo est de aliqua persona ex iam creatis , quæ per suam personalitatem , qua est prædita (vel aucta, vel non aucta) queat per potentiam Dei absolutam alienam naturam terminare ; & de hac veram ait esse sententiam modò cit. S. Thom. & aliorum : vel est sermo de persona creata possibili , vt scilicet possit Deus aliquam personam tanta perfectione præditam creare , vt queat etiam alienam naturam terminare & sustentare; & de hac veriorem ait esse sententiam priorem Occam & aliorum. Ita Valentia *hîc disp. 1. puncto 4.* Fundamentum ipsius est, quia personæ iam creatæ sunt limitatæ ad vnam naturam , quæ constant; ideo neque per se possunt nulla facta additione alienam naturam sustentare , neque per aliquid additum : quidquid enim adderetur , necessariò esset accidens, ex quo aduenire personæ, atque adeò subsistentiæ : dicta autem terminatio necessariò fieri debet per substantialem perfectionem. Hoc argumento Durandus probat in vniuersum non posse suppositum vllum creatum alienam naturam terminare , quod argumentum Valentia vult procedere solùm de suppositis creatis , quòd videlicet solùm hæc sunt ad vnam naturã limitata, ac sentit posse fieri suppositum, quod minimè sit ad vnam naturam limitatum. Sed hæc media sententia non videtur admittenda, neque inter dictas duas posse locum habere. Aut enim per se ex natura rei suppositum est commensuratum naturæ ; aut per se est indifferens, eámque commensurationem habet extrinsecus ab agente præsertim libero, qualis est Deus. si dicatur hoc secundum, certè absque fundamento dicitur de facto nullum esse suppositum creatum, quod non possit extra suam naturam ad alienam extendi : nam ex eo quòd de facto non extendatur , minimè colligitur non posse extendi , nisi ipsa rerum natura id poscat: imò ex quo est indifferens, certum esse non potest, an de facto aliquod suppositum sit , quod alienam naturam sustentet. Si verò dicatur primum, sequitur quodcunque suppositũ possibile esse commensuratum suæ naturæ; atque ideo nulla potẽtia posse ad alienam extendi. Quòd si dicatur esse quidem naturale supposito, vt sit commensuratum suæ naturæ; id tamen non esse sibi essentiale; ideo posse fieri perfectius , quàm exigat natura. Certè neque hoc rectè dicitur. nam primò illud suppositum perfectius aut est connaturale alicui naturæ perfectiori , aut nulli : si est connaturale alicui , illam tantùm potest recipere , cui videlicet est commensuratum, non verò potest esse sub alia imperfectiori, quam excedit, ex quo eius capacitas per vnam expletur , eadem ratione qua suppositа , quæ de facto existunt, quia sunt connaturalia vni naturæ, illam tantùm possunt recipere secundùm hanc sententiam; alioqui non esset ratio , cur non possint suppositа, quæ de facto existunt, per potentiam absolutam poni sub alia natura saltem sublata propria. Quòd autem nulli sit connaturale, omnino est impossibile. Primùm quia persona est indiuiduum substantiæ : definitur enim à Boëtio rationalis naturæ indiuidua substantia, & S.Thom. *1. p. & hîc q. 2. art. 2.* ait addere supra naturam conditiones indiuiduantes : debet ergo esse connaturale alicui naturæ. secundò quia si non esset determinatum & connaturale alicui naturæ , nihil differret à materia prima, & naturæ compararentur ad illud, vt formæ mysticæ : ratio enim essentialis materiæ primæ est esse subiectum & potentiam indifferentem ad plures formas, cum quarum qualibet possit constituere vnam per se. Quòd si non sit pura potentia, sed aliquã habet rationem actus, vt verè debet habere ; certè non potest dari actus habens esse in re extra operationem intellectus, qui non sit determinatus in specie, & indiuiduo ; hanc autem determinationem suppositum habet in ordine ad naturam ; ergo non potest dari suppositum determinatum in indiuiduo, quod ad nullam naturam ordinem habeat.

Vltimò suppositum nó potest produci per se immediatè à Deo, sed mediante productione naturæ, & mediante natura ; sed natura constituit suppositum determinatum, & adæquatum sibi: ergo Deus non potest cõstituere perfectius suppositum , quàm exigat natura. Maior probatur , quia natura constituit suppositum in genere causæ formalis , & in eodem genere causæ illud determinat : sicut enim natura absolutè sumpta secundùm suam rationem essentialem constituit speciem seu suppositum in esse specifica , ita secundùm existentiam & subsistentiam constituit suppositum in esse suppositi in genere causæ formalis ; & sicut existentia est commensurata essentiæ , & subsistentia existentiæ , ita est commensurata supposito & suppositum ipsi : Deus autem causalitatem formalem per seipsum supplere non potest.

Verior ergo est secunda sententia , quòd scilicet absoluta Dei potentia fieri nõ possit , vt suppositum creatum alienam naturam sustentet ; sed difficultas est in assignanda ratione contradictionis , quæ sola facit res simpliciter impossibiles, cuicunque potentiæ, etiam diuinæ. Assignat autem Durandus quasdam rationes, quarum prima supponit dependentiam alienæ naturæ ab alieno supposito esse supernaturalem; quod nõ probat Durandus, sed ex eo sic argumentatur : dependentiam supernaturalem non potest terminare nisi subsistentia supernaturalis; sed nullum suppositum creatum potest habere subsistentiam supernaturalem : ergo non potest terminare aliquid , quod non potest esse in ipso nisi secundùm dependentiam supernaturalem , cuiusmodi est aliena natura. Hæc ratio supponit tanquam certum id quod eget probatione & explicatione, & nõ videtur verum, videlicet quòd dependentia alienæ naturæ ab alieno supposito sit supernaturalis : aut enim est supernaturalis ex parte naturæ alienæ ; & hoc dici non potest, quia aliena natura non supponitur esse alicuius ordinis supernaturalis , quidquid sit de ea quæstione, an possit dari substantia creata ordinis supernaturalis simpliciter , nec supponitur iam supernaturalis comparatione suppositi; potest enim supponi etiam ordinis inferioris ; sublato autem hoc excessu est proportionatum suppositum creatum naturæ creatæ. Aut est supernaturalis ea dependentia ex parte suppositi ea ratione quòd sit adæquatum , & commensuratum vni naturæ; sicuti facultas actiua est commensurata vni effectui. Et hoc reuera est esse supernaturalem ex parte naturæ , quæ excedat capacitatem suppositi, vel perfectione sua, quomodo non est ad rem, ex quo non supponimus hunc excessum in natura aliena, vel quia suppositum sit adæquatum vni , sed ex hoc capite procedit sequens argumentum.

Secundò argumentatur Durand. hac ratione. Aut subsistentia , per quam suppositum creatum terminat alienam naturam, est illa, quam habet ex principiis naturæ; aut quam habet ex re superaddita. si primum, ergo est naturalis: si dicatur secundum, certè nihil dependens ab alio secundùm esse, quod scilicet debet sustentari ab alio, potest dare eidem subsistentiam, per quam sit aliis ratio subsistendi; id autem, quod potest addi, est dependens ; quia non potest addi nisi accidens. Hoc argumentum Durandi assumit duo tanquam principia non controuersa , quæ tamen egent probatione & explicatione. Primum est quòd non possit suppositum terminare alienam naturam per subsistentiam naturalem, sed per aliquid superadditum. Secũdum est quòd non possit superaddi aliquid substantiale , sed accidentale. Verùm hæc non sunt ita per se nota, vt non sint probanda. Atque vt incipiamus ab hoc vltimo, sanè non posse aliquid substantiale superaddi , ita probari posset : nempe vel adderetur aliquid personalitati per extrinsecam appositionem , seu coniunctionem , & ita non posset terminare naturam , quia personalitas est forma, seu vnus actus per se intrinsecè terminans naturam ; ex duabus verò substantiis extrinsecus adiunctis non potest fieri vnus actus per se: vel adderetur intrinsecè ita vt in ratione substantiæ intrinsecus perficeretur, fierétque perfecta substantialiter. hoc autem fieri non potest, tum quia non potest perfici substantialiter suppositum in ratione suppositi per aliquid additum, absque eo quòd mutetur substantialiter ; sicuti nihil potest addi substantiale naturæ , absque eo quòd mutetur substantialiter natura: fieret ergo aliud suppositum; quod sanè non posse fieri, nisi sit commensuratum alteri naturæ, & incapax eius, in qua supponitur esse, superiùs ostensum est. Quòd si dicatur non mutari , sed augeri, seu intendi idem suppositum. Primum hoc est impossibile, quia substantia saltem prima non est capax intentionis. Deinde, quidquid sit de hoc, sequitur idẽ absurdum

absurdum, quòd debeat suppositum fieri connaturale, & adæquatum alteri naturæ.

Iam primum quòd supponit dicta ratio Durandi de impotentia subsistentiæ naturalis ad alienum suppositum probat ratio proposita contra Valentiam, etiam repetita quòd subsistentia naturalis sit limitata & adæquata vni naturæ. Secundò probant hoc ipsum alij, quia si esset satis subsistentia naturalis, certè vnio, quæ fieret, esset naturalis: ergo posset fieri ab aliquo agente naturali: nam vnicuique potentiæ naturali passiuæ respondet actiua naturalis. Obiicitur contra hanc rationem, quòd corpus defuncti in resurrectione vnitur animæ per capacitatem naturalem vnione naturali, & tamen non sequitur posse eam fieri ab agente naturali. Sed hæc obiectio non obstat: nam quamuis ex potentia naturali & vnione naturali non rectè probetur dari agens naturale ad regressum formæ post priuationem, quia à priuatione ad habitum non datur regressus; bene tamen probatur dari agens ad vnionem, vbi datur capacitas naturalis: nam profectò capacitas naturalis ex se dicit ordinem ad agens naturale, à quo vel fuerit actuata, vel possit actuari; & sic corpus defuncti dicit ordinem ad agens naturale, à quo potuit vniri animæ, & possit vniri nisi aliud obstaret; hîc autem agimus de vnione, non de regressu. Secundò obiici potest non rectè inferi ex eo, quòd non detur facultas naturalis in supposito ad alienam naturam debere aliquid superaddi, datur enim medium, scilicet potentia obedientialis passiua, quæ solùm subiacet Deo agenti supernaturali, cuius operatione posset recipere id, quod non potest facultate naturali. Sed neque hæc obiectio est ad rem: nam potentia obedientialis passiua solùm ad recipiendum & patiendum aliquid extra ordinem naturæ, seu sibi non naturale, non debet suppleri per aliquid additū ad hoc vt possit pati & recipere, maximè ab agente infinitæ virtutis, quod potest operari vbicūque non est repugnantia. At verò potentia ad agendum, & causandum obiectum excedens virtutem ipsius, non potest suppleri nisi per aliquid additum, quia in ipsa non solùm est non repugnātia, sicut est in potentia passiua, verùm est defectus virtutis; agere enim & causare est actus virtutis: talis autem defectus non potest suppleri nisi per additionem. Iam verò suppositum non conuenit solùm passiuè, nec est pura potentia respectu naturæ, sed habet aliquam rationem causæ, scilicet formalis, quia terminat & sustentat naturam per subsistentiam, quæ est modus intrinsecus existentiæ, ac proinde in genere actus sicuti est existentia.

Tertiò occurri potest huic defectui virtutis actiuæ naturalis per potentiam obedientialem actiuam, quæ subiacet potentiæ Dei infinitæ, per quam possit eleuari, & applicari ad effectus excedentes facultatem naturalem actiuam: quomodo eleuantur Sacramenta ad producendum gratiam. Sed præterquam quòd huiusmodi potentia obedientialis, & eleuatio extrinseca mihi nūquam placuit, vt latè in materia de Sacramentis; nihilominus in re proposita locum nō habet: nam id quod non habet in se principium operationis, sed solùm operatur quatenus est aliquid alterius agentis, in quo est principium actionis, & quatenus applicatur, & adhibetur ab alio, non est causa principalis, sed merum instrumentum causæ principalis, & qui dicunt creaturas ita eleuari à Deo ad opera, quæ non sunt ipsis naturalia, dicunt esse instrumētum, nec aliter dici potest; & præterea est instrumentum solius causæ efficientis, non verò formalis, aut materialis. At certè suppositū debet esse causa principalis, nō enim potest dici Deus principalis causa terminās alienam naturam, & primum sustētans, aut ipsi vniri suppositum creatum, sicut dicitur producere gratiam per Sacramenta. Præterea suppositum nō debet terminare naturā in genere cāusæ efficientis, sed formalis vel materialis. ergo non potest eleuari suppositum creatum ad sustētandam alienam naturam solùm eleuatione extrinseca, sed aut debet ipsum per se sua facultate naturali illam sustentare, aut debet aliquid addi. Cùm verò ostensum sit neutrum hîc habere locum, sequitur non supperere modum, quo fieri possit, vt suppositum alienam naturam sustenter.

Quartò contra hanc rationem, qua dicitur causam principalem non posse eleuari extrinsecus à Deo, sed solùm instrumentalem, argumentatur Suarez *disp.13.sect. 4.* adductis exemplis formarum quæ absque augmento substantiæ possunt operatione diuina plura subiecta actuare: sic eadem anima potest viuificare duo corpora, eadem albedo immutata reddit alba duo corpora; potest item Deus ponere aliquod accidens in cœlo, cuius non sit naturaliter capax. Confirmatur: nam potest ponere vnum corpus in pluribus locis, similiter vnam formam applicare pluribus subiectis; sicut autem vbi fuerit agens applicatum passo, necessariò aget, & nihil aliud requiritur, ita & vbi fuerit posita forma vnius subiecti in alio necessariò actuat, & nil aliud requiritur; similiter posset Deus facere vt vna subsistentia terminet plures naturas. Sed hæc non obstant, & exempla non sunt admittenda. Primùm enim supponunt hæc exempla virtutem formæ non esse naturaliter determinatam ad certum subiectum, sed per se naturaliter posse informare quantumcumque subiectum & quotcumque subiecta; quòd autem id non præstet, solùm deesse appropinquationem, seu applicationem ad plura numero subiecta, seu ad maius subiectum, ad quam solam deest ipsi facultas; hoc autem videtur falsum; primùm, quia negari non potest hoc quod est informare, & actuare esse causalitatis genus, & quidem præcipuum, & esse perfectionem, quoniam dat esse & operationes subiecto: si ergo naturaliter quæuis forma potest actuare quantumcumque & quotcumque subiecta in infinitum. ergo potest dare infinitum esse & infinitam perfectionem, & potest esse principium infinitarum operationum: ergo esset in seipsa naturaliter perfectionis infinitæ. Secundò negari non potest perfectionem hanc in qualitate, quæ susciput magis, & minus esse aliquam entitatem: nam quando producitur noua pars caloris in noua parte subiecti, producitur noua entitas; at secundùm hanc sententiam sequeretur tantam entitatem esse in albedine parui subiecti, quanta in albedine magni. Consequētia probatur, quia naturaliter ita est apta informare magnum subiectū hæc parua albedo secundùm hanc sententiam, sicut illa magna, ex quo naturaliter hoc habet, solúmque sibi deest extrinseca appropinquatio, seu applicatio. Tertiò deceptio est in ista positione: imaginantur enim aliud esse poni in subiecto, aliud esse informare, & debere in subiecto poni ad hoc vt informet. Sed certè nihil est aliud applicari, seu poni quàm informare, seu facere vt informet, præsertim secundùm sententiam S. Thomæ dicentis ea quæ non sunt simul per contactum quantitatis debere esse simul ratione alicuius causalitatis: quomodo est Angelus in corporibus ratione operationis, & formæ ratione actuationis & informationis. Et quidquid sit de hoc etiamsi daremus non solùm quantitatem, verumetiam ipsam substantiam seclusa causalitate esse rationem existendi in loco, seu in corporibus, nihilominus falsum est solam præsentiam substantialem satis esse formis ad informandum, sicut satis est agentibus ad agendum, tum quia in agentibus supponitur facultas proportionata & sufficiens ad operationem, quia ignis, v.g. non habet facultatem limitatam ad comburēdum vnum lignum, & ideo postquam combussit vnum, si applicetur alteri siue naturaliter, siue supernaturaliter, potest comburere aliud; at verò vna

vnaquæque forma indiuidua ipsa sua indiuiduatione est commensurata vni subiecto: ergo vtcumque fingatur præsens alteri, non potest illud actuare, sed solùm esset præsens extrinsecus. Secundò causa efficiens operatione transeunte non requirit coniunctionem cum subiecto propter seipsam, neque propter naturam operationis suæ, sed solùm vt applicet suam virtutem ad operandum, atque propterea virtus ipsius per medium proximum defertur ad remotum; ideo nec requirit aliquem peculiarem modum existendi. At verò causalitas hæc, quæ est informatio, requirit per se natura sua intrinsecè præsentiam formæ, & ipsa forma propter se etiam illam requirit: quare neque est contenta modo illo communi existentiæ quo est præsens causa efficiens ad hoc vt informet: ergo ex hoc solo, quòd Deus possit ponere vnum corpus, seu substantiam in duobus locis, atque ideo in iis etiam substantiā formæ, non sequitur posse hanc actuare duo corpora nisi simul supponatur Deum posse ponere illo peculiari modo existendi in corporibus, qui est necessarius ad hoc vt forma actuet. Hic autem modus peculiaris explicari ferè potest solùm negatiuè, vt scilicet forma nō sit præsens solùm per indistantiam, vel superficiei, vel etiam trium dimensionum, vt sunt præsentia corpora tum secundùm locum naturaliter, tum per penetrationem supernaturaliter; neque per indistantiam substantiarum ratione limitationis, qua non possunt esse vbique, sed in determinato loco definitiuè; sed per hoc vt possit exhibere seipsam subiecto, & illud actuare: ergo, per hoc solum quòd possit poni eadem substantia in pluribus locis, eadémque forma non habetur posse informare plura corpora, nisi probetur posse poni in pluribus locis illo modo peculiari, quo debet esse forma in subiecto, ad hoc vt illud actuet. Porrò posse poni hoc modo peculiari in pluribus corporibus, habetur ex eo, quòd possit vna forma infirmare plura corpora. quare prius est probandum posse informare plura, quàm posse ita poni in pluribus corporibus. hoc autem probari minimè potest, cùm ostensum sit esse impossibile: est ergo satis firma & bona proposita ratio Durandi.

Tertium argumentum Durandi ducitur ex eo, quòd sustentare naturam sit perfectio, & sustentare alienam naturam supponere debet perfectionem infinitam: cùm enim non possit assignari causa cur possit vnam potius, quàm duas, vel tres, &c. ex quo potest alienam; sequitur posse infinitas, atque ideo fore infinitam perfectionem in supposito creato. Hæc ratio est ad mentem S. Thomæ, qui posse terminare alienam naturam concedit personæ diuinæ, & negat personæ creatæ, eo quòd illa sit infinita, non item hæc. Hoc argumentum refutat Scotus ea ratione, quòd Verbum ratione personalitatis suæ, secundùm quam sustentat naturam creatam assumptam, non sit infinitum, alioquin esset in tribus personis tres infinitates distinctæ realiter, & aliqua perfectio formaliter deesset Patri, quæ est in Filio. ergo neque est, neque requiritur infinitas in supposito ad sustentandam alienam naturam. Pro solutione huius argumenti multa dicit hîc Caiet. & summa totius discursus est quòd relatio diuina secundùm rationem relationis neque finita sit, neque infinita, & hoc modo accepta non sit personalitas, sed solùm quatenus habet rationem substantiæ, quomodo est infinita; accipit tamen infinitatem ab essentia, & ab eadem habet quòd sit subsistentia. vnde etiam aliæ duæ relationes Patris & Spiritus sancti habent esse subsistentiæ, & ideo non sequitur aliquam perfectionem deesse Patri, quæ sit in Filio.

Vasquez autem *disp.25.c.4.* dicit relationē ipsam per se esse personalitatē, & hanc ab essentia non habere quod subsistat, sed solùm esse proprietatem personalē perso-

næ, quæ subsistit. atque ideo cùm relatio in suo cōceptu neque includat subsistentiā, neque essentiā, nō esse perfectionem vel finitam, vel infinitam, sed solùm proprietatem nec finitam, nec infinitam. atque propterea ex eo quòd sint in tribus personis tres relationes & tres personalitates, non sequitur esse aliquam perfectionem in vna, quæ non sit in alia, ex quo non sunt tres infinitates, & tres perfectiones. Sed huic doctrinæ obstat respōsio S. Thomæ dicentis personam diuinam ratione infinitatis habere, quòd possit alienam naturam terminare. Respondet Vasquez personam includere relationē, quæ non est infinita, & essentiam quæ est infinita; & rationē quidem, qua ipsa terminat alienam naturā, non esse infinitatem aliquam, quia ratio talis est relatio; nihilominus ex eo quòd persona sit infinita, prouenire vt proprietas ipsius, quæ est ratio terminandi, possit alienæ naturæ communicari ex eo, quòd sit talis personæ, quæ secundùm essentiam est infinita.

Sed hæc responsio non satisfacit, quoniam sustētare & terminare naturam alienam est aliqua causalitas, & actus secundus causæ non quidem efficientis, sed quasi formæ, vt ipsemet affirmat supr. cap.3. & quidem rectè, vt est perspicuum tum in vniuersùm, quia suppositum non significat puram potentiam: quare non habet rationem solius causæ materialis, & est causa intrinseca; ergo habet rationē actus: tum maximè in mysterio Incarnationis vbi personalitas diuina perficit, & humanitas perficitur. Porrò actus est perfectio per se in ratione sua ex Arist. cōparatur enim cum eo, quod est in potentia vt perficiēs. Iam verò quòd habet rationē actus in proposito, non est essentia diuina, sed personalitas & relatio per se formaliter: ergo in ipsa est perfectio. Quòd si ea perfectio debet esse infinita, erit talis formaliter in ipsa. Aut ergo ab infinitate essētiæ deriuatur infinitas perfectionis ad proprietatem personalem, & sic erunt tres infinitates, & vrget argumentum Scoti quid sit aliqua perfectio in vna persona, quæ non in alia; aut non deriuatur; & ita relatio & proprietas non habet rationem actus & causæ ac termini, & persona nō terminabit ratione proprietatis formaliter, sed vel omnino non terminabit, & ita non fiet vnio, vel ratione essentiæ quod non est ad rem.

Dicendū est ergo tres diuinas relationes, vt ratione distinguuntur ab essentia, esse tres subsistētias relatiuas infinitas, & tres infinitates, & esse perfectiones, vt mihi verosimilius videtur: quomodo verò non desit vni personæ perfectio, quæ est in altera, explicatur in materia de Trinitate à quibusdam ea ratione, quòd perfectio relatiua, quæ in vna persona est formaliter, sit in alia eminenter ratione communis essentiæ, in qua eminenter continentur omnes relationes, quamquam hic modus non caret difficultate. Ideo videtur dicendum in Patre non solùm esse relationem filiationis eminenter contentam in essentia, & ab ea non distinctam ratione, quæque proinde formaliter non est filiatio, vt habet dicta sententia, verumetiam esse relationem quæ formaliter est filiatio distincta & posterior ratione ipsa essentia & filiatione in ipsa eminenter contenta, non tamen esse formaliter in Patre sub ratione filiationis, nec solùm eminenter, vt dixi, sed identicè sub ratione Paternitatis mediatè essentia, cum qua identificatur: & hoc quod est identificari cum Paternitate relationem Filij, similitérque cum hac & cum relatione Spiritus sancti relationem Patris est perfectio in ipsis, & est vnā continere perfectionem alterius, & tantam perfectionē esse paternitatem in Patre, quanta est in Filio filiatio.

Itaque, vt ad rem redeamus, subsistentia relatiua diuina ex eo, quod sit infinitæ perfectionis in ratione subsistentiæ, continens eminenter quidquid est perfectionis in reliquis creatis subsistentiis existentibus & possibilibus in infinitum, potest infinitas nostras sustentare;

tare: subsistentia verò creata cùm sit limitata ad vnam naturam, nec possit concipi vt capax alienæ, & vt non limitata, nisi concipiatur capax infinitarum, quia non est, cur sit capax duarum, vel trium, &c. potius quàm plurium in infinitum, nec possit esse capax infinitarum, nisi per infinitam perfectionem subsistentiæ, quæ ipsi conuenire non potest; sequitur nulla potentia fieri posse vt subsistentia creata alienam naturam terminet. quæ est ratio S.Thomæ.

Quarta ratio, seu fundamentum quo probatur fieri non posse quod dictū est, est Suar. sumptum ab eo, quòd personalitas non sit entitas realiter à natura distincta, sed solùm sit modus naturæ: de ratione autē modi est, vt non possit modificare nisi rem, cuius est modus: sic figura vnam tantùm quantitatem, sessis vnum sedētem, inhærentia vnum tantùm accidens modificare potest. Quidam reiiciunt hoc fundamentū hac ratione, quòd possit per potētiam absolutam fieri, vt modus vnius rei modificet alias res, scilicet eadem figura plures quantitates, &c. sed non sunt audiendi: nam certè omnis res, cuius natura ita per se intrinsecè includit aliquem modum essendi identificatum sibi, vt ea necessitate intrinseca, qua includit essentialia, includat aliquem modum essendi identificatum secundùm rem; sicuti non potest habere suum esse naturale per naturam alterius, ita nec potest esse per modum essendi naturæ alterius, ex quo res ex iisdem principiis intrinsecis, quibus includit naturam & naturalia, includit etiam aliquem modum saltem disiunctiuè, vel confusè, ita vt quamuis hic, vel ille modus. v.g. lineæ, esse rectam vel curuam, hominis sedere, vel stare, vel moueri, &c. sit accidens; tamen aliquo horum modorum identificato sibi, esse, non est accidens; hoc autem est per se euidens, quòd scilicet ex vi talis naturæ haberi debeat modus non quicumque, sed qui sit de eo accidentium genere, quæ identificantur realiter cum subſtantiuo, cuiusmodi genere suo est figura, sessio, &c. ergo ex eodem principio naturæ habetur, vt non possit vlla res, seu natura modificari re à se realiter distincta. Adde quòd vtcumque fingatur ea modificatio per modum realiter distinctum, nihilominus hoc ipso quòd distinguuntur entitates realiter, scilicet linea à modo, datur locus intelligendi lineam in sua illa entitate distincta realiter habentem suum modum identificatum; quia in illa abstractione & distinctione non potest concipi in individuo (quomodo agimus de illa) sine modo. quis enim concipiat entitatem lineæ sine curuitate & rectitudine? maneat ergo nulla potētia fieri vt vna res modificetur per modū alterius.

Aliud verò argumentum pugnat contra hanc rationem Suarij: quod scilicet si quid valeret probaret idem de persona increata, quòd non posſit alienam naturam sustentare, quia magis identificatur cum natura diuina, quàm persona creata cum natura creata, & præterea est modus diuinæ essentiæ. Respondet Suarez personalitatem diuinam non tantùm esse modum diuinæ essentiæ, verumetiam esse rem per seipsam perfectissimā, & purissimum actum, & hinc habere quòd possit terminare alienam naturam, quod conuenit illi ratione infinitatis. Hæc responsio non satisfacit: nam si in ratione modi per se generatim sumpti non includitur esse finitum vel infinitum, perfectum & imperfectum, sed hæ differentiæ habentur à re cuius est modus, nimirū creata vel increata; certè hoc est petere rationem cur non possit creata persona terminare, sed increata, à perfectione finita vel infinita modi, non autem à modo, quæ est ratio supradicta S. Thomæ, si autem in ratione sua includit esse finitum. Primùm quidem non posset dici de personalitate diuina quòd sit modus tam secundùm sententiam ipsius Suarij, qui cōcedit esse infinitā, quàm secundùm alios, scilicet Caiet. & Vasq. qui dicunt neq; finitam esse, neque infinitam. Deinde aut modus habet ex eo quòd sit finitus, vt non possit sustentare alienam naturam; & ita reditur ad præcedens argumentum Durandi; aut ex eo, quòd sit modus: & si ita est, certè non rectè respondetur diuinam personalitatem posse terminare, quia est perfectissima perfectione conueniente sibi ratione infinitatis, sed deberet dici ipsam non esse modum; & posse quia non est modus. neutrum autem ipsi dicunt. Deinde si daretur ex suppositione siue possibili siue impossibili modum etiam creatum posse esse infinitæ perfectionis, nil caussæ esset, quominus posset alienam naturam terminare: ergo ratio, cur non possit, non est, quia est modus, sed quia est finitæ perfectionis. Antecedens probatur: nam quamuis modus esset accidens, & distinctus ex natura rei ab eo, cuius est modus, tamen non debet terminare alienam naturam vt subiectum recipiens, quia sic nec propriam terminat, quin potiùs natura terminata est subiectum modi, & Verbum diuinum non est subiectum humanæ naturæ: nec debet terminare modificando alienam naturam, in hoc enim differt terminari à proprio supposito, & ab alieno, quòd à propria natura terminatur modificatione, quia videlicet terminatur termino intrinseco; ab alieno verò non terminatur modificatione, quia nō terminatur termino intrinseco, sed extrinseco & distincto realiter, qui nō potest esse modus respectu ipsius. quare humanitas à supposito Verbi non terminatur modificatione, quinimo debet poni alius modus proprius in natura aliena, qui dicitur inexistentiæ, qui est incōpossibilis cū modificatione, qua modificatur natura à proprio modo per se, ac proinde similiter est impossibile vt modificetur modo alienæ naturæ ea modificatione, qua modificaretur à proprio modo per se, ex quo modificatio inexistentiæ est incompossibilis cum modificatione, quæ fieret à modo per se. quare sicut inexistentia excludit modificationem, quam facit modus per se, ac proinde ipsum modū, quo fit ea modificatio, à propria natura, ita excludit quemcumque alienum modum per se, quia facit eamdem modificationem ex vi sua, qui est incompossibilis inexistentia, & propter quam excludit modum per se à propria natura. Ex quibus etiam reiicitur obiectio eorum, qui refutabant fundamentum Suarij ea ratione, quòd modus per se vnius naturæ possit modificare alienam naturam.

Verùm id, quod in proposito posset quæri, est, vtrùm possit alienum suppositum per suam personalitatem & modum sustentare alienam naturam non modificando illam. Et dicendum est id pendere à perfectione, quam habet: si enim personalitas creata ponatur esse perfectionis infinitæ, potest; quia id, quod terminat, & sustētat alienam naturā in dato casu est persona, quæ significat totum; scilicet individuam naturam subsistentem terminatam suo termino: habet autē hæc persona quòd sustētet alienam naturam non ratione naturæ & essentiæ, quia nō potest fieri cōiunctio per se naturarum secundùm essentiam, sed ratione termini, & quatenus est terminata, à quo termino ipsa habet quòd sit per se modificatione, & simul habet quòd possit sustentare aliam naturam non modificatione, sed terminatione eius inexistentiæ, quatenus illa inexistit personæ modificatæ & terminatæ. Et quamuis hoc sit intellectu difficile; non tamen est difficilius, quàm sit intelligere, quomodo persona diuina terminet naturam humanam: nam personalitas diuina per se spectata quamuis non habeat imperfectionem modi; tamen se habet vt modus, scilicet vt est terminus, & siue tres personalitates diuinæ sint tres existētiæ relatiuæ vt ratione distinguuntur ab essentia, siue non, tamen non hac ratione habent vt sint personalitates, sed solùm vt termini præstantes, id quod præstat modus in creaturis, & illa perfectio modi in diuinis, & imperfectio modi in creaturis non pertinet ad personalitatem in ratione personalitatis: hæc

hæc enim solùm constat ratione termini: quare eadem est difficultas vtrobique ad intelligendā vnionē alienæ naturæ cum alieno suppositō siue diuino, siue creato. quòd si perfectio personalitatis creatæ sit finita, non potest terminare nisi illam naturam, quam potest modificare, scilicet propriam, non item alienam, quam non potest modificare. quia terminare naturam non modificando per seipsam formaliter est actus subsistentiæ habentis infinitam perfectionem. Ex his constat fundamentum omnium optimum & præcipuum ad probandum non posse suppositum creatum alienam naturam sustentare, esse quod tradit S.Thom. ductum à necessitate infinitæ perfectionis ad id præstandum.

Articvlvs II.

Vtrùm diuinæ naturæ conueniat assumere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd naturæ diuinæ non conueniat assumere: Quia, sicut dictum est, assumere dicitur quasi ad se aliquid sumere: Sed natura diuina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta vnio in natura, sed in persona: sicut suprà dictum est. Ergo naturæ diuinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, Natura diuina communis est tribus personis. Si ergo naturæ conuenit assumere, sequitur quod conueniat tribus personis. Et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut & Filius: quod est erroneum.

3. Præterea, Assumere est agere. Agere autem conuenit personæ non naturæ, quæ magis significatur vt principium, quo agens agit. Ergo, assumere non conuenit naturæ.

Sed contra est, quòd August. dicit in lib. de Fide ad Pet. Illa natura quæ semper genita manet ex Patre, id est, quæ est per generationem æternam accepta à patre, naturam nostram à Matre sine peccato suscepit.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis & terminus eius. Esse autem assumptionis principium, conuenit naturæ diuinæ secundum seipsa, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non conuenit diuinæ naturæ secundum seipsam: sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideò primo quidem & propriissimè persona dicitur assumere: secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Et secundùm etiam hunc modum dicitur natura incarnata: non quasi sit in carnem conuersa, sed quia naturam carnis assumpsit. Vnde Damascenus dicit, Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium & Cyrillum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ly se, est reciprocum, & refert idem suppositum. Natura autem diuina non differt supposito à persona Verbi: & ideo inquantum natura diuina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamuis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se: quia non est idem suppositum Patris & Verbi, & ideo non potest dici propriè, quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud quod conuenit naturæ diuinæ secundum se, conuenit tribus personis: sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi. Sed assumere conuenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personæ conuenit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, & quo est: ita etiam in eo idem est quod agit: & quo agit, quia vnumquodque agit inquantum est ens: Vnde natura diuina est illud, quo Deus agit, & est ipse Deus agens.

Agitvr in hoc articulo de Incarnatione & assumptione prout iam facta est, an conueniat naturæ diuinæ, non verò de possibili. Nomen verò naturæ vult Caiet. accipi à S. Thom. tam in concreto vt significat subsistens in natura diuina, & hunc Deum, quàm in abstracto vt significat deitatem. Alij verò volunt sumi solùm in abstracto. Sed dicendum est S.Thom.

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

mentem solùm esse hīc spectare ea, quibus constat Verbum, quod dicitur humanitatem assumere, scilicet personam, & naturam, & quærere, vtri ex his duobus, quibus constat, conueniat assumere, seu vtrius ratione cōueniat. At primo articulo disseruit de persona vt distinguitur à natura. Iam de hac vt distinguitur ab illa: & parum pertinet ad institutum S.Thom. vtrùm natura sumatur per modum abstracti vel concreti, quamquam potiùs videtur accipi per modum abstracti, ex quo sumitur vt quid distinctum à persona, cuius est natura, præsertim cùm sit controuersum, an absolutum commune tribus personis sit natura per modum concreti, vel per modum formæ, an scilicet sit subsistens in diuinitate, vel diuinitas. His præmissis conclusio S. Thom. vnica tantùm est in hoc articulo, nimirum: Naturæ diuinæ non primò & propriissimè, sed secundariò conuenīt assumere. Conclusio habet duas partes, vtraque probatur ex notione assumptionis, quam ait traditam superiori articulo, quòd scilicet assumere sit ad se sumere, & quòd ad assumptionem concurrant duo, scilicet principium actionis, & terminus. Ex his est argumentum: Persona est id, quod agit, & est terminus ad quod assumitur humanitas; natura verò est principium agendi vt quo, & est terminus mediante persona: ergo notio assumptionis & assumere non conuenit naturæ primò & propriissimè, sed personæ; secundariò autem conuenit naturæ. Probat præterea quòd aliquo modo assumat natura auctoritate Augustini, seu Fulgentij *lib. de fid. ad Petr.* vbi ait naturam Verbi sumpsisse humanitatem, itémque Damasc. Athanas. Cyrill. dicentium, esse in Christo vnam naturam Dei Verbi incarnatam. de qua propositione suprà dictum est.

DISPVTATIO XLIX.

Vtrùm Verbum diuinum terminauerit vnionem humanitatis per aliquid absolutum vel relatiuum.

Sensvs est, nimirum an terminauerit per aliquid essentiale & commune toti Trinitati, an verò per aliquid sibi proprium & personale.

Prima sententia est Dur. *in 3. sent. d.1. q.2.* vbi tria dicit. Primum est, ad vnionem personalē humanæ naturæ cum diuina persona perexigi vnionem eiusdem naturæ humanæ cum essentia diuina: itaque non vult vnionem cum natura consequi vnionem cum persona, & naturam diuinam terminari & vniri ratione personæ; sed vniri per se immediatè, & hanc vnionem esse priorem & necessariam ad vnionem humanitatis cum persona. Fundamentum ipsius ducitur ex sententia, quam sequitur, & probat ibi, quòd scilicet in diuinis tantùm sit subsistentia absoluta, non verò relatiuæ, & relationes diuinæ non sint subsistentiæ, sed solùm proprietates personales constitutiuæ trium personarum, quæ subsistant vna subsistentia absoluta, & in eo vult differre suppositum diuinum à creato, quod creatū per idem subsistat, per quod est suppositum, quia in creaturis suppositum est ratio formalis subsistendi. at verò suppositum diuinum per aliud est suppositum, & per aliud subsistit; est suppositum per proprietatem relatiuam: subsistit autem non per hanc, inquit, sed per essentiam, seu subsistantiam, ideſt, per subsistentiam absolutam; de qua sententia eiúsque argumentis differuimus in materia de Trinitate. Secundò dicit dictam vnionem naturæ cum natura non sufficere ad vnionem naturæ cum persona, sed requiri præterea vnionē cum his, quæ sunt propria personæ. Probat, quia ratio formalis & cōpletiua personæ diuinæ non est subsistentia, nec fundatur, inquit, in proprietate per se subsistēdi, sed in aliquo superaddito, ideſt, in proprietate relatiua:

ergo non sufficit vnio cum natura ratione subsistentiæ ad hoc vt humanitas vniatur cum persona. Tertiò ait illam vlteriorem vnionem esse possibilem cum proprietate vnius personæ absq; proprietate alterius. Probat hoc ex distinctione personarum, quæ non obstante vnitate in essentia distinguuntur realiter: ergo similiter non obstante quòd humanitas vniatur naturæ communi tribus personis, potest adhuc ita vniri vni personæ, vt non aliis.

SECVNDA sententia est rationem terminandi humanitatem esse subsistentiam essentialem, non proprietatem personalem; non tamen idcirco immediatè terminari naturam humanã ab essentia, sed à persona immediatè, & primariò, ab essentia verò secundariò: quoniam, inquiunt, subsistentia essentialis non est ratio terminandi vt communis tribus personis, sed solùm prout est *in Filio*; quemadmodum essentia diuina est quidem principium generandi filium, non tamen prout est cõmunis, sed tantùm prout est in Patre. Hanc sententiã Medina hîc tribuit Soto & Victoriæ, tribuitur etiam Marsilio *in 3.d.1.q.2.a.2.* Sed is non est huius sententiæ. quamuis enim dicat naturam humanam fuisse vnitam naturæ diuinæ, tamen infrà addit id non conuenire essentiæ secundùm suum esse absolutum nudum, sed in quantum habet esse sub personali subsistentia. Magis autem ad dictam sententiam accedit Capreol. *in 3.d.1.q. 1.concl.3.& 4.* dicit enim similiter in diuinis personis esse tantùm vnum subsistere essentiale, quod conuenit ipsis ratione essentiæ, humanitatem verò duplicem dependentiam habere à Verbo, primam quoad subsistentiam & existentiam essentialem: secundam quoad subsistentiam prout est personalis, seu quoad personalitatẽ. Dicit ergo quoad primam dependere humanitatem ab essentia, ideſt, ab existentia & subsistentia essentiali, inde tamen non habere esse personale, quia ad personalitatem non satis est subsistentia, sed requiritur præterea incommunicabilitas; hæc autem est propria relationis diuinæ, & idcirco quoad secundã pendet à personalitate diuina, & à subsistentiâ diuina, non prout, inquit, est subsistere naturæ, sed personæ. Quoad ordinem verò dicit in responsione ad argumenta Durandi, personam esse *principium proximum*, quo terminatur non solùm subsistentia, verumetiam existentia naturæ humanæ; sentiam verò diuinã esse principium remotũ etiam respectu existentiæ: cur autem sit principiũ remotũ rationem assignat, quia vnio cum persona præsupponitur vnioni cum essentia: & quãuis persona habeat quòd subsistat subsistẽtia essentiali; nõ tamen terminat illã prout est essentia, sed prout est persona. Itaque concedit terminari humanitatem & à subsistentia, & ab existentia essentiali, & personali, ac proinde vniri non solùm personæ, verumetiam naturæ. quod magis constat ex eo, quod infrà *d.5.a.3.ad 5. principale*, cùm idem quod suprà assereret, obiicerétque sibi SS. Patres dicentes vnionem factam in persona, non in natura, non defendit se ea responsione, quòd sit tantùm vna vnio, eaque in persona, sed ait SS. Patres vel solùm voluisse significare per eam vnionem non fuisse factam vnam naturam, sed mansisse duas; aut certè voluisse humanam naturam non esse primò & immediatè vnitam diuinæ essentiæ, sed personæ; atque ita non refugit peculiarem vnionem cum essentia, & incidit in opinionem Durandi, qui præsertim *loco citato q.4.* asserit vnionem, quæ facta est in essentia, vocari secundùm existentiam; solùm ergo differunt in ordine, quòd Durandus velit priorem esse vnionem cum essentia, Capreolus verò velit priorem esse vnionem cum persona. In eandem sententiam concurrere debent quidam Thomistæ, qui in sanctissima Trinitate solam agnoscunt existentiam absolutam, non autem tres relatiuas, & concedunt præterea humanitatem existere existentia Verbi: sequitur enim ex hoc eam existere existentia absoluta & essentiali, ex quo Verbum non habet aliam existentiam, atque ideo esse vnitam essentiæ propria vnione distincta ab vnione, qua vnitur personalitati, quæ est sententia Durandi.

SECVNDA sententia est quorumdam, qui in materia de Trinit. sentiunt personas diuinas non constitui proprietatibus, sed seipsis, quia idem est in Deo natura & proprietas. Hi consequenter sentiunt essentiam vniri humanitati hypostaticè, & negant rationem terminandi esse proprietatem relatiuam, vel absolutam. Ita Gabriel *in 3. d.1. not.ab.5.* vbi probat sententiam Ochami dicentis rationem Verbi non esse proprietatem relatiuam vel absolutam, sed totam Verbi entitatem. eadem est sententia Gregorij, de qua in materia de Trinitate.

TERTIA sententia est communior aliorum, Verbum terminare vnionem humanitatis per proprietatem relatiuam, non verò per absolutam. est S. Thom. *hic art.1.ad 2.* dicentis propriissimè conuenire personæ vniri naturæ humanæ, essentiæ verò ratione personæ, & essentiæ quidem secundùm se conuenire esse principium assumptionis; non verò terminum, nisi vt habet ad primum in eo, quo non differt à supposito. eadem est sententia Bonauent. *in 3.d.1.a 1.q.2.* Scoti *d.1.q.5. §. in ista quæstione. & in resp.ad 2. & d.5. q.1.* Richardi *art.1. q.2.* Palud. *q.2.art.3.& 4.* Caiet. Medin. Suar. Vasq. & aliorum recentiorum *in hunc art. S.Thom.* quæ sententia omnino est vera & tenenda. Ratio eius præcipua esse potest, quia si vnio naturæ humanæ cum Verbo Dei in aliquo absoluto facta est, id absolutum essentiale aut est subsistentia, aut existentia: incipiendo verò à subsistentia, sanè in ea dupliciter fieri intelligeretur, nempe vel ad modum Durandi immediatè, vel ad modum secundæ sententiæ, videlicet prout subsistentia est in persona. Iam verò hoc secundum dici non potest. Primò quidem quia supponit falsum: non dari tres subsistentias relatiuas, sed solùm vnam absolutam; vtramque enim in materia de Trinitate ostendimus admitti debere. Confirmatur: nam si proprietas relatiua non est subsistentia relatiua distincta ab absoluta, non potest dare esse personale: ergo non fiet vnio in persona, sed in natura. Antecedens probatur: nam si dat esse personale, id maximè præstat ea ratione quòd det incommunicabilitatem subsistentiæ communi, per quam constituit illam in esse personæ. Sed hoc iuxta eam sententiam dici non potest: nam incommunicabilitas, quæ constituit personam, est incommunicabilitas in ratione subsistentiæ, non in ratione formæ: relatio autem si non sit subsistentia relatiua, sed solùm relatio, dat incommunicabilitatem solùm in ratione formæ, non in ratione personæ: ergo non constituit personam. Maior patet. Minor probatur, quia esse incommunicabile per modum formæ est esse proprietatem aliquam, seu formam incompossibilem alteri formæ, & oppositam; esse verò incommunicabile in ratione subsistentiæ est esse vltimum terminum existendi, quo non datur vlterior; at relatio solùm ea ratione dat incommunicabilitatem, quòd videlicet non patiatur oppositum, non autem quia sit vltimus terminus ita explicatus: ergo non dat esse incommunicabile in ratione subsistentiæ. Confirmatur: nam natura & omnes proprietates & conditiones etiam vltimæ, & indiuiduantes intelliguntur interminatæ, priores, & communicabiles, donec accedat subsistentia; at relationes sunt tales proprietates. ergo si non sint subsistentiæ relatiuæ, sunt per se communicabiles subiecto, seu supposito alicui, cui cõuenit subsistentia. Confirmatur secundò: nam de ratione suppositi est dare omnimodã incommunicabilitatem, eámque respectu cuiuscumque subiecti; relationes autẽ, si non sunt subsistentes, sed se habent vt formæ, non dant omnimodã incõmunicabilitatem,

tatẽ, sed solùm respectu sui correlatiui quantũ est ex se. v.g. filiatio non dabit omnem rationem incommunicabilitatis per se, & respectu cuiuscumque, sed solùm in ratione filij respectu Patris, à quo genitus est, vt Pater non possit esse filius per filiationem filij, nec filius pater paternitate Patris: si enim Patri non conueniret esse ingenitum, sed generari ab alio, & filio generare alium, tunc filiatio passiua, & paternitas actiua esset communicabilis plutibus; quia videlicet haberet solùm rationem formæ, & paternitas ac filiatio non distinguerent personas, sicùt iam de facto spiratio actiua, quæ communicatur pluribus, non est distinctiua personæ, sed distinguerentur per relationes primò producti, & primò producentis, itémque secundò producti, ac secundò producentis; quia id quod formaliter distinguit, & constituit personas, est esse productum & producens. At certè esse productum & producens denotat suppositum subsistens; ergo ipsa subsistentia formaliter distinguit: quòd autem sit impossibile esse plures paternitates & plures filiationes, non oritur ex parte filiationis & paternitatis vt sic: nam si repugnaret ipsis vt sic, & vt relationes sunt in ratione sua propria, repugnaret etiam in creaturis; sed id habent ex eo quòd repugnent plures productiones in diuinis, & eiusdem rationis, videlicet plures generationes, & plures spirationes passiuæ, atque ideo multiplicationes in eadem specie emanationis plurium suppositionum, quæ, si essent & ipsæ relationes, essent communicabiles: ergo incommunicabilitas est in ipsis suppositis formaliter ratione subsistentiæ; in relationibus autem prout sunt subsistentes, non autem in ratione relationis vt sic, & à ratione hypostasis habent incommunicabiliratem relationes vt sic, non autem contrà, & in vniuersum vtcumque forma aliqua seu proprietas dicatur incommunicabilis, dicetur talis in ratione formæ, seu naturæ, vt non possit esse in alia natura opposita, seu in alia natura in qua sit forma opposita, non autem in ratione suppositi, hæc enim repugnantia est propria suppositi, prout repugnat sibi esse in alio supposito: cõstat ergo relationes diuinas nisi sint per se subsistentes, non vniri in ratione personæ naturæ humanæ, & si subsistunt solùm subsistentia absoluta, per se fiet vnio cum illa, atque ideo cum essentia; & relatio vnietur naturæ humanæ mediante essentia, sicut proprietates eiusdem suppositi vniuntur cum omni eo, cum quo vnitur suppositum.

Ex his constat falsum esse exemplum allatum ab ipsis, quòd sicut essentia diuina est principium generandi filium, non tam prout est communis, sed solùm prout est in Patre, ita subsistentia essentialis non sit ratio terminandi communis tribus personis, sed solùm prout est in filio. est enim magnum discrimen. Primùm enim ibi essentia sumitur vt principium, non vt terminus: bene autem potest conuenire essentiæ esse principium, quo, productionum & actionum respectu suppositi, cui conuenit esse principium, quod; hîc autem sumi deberet subsistentia vt terminus, seu vt principium vnde haberet suppositum quòd sit terminus tam propriæ, quàm alienæ naturæ. per idem enim habet suppositum quòd terminet alienam, per quod habet vt terminet propriam. At certè subsistentia absoluta non dat personæ rationem termini respectu naturæ propriæ, sed relatio: ergo hæc etiam est id, per quod persona terminat naturam alienam, & non habet à subsistentia absoluta, quòd illam terminet. Secundò in actione generandi essentia diuina non se habet vt res genita, sed vt id quod debet per generationem communicari; potest autem id quod debet communicari esse principium generationis, quo, quia sicut se habet in creaturis natura quoad communicationem sui in specie, ita se habet in diuinis quoad communicationem sui in indiuiduo; quare sicut ibi à natura est posse communicari, & ipsa est principium, quo, ita & hîc. At verò in proposito natura diuina se habet vt res terminata per relationem, sicut debet terminari humana: ergo non potest esse principium terminandi aliam naturam. Tertiò generatio est actio, quæ per se requirit principium agendi, vt quo, & suppositum, cuius sit principium, quod in proposito est relatiuum; at verò vniri & terminare vnionem, non est actio, neque causalitas quæ requirat per se suppositum, vnitur enim forma materiæ distincta vnione ab ea qua intelligitur compositum ex materia & forma vniri supposito: ergo non potest similiter dici essentiam, seu subsistentiam absolutam esse principium terminandi supposito, non item terminum, vt dicitur esse principium generandi.

Reiecto igitur posteriori modo affirmandi vnionem humanitatis in subsistentia absoluta, videlicet mediante vnione cum persona, reliquum est dicere de sententia Durandi asserentis fieri vnionem immediatè cum natura, ac subsistentia absoluta, ex cuius sententia sequitur Deum absolutè sumptum vt significat subsistens in diuina natura esse factum hominem, & esse hominem, quia vnitas subsistentiæ est ratio formalis, cur conueniant vni duo prædicata substantialia. Durandus concedit hanc illationem, videlicet quòd & Deo absolutè conueniat factum esse hominem, & peculiariter Verbo ob peculiarem coniunctionem eum eius personalitate. Sed primùm contra sensum Concil. & Patrum statuit Durandus eiusmodi duas vniones. alteram ex cuius vi Deus, & non Verbum factus est homo; alteram ex cuius vi Verbum factus est homo. non enim agnoscunt aliam vnionem nisi illam, qua Verbum caro factũ est. Dicet fortè in hac comprehendi aliam. Sed primò quamuis in notionalibus & personalibus includantur reipsa essentialia propter identitatem, tam in modo nostro concipiendi, cùm loquimur de notionalibus, sumimus illa secundùm se, & non includimus essentialia. Secundò Patres expresè excludunt vnionem cum essentia, dum dicunt esse factam cum Verbo. Ita habet Concil. Tolet. VI. & XI. in principio his verbis: Solus filius assumpsit humanitatem in eo, quod est proprium filij, & non quod commune est Trinitati. quod est dicere, non est vnitus secundùm quidquam essentiale. Anselmus item *lib.de Incar.Verbi c.4.* probat vnionem non esse communem, quia non est facta in natura communi. Dion. *c.2. de diu. nom. parte 1. post medium.* Damasc. *lib.3.de fide c.6.* Nicetas *lib.3. Thesauri fidei orthodoxæ c.34.* Elias Cretensis *in orat. 51. quæ est epist. 1. ad Chelidonium.* Tertiò ex hac sententia Durandi sequitur non solum filium, verumetiam Patrem esse factum hominem. Respondet Durandus *q.4.* id simpliciter non sequi, quia ex vi illius prioris vnionis non sunt vnitæ proprietates personarum humanitati, sed est necessaria alia particularis vnio, quæ solùm facta est in proprietate filij; ait tamen cum addito posse concedi Patrem, in quantum est Deus factum esse hominem. Hoc, quod concedit Durandus, Capreolus *in 3.dist.1.q.vnica, circa finem*, dicit esse periculosum, Medina verò vult esse hæreticum, vel sapere hæresim. Sed non est apertè ita notandum, est ergo periculosa sententia, quia facile vergit in hæresim, & temeraria, quia loquitur sine sufficienti fundamento contra communem modum loquendi Patrum. Primùm enim contra hunc modum loquendi pugnant loca cit. & præterea VI. Synod. *act.8.* dicens solùm Verbum esse Incarnatum, quia Pater & Spiritus sanctus nihil habent commune nisi benignissimã voluntatem; quo significatur ex essentialibus solam vim efficiendi concurrisse, hæc nimirum significatur per benignissimam voluntatem. Atque per hanc solùm concurrere Patrem & Spiritum sanctum, & nihil præterea accedere. Ex quibus primò sequitur Patrem neque cum addito,

neque sine addito dici posse factum hominem. Deinde non rectè negat Durandus Patrem ex dicta vnione quam ipse excogitauit simpliciter & sine addito posse dici hominem, quia quæ conueniunt personis ratione absoluti, & ratione essentiæ, conueniunt tam vere, támque perfectè, & absolutè, quàm conueniunt suppositis creatis prædicata propriæ naturæ, quámque conuenirent cuilibet personæ diuinæ prædicata essentiæ siue æterna, siue quæ accedunt ex tempore, si nullam haberet consortem aliam personam, quia perinde subsistunt, & tam perfectè singulæ in natura diuina, ac si aliam consortem non haberent: ergo si conuenit Patri, vt Deus est, esse hominem, conuenit omnino illi simpliciter. Adde quòd Pater esset substantialiter vnitus humanitati, eo quòd subsisteret vna communi subsistentia cum illa: propterea enim diuinitas est substantialiter vnita humanitati. Tertiò ratio à priori sumitur ex eo quòd dentur tres subsistentiæ relatiuæ, & hæ sint infinitæ perfectionis secundùm veriorem sententiam continentes quidquid est perfectionis in suppositis creatis: ergo non solùm subsistentia absoluta, verumetiam quælibet ex tribus relatiuis potest naturam creatam terminare, & cùm iam de facto solùm Verbum dicatur factum hominem, nihil est quòd ad subsistentiam absolutam recurramus. Vltimò fundamentum Durandi, quòd personæ diuinæ per aliud habent esse personale, & per aliud esse subsistens, ex dictis constat esse falsum, dum probatum est incommunicabilitatem rei seu formæ non posse dare incommunicabilitatem in ratione personæ, nisi det esse subsistens. Ex his planè constat quid sentiendum sit de aliis duabus sententiis, scilicet de sententia Gregorij & aliorum; nituntur enim falso fundamento, dum propter summam Dei simplicitatem negant terminari humanitatem per vnam rationem potius quàm aliam: etenim summa identitas non est causa, quominus in Deo sit formaliter ratio absoluti & relatiui, & aliqua operatio, seu actus conueniat ratione absoluti, qui non conuenit ratione relatiui, vt creatio; & contrà aliquis actus ratione relatiui qui non conuenit ratione absoluti, vt generatio & spiratio. Pari ratione potest conuenire ratione relatiui naturam creatam terminare, quod non conuenit ratione absoluti.

Secundò de sententia quorundam Thomistarum dicentium humanitatem carere existentia creata, & existere existentia increata Verbi, quod quidem existat existentia absoluta: hæc enim sententia primò debet ponere duas vniones substantiales, scilicet cum essentia, & cum persona, quamuis prima si est hypostatica habet eadem difficultates, quas Durandus, præterquam quòd hypostatica esse non potest, cùm non sit in subsistentia. Si verò non est hypostatica; tamen est substantialis vniens substantialiter naturam diuinam humanæ, itémque Patrem & Spiritum sanctum, quæ quidem in tanta re sine sufficienti auctoritate affirmari non debent, & auctoritates Patrum & Conciliorum potius aduersantur huic duplici vnioni.

Reliqua est aduersùs ea, quæ dicta sunt, vna obiectio. Quòd si Verbum terminat humanitatem per relationem: ergo tribuit illi esse relatiuum; ideoque humanitas refertur ad Patrem. Respondeo humanitatem hîc eodem modo se habere vt diuinitatem: sicut enim illa terminatur relatione, & per naturam & relationem constituitur persona relatiua; ita humanitas: vnde Christus & hic homo est persona relatiua; non tamen refertur humanitas, sed hic homo. Et ratio traditur in materia de Trinit. ex S. Thom. quia relatio non terminat vt relatio, sed vt hypostasis. Adde secundò relationem tunc dare esse relatiuum, quando se habet vt forma; at non se habet vt forma respectu naturarum in re propria, sed vt terminus.

ARTICVLVS III.

Vtrum abstracta personalitate per intellectum natura possit assumere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim, quòd natura conuenit assumere ratione personæ. Sed quod conuenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei conuenire: sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea, Assumptio importat terminum Vnionis, vt dictum est: Sed Vnio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo abstracta personalitate, natura diuina non potest assumere.

3. Præterea, In Prima parte dictum est, quòd in diuinis abstracta personalitate, nihil manet: Sed assumens est aliquid. Ergo abstracta personalitate, non potest diuina natura assumere.

Sed contra est, quod in diuinis personalitas dicitur proprietas personalis quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio & processio: vt in prima parte dictum est. Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio: sicut Angelus dicit Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne Verbum. Ergo videtur, quòd remota personalitate, natura diuina possit assumere.

Respondeo dicendum, quòd intellectus dupliciter se habet ad diuina: Vno modo vt cognoscat Deum sicuti est: & sic impossibile est, quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, & quòd aliud remaneat: quia totum, quod est in Deo, est vnum, salua distinctione personarum: Quarum tamen vna tollitur sublata alia, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad diuina, non quidem quasi cognoscens Deum vt est, sed per modum suum, scilicet multipliciter & diuisim, id quod in Deo est vnum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam diuinam, & aliam huiusmodi quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundùm hoc abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia in diuinis idem est quo est, & quod est quicquid eorum, quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, & per consequens persona: cùm sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas: ita exclusis per intellectum proprietatibus, personalibus, remanebit in consideratione nostra, natura diuina, vt subsistens, & vt persona. Et per hunc modum potest intelligi, quòd assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quòd etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu vna personalitas Dei, vt Iudæi intelligunt, ad quam potuerit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quòd abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis: quasi aliud sit quod subiicitur relationi, & aliud ipsa relatio, quia quicquid consideratur in Deo, consideratur vt suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum, quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum.

RESPONDET S. Thom. affirmatiuè. Non probat hîc suum dictum, sed solùm proponit quasdam distinctiones, ex quibus id perspicuum relinquitur. Distinctio est hæc. Dupliciter potest habere se intellectus ad diuina

diuina. Primò vt cognoscat Deum sicuti est. Secundò vt cognoscat illum secundùm modum nostrum concipiendi. Ex his modis cognoscendi oritur duplex abstractio. Prima est, quæ oritur in rebus ipsis cognitis secundùm se, in quibus videlicet est distinctio siue realis, siue formalis, quæ causa est, cur intellectus abstrahat vnum ab alio, vt materiam à forma, figuram à quantitate per modum resolutionis totius constantis ex partibus ita distinctis in partes, vt S. Thom explicat ad 3. Secunda est, quæ oritur à modo cognoscendi, cùm videlicet in re intellecta non est distinctio, continentur tamen virtualiter plura quæ in aliis sunt distincta, aut certè quæ attenta imbecillitate intellectus creati vt distincta concipi debent, quod non est intelligere per actum resolutionis, vt declarat S. Thom. *ad* 3. Iam verò ait S. Thom. primo modo cognoscendi non habet locum dicta quæstio: An abstracta personalitate, &c. quoniam impossibile est ita abstrahi aliquid à Deo. Secundo verò modo si fiat abstractio dicta, potest, inquit S. Thom. intelligi natura diuina assumens humanam. Dupliciter autem potest intelligi hæc abstractio. Primò potest intelligi fieri per hypothesim, vt rectè monet Caiet. hæc autem potest esse hypothesis impossibilis, qua intelligatur & supponatur separata personalitas à natura diuina realiter: an videlicet si daretur natura diuina sine tribus personalitatibus, & Deus intelligeretur ad eum modum, quo intelligunt illum Iudæi, possit assumere naturam humanam. Secundò ait Caiet. & Suarez hîc, hæc abstractio personalitatis potest intelligi fieri ab actu Incarnationis, nimirum vt ex eo quòd in Deo sit subsistentia absoluta, quæ est natura, & relatiua, quæ est personę, intelligatur natura cũ sua subsistentia absoluta sine personalitatibus, id est, absque eo quòd personalitates assumant, an, inquam, possit ipsa natura illis non assumentibus assumere; & hoc est abstrahere ad actu Incarnationis. Quæstio ergo in vtroque sensu locum habere potest: sed S. Thom. videtur tractare illam in secundo sensu, quia tractat illam in sensu, qui per se oritur ex modo nostro intelligendi; illæ autem conditionales impossibiles non oriuntur necessariò ex nostro modo intelligendi, sed ex eo quòd homo velit illas facere, tametsi ex secundo sensu à fortiori exponitur primus.

DISPVTATIO L.

Vtrùm possit Deus naturam creatam assumere, & vnire sibi solum secundùm rationem absolutam, non item secundùm relatiuam. §. 1.

VM duplex sensus quæstionis habeatur ex S. Thom. scilicet alter secundùm hypothesim impossibilem, qua excluſæ intelligantur tres relatiuæ proprietates & personæ à natura diuina; alter secundùm hypothesim possibilem, qua hæ solùm intelliganrur excluſæ ab vnione cum natura creata, non est locus quæstioni in primo sensu, quo videlicet intelligeretur in Deo persona tantùm absoluta, magis quàm sit de facto, quo secundùm fidem habetur potuisse fieri Incarnationem cum persona relatiua. Non enim ad vnionem magis confert esse relatiuum, quàm absolutum: imò est vniuersalior notio suppositi absoluti. Quæstio ergo est in posteriori sensu; quamquam in hoc posteriori sensu potest tractari quæstio, & tractabitur infrà etiam sine abstractione ab vnione personæ relatiuæ cum natura creata, an scilicet possit simul vnire Deus illam sibi secundùm rationem absolutam, vel secundùm rationem relatiuam. Igitur in hoc sensu explicato sunt duæ sententiæ.

PRIMA sententia omnino negat posse vnionem cum naturâ creata solùm fieri per aliquod absolutum. Sed eius auctores non eodem fundamento ducuntur. Quidam enim idcirco negant, quòd negent diuinæ naturæ, & huic Deo, prout abstrahit à personis, subsistentiam absolutam præter tres relatiuas communem simul cum natura tribus personis; dempta verò subsistentia absoluta nulla ratio communis reliqua est secundùm quam possit hic Deus, seu deitas vniri præter ipsam essentiam & facultates essentię, cuiusmodi est intellectus, voluntas, potentia executiua, si hæc distinguatur ab intellectu & voluntate. Iam cum essentia non potest fieri vnio, nisi secundùm essentiam & naturam, vt fiat vna natura ex duabus, quod suprà ostensum est nulla potentia fieri posse. Cum intellectu & voluntate vnio solùm est obiectiua per cognitionem, & amorem, seu per potentiam, qua omnia Deo potentia sunt. Vnio cum potentia est solùm in genere causæ efficientis, scilicet solùm quatenus operatur Deus, & potest operari. Nihil ergo remanet in Deo absolutum, ratione cuius possit coniungi naturæ creatæ coniunctione distincta à iam dictis, maximè eius rationis, cuius est ea, qua de facto vnitur illi secundùm personalitatem relatiuam. Hoc fundamento excludente subsistentiam absolutam ducuntur Alensis 3. *p. q.* 2. *membro* 3. *q.* 7. *membro* 1. *art.* 3. Bonau. 13. *d.* 1. *art.* 1. *q.* 3. & *d.* 5. *art.* 1. *q.* 4. Vasq. *disp.* 27. *c.* 2. Quòd aut nulla sit in diuinis subsistentia absoluta ex instituto probant in materia de Trinit. & rursus ex his, quæ dicunt PP. de hoc ipso mysterio Incarnationis, probant item nullam esse, vel certè sine sit, siue non sit, vnionem secundùm illam minimè fieri potuisse. Patres enim eo argumento, quo probant vnionem humanitatis cum Verbo non esse factam secundùm naturam, probant esse factam secundùm personam accipientes tanquam certum vnionem omnem aut secundùm naturam, aut secundùm personam esse debere: non ergo fieri potest vlla secundùm aliquid tertium, id est, subsistentiam absolutam. Ita argumentatur Concilium Toler. XI. in confessione fidei, & Anselmus *lib. de incarn. Verbi, c.* 4. contra quosdam, qui dicebant Incarnato filio necessarium fuisse incarnari simul Patrem & Spiritum sanctum, nisi persona distingueretur realiter à natura, infert eos proinde sentire debere Incarnationem esse factam in natura, quæ est communis filio cum Patre & Spiritu sancto, quod sanè non sequeretur ex ipsorum assertione si posset Incarnatio esse communis Patri & Spiritui sancto ratione subsistentiæ absolutæ.

Alij admittunt quidem subsistentiam absolutam præter tres relatiuas, & nihilominus negant secundùm illam solam posse fieri vnionem cum natura creata, excluſis videlicet ab ea immediata vnione personalitatibus. Hæc est sententia Capreoli *in* 3. *d.* 1. *q.* 1. qui, vt suprà retulimus, sentit non fieri vnionem naturæ immediatè cum subsistentia absolutè, sed cum relatiua; mediatè verò cum absoluta, nec posse absolutam subsistentiam terminare & vniri, nisi quatenus est subsistétia personæ, & idem dici de vnione naturæ creatæ cum existentia diuina, quòd scilicet non fiat, nisi quatenus existentia est personæ; tametsi facilius dici posset iuxta sententiam Capreoli esse vnam vnionem naturæ creatæ, quæ fit cum subsistentia relatiua & absoluta, quàm quæ fit cum existentia absoluta, & subsistentia relatiua, seu personalitate, quia cùm sit proprium subsistentiæ dare naturæ non solùm quòd subsistat, verumetiam quòd subsistat cum modo & termino, quo quælibet res subsistere debet, nempe incommunicabilitas, & hoc non habeat à se, sed à supposito; idcirco posset intelligi vniri solùm vnione, qua vnitur suppositum, quod constituitur in esse vnius termini vnionis per relationem & subsistere absolutum. Et econtrario cùm sit proprium

etiam

etiã proprietatis relatiuæ dare esse personale, quod est dare subsistãtiæ incommunicabilem; ideo persona intelligi potest vniri solùm vnione, qua vnitur subsistentia, quæ alioqui est absoluta. At verò de ratione existentiæ per se non est cõstituere personam, ideo non potest ipsi conuenire esse id, per quod persona vniatur, & det esse personale; & idcirco qui sentiunt dari subsistentiam absolutam, non verò tres relatiuas, & fieri vnionem cum existentia, sentiunt consequenter vnionem fieri secundùm existentiam cum essentia, & esse distinctam ab vnione, quæ fit secundùm subsistentiam cum persona: Siue ergo sint duæ vniones, siue vna tam cum subsistentia absoluta & relatiua, quàm cum existentia absoluta, & subsistentia relatiua, constat de mente Capreoli non posse fieri vnionẽ cum solo absoluto. Ratio verò cur non possit fieri cum sola subsistentia absoluta non incommodè reddi potest supraposita, quòd scilicet subsistentia per se debeat dare esse terminatum vltimo termino incommunicabili, quod est persona, non tamen redditur ratio, cur non possit fieri cum existentia absoluta absque eo quod fiat cum persona. Eandem sententiam fertur sequutus Victoria, cuius fundamenta refert Medina *in hoc art.* Primum est iam dictum quòd omnis vnio aut est in natura, aut in persona. Secundò quòd natura & persona magis sint idem in Deo, quàm in nobis: sed propter hanc identitatem impossibile est in nobis aliquid vniri humanitati, quin immediatè vniatur personæ: ergo & in Deo. Tertiò si in Deo esset tantùm vna persona, impossibile esset aliquid vniri naturæ, quod non vniretur personæ immediatè; ergo etiam est impossibile: nam tanta est identitas nunc inter naturam & personas, quanta ibi esset. Vltimò Deus non potest supplere personalitatem propriam humanitatis assumptæ: ergo non potest illam assumere. Antecedens probatur: nam hic Deus non habet personalitatem: ergo non potest illam supplere.

His non obstantibus dicendum est naturam diuinam siue hunc Deum conceptum absolutè absque personalitatibus posse immediatè assumere, & vnire sibi naturam creatam, non quidem per esse absolutum naturæ diuinæ, vt natura est, sed per esse absolutum subsistentiæ, vt scilicet hic Deus absolutè sumptus subsistat in duabus naturis, diuina & humana, sicut hæc persona relatiua, scilicet Verbum in vtraque subsistit. Hæc sententia est communior aliorum Theologorum *in* 3. *d.* 1. scilicet Scoti *q.* 2. §. *ad quæstionem igitur*, Durandi *q.* 2. Richardi *art.* 1. *q.* 4. Gabriel. *q.* 1. *art.* 3. *dub.* 4. Occam *q.* 1. Caiet. *hic art.* 3. Suarez *disp.* 13. *sect.* 1. Valentiæ *disp.* 1. *q.* 3. *punct.* 5. & passim recentiorum. Eadem mihi videtur omnino S. Thomæ, vt iam ostendam. Hæc assertio habet duas partes. PRIMA pars, quòd scilicet non possit fieri assumptio secundùm esse diuinum naturæ, est per se ex supradictis perspicua, quia vnio per se substantialis non potest fieri, nisi vel ad constituendam vnam naturam, vel ad constituendam vnam personam; sed non potest natura diuina vniri cum humana ad constituendam vnam naturam, vt satis suprà ostensum est, ea ratione quòd oporteret poncre mutationem substantialem in vtrisque; neque ad constituendam vnam personam, quia hæc non constat ex natura & natura, sed ex natura & subsistentia: non ergo potest Deus secundùm esse naturæ alienam naturam sibi per se substantialiter vnire.

SECVNDA pars assertionis supponit esse admittendam in diuinis subsistentiam absolutam præter tres relatiuas: quòd ergo secundùm illam possit assumere naturam creatam immediatè siue simul assumant & vniantur subsistentiæ relatiuæ, siue non; imò & quòd detur ipsa subsistentia absoluta, probatur auctoritate S. Thomæ *in hoc art.* vbi proponit duos modos abstractionis, vnum qui consurgit ex distinctione rerum, quæ secundùm se à parte rei non sunt idem, & secundùm hunc modum nihil dicit S. Thom. de natura, an possit, vel non possit assumere, sed solùm de abstractione, an possit fieri, & negat posse fieri; alium verò, qui consurgit ex modo nostro concipiendi, nimirum quo solemus distinguere relationes & attributa tum à se inuicem, tum ab essentia; qui sanè modus cognitionis abstrahens vnam rem ab alia nihil ponit in rebus ipsis positiuum præter id, quod habent à parte rei, sed solùm concipit vnum non concepto alio: quare quando iuxta hunc modum abstrahit essentiam à relationibus, non ponit in ipsa personalitatem incommunicabilem, sed solùm ea quæ conueniunt ipsi à parte rei secundùm se non concipiendo relationes. Et quod hic sit sensus S. Thomæ constat primò ex eius verbis; ait enim: Cognoscere per modum nostrum est cognoscere multipliciter & diuisim id, quod in Deo est vnum. At certè ponere aliquid, quod non est iam in Deo, non est concipere id, quod in Deo est vnum, sed id quod non est in Deo. Secundò quia aliàs quando distinguimus vnum attributum ab alio, quinetiam essentiam à relationibus, non ponimus in his aliquid, quod non sit à parte rei, nec ponimus in essentia personalitatem: nam quemadmodum etiam in creaturis distinguimus naturam à suppposito, & tamen non concipimus personalitatem aliam in natura sic abstracta; ita non ponimus personalitatem in natura diuina, cùm abstrahimus illam à personalitatibus, sed solùm concipitur à nobis secundùm absoluta. Cùm ergo de hac ita concepta loquatur S. Thomas, & dicat posse assumere naturam creatam, necesse est fateri ex sententia ipsius esse in natura diuina absolutè spectata, vnde possit naturam creatam assumere; id autem non est essentia ipsa, cùm suprà ostenderit non posse secundùm illam vnionem fieri: agnoscit ergo S. Thomas in ea subsistentiã absolutam, per quam possit assumere. Quare cùm *in resp. ad* 2. ait circumstitis per intellectum personalitatibus remanere in intellectu vnam personalitatem Dei, non est sensus, quòd intellectus faciat aliquam hypothesim impossibilem; nihil enim tale vult hîc S. Thom. fieri ab intellectu, sed solùm exigit actum cognitionis, qui fertur in diuina secundùm ea quæ de facto ipsis conueniunt, vt patet ex corpore art. explicato, & ex illo verbo responsionis ad 2. Remanebit in intellectu vna personalitas. quo significatur vnam personalitatem remanere in intellectu ipsa via abstractionis, & cognitionis, qua cognoscitur natura sine personalitatibus, & non ex fabricatione & hypothesi intellectus fingentis aliquid impossibile. Portò non alia ratione remanet conceptus personæ in intellectu, nisi quia in essentia diuina & subsistentia absoluta, quæ si nõ esset nõ opus esset ex vi abstractionis remanere in intellectu personalitatem: non enim remanet ex fictione, vt iam ostensum est, neque ex modo nostro cognoscendi: nam certè nil causſæ est, cur non possim us concipere naturam diuinam, vt formam non subsistentem, sicut possumus naturas creatas: remanet ergo ex eo quòd in natura diuina sit subsistentia. Illud verum est nomen naturæ subsistentis, seu huius Dei subsistentis, cui tribuuntur ea, quæ tribuuntur personis creatis, cuiusmodi est agere, &c. ingerere intellectui conceptum personæ in ea abstractione, qua abstrahitur à relationibus; nec mirum: nam in cognitione plurium rerum diuinarum ingeritur nobis secundùm modum nostrum concipiendi plerumque aliquid simile creaturis, quod alioqui non est in Deo secundùm rationem, qua est, & cõcipitur esse in creaturis, idque etiamsi id nõ fingamus positiuè per aliquam hypostasim, sed solùm cognoscamus res diuinas secundùm se, quomodo immensitatem cõcipimus per modum extensionis, æternitatem secundùm prius & posterius, &c. Sed quemadmodum quando concipimus æternitatem, &c. hoc modo non affirmamus

de illa ea, quæ sunt propria temporis, sed solùm id, ratione cuius concipimus illam instar temporis, videlicet durationẽ; ita quãuis cõcipiamus Deum subsistẽtem absolutè per modum personæ; nõ tamẽ affirmamus de illo ea, quæ sunt propria personæ, sed solùm id, ratione cuius concipimus illum instar personæ, videlicet subsistentiam absolutam, per quam habet per se agere, &c. Et hanc vim habet illud S. Thom. Remanebit in intellectu vna personalitas Dei, vt Iudæi intelligunt. id est, secundùm illum conceptum, quem habemus de omnibus naturis creatis, quæ sunt in vna persona absoluta, & quem habent Iudæi de Deo, non quòd affirmemus hoc de Deo, vt affirmant ipsi; sed quòd non affirmantes hoc de ipso, concipimus eundem secundùm id, quod & concipiunt & affirmarent Iudæi de Deo.

Eadem mens & sententia S. Thomæ habetur ex argumento per, sed contra, vbi ait remoris per intellectum personalitatibus ea ratione posse à natura diuina assumi naturã creatã, quòd remaneat Dei omnipotentia: vbi non fundat suum dictum S. Thom. in eo quòd per fictionem remaneat personalitas absoluta, sed in Dei omnipotentia: quo nomine non solùm significatur potentia infinita ad agendum, quia ad assumptionem non solùm requiritur principium agendi infinitum, verumetiam terminus. Item quia non oportet quærere, an remotis personalitatibus potentia actiua absoluta possit agere: nam siue intelligantur remoueri, siue non, constat potentiam actiuam absolutam esse principium actiuum vnionis & assumens; nec profectò esset maior ratio dubitandi in hoc mysterio, quàm in quocumque alio opere Dei, an secluſis personalitatibus remaneat potẽtia actiua ad creandum, &c. si solùm fiat vis in principio agendi. Ratio ergo difficultatis petitur ex parte termini: cùm enim de facto personalitas terminet humanitatem Christi, & secundùm illam sit facta vnio, nõ verò secũdùm naturã, quæstio per se statim oritur, an secluſis personalitatibus natura posset assumere, nimirum ad se sumere tanquam ad terminum, non verò ad personam relatiuam. quare argumentum S. Thom. non solùm procedit de natura, quatenus est principium agendi, de quo non est quæstio, verùm maximè, ac præcipuè de eadem, quatenus est terminus: & ratio sumitur solùm ab omnipotẽtia, quo nomine significari videtur potentia infinita non solùm ad agendum, verumetiam ad terminandum, & sustentandam alienam naturam. Et quamuis sumeretur solùm pro principio agendi; nihilominus non assumitur ad probandum assumptionem esse possibilem, quantum est ex parte potentiæ actiuæ, sed quantum est ex parte termini, quòd scilicet natura secluſis personalitatibus talis remaneat, vt perinde sit possibile omnipotẽtię vnire illi naturam creatam, atque fuit possibile de facto vnire illam Verbo. Et ideo prudens S. Thom. ait: Remotis personalitatibus remanet Dei omnipotentia, per quam facta est Incarnatio, sicut Angelus dicit Luc. 1. *Non est impossibile apud Deum omne verbum.*

Ratio autem à priori, cur possit subsistentia sine personalitate, ea est, quòd personalitas duplici ratione terminet. Primò in eo quòd sit vltimus actus, per quem natura ponitur in esse à parte rei, vt actu existat & operetur, quoniam per omnes alios actus & formas, seu differentias non intelligitur poni in reipsa, ne quidem per existentiam, quoniam aut existentia intelligitur prior personalitate, aut posterior. Si prior, constat non poni per illam rem à parte rei sine personalitate; quia non potest res existere sine modo existendi, sicuti non potest accidens existere sine inhærentia: si verò sit posterior, constat existentiam nihilominus non ponere rem in esse à parte rei, nisi prout cum ipso modo per se cuadit vnus actus, qui est subsistentia includens intrinsecè existentiam, & esse per se. Atque hoc sensu personalitas dicitur vltimus terminus, quia videlicet ad existendum actu per se à parte rei non requiritur vllus alius actus.

Secundò verò personalitas dicitur terminus, prout determinat naturam, ne possit esse in altero suppposito. Porrò horũ primũ, scilicet esse vltimum actũ, &c. habet personalitas in eo quòd sit subsistẽtia, & ratio subsistẽdi formaliter. Secundum verò habet ab incommunicabilitate; neque aliud præter hoc habet ab ipsa; quoniam de ratione incommunicabilitatis vt sic non est dare esse, vel esse per se, vt patet ex ipsa notione nominis & natura rei. Hinc igitur fit, vt si alicubi inueniatur existentia sine incommunicabilitate, possit inueniri ratio termini, & terminandi primo modo, etsi non secundo. Cùm verò eiusmodi subsistentia inueniatur in natura diuina secundùm se absolutè spectata, poterit Deus per illam terminare primo modo naturam humanam, ita vt possit adhuc communicari pluribus, sicuti terminat naturam diuinam ita vt communicetur. Confirmatur: nam si illa subsistentia absoluta est infinita simpliciter, & potest terminare naturam diuinam, sicuti relatiua, quæ est infinita in genere, imò & secundùm quosdam non est infinita; quidni possit terminare humanam, sicut illa terminat?

Obseruandum est hîc cum Caiet. in eo casu fore vt humanitas primariò terminetur ad hunc Deum; secundariò verò ad tres personas, & quemadmodum hic Deus est primò operans & creans; secundariò verò personæ, videlicet ratione diuinitatis; ita etiam hic Deus, & hoc indiuiduum naturæ diuinæ esset per se primò homo, secundariò verò personæ, quatenus Deus sunt.

Satisfit argumentis contrariæ sententiæ. §. 2.

Satisfaciendum est primò iis, qui negant in diuinis subsistentiam absolutam fundamento ducto ex modo argumentandi Patrum, qui ex negatione vnionis secũdùm naturam argumentãtur ad affirmationem vnionis secundùm personam: dicendum est enim SS. Patres non accipere personam secundùm rationem incommunicabilitatis, sed secundùm rationem subsistentiæ, quando sic argumentantur. Quoniam ratione subsistentiæ maximè habet persona quòd ita terminet & sustentet naturam, vt sit à parte rei, & possit agere, &c. Atque ideo quod dicunt de persona intelligitur dictum de subsistentia absoluta, noménque personæ vsurpatur vt notius, & vniuersalius, præsertim quia facit ad rem, de qua agitur: cùm enim ex Scripturis habeatur vnionem esse factam secundùm personam vt probetur hoc ipsum ratione, satis est ostendere non esse factam in natura: nam quamuis detur potuisse fieri secundùm subsistentiam absolutam, cùm tamen eadem sit ratio difficultatis de absoluta & de personali, & aliunde in Scripturis nominetur solùm personalis, propterea meritò fit argumentum à natura ad personam.

Sed nominatim ad auctoritatem Anselmi respondet primò Suarez non oportere omnes rationes Patrum esse formales & efficaces, propter quod dictum quidam recentiores, qui argumentati sunt ab eius auctoritate, valde indignantur: sed immeritò. ait tamen Suarez Anselmum velle ostendere nõ posse inferri omnes reliquas personas esse vnitas eidem naturæ cum Verbo Dei ea ratione, quòd vnio Verbi cum natura sit subsantialis, nisi vnio sit facta in natura. Sed non satisfacit: nam illi, contra quos disputabat Anselmus, non inferebant debere vniri reliquas personas ex eo quòd vnio sit substantialis, sed ex eo, quòd personæ essent vnum in natura diuina, vt patet ex discursu Anselmi.

Dicendum est ergo esse perspicuã mentem Anselmi: argumentabatur enim ibi contra quosdam, qui dicebãt incarnato filio necessarium fuisse etiam Patrem & Spiritum

ritum sanctum incarnari,ea ratione quòd Pater & filius
A esſent vna res, vna natura, & vnus Deus; vt refert ibi
Anſelmus:hinc rectè contra illos argumentatur ad ho-
minem oportere eos dicere Incarnationem fuiſſe fa-
ctam in natura: quare ſiue detur ſubſiſtentia communis
ſecundùm quam poſſit fieri Incarnatio, ſiue non,tamen
illi aduerſarij non inferebant,incarnandum eſſe Patrem
& Spiritum ſanctum ratione cuiuſcunque vnitatis, ſed
nominatim eius vnitatis, qua ſunt vnus Deus, & vna
natura, dicebántque debere eſſe tres Deos, ſi vna per-
ſona ſine aliis incarnaretur. Verba Anſelmi poſt multa
ſunt hæc: Hic autem (nempe aduerſarius) ſomniat ho-
minem à filio Dei magis eſſe aſſumptum in naturæ vni-
tatem, quàm in perſonæ vnitatem: ſi enim hoc non
B opinaretur, non diceret magis neceſſarium eſſe Patrem
cum Filio incarnatum (quoniam vnus eſt Deus Pater &
Filius) quàm eſſe poſſibile illum ſimul non eſſe incar-
natum,quia plures ſunt perſonæ. Hæc Anſelmus. No-
ta illam parentheſim (quoniam vnus eſt Deus Pater &
filius) quam omiſit Vaſquez allegans hunc locum
pro ſe.

Ad argumenta eorum, qui admittunt ſubſiſtentiam
abſolutam, & negant ſecundùm illam poſſe fieri vnio-
nem. Ad primum,ſi ea propoſitio ſumatur, vt dictum
Patrum, ſatis reſponſum eſt. Ad ſecundum dicitur ra-
tionem, cur in nobis neceſſe ſit vniri ſimul perſonæ
quod vnitur naturæ, non eſſe ſolùm identitatem, ſed
quia in nobis tantùm eſt ſubſiſtentia perſonæ, non verò
naturæ. Et ex hoc ad 3. dicitur eo caſu non fore duplı-
C cem ſubſiſtentiam in Deo vt iam eſt, cuius ratio eſt;
quoniam iam multiplicantur per productiones ad intra
perſonæ ſubſiſtentes in eadem natura; ipſa verò natura
cùm ſit ſubſtantia poſcit ſuam ſubſiſtentiam, quæ qui-
dem ſi non multiplicarentur perſonæ ſubſiſtentes in ea-
dem natura, cuius eſt ſubſiſtentia, ipſamet eſſet in-
communicabilis, & conſtitueret cum natura perſonam
abſolutam & incommunicabilem, ſicuti facit iam ſub-
ſiſtentia cuiuſliber perſonæ abſolutæ. quare non eſſet
tunc duplex ratio terminandi,vt nunc eſt: etenim quòd
naturæ diuinæ abſolutæ accedant tres perſonalitates re-
latiuæ, non autem perſonalitas abſoluta, non prouenit
vel ex defectu,ſeu conditione naturæ, quaſi ipſa ſecun-
dùm eſſe abſolutum non habeat ſubſiſtentiam, vnde
D ſubſiſtat, vel ex defectu ſubſiſtentiæ, quaſi hæc non ſit
ſatis ad præſtandum naturæ diuinæ id quod præſtat
quælibet ſubſiſtentia naturæ creatæ, videlicet eſſe actu
per ſe à parte rei, operari, &c. cùm enim natura ſit in-
finitæ perfectionis ſecundùm eſſe naturæ, habet ſecun-
dùm illud eſſe per ſe quod eſt perfectio. Verùm id prouе-
nit ex fœcunditate naturæ, quod poſſit eſſe principium
plurium perſonarum, & communicari pluribus: quæ
communicatio non arguit in natura ſecundùm ſe de-
fectum ſubſiſtentiæ, quaſi neceſſitas communicationis
proueniat ex neceſſitate ſubſiſtendi, ſed ſolùm arguit
aliud genus perfectionis, quòd ſcilicet ex infinitate ſua
non ſolùm habeat eſſe, & eſſe ſubſiſtens, verùm habeat
poſſe illud pluribus cómunicare. Quare ſublata plura-
E litate bene intelligitur natura ſubſiſtens ſubſiſtentia,
quæ poſſet perſonam conſtituere, ſi natura non eſſet
fœcunda, & principium productionis plurium perſo-
narum.Ad vltimum negatur antecedens,& ad eius pro-
bationem negatur conſequens; quia perſonalitas diui-
na non ſuſtentat humanitatem ratione incommunica-
bilitatis,ſed ratione ſubſiſtentiæ; nec natura aſſumpta,
ex quo accipit eſſe in alio, poſcit ſupplerı per incom-
municabilitatem; & ideo poteſt ſubſiſtentia abſoluta
impedire perſonalitatem humanam, & eius vicem ſup-
plere. Sed obiicitur videri abſurdum dari hunc homi-
nem, qui non ſit perſona. Reſpondeo hunc hominem
prout ſubſiſtit ſubſiſtentia abſoluta non eſſe perſonam;
neque id eſſe abſurdum, ſicuti non eſt abſurdum hunc
A Deum non eſſe perſonam; prout tamen in ea natura
mediatè ſubſiſtunt tres perſonæ, eſſe hic homo Pa-
ter, Filius, & Spiritus ſanctus,& quælibet perſonarum
diuinarum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum vna perſona poſſit ſine alia, naturam creatam aſſumere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quòd vna perſona non poſſit aſſumere naturam creatam, alia non aſſumente.
B *indiuiſa enim ſunt opera Trinitatis, vt dicit Auguſt. in Enchir. ſicut autem trium perſonarum eſt vna eſſentia,ita & vna operatio:Sed aſſumere eſt operatio quædam. Ergo non poteſt conuenire vni perſonæ diuina,quin conueniat alij.*

2. Præterea. Sicut dicimus perſonam Filij incarnatam, ita & naturam: tota enim diuina natura in vna ſuarum hypoſtaſium incarnata eſt: vt dicit Dam.in 3.lib. Sed natura communis eſt tribus perſonis:ergo & aſſumptio.

3. Præterea,Sicut humana natura in Chriſto aſſumpta eſt à Deo,ita etiam & homines per gratiam aſſumuntur ab ipſo, ſecundum illud Rom.14. Deus illum aſſumpſit: ſed hæc aſſumptio communiter pertinet ad omnes perſonas;ergo & prima.

Sed contra eſt, quod Dionyſ. 2. cap. de diu. no. Incarnationis myſterium dicit pertinere ad diſcretam Theologiam: C *ſecundū quā ſcilicet aliquid diſtinctim dicitur de diuinis perſonis.*

Reſpondeo dicendum,quòd (ſicut dictum eſt) aſſumptio duo importat, ſcilicet actum aſſumentis, & terminum aſſumptionis. Actus autem aſſumentis procedit ex diuina virtute, quæ communis eſt tribus perſonis, ſed terminus aſſumptionis eſt perſona, ſicut dictum eſt: Et ideo id quod eſt actionis in aſſumptione, commune eſt tribus perſonis: ſed id quod pertinet ad rationem termini, conuenit ita vni perſonæ, quod non alij. Tres enim perſonæ fecerunt, vt humana natura vniretur vni perſonæ Filij.

Ad primum ergo dicendum,quòd ratio illa procedit ex parte operationis. Et ſequeretur concluſio, ſi ſolam illam operationem importaret abſque termino,qui eſt perſona.

Ad ſecundum dicendum,quòd natura dicitur incarnata,ſicut D *& aſſumens, ratione perſonæ ad quam terminata eſt vnio (ſicut dictum eſt)non autem prout eſt communis tribus perſonis.Dicitur autem tota natura diuina incarnata: non quia ſit incarnata in omnibus perſonis,ſed quia nihil deeſt de perfectione diuinæ naturæ,perſonæ incarnatæ.*

Ad tertium dicendum quòd aſſumptio quæ ſit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem diuinæ naturæ ſecundum quandam aſſimilationem ad bonitatem illius: ſecundum illud 2.Pet. Vt diuinæ conſortes naturæ,&c. Et ideo huiſmodi aſſumptio communis eſt tribus perſonis,& ex parte principij & ex parte termini.Sed aſſũptio,quæ eſt per gratiam Vnionis,eſt communis ex parte principij, non autem ex parte termini, vt dictum eſt.

E S.Thom.negat aſſumptionem,vt ſignificat actionem poſſe fieri ab vna perſona ſine alia: vt verò ſignificat terminum, affirmat de facto à ſola perſona factam eſſe: ex quo à fortiori reſpondetur quæſtioni propoſitæ de poſſibili.

DISPVTATIO LI.

Vtrùm ſola perſona Filij Dei incarnata ſit.

VONIAM reſponſio S.Thom. non ſolùm eſt de poſſibili, verumetiam de facto, ideo datur locus huic queſtioni,præſertim vt eius occaſione quaſdam difficultates explicemus. Perſonam filij Dei incarnatam eſſe extra Gentiles, qui

qui Chriſtum omnino negant,nemo hactenus auſus eſt
A negare; etſi quoad rē ipſam Incarnationis quēadmodū
facta ſit multæ hæreſes extiterint ſuprà memoratæ;ſolā
verò incarnatam eſſe inter Catholicos eſt certa veritas
ſecundùm fidē:quòd tamen hæretici quidā antiquiores
ſuperiùs citati cùm ageretur de vnione, eiuſque modo
negarunt, aſſerentes etiā Patrem eſſe incarnatū, quales
fuerūt Sabelliani,& Petrus Graphæus,aliique dicti Pa-
tripaſſiani: eundémque tenorē ſequutus quoſdā ætate
ſua refert Anſelm. *lib.de incarn.Verbi*,qui ducebantur eo
fundaméto quòd neceſſe eſſet vel fateri tres Deos ab-
inuicem non ſolùm perſonis, verumetiam omnino etiā
diuinitate diſtinctos,ſiquidē ſolus filius diceretur incar-
natus;aut etiā Patrem & Spiritum ſanctum incarnatos,
ſi tres perſonæ vna res eſſent ſecundùm diuinitatē: eo
B quòd crederent fieri non poſſe,vt vnita diuinitate cum
carne, non vnirentur reliquæ perſonæ, ſentiebant verò
admittendos eſſe tres Deos. Contra hunc erroré latè
diſputat Anſelm.ibi,oſtendens non obſtare vnitatē per-
ſonarum in eſſentia, quominus poſſit vna perſona ſine
alia incarnari: idémque error facit damnatus in Cōcil.
Remenſi primùm congregato ſub Raynaldo Archiepi-
ſcopo ætate Anſelmi,& rurſus alio Concil.Remēſi cō-
gregato poſtea ſub Eugenio III.ætate S.Bernardi,quo-
niā eundem erroré excogitauerat Gilbertus Porretanus
aſſerens in Deo quaternitatem,ſcilicet tres perſonalita-
tes, quæ non eſſent vna res cum eſſentia. Eadem veri-
tas,quòd ſcilicet ſola perſona filij ſit incarnata, defini-
tur in pluribus Cōciliis,ſcilicet in V.Synodo *collat.8. cā.*
*4.& 10.*Conc.Lateran.ſub Martino I. *conſult.5.can.4.& 10.*
& Conc.Lateran.ſub Innoc.III. & habetur *in c.firmiter. de ſum.Trinit.& fide Cathol.* & in Concil.Tolet.VI.& XI.
in confeſſ. fidei, & Carthagin. V. *c. 1.* & VVormatienſi *in*
profeſſione fidei.habetur etiam *Io.1.*& aliis locis Scripturę,
quibus dicitur Verbum Dei & filium Dei nominatim
incarnatum, Deum dediſſe filium ſuum *Ioan.3.* & ſæpe
alibi. Sic etiam frequentiſſimè loquuntur Patres.

Sed iam oportet ſatisfacere quibuſdam difficultati-
bus. Et quidem fundamentum, quo ducebātur auctō-
res huius erroris,fuit,quòd cùm vna omnino res ſit eſ-
ſentia & perſonalitates,fieri non poſſit, vt ratio termi-
nandi ſit perſonalitas, nō autem eſſentia, ac proinde ſi-
mul omnes perſonalitates, quæ ſunt vnū cum eſſentia.
Reſpondendum eſt vnam eandémque ſimpliciſſimā eſ-
ſe formaliter eſſentiam & relationē in diuinis,non mi-
nùs formaliter & perfectè,quàm ſint in creaturis eſſen-
tia, perſonalitas & relatio, vbi diſtinguuntur ex natura
rei;neque identitas confundit in Deo eſſentiam & per-
ſonalitatem eo ſenſu,vt non ſint ibi formaliter, & non
poſſit illa vna & ſimplex res in ſua illa ſimplicitate præ-
ſtare id quod præſtāt hæ cum ſuis diſtinctionibus ſeor-
ſim in creaturis,ſed confundit eo ſenſu, vt non ſint di-
ſtincta realiter,vel ex natura rei. In ea ergo vnitate ipſa
eadem res, quæ eſt eſſentia & perſonalitas formaliter,
prout eſt perſonalitas vnitur humanitati immediatè,&
eſt ratio vnionis; prout autē eſt eſſentia non vnitur im-
mediatè ſed mediatè: ſicut prout eſt perſonalitas, non
E communicatur pluribus perſonis;prout eſt eſſentia cō-
municatur. Aliæ verò perſonæ non vniuntur perſona-
liter humanitati,quia illa vna res,quæ eſt eſſētia & tres
perſonæ, non vnitur hypoſtaticè, quatenus eſt Pater &
Spiritus ſanctus,ſed ſolùm quatenus eſt filius;& quam-
uis ipſa eſſentia vniatur mediatè; tamen aliæ perſonæ
non dicuntur vniri,quia prout ſunt idem in eſſentia,nō
ſunt perſonæ,ſed eſſentia:ideo verum eſt dicere,non v-
niuntur perſonæ,ſed eſſentiæ, quæ vnitur humanitati,
quatenus terminatur eodē cómuni ſuppoſito; quomo-
do ſola eſſentia & natura poteſt vniri,nō autē perſonæ.

Ex hoc SECVNDÒ obiici poteſt quòd nō poſſit vna
perſona ſine alia naturā diuinā terminare: ergo nec na-
turā humanā. Reſpondeo eſſe magnū diſcrimen: quòd
enim vna perſona ſine aliis naturā diuinā nō terminet,
Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

A nō prouenit ex eo,quòd nō ita perfectè& adęquatè ter-
minare poſſit,& terminet quęlibet perſona vt omnes ſi-
mul: nā profectò quælibet perſona nō ſolùm eſt perfe-
ctus Deus ſecūdùm eſſe naturæ,verumetiā ſecūdùm eſſe
perſonæ ſubſiſtētis; alioquin plus eſſet perfectionis in
omnibus,quàm in ſingulis,& aliquid perfectionis adde-
ret,& cōtineret vna,quod non cōtinet alia; neque prou-
enit ex identitate cū eſſentia: non enim ideo terminat
eandē naturā diuinā filius & Spiritus ſanctus,quia ſunt
vna res ſecundùm eſſentiam cum Patre: nā hac ratione
ſpiratio actiua,quę eſt relatio realis,deberet etiā termi-
nare naturā diuinā Patris.Ratio ergo eſt quia multipli-
cātur productiones,relationes ad perſonalitates in eadē
natura,& quęlibet habet eſſe perfectū in ratione perſo-
B næ; natura verò eſt principiū remotū, ſeu fundamentū
taliū productionū,& poſſit terminari pluribus perſonis
nō ob neceſſitatē exiſtendi à parte rei,& ſubſiſtendi et-
iā incōmunicabiliter: nā poſſet perfectè per vnamquā-
piam ſubſiſtentiā ſiue abſolutā ſiue relatiuam ſubſiſte-
re; ſed ratione fœcūditatis, quia eſt principium cōmu-
nicandi ſeipsā pluribus. Hæc autē ratio oſtendit poſſe
vnam perſonam ſine alia naturā creatā terminare, quia
quælibet eſt perfectiſſima in ratione ſubſiſtentiæ,& na-
tura creata nō habet rationem connexionis cum pluri-
bus perſonis,quæ ſubſiſtāt in ipſa; hoc enim eſt naturæ
habentis perfectionē infinitā, qualis eſt diuina, ſed per
ſe habet connexionē ſolùm cum vna perſona creata ex
natura rei,cui propterea poteſt ſuccedere vna increata.

C Ex his ſoluuntur aliæ obiectiones.

TERTIA obiectio eſt quòd non poſſit vna perſona
ſine alia opus Incarnationis facere:ergo neq; incarnari
ſine alia. Antecedens probatur,quia ab eadem perſona
pendet natura in genere cauſſæ quaſi formalis,& in ra-
tione termini, à qua pendet in genere cauſſæ efficiētis,
& ſecundùm hoc genus cauſſæ non poteſt ab vna ſola
perſona pendere:ergo neque ſecundùm illud. Reſpō de-
tur breuiter ex ſupradictis humanitatē in genere cauſſæ
efficiētis nō pendere ab vlla perſona ſecundùm ea, quæ
ſunt propria perſonæ, ſed ſecūdùm id quod eſt cōmune
pluribus,& abſolutum,quod eſt natura,& potentia na-
turæ ad agendum: verùm in ratione termini & cauſſæ
quaſi formalis pendere poſſe,& de facto pēdere ab vna
D perſona ſecūdùm propria perſonæ;& ideo vnā perſonā
nō poſſe agere ſine interuētu aliarū;poſſe autē termina-
re naturā,& vniri.Quare nō video quamobrē Gabr.*in 3.*
d.1.q.1.art.3.dub.2. dicat nō poſſe à nobis aſſignari ratio-
nem,cur relatio non poſſit eſſe ratio efficiendi,ſicut eſt
ratio terminādi,niſi dicatur non includere perfectionē:
iam enim ex dictis perſpicua eſt ratio differētiæ. Et ſa-
nè perfectio, quæ tribuitur relationi à pleriſque Theo-
logis,ſolùm eſt ad terminādum,& dādum eſſe per ſe,nō
itē ad agendū;hæc n.ſolùm tribuitur naturæ cōmuni-

QVARTA obiectio. Non poteſt vna perſona ſine
alia nec in ratione cauſſæ quaſi formalis eſſe cauſſa vi-
ſionis beatificæ,nec ipſam terminare,ne quidē ſecūdùm
ea,quæ propria ſunt vni perſonæ: ergo neque poteſt in
E genere cauſſæ ferè ſimili terminare dependentiā huma-
nitatis ſine alia perſona, ne quidē per ea, quæ ipſi pro-
pria ſunt. Ad hoc argumentū variè reſpondent. Mihi
videtur dicendū alio modo ſe habere obiecta,quæ ſunt
cauſſæ cognitionis ſuo modo,ad cognitionē;alio modo
reliquas cauſſas ad ſuos effectus,& cauſſalitates. Etenim
diſtinctio obiectorū materialis & numerica nō diſtin-
guit cauſſalitates in genere obiecti, id eſt, cognitionis,
ſed ſola diſtinctio obiectorū quidditatiua, vt vnū neq;
includat alterum,neq; dicat ordinē ad alterum: quāuis
enim obiecta diſtinguantur numero,ſi tamen habēt in-
trinſecum ordinē,ita ſunt cauſſæ cognitionis, vt vnum
ſine alio cauſſare non poſſit:ſic ſciētia non poteſt cauſ-
ſare cognitionē ſui ſine cognitione ſcibilis,nec pater vt
pater ſine cognitione filij, creatura creatoris, anima
corporis,&c. Cùm verò relationes diuinę habeant or-

dinem intrinſecum ad ſe inuicé,propterea quamuis diſtinguantur realiter, non poteſt vna ſine alia cognoſci. Idem dicitur de relatione comparata cum eſſentia, quæ eſt de ratione relationis (quamquã hæc non eſt ad rem noſtram.) At verò ceteras cauſſalitates diſtinguit ſola diſtinctio principij formalis cauſſandi,non verò diſtinctio eſſentialis, ſeu quidditatiua, qua fiat,vt vna cauſſa ab alia non pendeat,niſi hæc ſit diſtinctio ſimul ſecundùm principia cauſſandi , neque diſtinguit per ſe dictas cauſſalitates ſola diſtinctio materialis; atque ideo quãuis relationes dicant ordinem intrinſecum ad ſe inuicé ſecundùm quidditatem; quia tamen ſunt diſtincta principia,diſtinctæque rationes cauſſandi,id eſt terminandi naturam, & vnaquæq; perfectè & adæquatè; ideo quãuis non poſſit vna ſine alia cognoſci; poteſt tamen terminare & ſuſtentare naturam creatam ſine alia.

DISPVTATIO LII.

An Pater & Spiritus ſanctus habeant aliquem ſpecialem modum exiſtendi in humanitate Chriſti.

OBSERVANDVM eſt Patrem & Spiritũ ſanctum quadrupliciter dici poſſe eſſe in humanitate Chriſti. Primò ratione cõmuni immẽſitatis, qua ſunt in omnibus creaturis per eſſentiam,præſentiã,&c.& hoc ſenſu nõ eſt quæſtio. Secundò ratione excellentiorũ effectuum,præſertim ordinis,gratiæ;& ita non variatur dictus communis modus exiſtendi,ſed ſolùm addũtur ſpeciales effectus intra eũdẽ modũ. Tertiò ratione attributionis ſeu appropriationis; creatio enim,cõſeruatio,&c.quæ pertinẽt ad eſſe rerum, tribuũtur Patri,qui eſt principium, vnde manat eſſe tam diuinũ & increatum,ad Filium & Spiritum ſãctum,quàm participatum ad omnes creaturas;& ob hãc rationẽ Chriſtus paſſim operationes tribuit Patri Io.14. *Ipſe Pater in me manens facit opera.* Operationes verò gratiæ,caritatis,& donorũ tribuuntur Spiritui ſancto,*Io.14. 15.16.* Sed neque hæc ratio exiſtẽdi variat dictum modũ: exiſtunt enim omnes perſonæ dicto cõmuni modo per huiuſmodi effectus in rebus,quãuis non approprientur omnibus. Quartò poteſt dici eſſe Pater & Spiritus ſãctus in Chriſto ratione vnionis ſubſtantialis , qua vna tantùm perſona,ſcilicet Filij, vnitur naturæ creatæ, qui filius eſt vna res ſecũdùm eſſentiã cum Patre & Spiritu ſancto,& hæc iam eſt in cõtrouerſia, an ſcilicet ratione talis vnionis Pater & Spiritus ſanctus ſint in humanitate Chriſti,non quidẽ vniti hypoſtaticè: iam enim declaratũ eſt nõ eſſe ſic vnitos,ſed aliquo ſpeciali modo connexionis,ſeu cõcomitantiæ,qui neque ſit vnio hypoſtatica,neq; ſit vllus ex tribus iã dictis:& hinc pẽdet quæſtio,quæ tractari ſolet in materia de Euchariſtia,an Pater & Spiritus ſanctus ſint per concomitantiam in ſacramento Euchariſtiæ:non enim poteſt dici eos eſſe vel non eſſe per concomitantiam in Euchariſtia, niſi ex eo quòd ſtatuatur eſſe vel non eſſe in humanitate Chriſti. Quæſtio hæc non ſolet ex inſtituto tractari à Theologis, præſertim antiquioribus, ſed aliquid cœperunt dicere recentiores. Sunt ergo duæ ſententiæ.

PRIMA affirmat Patrem & Spiritum ſanctum eſſe ſpeciali modo per concomitantiã in humanitate Chriſti diſtincto ab eo, quo ſunt in aliis creaturis ſecundùm alios ſex dictos modos. Ita habet Viguerius *in inſtitut. Theolog. c.16.§.3. verſic.4.* Gabr. *lect.42. ſuper canonẽ concl.2.* Suar. *diſp.12. ſect.1. §. ſed occurrit,*&c. Vaſq. *diſp.28.c.2.* Cabrera *hic in art.1.q.3.diſp.3.*Ducuntur maximè auctoritate Patrum,Baſilij *ep.43,* Quemadmodum(inquit)in catena qui vnius annuli ſummitatem apprehendit,hoc ipſo ſimul alterum inſertum attrahit; ita & hic qui Spiritum trahit,per ipſum Filium,& Patrẽ vna ſimul attraxit, & ſi quis verè Filiũ apprehẽderit,habebit & ipſum vtrimque hinc Patrẽ illius , illinc Spiritum ſanctum vnà cõpactũ;neque n.à Patre abſcindi poterit,qui ſimul eſt cũ Patre,neque à proprio ſpiritu ſeiungetur vnquã, qui in ipſo omnia operatur. Cyrill. *in ep.ſeu exegeſi ad Valerianũ* quæ habetur *in tomo 6.Concil.Epheſ c.17.* Sed erat (inquit) Deus Pater cum Deo filio, hoc eſt, incarnato humanatóque Verbo, prout is à filio ſeparari nequaquã poteſt, *& lib.2.in Io.c.3.*de Chriſto loquens ; Quamuis (inquit) ſubſtantialiter proprium in ſe Spiritum habeat,accipere tamẽ vt homo ſcribitur. *& lib. aduersus Anthropomorphitas c.18.* Impoſſibile (inquit) eſt vt alterum abſque altero ſubſiſtat,ſed vbi Pater eſſe intelligitur,ibi etiam omnino eſt Filius,& vbi Filius,ibi & Pater.Ambr.*in illud 2.ad Corinth.5.Quoniam Deus erat in Chriſto.* ſic habet:Deus ergo erat in Chriſto.quomodò: quaſi in vicario,aut legato,ſicut fuit in Prophetis,aut altero ? nõ ſicut fuit in Prophetis, ſic intelligi poteſt fuiſſe in filio : filius enim naturaliter natus eſt Patris Dei,vnde dicitur : quoniam Pater in me eſt,& ego in Patre; Pater enim per id intelligitur eſſe in filio,quòd vna eorum ſit ſubſtantia.Aug. *ſer.3.de temp.* ſic habet : Filius ſuſcepit cornem,& nõ deſeruit Patrẽ,nec ſe diuiſit à Patre,ſuſcepit, inquit, filius carnem in proprietate,ſed Pater & Spiritus ſanctus non defuit maieſtate,&c.& ſtatim:Cùm ergo vna ſit deitas, vna ſit diuinitas,impleuit quidẽ carnem Chriſti & Pater & Spiritus ſanctus,ſed maieſtate , non ſuſceptione. Tertull. *lib.contra Praxeam c.29. & 30.* & impugnans eos, qui dicunt Patrem ſimul eſſe paſſum cum filio, ait non potuiſſe quidem filium pati,niſi Pater eſſet in natura,in qua filius patiebatur; nõ tamẽ propterea ipſum paſſum fuiſſe. Hi Patres non poſſunt intelligi de aliquo ex cõmunibus modis exiſtendi Dei in creaturis per immẽſitatem,&c. quia non fundant ſua dicta in ſola immenſitate diuinarum perſonarum,ſed in vnitate naturæ,quia ſcilicet diuinitas non eſt ſine perſonis : ergo ſi hæc eſt in humanitate,debent eſſe ibidem & perſonæ.

SECVNDA ſententia negat Patrẽ & Spiritum ſanctum eſſe ſpeciali modo in humanitate Chriſti. Ita habet Hugo Card. *in tract.qui inſcribitur.ſpeculum Eccl.§. poſt hæc igitur incipit ſexta pars,* vbi negat Patrem & Spiritum ſanctum eſſe ſpeciali modo,per concomitantiã ſub ſpeciebus ſacramentalibus. Eandem tenent quidam recẽtiores. Ducitur hæc ſententia eo argumẽto,quòd Cõcil.Trid. *ſeſſ.13.c.3.* enumerat ea,quæ ſunt in ſacramento Euchariſtiæ per connexionem & concomitantiã , inter quæ non ponit Patrem & Spiritum ſanctum. Cõfirmatur : nam ibidẽ corpus ſub ſpecie vini , & ſanguiné ſub ſpecie panis , animamque ſub vtraque ait contineri vi naturalis illius cõnexionis & concomitãtiæ, qua partes Chriſti Domini inter ſe copulantur; diuinitaté autem propter admirabilẽ illam eius cũ corpore & anima hypoſtaticã vnionem. At certè ſi ratione hypoſtaticæ vnionis eſſet ibi etiam Pater,& Spiritus ſanctus,non poneret Concilium ſolã diuinitatem. Idem cõfirmatur ex S.Thom.*in hac 3.p.q.79.art.7.ad 3.*vbi ait in *hoſtia conſecrata* non eſſe niſi ſolum Chriſtũ;totum verò Chriſtum *ſup.q.76.ar.1.* ait cõprehendere animam, corpus, & diuinitatem: ergo nõ ſunt ibidem Pater & Spiritus ſanctus. Idem *1. ad Cor.11. lect.6.* loquitur eodem modo,quo Tridentinum , ſcilicet diuinitatem eſſe in hoc ſacramento propter indiſſolubilem vnionem ipſius cum corpore Chriſti ; ſed Pater & Spiritus ſanctus non habent vnionem hypoſtaticam:non ergo ſunt ibidem.

Secundò idem probatur ea ratione quòd deberemus loqui de Patre & Spiritu ſancto in Euchariſtia eo modo,quo loquimur de diuinitate; dicimus autem in Euchariſtia per concomitantiam manducare diuinitatem: ergo dicere deberemus manducare Patrem,& Spiritum ſanctum. Nec ſatisfacit reſponſio quòd ſolùm ſacrificemus,& manducemus id quod eſt immediatè per concomitantiam,cuiuſmodi eſt diuinitas,non autẽ id quod eſt mediatè,ſcilicet Patrem & Spiritum ſanctum. Nam profectò ratio cur dicatur mãducari ſimul aliquid cum corpore Chriſti eſt quòd ibi ſit realiter per concomitantiam

tantiam ; nihil autem obeſt quòd ſit mediatè , vel immediatè. Deinde diuinitas non eſt immediatè per concomitantiam , ſed mediatè , ſcilicet mediante perſona Verbi,& tamen dicitur manducari.

Ex his ſequitur Patrem & Spiritum ſanctum non eſſe ſpeciali modo in humanitate Chriſti : nam non poſſunt eſſe in Euchariſtia, niſi quatenus ſunt in humanitate; ſed conſtat ex dictis non eſſe in Euchariſtia; ergo nec ſunt in humanitate.

Tertiò idem probatur reiiciendo fundamenta contrariæ ſententiæ,quorum vnum eſt,quia ſi per impoſſibile intelligeremus Patrem, Filium, & Spiritum ſanctũ non eſſe in omnibus rebus per immẽſitatem,&c.& fieret vnio hypoſtatica inter Verbum & humanitatẽ, certè ex vi illius neceſſarium eſſet Patrem & Spiritum sãctum intimè fieri præſentes humanitati , quamuis illi hypoſtaticè non vnirentur, quia non poſſunt à filio diuidi,vel ſeiũgi. Neque enim diſtinctio ſecundùm vnionem hypoſtaticã infert diſtinctionem ſecundùm præſentiam, quia ex vnitate naturæ naſcitur annexio ſecũdùm præſentiam ex vi vnitatis;ex vi autem vnionis hypoſtaticæ non naſcitur connexio ſecundùm vnionẽ hypoſtaticam. Confirmant exemplo animæ,cuius intellectus eſt præſens,vbicunque eſt ipſa ratione vnitatis,qua ſunt vnum realiter. Sed hæc ratio non videtur ſatisfacere,quia vnumquodque coniungitur ſecundùm aliquã rationem cõiunctionis,& vnũquodque eſt aptũ cõiungi per ſuã propriam rationẽ coniunctionis,ſcilicet quãta per contactũ,accidentia per inhæſionem,formæ ſubſtantialis per informationẽ, ſubſtantiæ integræ vel per operationem,vel per limitationẽ,&c. atqui vnio hypoſtatica ſolùm eſt apta coniungere perſonã cũ natura, & duas naturas in vna perſona, eo quòd ſit vna perſona cõmunis duabus;nulla autẽ eſt ratio cõiũctionis Patris & Spiritus ſancti: neq; ſatis eſt vnitas ſecũdùm naturã, tũ quia hæc vnitas patitur dici aliquid de eſſentia,quod non dicitur de relationibus , vt cõmunicari & non cõmunicari,& in propoſito eſſe id quod ſubſiſtit in natura creata,& id quod non ſubſiſtit in illa;tũ quia ea vnitas ſignificare videtur reliquis perſonis cõuenire eſſe in humanitate identicè, id eſt, quatenus Pater & Spiritus ſanctus ratione idẽtitatis ſunt filius;nõ ergo verè eſt ibi Pater & Spiritus ſanctus,aut ſaltẽ videtur eſſe in humanitate per aliquid ſui,id eſt,per naturam,ſicuti tribuitur aliquid toti rationẽ partis, quod ſimpliciter nõ cõuenit.

Demum pro ſecunda ſentẽtia cõtra primam videtur facere id quod habet Dionyſius *lib.de diu. nomin. c.2.p.1. poſt mediũ,* cuius teſtimoniũ recitatũ fuit in VI. Synodo generali *act.8.* his verbis : Diſceretum eſt autẽ in diuinis operibus in nos benignè manentibus , quòd ſecundùm nos , atque ex nobis integrè & verè ſubſtantiã ſumpſit ſuperſubſtantiale Verbum,eaque geſſit & pertulit, quæ ſunt humanæ ipſius aſſumptionis electa atq; præcipua, his enim neque Pater, neq; Spiritus ſanctus vlla ratione cõmunicat;niſi fortè quis aſſerat,benignitate clemẽtiáque & cõmunicatione voluntatis,atque in omni ſupereminẽtiſſima & ineffabili operatione diuina (quam homo pro nobis factus adimpleuit immutabilis profectò Deus & Dei Verbũ)illos quoque accerſiſſe cõſortes. Hæc Dionyſ. vbi videtur dicere Patrem & Spiritũ ſanctum ſola voluntate,clementia,&c. communicare cum filio in Incarnatione , ac proinde ſolùm ratione cõmuni,quæ pertinet ad eſſentiam,non autem perſonali.

His non obſtantibus videtur verior illa ſentẽtia. Dico ergo Patrẽ & Spiritum ſanctum eſſe præſentes humanitati non ſolùm identicè, quatenus ſunt idem cum perſona Verbi ſecundùm naturam, & cum natura ipſa, qua mediante perſona Verbi eſt vnita;neque ſolùm ratione communi , qua ſunt in omnibus rebus per eſſentiam,præſentiam,& potentiam, verùm ſpeciali quadam præſentia, qua ita ſunt præſentes humanitati, vt eſſent ipſi præſentes etiamſi fingeretur (quod impoſſibile eſt)

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

exclusa illa cõmuni præſentia,qua ſunt in omnibus rebus. Hanc aſſertionẽ ſatis probant auctoritates Patrũ ſuprà cit.in prima ſententia,quos nõ rectè quidã recentiores intelligunt locutos de exiſtẽtia Patris & Spiritus ſancti in humanitate , ratione identitatis cum natura diuina:hoc enim eſt eſſe præſentẽ naturam diuinam,nõ verò perſonas:nam ipſę in natura diuina ſunt natura,& non perſonæ. Deinde huic expoſitioni obſtãt modi loquendi Patrum ; nullũ enim eſſet exẽplum Baſilij anuli catenæ trahentis anulum,niſi in ea attractione ſeruetur diſtinctio,ſed aptius exemplum eſſet alicuius totius,cuius pars traheret partẽ. Et cùm dicit Cyrill.*loco cit.*erat Deus Pater cum Deo filio incarnato,prout is à filio ſeparari non poteſt.certè non eſt intelligendus ſolùm voluiſſe dicere naturam diuinam fuiſſe in filio incarnato, quod ſanè ſolum diceret,ſi non alia ratione ſentiret eſſe Patrem in filio, niſi quia Pater in natura non eſt Pater, ſed natura : quare nec alij Patres poſſunt ita exponi,qui eodem ferè modo loquuntur.

Vt autem tradatur fundamentũ & ratio huius aſſertionis, ſupponendum eſt primò ex communi ſententia Theologorum ſumpta ex Patribus vnãquamque è diuinis perſonis eſſe in alia, quod nõ ſolùm intelligendum eſt ratione mutuæ relationis, quomodo vnum relatiuũ reſpicit alterum,& eſt quaſi præſens alteri:ſic enim etiã vna res prorſus ab alia ſeparata ſecũdùm ſubſtantiã eſt in aliavt in humanis pater in filio,filius in patre;neque ſolùm ratione productionis per actum immanentẽ,quo fit vt res producta maneat in producẽte:ſic enim in diuinis Pater non eſt in filio,ſed filius in Patre, & neuter eſt in Spiritu ſancto,ſed ipſe in vtroque , ſed eſt intelligendũ ratione vnitatis eſſẽtię in tribus perſonis diſtinctis; vnde non ſolùm habetur, vt vna ſit in alia idẽticè, ſed vt vna ſit in alia,non quidẽ ſolùm ratione partis,id eſt,quatenus aliquid ſui eſt in alia,nimirũ natura,in qua ſubſiſtit vna perſona,eſt in alia perſona eo modo , quo homo dicitur eſſe in compedibus, quia ibi eſt pes eius, quomodo docent Henricus & Durandus vnam perſonã eſſe in alia, qui paſſim ab aliis Theologis reiiciuntur,& meritò;quia eſſentia eſt in perſona,natura in ſuppoſito; vna verò perſona eſt in alia,vt ſuppoſitum in ſuppoſito, vt docet Damaſc. *lib.1.de fide,c.9.* Verbum (inquit)manet in Patre tanquam ſubſiſtens in ſubſiſtente;quam eandẽ prorſus locutionem vſurpat Hilarius *lib.7.de Trinit.circa finem.* verùm vna perſona per ſe primò & ſecundùm ſe totam eſt in alia , vnitas eſſentiæ eſt vinculum & quaſi proxima ratio huius inexiſtentiæ ; & non ipſa ſola per ſe eſt in perſonis,ſed ratione eius etiam relationes ipſæ in ſe inuicem exiſtunt , quod Theologi cum Damaſc. *lib.2.c.10.* vocant eſſe per circumineſſionẽ : habet enim immenſitatem quandam in ratione perſonæ , ſicut habent ratione eſſentiæ vt ſint vbique præſentes,& intus in diuinis, & extrà in creaturis : quæ præſentia non eſt aliqua noua vnio realis inter perſonas præter vnitatem naturæ,nec ſola identitas in natura, vt dixi,quia ſic diceretur eſſe vna natura, nõ verò diceretur eſſe vna perſona in alia ; ſed eſt vnam adeſſe & ineſſe alij ex vi dictæ vnitatis , éſtque hæc præſentia relatio non quidem diſquiparantiæ,vt relatio paternitatis & filiationis, ſed æquiparantiæ eiuſdem rationis in vtroque extremo nec realis,ſed rationis.

Ex his ergo ſequitur,vt ratione huius perſonalis immenſitatis & dictæ vnitatis quælibet perſona , quæ eſt in alia,ſit etiam vbicumque eſt alia: ſi enim vna perſona eſſet in alia ſolùm ratione relationis , non eſſet vbicumque eſt illa,niſi per accidens,& ſecundùm quid; nõ enim ſecundùm præſentiam,quia per relationem vnum relatiuum non eſt præſens alteri,nec rebus,quibus alterum eſt præſens ; cùm verò ſit in alia ratione vnitatis in natura, ex hoc fundamẽto habetur eſſe ratione præſentiæ,quia vnitas eſt fundamentum præſentiæ, qua vna res eſt præſens alteri,& omnibus,quibus illa eſt præ-

sens,& hæc est immensitas personarum diuinarum. Itaque in humanitate Christi est Verbum, natura diuina, & Pater cum Spiritu sancto, sed alio atque alio modo, Verbum per vnionem hypostaticam tanquam persona in natura, in qua subsistit. Natura diuina tanquam terminata vno communi termino & personalitate cum ipsa humana. Aliæ personæ ratione circuminsessionis & præsentiæ iam explicatæ, quam habent cum persona Verbi; itémque ex eo quòd natura, qua constituitur Verbum, quæque est vnita humanitati., est eadem natura, qua constituuntur aliæ personæ, quæ constant similiter natura & personalitate.

Atque hinc constat bonam esse rationem præfatam, quam assignat Suarez,& alij ductam ab impossibili, scilicet quòd si nullo alio modo aliæ personæ essent in humanitate, essent ratione vnionis Verbi cum illa. Et ad id, quod contrà obiiciebatur, respondetur vnionem hypostaticam, immediatè solùm coniungere Verbum, idque hypostaticè, ideſt, secundùm subsistentiam humanitati; reliquas autem personas neque immediatè, neq; hypostaticè, sed solùm secundùm præsentiã ex eo quòd sint in persona, quæ vnitur,& est substãtialiter præsens, cuius inexistentiæ in persona fundamẽtum & ratio est vnitas naturæ. Neque obstat quòd rursus contrà obiicebatur: nam è prædicatis incompossibilibus & contradictoriis illa possunt dici de vno, quæ oriuntur ex contrariis, & connotant contrarias differentias constituentes contrarias species, ratione quarum differentiarum sit connaturalis vni speciei negatio prædicati, cuius est alteri connaturalis affirmatio, cuiusmodi prædicata sunt cõmunicari,& non cõmunicari; esse ad aliud, & non esse ad aliud, quorũ vnum conuenit relationi, alterum absoluto: hæc enim possunt dici de aliquo vno ente superiori, maioríſq; perfectionis, quod ratione suæ perfectionis nõ est limitatum ad vnam speciem per differẽtias, sed continet plura, cuiusmodi est deitas, cui cõuenit formaliter esse absolutum, & esse relatiuum, & quatenus est aliquid absolutum conuenit cõmunicari, quatenus relatiuum non communicari; quæ prædicata quamuis secundùm modum significandi videantur cõtradictoria, quia tamen non cadunt supra idem secundùm vnam eandémque rationẽ, sed secundùm duas ratione distinctas cum fundamẽto in re, quia in Deo virtualiter sunt duo, quorum vni est connaturalis negatio, alteri affirmatio; ideo simpliciter nõ sunt cõtradictoria. Illa verò prædicata contradictoria, quæ nõ oriuntur ex contrariis differentiis constituentibus cõtrarias species, quarum vni sit connaturalis negatio, alteri affirmatio, quæque ideo non fundantur in contrarietate, non possunt dici de vna re simplici; nequidem secundùm diuersas rationes, dum illæ rationes nõ sint per se fundamẽtum dicto modo affirmationis ac negationis. Atque ita non potest dici de eadem re quæ est Pater, Filius, & Spiritus sanctus esse hîc, & non esse hîc, esse in humanitate, & non esse in humanitate, salua simplicitate: quamuis enim ratio existendi in humanitate sit in Verbo, & non sit in Patre & Spiritu sancto, tamen in Patre & Spiritu sancto non est ratio, seu notio, cui sit connaturalis negatio, & non esse in humanitate, ob quam propterea determinet sibi non esse in humanitate, & aliunde sunt vna res cum filio, & ratione huius vnitatis sunt cum filio: ergo est ratio, cur conueniat Patri & Spiritui sancto esse vbi est Filius, scilicet in humanitate, & non est ratio, cur conueniat ipsis oppositum, scilicet non esse in humanitate. Maneat ergo in diuinis posse de vna eadémque re verificari hæc duo, scilicet communicari, & non communicari, esse ad se, & non esse ad se ratione distinctionis essentiæ & personarum; non posse verò verificari esse hîc, & non esse hîc, esse in humanitate, & non esse in humanitate, nec ratione distinctionis rationis essentiæ, & personæ, nec ratione distinctionis realis personarum.

A Reliquum est satisfacere argumentis secundæ sentẽtiæ. Atque ad primum omnésque eius confirmationes ductas ab auctoritate Conc. Trid. & S. Thom. facile respõdetur, id quod est ad rem cùm agitur de Eucharistia, est ponere ibi totum Christum, & omnia quæ sunt aliquid Christi, quia mysterium hoc consistit in eo vt & Christus sit sacrificium, & Christus manducetur, nõ autem alius, seu alia persona: Christus autem non solùm constat persona diuina, verumetiam duabus naturis, & totum hoc nomine Christi significatur, vt suprà ex instituto ostensum est, etsi non totus venit ex vi verborũ ad species panis & vini, sed solùm corpus & sanguis; alia verò, quæ pertinent ad ipsum, veniunt per concomitãtiam. Porrò Pater & Spiritus sanctus quamuis sint B in Christo, & in eius humanitate, ac proinde in Eucharistia, non tamen sunt aliquid Christi, neque comprehenduntur nomine Christi; ideo cùm agitur de his, quæ sunt per concomitantiam in Eucharistia non solet annumerari Pater & Spiritus sanctus; quod enim ad rem facit, est ponere integrum Christum, & S. Thom. in responsione illa ad tertiũ suprà allegata, cùm dicit sub omnibus hostiis, ac sub vna non esse nisi totum Christũ, solùm voluit declarare nõ esse plus in vna hostia, quàm in pluribus, sed integrè totum esse vtrobique, nõ autem voluit excludere Patrẽ & Spiritũ sanctum. Ad secundum non placet mihi ratio differentiæ cur ponatur diuinitas, & taceãtur personæ Patris & Spiritus sancti assignata à quibusdã ab eo quod est esse mediatè vel im- C mediatè, & bene pugnat contrà eos argumentum contrarium. Ratio ergo est iam dicta, quòd Pater & Spiritus sanctus nec sint aliquid Christi, nec eius nomine significetur, quamuis sint simul ibi cum Christo, & quidquid sit de illo modo loquendi quòd manducetur diuinitas per cõcomitantiam minùs proprio minúsque vitato, certè nullo modo potest applicari ad Patrẽ & Spiritum sanctum ob dictam rationem: nõ enim quidquid est ibi præsens dicitur manducari, sed quidquid est aliquid Christi, quia Christus dicitur manducari, Io. 6. *Qui manducat me, viuet propter me.* Ad tertium dictum est in confirmatione primæ sententiæ. Ad vlt. ex Dionysio dicitur mentem eius esse Patrem & Spiritum sanctum non communicare iis, quæ gessit, & passus est Christus: D hæc enim proximè præmiserat: quòd si velimus extendi suum dictum ad substantiam hominis, quam paulo superiùs dixerat Verbum sumpsisse ex nobis, certè solùm negat Patri & Spiritui sancto communicationem cum illa eo sensu vt nulla ratione dici possit eos carnem assumpsisse, vel incarnatos esse.

Articvlvs V.

Vtrùm quælibet persona diuina potuerit humanam naturam assumere.

E *Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd nulla alia persona potuerit humanam naturam assumere præter personam Filij. Per huiusmodi enim assumptionem factum est, quòd Deus sit filius hominis. Sed inconueniens esset quod esse Filium hominis conueniret Patri vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem diuinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.*

2. *Præterea, Per Incarnationem diuinam, homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Rom. 8. Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum: Sed filiatio adoptiua est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non conuenit nec Patri, nec Spiritui sancto; vnde dicitur Rom. 8. Quos præscivit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui. Ergo videtur, quòd nulla alia persona potuerit incarnari, præter personam Filij.*

3. *Præterea, Filius dicitur missus & genitus natiuitate temporali, secundum quod incarnatus est: Sed Patri non conuenit mitti, qui etiam est innascibilis: vt in prima parte habitum est. ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.*

Sed contra est quod quidquid potest Filius, potest Pater & Spiritus sanctus: alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater & Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis & terminũ assumptionis: principium autem actus est virtus diuina: terminus autem est persona. Virtus autem diuina communiter & indifferenter se habet ad omnes personas: eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocunque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest dici ad quodlibet eorum suam actionem terminare: sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad oppositа, quorum vtrunque agere possunt. Sic ergo diuina virtus potuit naturam humanam vnire personæ Patris vel Spiritus sancti, sicut vniuit eam personæ Filij. Et ideo dicendum, quòd Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut & Filius.

Ad primum ergo dicendum, quòd filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna: sed est quiddam consequens natiuitatem temporalem. Vnde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio diuinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd filiatio adoptiua est quædam participata similitudo filiationis naturalis: Sed fit in nobis appropriatè à Patre, qui est in principium naturalis filiationis: & per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris & Filij: secundum illud Gal. 4. Misit Deus Spiritum Filij sui in corda nostra clamantem, Abba pater. Et ideo sicut filio incarnato, adoptiuam filiationem accepimus ad similitudinẽ filiationis naturalis eius: ita Patre incarnato adoptiuam filiationem reciperemus ab eo, tanquam à principio naturalis filiationis, & à Spiritu sancto tanquam à nexu communi Patris & Filij.

Ad tertium dicendum, quòd Patri conuenit esse innascibilem secundum natiuitatem æternam; quod non excluderet natiuitas temporalis. Missi autem dicitur filius Dei secundum Incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo Incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

Conclvsio affirmans est clara, neque est vlla D difficultas vel de littera articuli, vel de re, quoniam est æqualis virtus in omnibus personis tam ratione communis potentiæ ad agendum, quàm ratione personalitatis ad terminandum vt propriam, sic alienam naturã.

Articvlvs VI.

Vtrùm plures personæ diuinæ possint assumere vnam numero naturam.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd duæ personæ diuinæ non possint assumere vnam & eandem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent vnus homo vel plures: Sed E *non plures: sicut enim vna natura diuina in personis pluribus non patitur esse plures Deos, ita vna natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse vnus homo: quia vnus homo est iste homo, qui demonstrat vnam personam: & sic tolleretur distinctio trium personarum diuinarum: quod est inconueniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere vnam naturam humanam.*

2. *Præterea, Assumptio terminatur ad vnitatem personæ: vt dictum est. Sed non est vna persona Patris & Filij & Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere vnam naturam humanam.*

3. *Præterea, Damasc. dicit in 3. lib. & Aug. in 1. de Trinit. quod ex Incarnatione Filij Dei consequitur, quod quicquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, & è conuerso. Si ergo*

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

A *tres personæ assumerent vnam naturam humanam, sequeretur quod quicquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine: & è conuerso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare filium ab æterno, diceretur de illo homine: & per consequens diceretur de filio Dei, quod est inconueniens. Non ergo est possibile, quòd tres personæ diuinæ assumant vnam naturam humanam.*

Sed contra, Persona incarnata subsistit in duabus naturis diuina scilicet & humana: Sed tres personæ possunt subsistere in vna natura humana, ita scilicet, quòd sit vna natura humana à tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ex vnione animæ & corporis in Christo, non fit neque noua persona, neque B *noua hypostasis: sed fit vna natura assumpta in personã vel hypostasim diuinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam diuinæ personæ. Est autem talis diuinarum personarum conditio, quòd vna earum non excludit aliã à communione eiusdem naturæ, sed solum à communione eiusdem personæ. Quia igitur in mysterio Incarnationis tota ratio facti, est potentia facientis (vt Aug. dicit in Epistola ad Volusianum) magis circa hoc est indicandum secundum conditionem diuinæ personæ assumentis, quàm secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile diuinis personis, vt duæ vel tres assumant vnam naturam humanam. Esset tamen impossibile vt assumerent vnam hypostasim, vel vnam personam humanam: sicut & Ansel. dicit in lib. cur Deus homo, quòd plures personæ non possunt assumere vnum eundémque hominem scilicet in vnitatem personæ.*

C *Ad primum ergo dicendum, quòd hac positione facta scilicet quod tres personæ assumerent vnam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personæ essent vnus homo propter vnam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere, quòd tres personæ sunt vnus Deus propter vnam diuinam naturam, sic verum esset dicere quod essent vnus homo propter vnam naturam humanam. Nec ly vnus, importaret vnitatem personæ, sed vnitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt vnus homo, quod essent vnus simpliciter: nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint vnus quantum ad aliquid: puta vnus populus. Et sicut Aug. dicit 6. de Trin. diuersum est natura Spiritus Dei & Spiritus hominis, sed inhærendo sit vnus Spiritus: secundum illud 1. Cor. 6. Qui adhæret Deo, vnus Spiritus est.*

Ad secundum dicendum, quòd illa positione facta, humana natura esset assumpta in vnitate, non vnius personæ, sed in vnitatem singularum personarum, ita scilicet quod sicut diuina natura habet naturalem vnitatem cum singulis personis: ita natura humana haberet vnitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quòd circa mysterium incarnationis sit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam: quia quæcunque conueniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscunque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt prædicari & ea quæ sunt humanæ naturæ, & ea quæ sunt diuinæ: & similiter de persona Filij & Spiritus sancti. Non autem id quod conueniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filij aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici, quod sicut Pater est ingenitus, sic homo est ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona Patris. Si quis autem vlterius procederet. Homo est ingenitus, Filius est homo, ergo Filius est ingenitus: esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis: Sicut & nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere, quòd Filius sit ingenitus, quamuis sit Deus.

Respondet S. Thom. duabus conclusionibus. Prima concl. affirmat posse plures personas vnam naturam assumere. Probat ex eo quòd neque ex parte naturæ obstat ratio vlla, cur non possint. Non ex parte personarum: nam de facto constat eam esse earum cõditionem, vt vna non excludat aliam à communione

eiusdem naturæ. Neque ex parte naturæ creatæ, quoniam quid possit fieri ab illa, & de illa, non est attendendum ex parte potentiæ ipsius, sed ex parte potentiæ Dei, maximè in hoc mysterio, vbi tota ratio facti est potentia facientis; constat autem potentia Dei fieri potuisse & factum esse, vt ex coniunctione animæ & corporis, ex qua aliàs resultaret persona, in Christo non resultet, sed natura, quæ fit, assumatur ad personam diuinam. SECVNDA conclusio fieri non potest vt personæ diuinæ assumant vnam hypostasim, vel personam humanam. Probat. quia personæ diuinæ excludunt se à communione eiusdem personæ. Probat idem auctorite Anselmi, vbi est aliqua difficultas, de qua infrà.

DISPVTATIO LIII.

Vtrùm tres personæ diuinæ possint eandem naturam creatam terminare.

QVM possit duplici sensu hæc quæstio tractari, scilicet primò ratione alicui' absoluti cómunis omnibus: secundò ratione singularũ proprietatum; in primo sensu satis suprà tractatũ est. Restat secundus sensus, nimirum ex quo ex art. 5. constat singulas personas posse, quæstio est, an possint omnes simul per suas singulas personalitates.

PRIMA sententia negat posse. est Scoti *in 3. d.1. q.2.§. ad quæstionem igitur.* Riccardi *art.1. q.4.* Paludan. verò *q. 3. art. 2.* æquè probabilem putat hanc & contrariam sententiam.

SECVNDA sententia, eaque verior & tenenda affirmat posse tres diuinas personas per suas proprias personalitates eandem naturam creatam assumere. est S.Thom. Caietani, & passim recentiorum in hoc art. Bonauent. *in 3. d. 1. q. 3.* vbi quidem primò docet non posse assumi vnam naturam à tribus personis ad eam vnitatem, quæ sit caussa communicandi idiomata inter ipsas personas; in solutione verò vltimi concedit absolutè posse eandem numero naturam à tribus personis assumi eo modo, quo nunc diuina est in tribus. Eadem sententia est Durandi *d. 1. q. 3.* tametsi habet aliquid singulare, quod affirmet non posse tres personas assumere eandem naturam per suas singulares personalitates, *nisi* priùs intelligatur assumi per aliquid commune, quomodo ait iam esse assumptam naturam humanam à Verbo, de cuius sententia suprà diximus. Eandem S. Thom. sententiam sequuntur Occam *q.1. art.3.* Gabriel item *q.1. art.3.* Almainus *q. 1. art. 3* Marsilius *q. 2. art. 3.* Palud. *suprà* quatenus vtramque probat, Alexander *3.p.q.2.memb.4.* Altisiodor. *lib.3. summæ tract.1. c.1. q. 6.* Henricus *quodlib. 6. q. 7.* Huius sententiæ optimum ac ferè vnicum fundamentum est iam dictum S. Thom. petitum à potentia naturali & conditione personarum diuinarum, & à potẽtia obedientiali passiua naturæ humanæ, quarum hæc potest excluſa propria personalitate operatione diuinæ omnipotentiæ assumi ab alieno suppositо; illæ verò habent ita posse terminare vnam naturam, vt per hoc ab eadem se inuicem non excludant: ergo neque ex parte naturæ humanæ, neque ex parte personarum vlla implicatio contradictionis ad id negandum sumi potest: quod vt efficaciùs ostendatur, oportet soluere fundamenta & rationes implicationis contrariæ sententiæ.

PRIMÒ proferri potest Ansel. *lib. 2. cur Deus homo, c. 9.* vbi ita loquitur: Plures enim personæ nequeunt vnum eundémque hominem assumere in vnitate personæ; quare in vna persona tantùm hoc fieri necesse est. quem locum S. Thom. *in hoc art.* accipit eo sensu, quem primo aspectu præseferunt verba S. Anselmi, scilicet vt non possint tres personæ assumere vnam hypostasim, vel personam humanam. Sed contra hunc sensum obiicit Durandus *n.11.* quòd Anselmus *ibid.* concedat vnam personam, scilicet filij, potuisse assumere hominem, non autem tres personas. vbi per hominem intelligit naturam: ergo eandem negauit posse assumi à tribus personis, ex quo illud idem, quod concedit vni, negat Anselmus pluribus. Respondet Caiet. Anselmum voluisse ostendere non posse tres personas diuinas fieri vna persona per Incarnationem; quoniam verò hoc non aliter videtur fieri potuisse nisi per vnionẽ, qua vnirentur in vna persona humana: non enim potest intelligi esse plures personas in vna persona diuina; ideo Anselmus docet non potuisse assumere vnam personam humanam: & hoc ait significare illud verbum, vnum eundémque hominem assumere. notat enim personam, sicut assumere hominẽ notat naturam. Sed non satisfacit: nam Anselmus cùm dixisset, nequeunt vnum eundémque hominem assumere. subdit, quare in vna persona tantùm hoc fieri necesse est. nimirum circa vnum eundémque hominem. Mihi videtur dicendum dictum Anselmi procedere ex suppositione, quòd Incarnatio fieri debeat in vna persona: hoc enim notat id quod præmittit initio capitis. Nunc quoque quærendum est in qua persona Deus, qui est tres personæ, hominem assumat. & iuxta hoc suppositum subdit illa verba: Plures enim personæ nequeunt assumere eundem hominem in vnitate personę, quia nimirum non possunt assumere, nisi in pluralitate personarum; quòd si debeant assumere in vnitate personæ, non alio modo id fieri potest, nisi assumendo personam, quod est omnino impossibile: non autem assumendo naturam; & hoc est quod ait S.Thom. de mente ipsius.

SECVNDÒ obiicitur ex Riccardo contra dictã rationem S.Th. quòd posset res personas terminare vnam diuinam naturã non solùm oritur ex conditione personæ, vt ait S.Thomas, verumetiam ex conditione & perfectione naturæ diuinæ, quæ ratione suæ infinitatis id postulet; hoc autem esse infinitum non conuenit naturæ humanæ. Respondeo quòd natura diuina subsistat tribus subsistentiis non prouenire ex necessitate subsistendi, quasi tres subsistentiæ partiales integrent vnam subsistẽtiam completam & adæquatam naturæ diuinæ, cui nulla ex tribus ita adæquata & sufficiens sit per se ad terminandum; hoc enim est apertè falsum: nam & secundùm probabiliorem sententiam est in ipsa subsistentia absoluta, per quam perfectè subsistit; relatiua verò solùm addit incommunicabilem & aliam rationem subsistendi: & quamuis non admitteretur subsistentia absoluta; tamen per quamlibet ex relatiuis ita perfectè subsistit, ac per omnes simul; alioquin plus perfectionis esset in pluribus personis, quàm in vna, & quidquid sit de perfectione, plus valerent ad terminandum plures, quàm vna; quod in diuinis nefas est dicere. Ratio ergo cur diuina natura terminetur pluribus subsistentiis, nõ oritur ex infinitate naturæ, quæ consistat in hoc, vt non satis terminetur vna subsistentia, sed ex infinitate naturæ consistente in hoc, vt præ fœcunditate sua contineat virtualiter plures personas, pluréſque subsistentias & productiones, etsi ad subsistendum vna quælibet sit satis: ergo similiter quamuis non sit infinita natura creata, & satis terminari possit vna subsistentia; potest tamen pluribus terminari, ex quo potest terminari per alienum suppositum, cuius non est principium, & infinitas non requiratur ad hunc finem, vt possit vna natura terminari pluribus suppositis, sed vt possit esse fundamentum plurium suppositorum.

TERTIVM argumentum est Scoti. Non potest vnus & idem effectus à pluribus causſis totalibus pendere: ergo nec eadem natura creata à pluribus personis diuinis, quarum quælibet sit totalis & adæquatus terminus

minus. Ad hoc argumentum variè respondent: quidam negant antecedens; sentiunt enim posse vnum effectum à pluribus causſis totalibus eiusdem ordinis dependere. Ita Gabr. *in 3.d.1.q.1.* Occam *q.1.art.3.* Alij verò passim admittunt antecedens, quòd scilicet neque absoluta Dei potẽtia fieri possit, vt vnus effectus pendeat à pluribus causſis totalibus, vt latè cõfirmat rationibus Vasq. *hic disp.29.c.3.& 4.* quoniã tamen res hæc est philosophica, non opus est hîc de huiusmodi controuersia disserere, sed solùm ostendere & declarare, quemadmodum etiamsi aliàs non possit vnus effectus fieri à pluribus causſis; possit tamen natura eadem creata à pluribus personis terminari. Facta igitur ea suppositione sunt variæ responsiones.

Prima est Caietani in hoc art. dictam propositionem veram esse de vera causſalitate & dependentia causſali; quomodo non pendet res terminata à termino, neque vnum relatiuum ab alio; ideoque potest vna res pluribus terminis terminari, sicut vna relatio pluribus relatiuis terminis; natura verò creata pendet à personis, vt res terminata à terminis, quòd si obiiciatur quamlibet personam, & quemlibet terminum terminare totaliter; ergo ita non potest eadem res pendere pluribus terminis, sicut non potest vnus effectus secundùm causſalitatem pendere à pluribus causſis. Respondet Caiet. terminare totaliter posse accipi duobus modis. Primò intensiuè: secundò extensiuè. Primo modo verum est terminari totaliter vno termino, sicut album vt quatuor vno quolibet termino relatiuo albo vt quatuor. Secundo verò modo verum non est: quia sicut vnum relatiuum, v.g. album vt quatuor potest respicere plura alba vt quatuor singula totaliter, ita vna natura potest pluribus personis terminari.

Hanc responsionem reiiciunt alij. Primum eo argumento quòd non videatur ita certum quod assumit Caiet. in exemplum, scilicet vnam relationem respicere plures terminos, sítque verius singulis terminis respondere singulas. Deinde in re proposita dicunt non posse eandem naturam creatam vna vnione vniri tribus personis, quia necesse est omnino tribus vnionibus vniri: non est ergo vna habitudo & relatio ad tres terminos, se tres relationes. Atque ex hac doctrina hi respondent argumento Scoti, quòd scilicet sit impossibile tres terminos eandem naturam vna vnione terminare, non autem sit impossibile pluribus vnionibus. Sed vt incipiam ab hac horũ responsione, priusquam obiiciam aliquid Caiet. certè argumentum Scoti probat plures causſas non posse esse vnius effectus, ea ratione quòd vbi vna sufficit, & est adæquata, nihil relinquatur alteri: hæc autem ratio non solùm excludit plures causſas, verumetiam plures causſalitates; sit enim omnino idem argumentum, vbi satis est vna causſalitas, superflua est omnis alia: ergo similiter hinc probatur non posse dari tres vniones in vna natura, ex quo vna sufficit, quare vel est omnino negandum quod assumit Scotus non posse vnum effectum à pluribus causſis pendere, aut certè si admittatur, non potest illi satisfieri ponendo tres vniones.

Contra Caietani verò responsionem illud obstat, quòd persona respectu naturæ non habeat solùm rationem termini, verumetiam aliquo modo actus; subsistere enim est aliqua perfectio substantialis naturæ: quare id quod subsistit, habet aliquam rationem perfectionis & actus; atque ideo aliquam causſalitatem. Confirmatur: nam cùm ait Caiet. hoc differre dependentiam à termino, à dependentia, à causſa, quòd illam non repugnet esse à plutibus terminis, hanc autem repugnet esse à pluribus causſis; aut accipit terminum vniuersaliter, & ita accipit falsum: nam genus est indeterminatum, & pendet à speciebus, sicut species ab indiuiduis tanquã terminis, & tamẽ neq; genus potest terminari pluribus speciebus, neque species pluribus indiuiduis, & cũ apud S.Th. suprà *q.2.art.2.& 1.p. q. 3.* idem sit terminari speciem indiuiduo, ac terminari suppositо, quia suppositum super naturam ex sententia ipsius addit indiuiduationem, sequi videtur similiter non posse terminari naturam pluribus suppositis, sicuti non potest pluribus indiuiduis. Item in quantitate bene potest vnus terminus terminare plura quanta, centrum plures lineas, &c. non autem potest vnum quantum terminari pluribus terminis, vna linea pluribus punctis, &c. quare etiam in his suo modo locum habet argumentum Scoti. Aut ergo accipit Caiet. solùm in proposita materia, non autem vniuersaliter id quod dicit de termino: & hoc est negare propositionem Scoti esse veram, ex quo non redditur ratio differentiæ, cur aliàs valeat, non autem in re proposita.

Alij fulcientes hãc Caietani responsionem aiunt naturam creatam ab vna persona terminari quidem, quãtum satis est ad hoc vt sit à parte rei, supplerique quoad hoc eius indigentiam; verùm non terminari omni modo, quo terminari potest, & cuius est capax; nec expleri totam eius capacitatem per vnum modum: quare assignant discrimen inter dependentiam effectus à causſa efficiente, & naturæ à suppositо, quòd effectus recipiat esse simpliciter, quod quidem esse si recipiatur ab vna causſa, non potest idem ab alia recipi; natura verò non recipiat esse simpliciter, sed vnionem cum suppositо, quam non necesse est esse vnius rationis, sed potest pro varietate suppositorum variari; ideoque non expletur per vnionem cum vno suppositо tota naturæ capacitas. Ita Vasq. *disp. 29. c. 4.* & idem ferè reipsa docet Suar. *disp.13.sect.2.*

Sed neque hæc responsio videtur satisfacere: nam negari minimè potest quoad rem ipsam idem debere præstare erga naturam creatam singulas personas, & ita debere vnamquamque supplere indigentiam naturæ, ac si sola & non alia suppleret, siue id præstent variis modis vnionis, siue vno. Et certè nisi vna persona ita per se suppleat indigentiam naturæ, vt alia, non vniatur perfectè secundùm subsistentiam, vt alia: ergo recurrit hîc eadem ratio difficultatis, quæ in aliis causſis, petita ex eo quòd vbi vna sola præstare potest, quantum requiritur, & satis est, nihil sit reliquum quod præstat altera.

Mihi videtur petenda responsio dicti argumenti à discrimine quod est inter modum existendi per se naturę creatæ in proprio & connaturali suppositо, & modum existendi in alio, quòd scilicet quælibet substantia creata determinet sibi vnum modum per se, & vnam personalitatem ex vi naturæ suæ extrinsecæ, qua sit per se, vt non sit capax plurium modorum & personalitatum in vna eademque indiuidua natura, sed solùm in pluribus indiuiduis, & in vna specifica, in quo differt à substantia, & natura diuina, quæ per se propter fœcunditatem & infinitatem est capax trium personalitatum constituentium tres personas in ipsa vna indiuidua natura. At verò sicut non determinat sibi modum existendi in alieno suppositо ex vi naturæ, sed solùm habet ad illud potentiam obedientialem; ita nec determinat sibi vnum, aut plures modos, sed solùm habet potentiam obedientialem: quare ex eo quòd vna natura per se determinet sibi vnum modum existendi, quo expleatur capacitas ipsius, & repugnant sibi plures; non potest inferri quòd similiter vno modo existendi in alio, qui detur sibi loco proprij modi per se, ita expleatur capacitas ipsius, & ita afficiatur, vt repugnent sibi plures modi existendi in alio, quia non est in natura vllus ordo, vel potentia naturalis ad alienum suppositum. Quocirca quantum est ex parte naturæ neque est repugnantia, neque aptitudo ad plura suppositа.

Sed iam restat, vt ex ipsa natura plurium causſarum,

seu terminorum, & habitudinis, seu causſalitatis, quam exercent plures causſæ, ſeu termini circa eandem naturã attendamus, an poſſit eadẽ eſſe in pluribus perſonis. Atque illud obſeruatione dignũ videtur, quòd vbi ſolùm multiplicãtur cauſſæ, ſeu termini, & nulla per ipſas, ſeu ratione ipſarũ fit variatio in effectu, & re terminata; nec ſecũdũ cauſſalitatẽ, neç ſecundùm terminationem, vnde exiſtat variatio in effectu, vel re terminata, ſed ſolùm debeat fieri, vt id dumtaxat quod habetur ab vna cauſſa, habeatur à pluribus; habet omnino locum argumentũ Scoti, ſiquidem concedamus ipſi nulla potentia fieri poſſe vnũ effectum à pluribus cauſſis. Vbi verò eſt aliqua variatio in effectu, & re terminata pro varietate cauſſæ & termini, ac varietate actionis, ſeu terminationis, cum qua variatione ſimul eſt neceſſariò coniunctus effectus, ſeu terminatio communis, quæ prouenit ab omnibus cauſſis; tunc ſi ſupponitur ſubiectum commune pluribus cauſſis & terminis quoad eſſe exiſtentiæ, poteſt multiplicari idem effectus, ſeu terminatio communis, quam poſſint præſtare plures cauſſæ ratione dictarum differentiarum, quæ ſunt in effectibus à diuerſis cauſſis, quia id quod eſt vnum & commune, & vt ſic non multiplicabile in eodem ſubiecto à pluribus cauſſis eiuſdem rationis, multiplicari poteſt ratione differentiarum; ſicut eſſe quale, quod non poteſt multiplicari in eodem ſubiecto per duas albedines, poteſt multiplicari per albedinem & calorem atque integrè & perfectè ab hoc, atque ab illa in ratione qualitatis. Iam in propoſito non multiplicantur ſolùm termini, ſeu cauſſæ, verùm exiſtit variatio in re terminata, id eſt, vniones factæ differentes operatione Dei ſecundùm varietatem terminorum, ita vt quemadmodum ex vi vnionis, qua iam eſt vnita humanitas Verbo, non vnitur nec vniri poteſt Patri, vel Spiritui ſancto, ita ex vi vnionis, qua vniretur Patri, non vniretur filio ob differentiam ſingularum, & ratione harum differentiarum poteſt multiplicari in eodem ſubiecto ille effectus communis, qui eſt ſubſiſtere, fieríque vt quod perfectè ſubſiſtit vna ſubſiſtentia, perfectè etiam ſubſiſtat alia, ſicut quod ſit quale calore, habet vt æquè ſit qualè à colore.

Dixi hæc habere locum, ſi ſupponatur vnum ſubiectum commune quoad eſſe exiſtentiæ pluribus cauſſis ſeu terminis, quia pluralitas cauſſalitatum & actionum cauſſarum integrarum, quæ non ſupponit ſubiectum exiſtens actu in rerum natura, ſed ſolùm in potentia, quod debet accipere eſſe ſimpliciter, eſt pluralitas generationum ſubſtantialium, quæ ſunt cauſſa entis perfecti ſimpliciter, quæque diſtinguunt indiuidua & ſuppoſita ſub vna communi ſpecie, & proficiſcũntur à pluralitate indiuiduali agentium perfectorum, ſecundùm quod sũt cauſſæ generationis: ſolùm ergo poteſt habere locum concurſus plurium cauſſalitatum & cauſſarũ, ſeu terminorum iam explicatus, quando ſupponitur ipſis commune ſubiectum, cui applicentur, vt ſupponitur in propoſito natura creata exiſtens vnioni, & iam factæ cum Verbo, vt declaratum eſt, & ſupponenda eſſet ei, quæ deberet fieri.

QVARTVM argumentum pro ſententia Scoti eſt, quia ſi plures perſonæ diuinæ poſſent eandem naturam creatam terminare, poſſet etiam eadem natura terminari ſimul propria alienáque perſonalitate, & aſſumi exiſtens in propria perſona. Reſpondeo de hac quæſtione an poſſit natura aſſumi in proprio ſuppoſito infrà erit locus differendi. Interim dupliciter reſponderi poteſt. Primò eſſe diſcrimen in coniugatione ſuppoſiti proprij & alieni, atque in coniugatione dumtaxat alienorum, quòd aliena ſint termini extrinſeci, proprium verò eſt terminus intrinſecus: non ita verò ſecum pugnant duo termini extrinſeci, ſicut intrinſecus & extrinſecus ſaltem quoad hunc effectũ aſſumptionis, quia non poteſt aſſumi res terminata termino intrinſeco abſque eo quòd ſimul ipſe terminus aſſumatur; poteſt autem aſſumi res terminata termino intrinſeco abſque eo quòd ſimul ipſe terminus aſſumatur; poteſt autem aſſumi res terminata termino extrinſeco abſque eo quòd aſſumatur terminus. Hæc ratio ſolùm probat faciliùs intelligi aſſumi naturam terminatam termino extrinſeco, ideo non poſſe hinc inferri aſſumi exiſtens in termino intrinſeco, quidquid ſit de re ipſa, an poſſit aſſumi in intrinſeco, de qua dicetur infrà. Dicitur ſecundò non eſſe eandem rationem, quia plures modi exiſtendi in alio non præſeferunt eam repugnantiam in eodem ſubiecto, quam præſeferunt hi duo modi, ſcilicet eſſe per ſe, & eſſe in alio; perſonalitas verò creata ſiue ſolùm addat negationem exiſtendi in alio, vt ait Scotus, ſiue, quod verius eſt, modum poſitiuum, certè in ſua ratione ſignificat eſſe per ſe.

QVINTVM argumentum eſt quòd ex vnione hypoſtatica ſequatur communicatio idiomatum, vt homo dicatur filius Dei, & filius Dei dicatur homo: ſi ergo hic homo, qui eſt filius Dei, vniretur cum Patre & Spiritu ſancto, diceretur de Patre quòd ſit filius. Reſpondeo per communicationem idiomatum fieri, vt ratione communis ſubſiſtentiæ ea, quæ dicuntur de homine ratione naturæ humanæ, & quia inſunt ipſi naturæ humanæ, dicantur de ſuppoſito, in quo eſt, videlicet de filio Dei, & de natura ſuppoſiti concretè ſignificata; eſſe autem filium Dei non conuenit huic homini ratione naturæ humanæ: ergo ſi ipſa natura ſit in aliis ſuppoſitis, videlicet Patris & Spiritus ſancti, non dicetur de illis, quòd ſint filius Dei. Hinc reiicitur apparens quidam ſyllogiſmus expoſitorius, hic homo eſt pater, & hic homo eſt filius: ergo pater eſt filius; cui ſimilis eſt alius, qui ſolet obiici in materia de Trinit. hic Deus eſt Pater, hic Deus eſt filius: ergo filius eſt Pater; dicitur enim hos medios terminos, hic Deus, hic homo, non eſſe ſingulares in his ſyllogiſmis, vt eſt neceſſarium: quare nec ſunt diſtributi: non enim omne, quod eſt hic homo, eſt Pater; neque omne, quod eſt hic Deus, eſt Pater; ideoque proceditur à non diſtributo ad diſtributum, fitque ſyllogiſmus ex puris particularibus, & habet quatuor terminos.

DISPVTATIO LIV.

An in dato caſu tres perſonæ eſſent tres homines.

VLTIMVM argumentum ac difficultas eſt, quòd in dato caſu tres perſonæ non eſſent plures homines, propter vnitatem naturæ aſſumptæ, nec vnus homo propter triniratem perſonarũ. de quęſtione hoc argumento inſinuata, an eſſent tũc tres perſonę tres homines, vel vnus, exiſtũt tres ſententiæ. PRIMA Marſilij *in 3. q. 2. art. 3. dub. 2.* Gabr. *d. 1. q. 1. art. 3. dub. 3.* affirmat ferè tres homines. SECVNDA ſententia ferè eadem eſt fore ſimpliciter tres homines, ſecundùm quid verò vnum. Eſt Caietani hîc quem ſequitur Medina. Probat Medina, quia ſi duo Angeli vnus exiſtens Salmanticæ, alter Romæ aſſumerent eandem naturam, non poſſet dici, iſte homo, qui eſt Salmanticæ, eſt iſte homo qui eſt Romæ; item ſi Michaël, & filius Dei aſſumerent eandem naturam, non poſſet dici, iſte homo, qui eſt Michaël, eſt iſte homo qui eſt filius Dei, quia ille eſt creatura, hic creator: ergo ſunt alius, & alius homo. Secundò ſi omnes tres perſonæ aſſumpſiſſent duas humanas naturas ſucceſſiuè, ſequeretur eos eſſe vnum hominem propter aſſumptionem primæ naturæ, & non vnum hominem, quia ſunt plura ſuppoſita, & plures humanitates: ergo eſſent pluresres homines, & vnus homo, quod continet contradictionem. Tertiò & eſt ferè idem; ponatur Patrem & filium ſingulos aſſumere ſingulas humanitates, ſed Spiritum ſanctum vtramque, ſequeretur Spiritum ſanctum cum Patre & filio eſſe vnum hominem; quia eſt ille homo, qui eſt Pater, & ille homo qui eſt filius; & non vnum propter ſimilem rationem, ſcilicet quia eſſent duo ſuppoſita & duæ humanitates.

TERTIA ſententia eſt tres perſonas in eo caſu ſimpliciter fore vnum hominem. eſt S. Thom. *in 3. d. 1. q. 2. art. 4. ad 6. & in hoc art. 6. ad 2.* vbi dicit fore in dato caſu vnum hominem propter vnam naturam humanam, non tamen ex hoc inferri quòd ſint vnum ſimpliciter. Hæc verba perperam detorquet Caiet. ait enim ſenſum S. Thom. eſſe non licere inferri ex eo quòd ſint vnus homo quòd eſſent vnus homo ſimpliciter, ſed neque hoc addit S. Thom. neque eſt ad rem hoc addere, vel ſubintelligere. Primum quia propoſito ibi argumento, quo inferebatur tolli diſtinctionem perſonarum ex eo quòd eſſet vnus homo, reſpondet S. Thom. fore tres vnum hominem, non verò vnum ſimpliciter, & ſine addito. Et ratio eſt quam ipſe S. Thom. *ibid.* aſſignat, quia vnus homo ex vi nominis abſolutè non dicit vnitatem perſonæ, ſed naturæ; at verò, vnus abſolutè dictus ſignificat vnitatem perſonæ, ſicut tres perſonæ dicuntur vnus Deus, non tamen vnus abſolutè: non ergo eſt dubium de ſententia S. Thomæ. Eadem eſt Alfiſiodor. *lib. 3 ſum. tract. 1. c. 1. q. 6.* Capreoli, & Hiſpal. *in 3. d. 1. q. 1.* Ferrar. *4. cont. Gent. c. 12.* Bonau. Alenſis & Durandi *locis ſuprà cit.* Hæc ſententia omnino eſt vera. Ratio ſumitur ex S. Thom. *1. p. q. 86. art. 4. & q. 39. art. 3.* quia ad multiplicationem termini ſubſtantiui neceſſe eſt multiplicari formam, & ſuppoſitum, & neutrum per ſe ſufficit, etſi ad multiplicationem adiectiui ſatis ſit multiplicatio ſuppoſiti. At verò ad vnitatem ſubſtantiui ſatis eſt alteruttius vnitas, homo autem eſt terminus ſubſtantiuus, & in propoſito non multiplicatur forma, ſed ſuppoſitum, quæ forma non vnitur per accidens, & per modum adiectiui, ſed ſubſtantialiter & per ſe.

Secundò tres perſonæ propter vnitatem naturæ diuinæ ſunt vnus Deus; ergo eædem propter vnitatem naturæ humanæ, quam aſſumerent, eſſent vnus homo. Reſpondet Caiet. tres perſonas diuinas eſſe vnum Deũ, quia in diuinis eſt vnus numero Deus communis Patri, Filio, & Spiritui ſancto, ſcilicet vnum ſubſiſtens ſubſiſtentia abſoluta; ſed non eſt vnus numero homo ſubſiſtens communis tribus. Sed non ſatisfacit Caiet. quia quòd detur ſubſiſtentia abſoluta, eſt opinio quam impune licet non ſequi; at verò quòd tres perſonæ ſint vnus Deus, eſt de fide, quæ non poteſt fundari in huiuſmodi opinione. Præterea ſequeretur ex reſponſione Caietani ſublata communi ſubſiſtentia eſſe ponendos trés Deos; imò & ea non ſublata poſſent dici tres Dij, quatenus habent vnam Deitatem, etſi alia ratione propter ſubſiſtentiam communem dicantur vnus Deus. Addunt quidam contra Caietanum, Patrem, & Filium eſſe vnum ſpiratorem propter vnam virtutem, & vnam relationem ſpirandi, quamuis ea ratione non habent ſubſiſtentiam communem: verùm hoc eſt ſub opinione: Durandis enim ſentit ſpiratorem eſſe vnum ſubſiſtens commune duabus perſonis.

Ad argumenta Medinæ facile eſt reſpondere. Ad primum reſpondetur, hæc pronomina hic, ille, idem; itẽ nomina Michaël, Filius Dei, &c. important per ſe ſuppoſitum ſimpliciter loquendo; cùm verò non ſit vnum ſuppoſitum, non eſt verum dicere, iſte homo, qui eſt hîc, eſt ibi; humanitas enim ſe habet in obliquo, & ſenſus eſſet, iſte habens humanitatem, qui eſt hîc, eſt ille habens humanitatem qui eſt ibi, quod eſt falſum. Ad 2. reſpondetur in eo caſu fore vnum hominem, & ad argumentum dico eſſe fallaciam à coniunctis ad diuiſa ſic argumentari: ſunt plura ſuppoſita exiſtentia ſimul in duabus naturis; ergo ſunt plures homines. non valet conſequentia; neceſſe eſt enim eſſe plura ſuppoſita, & plures naturas non quocunque modo, ſed ita vt ſint ſingula ſingularum, non verò omnia ſimul earundem, alioqui non ſe habent vt plura plurium, ſed vt plura quæ ſe habent per modum vnius reſpectu plurium, quæ ſe habent per modum vnius. Et ratio eſt, quia neque plura ſuppoſita aſſumentia vnam naturam fiunt plures homines, vt dictum eſt; nec vnum aſſumendo duas naturas humanas fit plures homines, vt infrà dicetur: ergo ſimiliter nec plures aſſumendo vnam, & alteram, fiunt plures homines: nam vnum ſuppoſitum ita ſe habet tunc, ac ſi per ſe ſolùm terminaret plures naturas; quòd ſi accedant alia terminantia eaſdem naturas, ipſa ſimiliter ita ſe habebunt: ergo ex hoc nihil aliud fiet, quàm vt quemadmodum vnum ſuppoſitum eſt vnus homo tribus naturis, ita & plura ſint ſingula per ſe, & omnia ſimul vnus homo iiſdem naturis. Ex quo non placet mihi quod habet Suarez *diſp. 13. ſect. 3.* diuerſis reſpectibus poſſe dici in eo caſu tres illas perſonas tres homines, & vnum hominem, vnum quidem comparando tres perſonas ad eandem humanitatem, vel tres humanitates ad eandem perſonam; plures autem comparando diſtinctas perſonas, ad diſtinctas humanitates: hæc enim comparatio non poteſt fieri, quia non eſſent ibi diſtinctæ humanitates diſtinctarum perſonarum. Præterea quomodo poteſt fieri hæc comparatio ſi tres perſonæ aſſumerent tres naturas? Ad 3. reſpondetur in eo caſu Patrem & Filium fore diſtinctos homines; at verò Spiritum ſanctum fore vnum hominem cum ſingulis ſeorſim, ſed non cum vtriſque ſimul.

ARTICVLVS VII.

Vtrum vna perſona diuina poſſit aſſumere duas naturas humanas.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod vna perſona diuina non poſſit aſſumere duas naturas humanas. Natura enim aſſumpta in myſterio Incarnationis non habet aliud ſuppoſitum præter ſuppoſitũ perſonæ diuinæ, vt ex ſupra dictis patet. Si ergo ponatur eſſe vna perſona diuina aſſumens duas humanas naturas, eſſet vnum ſuppoſitum duarum naturarum eiuſdem ſpeciei, quod videtur implicare contradictionem: non enim natura vnius ſpeciei multiplicatur niſi ſecundum diſtinctionem ſuppoſitorum.

2. Præterea, Hac ſuppoſitione facta, non poſſet dici, quòd perſona diuina incarnata, eſſet vnus homo: quia non haberet vnam naturam humanam. Similiter etiam non poſſet dici quòd eſſet plures; quia plures homines ſunt ſuppoſito diſtincti, & ibi eſſet tantum vnum ſuppoſitum. Ergo prædicta poſitio eſt omnino impoſſibilis.

3. Præterea, In incarnationis myſterio tota natura diuina eſt vnita toti naturæ aſſumptæ, id eſt cuilibet partiei eius: eſt enim Chriſtus perfectus Deus & perfectus homo, totus Deus & totus homo, vt Dama. dicit in 3. lib. Sed duæ humanæ naturæ non poſſent totaliter ſibi inuicem vniri: quia oporteret quod anima vnius eſſet vnita corpori alterius: & quod etiam duo corpora eſſent ſimul, quod confuſionem induceret naturarum. Non ergo eſt poſſibile: quòd vna perſona diuina duas humanas naturas aſſumat.

Sed contra eſt, quod quicquid poteſt Pater, poteſt Filius: Sed Pater poſt Incarnationem Filij poteſt aſſumere naturam humanam aliam numero ab ea, quam Filius aſſumpſit: in nullo enim per Incarnationem Filij eſt diminuta potentia Patris vel filij. Ergo videtur quod Filius poſt incarnationem poſſit aliam

aliam humanam naturam assumere prater eam, quam assumpsit.

Respondeo dicendum, quòd illud quod potest in vnum, & non in amplius, habet potentiam limitatam ad vnum. Potentia autem diuinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Vnde non est dicendum, quòd persona diuina ita assumpserit vnam naturam humanam, quòd non potuerit assumere aliã. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas diuinæ naturæ esset ita comprehensa per vnam naturam humanam, quod ad eius personalitatem alia assumi non possit, quod est impossibile: non enim increatum à creato comprehendi potest. Patet ergo quod siue consideremus personam diuinam secundum virtutem, quæ est principium vnionis, siue secundum suam personalitatem, quæ est, terminus vnionis, oportet dicere quod persona diuina prater naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum diuisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ & formæ constituat nouum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio Incarnationis vnio formæ & materiæ, id est, animæ & corporis, non constituit nouum suppositum, vt supra dictum est, & ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter diuisionem materiæ absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quòd posset videri dicendum, quod prædicta positione facta sequeretur, quòd essent duo homines propter duas naturas absque hoc, quòd essent ibi duo suppositæ: sicut è conuerso tres personæ dicerentur vnus homo, propter vnam naturam humanã assumptam, vt suprà dictum est: Sed hoc non videtur esse verum: quia nominibus est vtendum secundum quod sunt ad significandum impositæ: quod quidem est ex cõsideratione eorum, quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi & consignificandi considerare ea, quæ apud nos sunt: in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim, qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed vnus vestitus duobus vestimentis: & qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid, se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo, quantum ad omnia: vt supra dictum est: Et ideo si persona diuina assumeret duas naturas humanas, propter vnitatem suppositi, diceretur vnus homo, habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur vnus populus, propter hoc quod conueniunt in aliquo vno, non autem propter vnitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ diuinæ assumerent vnam numero humanam naturam, dicerentur vnus homo (vt suprà dictum est) non vnitate suppositi, sed inquantum conueniunt in aliquo vno.

Ad tertium dicendum, quòd diuina & humana natura non eodem ordine se habent ad vnam personam diuinam, sed per prius comparatur ad ipsam diuina natura, vtpote quæ est vnum cum ea ab æterno: Sed natura humana comparatur ad personam diuinam per posterius, vtpote assumpta ex tempore diuinæ personæ: non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat, filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc, quòd natura humana assumatur à diuina persona, requiritur quod diuina natura vnione personali vniatur toti naturæ assumptæ, id est secundum omnes partes eius: Sed duarum naturarum assumptarum esse vniformis habitudo ad personam diuinam, nec vnam assumeret aliam. Vnde non oporteret quod vna earum totaliter alteri vniretur, id est omnes partes vnius omnibus partibus alterius.

QVAMVIS S.Thom. in titulo huius art. meminerit solius humanæ naturæ, quæstio tamen omnes naturas creatas, quæ assumi possunt, comprehendit. Affirmat igitur S.Thom. posse vnam diuinam personam duas naturas assumere, intellige, ita vt ambæ maneant simul vnitæ. Probat ea ratione, quòd potentia diuina ad agendum, & personalitas ad terminandum, sit infinita, vt neque illa sit limitata ad vllum effectum, neque hæc possit vna re terminata comprehendi.

Aduersùs hanc conclusionem, rationémque S.Th. duo obiiciuntur. PRIMVM est contra illud vniuersale axioma, quod potest in vnum, & non in plura, habet potentiam limitatam, & non infinitam: obstat enim huic propositioni, quòd Pater in diuinis vnum dumtaxat filium, & non plures potest producere; & tamen habet potentiam infinitam. Respondet Caiet. quando ex parte potentiæ habetur posse in vnum, & non in plura, rectè inferri limitationem; non verò quando habetur aliunde, vtpote ex modo agendi, quia agit per modum naturæ, quæ est determinata ad vnum; tunc enim non arguitur limitatio potentiæ. vbi Caiet. videtur sentire id quod habetur ex modo agendi per modum naturæ, haberi aliunde, & non ex parte potentiæ; quod sanè videtur difficile ad intelligendum, quia modus agendi naturalis se tenet ex parte potentiæ non restringens illam. Alij verò hoc secundum membrum aliter referunt ex Caiet. nempe quando repugnantia non est ex parte potentiæ, sed ex parte effectus, quia scilicet repugnat talem effectum produci, bene stat, quòd terminetur ad vnum effectum, & non ad alium; & nihilominus sit infinita potentia, quia determinatio non est ex parte potentiæ, sed ex parte rei, quæ fieri nequit; quando autem repugnantia est ex parte ipsius potentiæ ad alium effectum producendum, etiamsi à parte rei produci possit, bene infertur potentiam esse limitatam; cùm verò generari non possit alius filius in diuinis; idcirco repugnantia est ex parte rei, non autem potentiæ diuinæ generatiuæ. Et hi contra Caiet. dicunt non esse negandam ex parte potentiæ generatiuæ repugnantiam ad generandum alium filium, quia quando effectus non continetur intra obiectum potentiæ, repugnantia ad illum est ex parte ipsius potentiæ, sicuti est repugnantia in potentia visiua ad audiendum ex parte ipsius potentiæ; in proposito autem non continetur aliud verbum in obiecto potentiæ generatiuę diuinæ; ideo est repugnantia ex parte potentiæ. Sed non rectè dicunt: nam potentia generatiua diuina generare potest omne verbum generabile, ita vt si per impossibile esset generabile aliud, posset per illam generari; sicut potentia intellectiua in creaturis potest generare quodcunque verbum eiusdem perfectionis cum illo quod generat siue ponatur esse possibile, siue impossibile: ergo quòd potentia generatiua diuina non possit plura, non est ex parte potentiæ, sed ex parte obiecti. Iam probatur antecedens tum exemplo proposito intellectus creati, tum maximè quia potentia diuina est infinita quoad vim generandi: ergo potest quidquid est generabile, & solùm non potest quidquid non est generabile. Nec exemplum potentiæ visiuæ est ad rem, tum quia sumit potentiam limitatam, tum quia non comparat illam ad obiecta eiusdem generis, scilicet visibilia, vt comparamus hîc ad plures filios, sed ad obiecta diuersi generis, scilicet sonum, &c.

Verùm alia difficultas occurrit contra Caiet. quia cognosci non potest, quando defectus sit ex parte potentiæ, nisi quando effectus potest fieri, & ipsa non potest facere; & econtrario quòd defectus sit aliunde, cognoscitur ex eo, quòd ille non possit fieri, potentia verò possit omne possibile: in proposito verò bene colligitur non esse imbecillitatem potentię diuinæ, non posse plures filios generare, quia ipsa potest generare omne generabile; vnum autem solum est generabile, & non plura. At certè non possumus dicere esse assumptibiles plures naturas; ideoque inferri defectum, si Deus non possit assumere, quia peteretur principium; hoc enim est probandum. Respondeo tamen rectè procedere

procedere rationem S. Thom. & Caiet. non enim assumit esse assumptibiles plures naturas ab vno, quia sine dubio peteretur principium, sed esse assumptibiles simpliciter plures naturas creatas, vel creabiles: quòd si Deus non posset nisi vnam assumere, esset limitata potentia, quia non posset omne assumptibile; sicut esset limitata potentia creandi, si non posset nisi vnum creabile, cùm sint multa creabilia.

Obiicitur SECVNDÒ. Persona diuina habet suam terminationem adæquatam, quia terminat naturam diuinam: ergo nihil potest præterea terminare. Respondetur personalitatem diuinam esse infinitam in ratione personalitatis, & continere omnem vim terminatiuam cuiuscumque rationis, sicut potentia actiua continet omne esse productiuum cuiuscunque rationis: sicut ergo non obstante quòd potentia producendi ad intra sit expleta in diuinis, nihilominus potest adhuc eadem essentia, quæ est principium producendi ad intra, esse principium producendi ad extra; ita in proposito non obstante quòd personalitas, & vis terminandi sit expleta ad intra per essentiam diuinam, potest terminare aliam naturam creatam ad extra; quia in essentia diuina terminat quantum terminare potest intensiuè, non quantum terminare potest extensiuè. Hæc quidem omnia faciliora sunt; illud verò dubium & controuersum est.

DISPVTATIO LV.

An in dato casu persona subsistens in duabus naturis dicenda sit vnus, vel plures homines.

SVNT duę sententiæ. PRIMA sententia est fore plures homines, Scoti *in 3.d.1.q.3. & in 1.d.12.q.vnica circa finem*, Durandi *q.3.* Altisiod. *lib. 4. sum. tract. 1. c. 1.* eandem tenet S. Thom. *d.1.q.2.art.5.ad 2.& 3.* Probat Scotus: nam si verum est fundamentum S. Thom. quòd nomen non dicatur pluraliter, nisi propter pluralitatem suppositi, certè propter pluralitatem suppositi tres personæ dicendæ essent tres Dij. Secundò indiuiduum humanæ naturæ constituitur per indiuiduam naturam: ergo vbi sunt plures indiuiduæ naturæ, sunt plura indiuidua. Tertiò tria suppositа habentia vnam humanitatem sunt vnus homo: ergo habens duas est duo homines.

CONTRARIA sententia est S. Thom. qui retractauit priorem *hîc ad 2.* Caiet. & Thomistarum, Almaini *in 3.d.1.q.2.d.3.* Marsilij *q.2. art.3.dub.3.* Gabr. *q.2.a.3.d.4.* Alij dicunt simpliciter neque fore vnum, neque plures homines, sed vtrũque tribui posse dicto supposito secũdùm quid. Ex his sententia S. Th. posterior vera est, quam sententiam probant quidam eo argumento, quòd voces numerales, quæ significãt multitudinẽ, applicatæ terminis concretis semper implicitè dicant multitudinem suppositorum: terminus autem significans vnitatem non semper dicit vnitatem suppositi, sed potiùs, si sint plura suppositа, dicuntur aliquid vnum, quatenus in vna forma & ratione conueniunt; & ita licèt plures personæ dicantur vnus homo propter vnam humanitatem, vna tamen persona non poterit dici plures homines propter plures humanitates, quia hic terminus, plures homines, dicit plura suppositа. Rationem huius doctrinæ assignant, quia multitudo diuisionem significat; diuisio autem significat negationem vnionis, seu vnitatis; econtrario verò vnitas formaliter significat vnionem, seu indiuisionem; vnde vt aliqua sint vnum sub aliqua ratione, sufficit vt sub illa ratione vniantur; at verò vt sint plura, requiritur vt absolutè & simpliciter diuidantur, & non vniantur ad componendum vnum; quia ergo plures humanitates assumptæ ab eadem persona coniunguntur in illa ad componendum vnum; ideo non possunt dici ex illis resultare tres homines, sed vnus homo. Hæc ratio non est sufficiens: cùm enim dicitur ad hoc vt aliqua sint vnum sub aliqua ratione, sufficit vt sub illa vniantur; aut loquuntur de vnitate simpliciter quia simpliciter sint vnua, vel de quacunque vnitate. Si de quacunque, non est ad rem: nam si plura suppositа conueniant sub vnum terminum adiectiuum, seu sub rationem vnam, quæ non significet essentiam, non sunt vnum sub illa ratione: hinc S. Thom. *1.p.q.39.art.3.* inquit: Ea quæ significant essentiam adiectiuè, prædicantur pluraliter de tribu spersonis propter pluralitatem suppositorum; dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, si adiectiuè sumantur; si verò subsantiuè, dicimus vnum increatum, &c. Si verò loquuntur de vnitate simpliciter, id verò est quod in proposito probari oportet, nimirum quare ad hoc vt aliqua sint simpliciter vnum, sit satis vnitas formæ; ad hoc autem vt sint plura, non sit satis pluralitas formæ.

Præcipuum atque optimum est fundamentum S.Th. ad id probandum sumptum ex communi modo loquendi, quòd homo quotcunque vestes & qualitates habeat, dicatur vnus qualis, & vnus vestitus, neque est ratio cur id sit verum in his nominibus adiectiuis, & non in substantialibus: nam ideo dicitur vnus vestitus, & vnus qualis, quia vni dumtaxat dat esse quale, & esse vestitum, & vnum tantùm subiectum est vestitum & qualificatum passiuè ab ipsis: ergo & vnum denominatur tale, quia denominatio sumitur ab eo quod est. At pari ratione duæ humanitates tantùm vnum suppositum faciunt hominem, & vnum tantùm passiuè sit homo; non ergo sunt duo homines. Confirmatur, nam faciliùs multiplicantur termini adiectiui quàm substantiui, vt modò dixi ex S.Thom. & nihilominus si est vnum suppositum, & duæ formæ etiam extrinsecè, & extrinsecus adiacentes, vt vestes, non multiplicantur termini adiectiui, ergo multominus multiplicantur substantiui à pluribus formis in eodem supposito. Sed iam est dubium cur multiplicatis suppositis multiplicatur solùm terminus adiectiuus, non etiam substantiuus; multiplicatis autem formis, & non supposito, neuter terminus multiplicatur? Ratio mihi videtur esse; quia id quod simpliciter est vnum, vel plura, est illud quod est ens per se, vel entia per se loquendo, de vnitate, vel pluralitate transcendenti, quoniam vnum non est passio entis per accidens, sed entis per se; ens enim per accidens est vnum secundùm quid. Porrò ens per se quamuis possit dici etiam de accidentibus in abstracto sumptis, non tamen dici potest de ipsis in concreto, sed solùm de substantiis constitutis ex natura, & supposito. quocirca termini adiectiui qui sumuntur à formis accidentalibus, seu ab his, quæ concipiuntur vt aduenientes, & non pertinentes ad essentiam, supponunt ens per se, de quo loquimur; & ex consequenti vnitatem & pluralitatem; & ideo sicuti non faciunt ens simpliciter, ita nec faciunt naturam, sed solùm faciunt tale; & si sit vnum simpliciter in pluribus, facit plura talia: at verò substantia, seu essentia facit ens per se; quare & vnum per se: si ergo sit vna forma substantialis, seu per modum substantiæ, & essentiæ, in pluribus suppositis, dabit illis vnum tantùm esse per se; & idcirco erunt vnum ens per se in illa specie. Si verò sint duæ formæ in vno supposito, vni tantùm dabunt esse per se, & idcirco facient vnum ens per se: illa enim distinctio, quam habent in seipsis, apta est facere plura, quatenus est apta dare esse pluribus suppositis, seu constituere plura suppositа. Cùm verò constituit vnum, non habet suum effectum adæquatum, quem potest habere, & ideo non facit plura, sed vnum secundùm tale esse.

Confir-

Confirmatur : nam de facto Christus habet duas A subſtantias ; non tamen dicitur ſimpliciter loquendo, Chriſtus eſt duæ ſubſtantiæ , ſed vna ; an verò & quo ſenſu poſſit dici duæ naturæ , dictum eſt ſuprà. Item non eſt alius Chriſtus Deus à Chriſto homine propter identitatem ſuppoſiti : ergo ſi haberet duas naturas humanas, & reſpectu vnius vocaretur Chriſtus, reſpectu alterius Ioannes, non eſſet alius Chriſtus à Ioanne, & eſſet verum dicere, Chriſtus eſt Ioannes, ſicut iam eſt verum dicere , hic Deus eſt hic homo ,& contrà; & in eò caſu eſſet verum dicere, hic homo eſt hic homo: ergo eſſent vnus homo.

Ex his ſoluitur aliud dubium an in eo caſu eſſet admittenda communicatio idiomatum. Caiet. hîc negat, quoniam putat communicationem idiomatum inter fi- B lium Dei, & filium hominis de facto fundari in eo, quòd natura diuina per ſe ſecundò vniatur humanæ, eo quòd ſit ſua perſonalitas: in dicto autem caſu vna natura humana non diceretur vniri per ſe alteri humanæ, ſed coincideret per accidens in vnam perſonam ; quare ſi ſecundùm vnam vocaretur Chriſtus, & ſecundùm aliam Ioannes, mortuo Chriſto non eſſet verum dicere, mortuus eſt Ioannes. Idem habet Medina hîc. Verùm alij rectiùs admittunt hanc communicationem, videlicet S.Thom. *in 3.d.1.q.2.art.5.* Gabr. *q.2.art.3.dub.4.* Marſil. *q.2. art.3. dub. 3.* Suarez *in expoſit.art.* Et ratio eſt quoniam communicatio idiomatum non fundatur in eo quòd vniatur aliquo modo per ſe vna natura cum altera ratione identitatis , quam habet cum ſuo ſuppoſito. Si enim in hoc fundaretur, certè omnia prædicata quæ conueniunt perſonæ ſecundùm vnam naturam , conuenirent ſecundùm alteram , & ita diceretur Chriſtus ſecundùm naturam diuinam pati , ſecundùm humanam filius Dei , &c. quod eſt falſum. Fundamentum ergo eſt, quòd nomina in concreto ſimpliciter ſumpta eſſent pro ſuppoſito, cùm verò vnum ſit ſuppoſitum in eo caſu Chriſti, & Ioannis , & pro eodem hæc nomina ſupponantur , quæcunque conuenient illi ſuppoſito à quacunque natura ſumantur, modò tamen verè de illo prædicentur, conuenient vtrique nomini, videlicet Chriſto, & Ioanni, & ideo moriente Chriſto verum eſſet dicere, moritur Ioannes : quod clariùs probatur ſyllogiſmo expoſitorio: hic homo moritur , & hic homo eſt Ioannes ; ergo Ioannes moritur; vbi terminus hic homo eſt ſingularis, & ſatis diſtributus, quiſquis enim iam moritur , eſt hic homo : quare non rectè negat conſequentiam Medina ea ratione quòd in conſequenti ſit ſenſus, quòd Ioannes ſit mortuus in propria natura: nam certè cùm nomen ſtet pro ſuppoſito quod moritur, determinatur ex adiucto prædicato , vt ſupponatur pro natura quam ſignificat formaliter per ſe primò , ſed pro alia in qua ſubſiſtit.

Articvlvs VIII.

Vtrum fuerit magis conueniens, quòd perſona Filij aſſumeret humanam naturam, quàm alia perſona diuina.

Ad octauum ſic proceditur. Videtur , quòd non fuerit magis conueniens filium Dei incarnari , quàm Patrem , vel Spiritum ſanctum. *Per myſterium enim Incarnationis , homines ad veram Dei cognitionem ſunt perducti: ſecundum illud Ioan. 18. In hoc natus ſum, & ad hoc veni in mundum, vt teſtim. perhi. veritati : Sed ex hoc , quod perſona Filij Dei eſt incarnata, multi impediti fuerunt à vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio ſecundum humanam naturam referentes ad ipſam Filij perſonã: ſicut Arrius, qui poſuit inæqualitatẽ perſonarum propter hoc, quod dicitur Ioan. 14. Pater maior me eſt. Qui* quidem error non

prouenisſet , ſi perſona patris incarnata fuiſſet : nullus enim æſtimaſſet Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuiſſe conueniens, quòd perſona Patris incarnaretur quam perſona Filij.

2. *Præterea, Incarnationis effectus videtur eſſe recreatio quædam humanæ naturæ: ſecundum illud Gal. vlt. In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, nec præputium , ſed noua creatura: Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuiſſet Patrem incarnari, quàm Filium.*

3. *Præterea, Incarnatio ordinatur ad remiſſionem peccatorum : ſecundum illud Matth. 1. Vocabis nomen eius Ieſum : ipſe enim ſaluum faciet populum ſuum à peccatis eorum. Remiſſio autem peccatorum attribuitur Spiritui ſancto , ſecundum illud Ioan. 20. Accipite Spiritum ſanctum , quorum remiſ. pec. re. eis. Ergo magis congruebat perſonam Spiritus ſancti incarnari, quàm perſonam Filij.*

Sed contra eſt, quòd Damaſ. dicit in 3. lib. In myſterio Incarnationis manifeſtã eſt ſapientia & virtus Dei : ſapientia quidem, quia inuenit difficillimi ſolutionem pretij , quam decentiſſimam: virtus autem, quia victum fecit rurſus victorem: Sed virtus & ſapientia appropriantur Filio : ſecundum illud 1. Cor. 1. Chriſtum Dei virtutem & Dei ſapientiam. Ergo conueniens fuit perſonam Filij incarnari.

Reſpondeo dicendum: quòd conuenientiſſimum fuit, perſonam Filij incarnari: Primo quidem ex parte vnionis. Conuenienter enim ea, quæ ſunt ſimiliæ, vniuntur: Ipſius autem perſonæ Filij, qui eſt verbum Dei, attenditur vno quidem modo communis conuenientia ad totam creaturam: quia verbum artificis, id eſt conceptus eius, eſt ſimilitudo exemplaris eorum , quæ ab artifice fiunt. C *Vnde verbum Dei, quod eſt æternus conceptus eius, eſt ſimilitudo exemplarium totius creaturæ. Et ideo ſicut per participationem huius ſimilitudinis creaturæ ſunt in propriis ſpeciebus inſtitutæ, ſed mobiliter: ita per vnionẽ Verbi ad creaturam, non participatum , ſed perſonalem, conueniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam & immobilem perfectionem. Nam & artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipſum ſi collapſum fuerit, reſtaurat. Alio modo habet conuenientiam ſpecialiter cum humana natura , ex eo quod Verbum eſt conceptus æternæ Sapientiæ, à quo omnis ſapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in ſapientia perficitur, quæ eſt propria eius perfectio, prout eſt rationalis, quod participat verbum Dei: ſicut diſcipulus inſtruitur per hoc quod recipit verbum magiſtri : vnde Eccl. 1. dicitur, Fons ſapientiæ verbum Dei in excelſis. Et ideo ad conſummatam nominis perfectionem conueniens fuit, vt ipſum verbum Dei* D *humanæ naturæ perſonaliter vniretur.*

Secundo poteſt accipi ratio huius congruentiæ ex fine vnionis, qui eſt impletio prædeſtinationis , eorum ſcilicet , qui præordinati ſunt ad hæreditatem cæleſtem, quæ non debetur niſi filiis, ſecundum illud Ro. 8. Si filij & hæredes: Et ideo congruum fuit, vt per eũ, qui eſt filius naturalis, homines participarent ſimilitudinem huius filiationis ſecundum adoptionem : ſicut Apoſtolus ibidem dicit, Quos præſciuit, & prædeſt. confor. fieri ima. fi. ſui. Tertio poteſt accipi ratio huius congruentiæ ex peccato primi parentis , cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccauerat enim primus homo , appetendo ſcientiam: vt patet ex verbis. Serpentis promittentis homini ſcientiam boni & mali. Vnde conueniens fuit, vt per Verbum veræ ſapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inor- E *dinatum appetitum ſcientiæ receſſerat à Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil eſt, quo humana malitia non poſſit abuti: quando etiam ipſa Dei bonitate abutitur , ſecundum illud Ro. 2. An diuitias bonitatis eius contemnis? Vnde etiam ſi perſona Patri fuiſſet incarnata, potuiſſes ex hoc homo alicuius erroris occaſionem ſumere: quaſi filius ſufficere non potuiſſet ad humanam naturam reparandam.

Ad ſecundum dicendum , quòd prima rerum creatio facta eſt à potentia Dei patris per verbum. Vnde & recreatio per Verbum fieri debuit à potentia Dei patris, vt recreatio creationi reſponderet ſecundum illud 2. Cor. 5. Deus erat in Chriſto, mundum reconcilians ſibi.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritui ſancto proprium eſt quod ſit donum Patris & Filij. Remiſſio autem peccatorum fit per Spiritum ſanctum tanquam per donum Dei : Et ideo conueniens fuit ad iuſtificationem hominum , quòd incarnaretur Filius , cuius Spiritus ſanctus eſt donum.

Affirmat S. Thom. fuiſſe conuenientius incarnari perſonam filij , aſſignátque tres rationes ſatis perſpicuas. Eſt autem de fide ſolam filij perſonam incarnatam fuiſſe, prout definitur in V. Syn. *collat. 8. can. 4. & 15.* in Concil. Lateran. ſub Martino I. *conſult. 5. can. 4. & 10.* & paſſim in multis aliis. Plures rationes, cur conueniens fuerit , aſſignant paſſim Patres, Athanaſ. *lib. de incarn. Verbi, & corporali eius aduentu,* Auguſt. *lib. qq. veteris, & noui Teſtam. q. 113.* Fulg. *lib. de fide ad Petrum, c. 2.* Anſel. *lib. de incarn. Verbi, c. 4. & lib. 2. cur Deus homo, c. 9.* Bern. *in ſerm. in primam Dominicam aduentus, & alij.*

Quæstio IV.

De modo vnionis ex parte Naturæ humanæ aſſumptæ, in ſex articulos diuiſa.

Articvlvs I.

Vtrùm natura humana fuerit magis aſſumptibilis à filio Dei, quàm aliqua alia natura.

Ad primum ſic proceditur. Videtur , quòd humana natura non fuerit magis aſſumptibilis à filio Dei , quam quælibet alia natura. *Dicit enim Auguſt. in epiſt. ad Voluſianum: In rebus mirabiliter factis, tota ratio facti, eſt potentia facientis: Sed potentia Dei facientis Incarnationem, quæ eſt opus maximè mirabile, non limitatur ad vnam naturam, cùm potentia Dei ſit infinita. Ergo natura humana non eſt magis aſſumptibilis à Deo, quàm aliqua alia creatura.*

2. *Præterea , Similitudo eſt ratio faciens ad congruitatem Incarnationis diuinæ perſonæ : vt ſuprà dictum eſt : Sed ſicut in creatura rationali inuenitur ſimilitudo imaginis, ita in creatura irrationali inuenitur ſimilitudo veſtigij. Ergo creatura irrationalis aſſumptibilis fuit, ſicut humana natura.*

3. *Præterea , In natura angelica inuenitur expreſſior Dei ſimilitudo quàm in natura humana : ſicut Greg. dicit in hom. de centum ouibus, introducens illud Ezech. 28. Tu ſignaculum ſimilitudinis : inuenitur etiam in angelo peccatum , ſicut in homine : ſecundum illud Iob 4. In angelis ſuis reperit prauitatem: ergo natura angelica fuit ita aſſumptibilis, ſicut natura hominis.* D

4. *Præterea , Cùm Deo competat ſumma perfectio , tanto magis eſt Deo aliquid ſimile , quanto eſt magis perfectum : Sed totum vniuerſum eſt magis perfectum , quàm partes eius , inter quas eſt humana natura , ergo totum vniuerſum eſt magis aſſumptibile, quàm humana natura.*

Sed contra eſt , quod dicitur Prou. 8. ex ore Sapientiæ genitæ, Delicię meæ ſunt eſſe cum filiis hominum. Et ita videtur eſſe quædam congruentia vnionis filij Dei ad humanam naturam.

Reſpondeo dicendum, quòd aliquid aſſumptibile dicitur quaſi aptum aſſumi à diuina perſona. Quæ quidem aptitudo non poteſt intelligi ſecundum potentiam paſſiuam naturalem : quæ non ſe extendit ad id quod tranſcendit ordinem naturalem , quẽ tranſcendit vnio perſonalis creaturæ ad Deum. Vnde relinquitur quod aſſumptibile aliquid dicatur ſecundum congruentiam E ad vnionem prædictam; Quæ quidem congruentia attenditur ſecundum duo in humana natura , ſcilicet ſecundum eius dignitatem & neceſſitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum eſt rationalis & intellectualis, nata eſt attingere aliqualiter ipſum Verbum per ſuam operationem , cognoſcendo ſcilicet , & amando ipſum. Secundum neceſſitatem autem, quia indigebat reparatione, cùm ſubiaceret originali peccato. Hæc autem duo ſoli humanæ naturæ conueniunt : nã creaturæ irrationali deeſt congruitas dignitatis : naturæ autem angelicæ deeſt congruitas prædictæ neceſſitatis. Vnde relinquitur quod ſola natura humana ſit aſſumptibilis.

Ad primum ergo dicendum , quòd creaturæ denominantur aliquales ex eo quod competit eis ſecundum proprias cauſas: non autem ex eo quod conuenit eis ſecundum cauſas primas & vniuerſales : ſicut dicimus aliquem morbum eſſe incurabilem , non quia non poteſt curari à Deo, ſed quia per propria principia ſubiecti curari non poteſt. Sic ergo dicitur aliqua creatura non eſſe aſſumptibilis, non ad ſubtrahendum aliquid potentiæ diuinæ, ſed ad oſtendendum conditionem creaturæ , quæ ad hoc aptitudinem non habet. A

Ad ſecundum dicendum , quod ſimilitudo imaginis attenditur in natura humana ſecundum quod eſt capax Dei , ſcilicet ipſum attingendo propria operatione cognitionis & amoris. Similitudo autem veſtigij attenditur ſolum ſecundum repræſentationem aliquam , ex impreſſione diuina in creatura exiſtentem: non autem ex eo quod creatura irrationalis , in qua eſt ſola talis ſimilitudo , poſſit Deum attingere per ſolam ſuam operationem. B. *Quod autem deficit à minori , non habet congruitatem ad id quod eſt maius : ſicut corpus , quod non eſt aptum perfici anima ſenſitiua , multò minus eſt aptum perfici anima intellectiua. Multò autem maior & perfectior eſt vnio ad Deum ſecundum eſſe perſonale, quàm quæ eſt ſecundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab vnione ad Deum per operationẽ, non habet congruitatem, vt vniatur ei ſecundum eſſe perſonale.*

Ad tertium dicendum , quòd quidam dicunt angelum non eſſe aſſumptibilem: quia à principio ſuæ creationis eſt in ſua perſonalitate perfectus , cùm non ſubiaceat generationi & corruptioni. Vnde non poſſet in vnitatem diuinæ perſonæ aſſumi , niſi eius perſonalitas deſtrueretur : quod neque conuenit incorruptibilitati naturæ eius, neque bonitati aſſumentis: ad quam non pertinet, quod aliquid perfectionis in creatura aſſumpta corrumpat: C *Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem aſſumptionis angelicæ naturæ : poteſt enim Deus producendo nouam angelicam naturam, copulare eam ſibi in vnitate perſonæ : & ſic nihil præexiſtens ibi corrumperetur : Sed, ſicut dictum eſt , deeſt congruitas ex parte neceſſitatis : quia etſi natura angelica in aliquibus peccato ſubiacet ; eſt tamen eius peccatum irremediabile, vt in Prima parte habitum eſt.*

Ad quartum dicendum, quòd perfectio vniuerſi, non eſt perfectio vnius perſonæ , vel ſuppoſiti, ſed eius quod eſt vnum poſitione vel ordine, cuius plurima partes non ſunt aſſumptibiles, vt dictum eſt. Vnde relinquitur , quod ſola natura humana ſit aſſumptibilis.

Assvmptibile duobus modis ſumi poteſt, Primò vt ſignificat potentiam paſſiuam , ſiue naturalem , ſiue ſolùm obedientialem. Secvndò vt ſignificat rationem congruam, ſeu conuenientem ex parte rei, quæ aſſumi debet ; S. Thom. non loquitur hîc in priori , ſed in poſteriori ſenſu ; & hoc ſenſu reſpondet fuiſſe magis aſſumptibilem quauis alia, naturam humanam. Probat ex duplici ratione congrui. Prima eſt neceſſitas , qua fuit præ Angelis aſſumptibilis. Secvnda eſt dignitas, quæ conſiſtit in operatione naturæ attingente Verbum , cuiuſmodi operatio non eſt in creaturis ratione carentibus. Porrò neceſſitas hîc intelligitur ea, quæ natura ſua talis eſt vt congruum ſit illi ſubueniri, cuiuſmodi eſt in humana natura, non autem in Angelica , ex eo quòd attenta conditione naturæ Angelicæ eius peccatum ſit irreparabile.

Disputatio LVI.

Vtrùm alia natura præter humanam ſit aſſumptibilis à perſona diuina.

De natura Angelica. §. 1.

Hæc quæſtio tractatur in præfato ptiore ſenſu , quem diximus hîc à S. Thom. prætermiſſum, videlicet an per potentiam obedientialem potuerit alia natura extra humanam aſſumi : quo ſenſu de illa diſputat S. Thom. *in 3. diſt. 1. quæſt. 1. artic. 1.* eundémque attigit hîc *in reſponſ. ad 1. & 3.* Solet autem eſſe quæſtio primò de naturis perfe-

ctis. Secundò de imperfectis. Tertiò de accidentibus. Quoad perfectas dubitatur primò de natura Angelica, quam Albertus *in 3.4.p.q.2.ad 2.* negat assumi potuisse. Primùm, quia in Angelo non distinguitur vllo modo suppositum à natura, vt videtur docere etiam S.Thom. *1.p.q.3.art.3. & 4. cont.Gent.c.55.ad 4.* dicens in separatis à materia non distingui suppositum à natura. Secundò quia si haberet personalitatem, ea deberet corrumpi ad hoc vt assumatur natura; Angelus autem incorruptibilis est.

Nihilominus communis & verior sententia est posse naturam angelicam assumi à persona diuina ad vnionem hypostaticam. Est communis sententia Theologorum *in 3.d.2.* S.Thom. *hic ad 3.& 4.cont.Gent.c.55.ad 3. & 4.* Ferrar. *ibidem.* Medin. Suar. Vasq. & Thomistarum *hic.* Probatur *ex c. 2. ad Hebr.* vbi latè Apostolus commendat beneficium exhibitum generi hominum per assumptionem naturæ humanæ. *Propter quam causſam,* inquit, *non confunditur fratres eos vocare,* &c. & subdit. *Nusquà enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit vnde debuit per omnia fratribus similari.* quæ verba perspicuè declarant potuisse Angelos apprehendi, ex quo inde commendatur beneficium humanæ naturæ, quod non illos, sed hanc apprehendit. Obseruant hoc ipsum Ambros. Chrysost. Theophyl. Athanas. sub cuius nomine ea commentaria feruntur, & passim alij in hunc locum. Ratio est quia etiam in Angelis personalitas distinguitur à natura: ergo ea potest secluſa personalitate assumi. Neque obstat quod profertur ex S.Thom. in substantiis à materia separatis non distingui suppositum à natura; etenim, vt circa quæstionem 2. S.Thom. declarauimus, per suppositum intelligit S. Thom. id, quo fit, vt vna natura separetur ab alia; atque ideo non sit in alia, & est radix ac principium, cur sit per se, & habeat suppositalitatem; itaque loquitur locis cit. de suppositalitate in radice, & principio; hæc autem radix in materialibus sunt principia indiuiduantia, vt sæpe ipse dicit, quæ distinguuntur à natura, & existunt per diuisione materiæ; immaterialia autem non separantur à se inuicem per materiam, sed per suam speciem, ideo suppositum radicaliter sumptum in ipsis est idem cum natura: non negat tamen formaliter esse aliquid aliud: nam prima parte soli Deo tribuit tanquam proprium, quòd sit sua subsistentia, & *hic in resp. ad 3.* insinuat in Angelo distinctionem suppositi, & naturæ. Sed dubium est an etiam si personalitas nihil esset positiuum in Angelis ex natura rei ab eorum natura distinctum, possent assumi ad vnionem hypostaticam, & priuari sua personalitate, id est, fieri, vt non sint per se, sed in alio. Ferrariensis *loco cit.* & Medina *hic ad primum* affirmant; Suarez autem ait non posse se intelligere, quomodo facta ea suppositione possit priuari Angelus sua personalitate si personalitas nihil est præter ipsam naturam; vnde & propterea Patres docuerunt eam distinctionem. Verùm hoc est redigere sententiam Scoti dicentis personalitaten in vniuersum omnem esse puram negationem, ad ea sanguſtias, vt non possit salua veritate mysterij Incarnationis suam sententiam tueri; quia sequeretur nec naturam humanam fuisse assumptibilem; propterea obseruare oportet Scotum *in 3. dist.1.q.1.* ponere triplicem dependentiam naturæ ab alio, videlicet actualem, qua actu pendet ab alio, aptitudinalem, qua habet aptitudinem vt pendeat ab alio, & potentialem potentia obedientiali, qua sibi non repugnat dependere ab alio. Dicit ergo personam constitui in creaturis per negationem primæ & secundæ dependentiæ, vt nec sit actu in alio, nec sit apta esse in alio, vt apta est anima separata, quæ propterea non est persona, non verò per negationem tertiæ, ideo naturæ creatæ non repugnat assumi ad suppositum diuinum, & non esse aliud pri-

A uari sua personalitate, nisi tolli illam negationem dependentiæ actualis, & poni dependentiam, & cùm dicitur naturam creatam posse assumi, quia non est de eius essentia per se existere, sensus est non esse de eius essentia negationem dependentiæ actualis, quia non habet negationem dependentiæ potentialis obedientiæ, cùm non repugnet sibi esse in alio: constat ergo quidquid sentiamus de distinctione suppositi, & naturæ, rectè posse defendi naturam angelicam esse assumptibilem à Deo. Et sanè ad hoc vt ponatur in humanitate vnio realis, siue sit modus, siue aliquid aliud, iuxta varias sententias, non videtur necessarium præexitisse alium modum oppositum positiuum. Ex his satisfactum est primo argumento primæ sententiæ.

B Ad secundũ respondeo quod quemadmodum respectu potentiæ diuinæ Angeli non sunt immortales, ita non sunt immutabiles quoad aliquem modum essendi, non dicetur tamen eo casu assumi natura angelica per aliquam corruptionem, sed sòlùm per mutationem, quæ præsertim habet locum in modis: cùm enim sedens surgit, sessio desinit esse; non tamen propriè per corruptionem. Sed contrà posset obiici S. Thom. *hic ad tertium,* vbi cùm obiiceret sibi rationem dicentium Angelum non esse assumptibilem, quia est incorruptibilis, respondet posse Deum producendo nouam naturam angelicam copulare illam suæ personæ; & ita nihil præexistens corrumperetur: ergo videtur sentire non posse assumi præexistentem. Respondeo S. Thomam argumentari ad hominem, ac velle ostendere ex dicta ratione aduersariorum non posse inferri in vniuersum naturam angelicam non esse assumptibilem.

C

Vtrùm assumi possit à persona diuina natura completa carens ratione. §. 2.

Refert VValdensis *lib.1. doctrinalis fidei antiquæ, c.44.* errorem VVicleph asserentis nullam aliam humanitatem à Verbo assumi potuisse præter eam singularem, quæ iam assumpta est. Sed tam est ineptus hic error, vt non egeat refutatione, satis est interim auctoritas Augustini *lib.13.Trinit.c.18.* quem ibi citat VValdensis, *& de prædest.55.c.15.* vbi supponit potuisse Verbum aliam humanitatem assumere. Solùm ergo est inter Theologos controuersia de natura irrationali; & est prima sententia non paucorum, nec infimæ notæ Theologorum negantium posse assumi. ita Alex. *3.p. q.2.memb.2.* Bonau. *in 3.d.1.art.1.q.1.* Henricus *quodl.13.q.5.* Picus Mirand. *in sua apologia, concl.4.* eandem sententiam vt probabilem tuentur Riccard. *in 3.d.2.art.1.q.4.* & Gabriel *in 3.d.1.q.2.art.1.ad 2.*

D

Nihilominus verior est aliorum sententia non solùm naturam rationalem, verumetiam quamliber irrationalem assumi posse à Deo in vnitatem personæ. Est S.Thom. *in 3. dist.2.quæst.1.art.1.* Scoti *q.1. §. ad 2. arg.* Durand. *quæst.1.* Capreol. *quæst.1. art.1. conclu.* Marsil. *q.3. art.1.* Occam *q.1. art.3.ad 9.* Almain. *dist.1. quæst.2.* Caiet. Suar. Vasq. *in hoc art.* Eadem sententia sine dubio est quorumdam Patrum, scilicet Tertull. *lib. de carne Christi, c.3.* vbi sic habet: Si reuera de lupa, aut sue, aut vacca prodire voluisset, & feræ aut pecoris corpore indutus regnum cœlorum prædicaret, tua opinor illi censura præscriberet, turpe hoc Deo, & indignum hoc Dei filio, & stultum propterea qui ita credat. Sit planè stultum, si de nostro sensu iudicemus Deum. Sed circumspice Marcion, stulta mundi elegit Deus, &c. quo argumento supponit Tertull. potuisse huiusmodi naturas assumere. August. *lib.de vera relig. c.16.tomo 1.* vbi de Christo sic loquitur: Quòd non solum visibiliter (nam id poterat & in alio ætherco corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato) sed etiam hominibus

E

minibus in vero homine apparuit, ipsa enim natura susceipienda erat quæ liberanda. Eadem est sententia Nisseni quem infrà citabimus.

Ratione probatur, quia vnio hypostatica terminatur per se ad subsistentiam, & quælibet natura irrationalis est capax subsistentiæ: ergo est capax vnionis hypostaticæ. Confirmatur: nam quòd natura sit rationalis, vel irrationalis, sicuti quòd sit angelica, vel humana, non facit discrimen formaliter in ratione subsistentiæ creatæ, & suppositi substantialis, sed solùm materialiter in ratione naturæ: ergo perinde suppleri potest vna subsistentia creata atque alia à subsistentia increata. Confirmatur secundò: nam ex quo differentia naturarum non facit discrimen penes rationem subsistendi substantialem, si qua esset ratio discriminis, ob quam natura solùm rationalis assumi possit, petenda esset à nobilitate qua præstat irrationali; at certè est infinitum discrimen inter naturam diuinam & humanam secundùm excellentiam, & tamen à supposito diuino potuit terminari non solùm dignissima natura diuina, verumetiam humana: ergo non obest discrimen secundùm dignitatem, quominus possit alia quælibet natura assumi.

A

Secundò de facto fuit assumptum à Deo corpus irrationale realiter distinctum ab anima rationali, neque refert quòd sit assumptum cum anima: nam cùm dicitur non posse assumi naturam irrationalem, si fiat vis in eius indignitate, & vilitate, certè per hoc quòd assumatur simul cum anima, non tollitur quin vniatur pars corporea, & irrationalis Verbo vera vnione hypostatica, & in eo maximè exaggerant Patres submissionem Filij Dei, Tertullian. *lib.de carne Christi*, Leo Papa, Athanas. Cyrill. & alij *loc. sæpe citato.* Si verò fiat vis in qualitate naturæ irrationalis, hæc obstare debuisset, ne assumeretur caro, & sanguis, cùm præsertim in triduo mortis fuerit vnitum corpus seorsim ab anima.

B

Ex his facile est respondere fundamentis contrariæ sententiæ. Et primò proferri potest Origenes *7. Periarchon, c.6.* dicens: Non enim possibile erat Dei naturam corpori sine medio, scilicet anima misceri. quem quamuis posset quis interpretari vt loquatur de facto ex suppositione finis Incarnationis; potest tamen dici fuisse in ea sententia, præsertim quia in margine sugillatur eius sententia, & additur non solùm potuisse Deum assumere corpus sine anima, sed etiam silicem.

C

Secvndò obiici potest, quòd irrationalis natura non sit persona, sed suppositum: ergo non potest terminari à persona diuina. Respondeo nullum esse discrimen inter suppositum, & personam, intrinsecum in ratione subsistentiæ, sed solùm secundùm connotationem extrinsecam qua suppositum connotat naturam irrationalem, persona verò intellectiuam.

D

Tertiò obiicit Carthusianus nulla potentia fieri posse id quod maximè dedecet sapientiam, & iustitiam Dei; dedecet autem maximè naturam irrationalem vniri hypostaticæ personæ diuinæ, & Deum fieri lapidem, equum, &c. Respondeo etiam ipsam assumptionem carnis insipientiam reputabant Gentes, teste Apostolo, primæ ad Corinth. 1. *Prædicamus Christum*, &c. *Gentibus stultitiam.* Similiter Marcion contra quem Tertull. *lib. de carne Christi, c.4.* Non erit, inquit, iam stultum credere in Deum natum, & quidem ex Virgine, & quidem carneum, qui per illas naturæ contumelias volutatus sit. Et statim: Et tamen apud illam (scilicet sapientiam secularem) facilius creditur Iuppiter taurus factus, aut cygnus, quàm verè homo Christus penes Marcionem. Sunt planè & alia tam stulta, quæ pertinent ad contumelias, & passiones Dei. Hæc Tertullianus. Dico ergo ad argumen-

E

tum propositum attendendam esse radicem impossibilitatis, an videlicet sit in re eò quòd implicet contradictionem fieri, vt infinitum in actu; an verò solùm sit in fine & ratione faciendi, quòd videlicet nullus finis sit conueniens, siquidem impossibilitas solùm subest ex hoc capite, dicendum est non decere fieri potius quàm non posse; aut certè fieri non posse ex suppositione, & in sensu composito, non verò simpliciter, & in sensu diuiso. Dico secundò, si attendamus proportionem, & congruentiam solùm ex parte assumptibilium, est quidem in natura humana si comparetur cum aliis creaturis aliqua congruentia, & ratio cur conueniat assumi ipsam potius quàm alias; at si comparetur cum termino ad quem debet eleuari, nulla sanè est proportio, & ratio ex parte sua, quia exceditur in infinitum, sed tota est ex parte bonitatis diuinæ: quare nec maior est proportio, seu congruentia in natura rationali, quàm irrationali, quia quæcunque finita æqualiter distat ab infinita, eo quòd nullam habeat proportionem cum illa, & hoc est quod eleganter expressit Nissenus *in oratione catechetica, quæ dicitur magna, c. 27.* vbi contra eos qui dicebant indecorum esse asserere Deum assumpsisse corpus terrestre, non autem cœleste, ita loquitur: Nihilo tolerabilior videbitur esse turpitudo, & dedecus, quòd Deus cœlestis corporis figuram susceperit, quàm terrestris: ab eius enim natura, qui est altissimus, & ad cuius altitudinem non patet aditus, ex æquo distat omnis creatura, & sunt omnia ei æqualiter subiecta; nam id quod est huiusmodi, vt ad id omnino non pateat aditus, non alicui præbet aditum, aliquid verò ad ipsum non potest appropinquare, sed ex æquo omnia quæ sunt superat & supereminet; neque ergo terra est remotior à suprema illa dignitate, neque cœlũ propinquius; neque quæ vitam degunt in vtroque elemento hac in re quidquam à se inuicem differunt. In fine autem capitis subiungit hæc verba: Omnia ex æquo sunt subiecta potestati illi qua præest omnibus; quamobrem si terrestrem naturam existimabunt indignam, quæ cum cum Deo connectatur, neque vlla inuenietur digna, quòd si ex æquo omnia sunt indigna, Deum autem decet ei qui opus habet benefacere; vbi est ergo morbus, illuc venire medicanicem potestatem confitentes, quidnam credimus alienum ab eo quod vt docet est existendum?

A

B

C

D

E

Vtrùm partes substantiales possint vniri hypostaticæ diuinæ personæ. §. 3.

Quæstio est de vnione singularum partium, qua per se singulæ vniantur, non autem de vnione quam habent in toto, de qua procedunt quæ hactenus dicta sunt, & infrà dicentur. Cùm verò duplices sint partes, scilicet substantiales, & integrales, agendo primò de essentialibus potest quæstio dupliciter intelligi, primò vt persona diuina assumat vnam partem in composito, v. g. materiam, vel formam non assumpto composito. Secundò vt assumat partes extra compositum. Iam in primo sensu Suar. *disp.14. sect.7.* materiam affirmat absolutè vniri posse. Ratio ipsius fundatur in eo, quòd sentiat materiam habere subsistentiam propriam, & partialem etiam cùm actu componit totum, & informatur forma, quâ inquit esse necessariam materiæ, vt possit eadem substare transmutationibus formarum; hanc ergo partialem subsistentiam ait posse suppleri à Verbo. De forma verò ait animam rationalem posse assumi in composito, quia habet suam subsistentiam partialem, reliquas autem formas non habere subsistentiam partialem, sed dependere à materia tanquam à sustentante, & ideo probabile esse non posse assumi in composito nisi as-

sumatur compositum. Nihilominus ait posse defendi quod sit assumptibilis. quod ostendit primò, quia extra materiam potest assumi vt dicetur, quia videlicet extra illam habet modum existendi per se vt naturæ assumptibiles. Secundò potest forma existens in composito constitui in duobus locis, ita vt in vno informet materiam, in alio per se sit, vel hypostaticè vniantur. Tertiò, quia forma assumpta non est omnino per se, sed in alio; at verò informationi solùm repugnat modus proprius essendi per se: ergo non repugnat vnio hypostatica.

Sed hæc habent difficultatem, nam aut compositum subsistit solùm subsistentia materiæ, aut habet præterea suam totalem subsistentiam. Primum non potest dici, quia subsistentia per se est propria naturæ, & habet rationem actus, & est modus intrinsecus existentiæ, quæ conuenit non soli formæ per se, & per illam materiæ secundùm aliquos, vel saltem maximè, & præcipuè formæ, & ipse Suarez subsistentiam materiæ dicit esse partialem: ergo datur alia totalis præter illam. Si ergo dicatur secundum, primò quidem non rectè dicitur formas materiales non esse per se subsistentes, & quandiu sunt vnitæ materiæ non esse capaces subsistentiæ, & modum informationis, ita dependere essentialiter à materia tanquam à sustentante, vt non possit forma simul informare materiam, & per se subsistere, sicut, inquit, accidens non potest simul per se esse, & inhærere; non, inquam, rectè dicitur, si enim sit vis in eo quod informet materiam, hinc non habetur non esse per se, & informatio non opponitur modo existendi per se, vt perspicuum est in anima rationali, sed solùm opponitur modo existendi per se totaliter, & extra compositum; inhærentia enim est quæ opponitur modo existendi per se tam totali quàm partiali; ideóque non perinde dici potest non esse per se formam, ex eo quòd informet materiam, ac dicitur non esse per se accidens ex eo quòd inhæreat, quia inhærentia non est vnio ad componendum vnum per se cum subiecto, vt est informatio, sed ad afficiendum subiectum extrinsecus, & ad terminandam suam dependentiam intrinsecam, & ad existendum modo naturali accidenti, secundùm quem opponitur substantiæ, cuius esse non est inhærere, sed esse per se. Si verò sit vis in eo quòd forma sustentetur à materia, certè sustentari est verbum transcendens conueniens analogicè pluribus modis primò diuersis quod in forma accidentali significat inhærentiam, prout opponitur ad esse per se; in forma substantiali, cuius essentia est esse per se, non potest significare modum quo intelligatur esse in alio, ita vt non sit per se, sed solùm significat dependentiam in esse ab alio vt non possit esse sine illo: qua ratione etiam materia pendet in esse à forma: quamquam hæc dependentia prout est materiæ à forma, minùs propriè dicitur sustentatio, quàm prout esse formæ à materia, quia forma habet rationem actus, materia autem potentiæ; & ille hoc ipso quòd actuet, & perficiat dicitur recipi; hæc autem recipere & perfici. demum non potest dari vna subsistentia totalis compositi, nisi dentur subsistentiæ partiales.

Ex his sit aliud argumentum contra eam sententiam, nimirum quòd positis his subsistentiis partialibus, quas probauimus debere poni, sequitur, quòd si possit assumi materia non assumpto composito, vt dicunt, etiam possit assumi forma non assumpto composito ob eandem rationem, quia habet partialem subsistentiam, quam assumptione formæ etiam ob aliam rationem ipsi concedunt assumi posse: & demum sequitur vtramque seorsim posse assumi; atque ita materia, & forma, essent in alio, & compositum per se, & cùm per hoc quòd sit in alio, non tollatur compositio, sed maneat compositum, & totum, sequeretur naturam esse in alio, & ipsum totum constans ex natura, & personalitate esse per se, ac proinde naturam posse assumi, salua propria personalitate; cuius contrarium & nos, & ipsi infrà docebimus.

Præterea nec placet, quod philosophicè dicunt in proposito de materia & forma, quòd scilicet illa subsistat sua propria subsistentia, quæ non sit totius; ex his autem sola anima rationalis habeat id, quod habet materia: meliùs enim est nec materiam habere id, quod habet anima rationalis, & in vniuersum materiam, & formam habere subsistentiam dimidiatam, & incompletam, qua constituant vnam completam totius compositi: ita enim se habent materia & forma ad componendam substantiam primam, & suppositum, sicut se habent ad componendam substantiam secundam, seu naturam: ergo sicuti ipsæ non sunt naturæ, prout natura significat essentiam, sed solùm sunt id, quo constituitur natura, & sunt intrinsecè partes integrantes naturam; ita non sunt suppositum, sed id quo constituitur suppositum, & partes ipsius.

Dices, ex hoc solùm sequitur non esse suppositum completa, sed tantum incompleta, & partialia, sicuti sunt naturæ incompletæ. Sed contrà, primùm esse naturas incompletas non est esse naturas, quæ habeant proprietates naturæ, prout sumitur natura, vt sit aliquid per se constitutum habens suas operationes, &c. sed in eo solùm consistit natura ipsarum, vt sint constitutiuæ naturæ, & non habeant aliud esse præter hoc, quod est esse constitutiuas essentiæ. at verò subsistentia partialis, quæ ponitur in ipsis, est subsistentia quæ habeat effectum formalem subsistentiæ completæ, & quæ per se non ordinetur ad compositum; ergo sicuti repugnat poni vt sint naturæ primo modo sine ordine ad aliud, ita & repugnat poni subsistentias non habentes ordinem ad compositum. Confirmatur: nam esset in materia aliqua realitas, quæ non esset potentia, & in forma aliqua realitas, quæ non esset actus. Demum in aliquo priori intelligitur natura prior suppositò: ergo si in eo priori materia habet subsistentiam, & anima rationalis habet etiam suam, posset compositum subsistere sine subsistentia totali.

Dices, hæc omnia probant animam rationalem non habere subsistentiam propriam in corpore. Respondeo, ita docet Caietan. infrà *quæst. 6. artic. 1. in respons. ad 2.* & latiùs *art. 3.* sed non placet; ideo secundò respondeo, est aliqua necessitas, seu ratio, cur possit id tribui animæ rationali, quia videlicet est intrinsecè actus materiæ per propriam substantiam, & est intrinsecè separabilis à materia per positiuam rationem suæ substantiæ, & essentialem. quare vtrumque potest in ipsa poni essentialiter, & quòd sit actus, & quòd sit per se subsistens. At verò reliquæ formæ, & etiam materia cùm sint per propriam naturam positiuè inseparabiles, & sint essentialiter partes compositi, ita petunt intrinsecè esse potentiam, & actum, vt non habeant, imò repugnet sibi ex sua inseparabilitate, quam essentialiter & positiuè includunt, subsistentia partialis. Atque ita non potest dari in his formis aliquid quod in conceptu suo non sit actus materiæ, & dicat dependentiam à subiecto: in anima verò rationali datur aliquid ratione cuius non dependeat à materia, & quòd abstrahat in conceptu suo saltem formali à ratione actus, quamuis fortè non habeat conceptum obiectiuum, & præcisum à ratione actus.

Dico ergo materiam & formam præter animã rationalem non habere propriam & partialem subsistentiam qua aptæ sint per se subsistere, sed solùm esse partes sicuti naturæ, ita & subsistentiæ compositi, & per illam subsistere; nec posse separatas existere, nisi Deus det illis modum existendi per se supernaturalem. Ex quo sit vt neutra possit assumi non assumpto composito, aut certè non dissoluto, quia ad hoc vt sint in verbo, debet tolli subsistentia si quam habent, vt etiam ipsi fatentur, sed ipsæ subsistunt subsistentia compositi: ergo non possunt assumi, nisi vel assumatur compositum, vel dissoluatur, siquidem tollenda est eius subsistentia. Neque valent fundamenta Suarij. Ad primum enim negatur consequentia, vt iam dicam. Ad secundum quidquid sit de antecedente, negatur paritas rationis, quoniam ad hoc vt forma ponatur in alio loco, non debet fieri mutatio in modo existendi absolutè, sed solùm in ordine ad locum; at verò in proposito debet fieri mutatio in modo existendi, vt quod erat per se sit in alio. Ad tertium negatur formam assumptam non esse per se; habet enim subsistentiam partialem dum est in toto, vt iam declaratum est. Aduerte tamen animam rationalem posse assumi, quia non subsistit solùm subsistentia compositi, ideoque in eo, in quo non pendet à composito, potest dependere ab alio.

Atque hæc de assumptione materiæ & formæ in composito. Restat iam secundus sensus de assumptione extra compositum. Vasquez *disput. 30. cap. 5. sub finem*, etiam hoc modo negat posse assumi partes compositi: fundamentum verò censet esse idem cum eo, quo negatur posse assumi accidentia, quod propterea inferiùs proponetur. Interim videtur dicendum assumi posse huiusmodi partes essentiales seorsim extra compositum. Ratio est, quia sicuti Deus potest dare illis modum proprium existendi per se, quem naturaliter non habent diuersum ab illo, qui est in composito, quia per illum non sunt aptæ seorsim subsistere, ita & potest dare modum existendi in alio. Dices, etiam accidens accipit modum existendi per se supernaturalem, cùm separatur à subiecto per potentiam Dei, non tamen idcirco potest esse in supposito diuino: ergo, &c. Respondeo cùm sit proprium substantiæ esse per se constituetur materia, seu forma in esse per se per modum substantiæ, quod est esse per se per modum suppositi, & ob eandem rationem potest assumi, etiam & terminari supposito, & facere vnum cum ipso, per modum naturæ cum supposito; accidens autem vt non potest habere esse per se per modum suppositi, ita non potest assumi ad suppositum, quia non potest terminari vt natura supposito.

De partibus integralibus dicit Suarez posse assumi, tam extra, quàm in composito, & de primo non est dubium, vt patet ex dictis. Secundum probat ex eo quòd hæ partes habent subsistentiam partialem. Sed vtcumque hoc possit fieri in humoribus, & sanguine, quæ videntur discontinua, in partibus continuatis mihi videtur non posse fieri propter rationem supradictam, quia vt rectè notat Caietanus partes integrant suppositum, sicuti essentiales constituunt idem ipsis immediatè, & non habet aliud esse per se compositum, nisi illud idem, quod est partium: & multo magis id verum est in partibus integrantibus, quia sicuti non sunt distinctæ actu; ita non habent modum per se actu, sed in potentia, quatenus sunt separabiles: ergo falsum est dari ibi subsistentias partiales, quia darentur infinitæ subsistentiæ. quare non potest assumi pars nisi ipsa assumptione separetur à toto, aut assumatur ipsum totum.

Sed quæritur, an esset eo casu admittenda communicatio idiomatum, vt Verbum dicatur pars, materia, forma, &c. Respondeo illa solùm entia, seu subsistentiæ denominant suppositum, quæ genere suo sunt apta constituere suppositum per se ex natura sua totaliter, vel saltem aduenire substantiæ completæ constituenti suppositum, cuiusmodi sunt accidentia. Dices formã separata à supposito est per se; ergo constituit vnum totum constans ex forma, & modo per se, quod potest esse subiectum, de quo prædicetur forma: ergo similiter si est in persona diuina, denominabit illam. Respondeo negando primam consequentiam, quoniam non omne esse per se satis est ad denominationem: si enim albedo haberet esse per se extra suppositum, non diceretur album, nec denominaret aliquod compositum album, sed diceretur albedo. Præterea nec satis est esse per se per modum suppositi ad dictam denominationem, sed requiritur esse per se vt verum, & integrum suppositum. Et ratio est, quoniam per hoc quod formæ, seu partes subsistant per se, non tollitur quominus sint res compositi completi, ad quod constituendum intrinsecè habent ordinem, neque fiunt res alicuius, quod videtur habere modum suppositi: semper enim forma, cor, manus, &c. erunt forma, & cor hominis, & substantia hominis; non verò alicuius per se seorsim subsistentis: ergo etiamsi ponantur hæ partes in persona diuina, non denominabunt ipsam, quia semper sunt aliquid alterius. Et multo magis id habet locum in proposito: nam vtcumque possent denominare proprium suppositum imperfectum, non tamen possent denominare suppositum aliquod perfectum & completum nisi sint illius; ideo enim natura humana denominat filium Dei, quia est humanitas ipsius, id est, natura completa personæ completæ. At verò forma, manus, &c. non est forma Verbi, vel manus, &c. quia dicitur de persona mediante natura quam complet, & perficit, seu quam potest complere, & perficere, cuiusmodi solùm est natura humana, atque ideo persona humana completa.

Ex his sequitur multo minus Verbum posse dici adiectiuis nominibus animatum materiale, &c. quia hæ sunt denominationes sumptæ à materia, anima, &c. sub ratione constitutiua, quatenus constituit, id est, animat, &c.

Vtrùm accidentia possint assumi ad vnionem hypostaticam. §. 4.

PRIMA sententia affirmat posse assumi. Est Maioris *in 3. disp. 2. quæst. 3.* Almaini *disp. 2. q. 2.* Eandem sub dubio docet Marsilius *quæst. 3. art. 1.* Gabriel etiam *disp. 1. quæst. 2. art. 2. ad 2.* dicit idem asserendum eadem ratione de accidente, ac de natura irrationali, credit autem esse probabilem opinionem, quòd hæc assumi possit. Fundamentum huius sententiæ est, quia accidens separatum habet modum essendi per se similem substantiæ: ergo potest Deus accidens sibi vnire supplendo illum modum, sicuti potest sibi vnire substantiam supplendo modum per se substantiæ.

SECVNDA sententia negat accidentia assumi posse: ita loquitur Bassolis *in 3. d. 2. q. 2. art. 2.* Suarez, Vasquez, & recentiores hîc: quæ sententia est verior. Vt probetur præmittere oportet sermonem hîc esse de vnione per modum suppositi: cùm enim triplex possit intelligi vnio. Primò in natura. Secundò in existentia. Tertiò in persona; nulla est quæstio de prima; cùm enim est omnino impossibile vnionem rei creatæ cum Deo fieri in natura, vt suprà ostensum est; tum maximè est impossibile vniri in natura accidens cum Deo, quia non ita distant à Deo substantiæ, vt accidens. De secunda verò, id est, inexistentia, posset occurrere aliqua ratio dubitandi propter opinionem quorumdam Thomistarum sentientium posse existentiam diuinam creaturæ communicari, & iam communicari per Verbum naturæ humanæ; sed neque vera est sententia de existentia humanitatis Christi, neque profectò, & multo minus vera esse potest de existentia accidentis

est enim valde ab ipso alienum existere existentia substantiali, qualis est diuina. Relinquitur ergo tertia vnio, scilicet hypostatica, qua vniatur personæ diuinæ. Et quidem de vnione mediata, quæ scilicet fit mediante natura, cui accidens inhæreat, nulla est controuersia: etiam enim constat de facto plurima accidentia mediante humanitate Verbo vniri, sed solùm est de vnione immediata: quæ quidem vnio, scilicet immediata, quamuis dici soleat in persona; tamen quando comparatur cum mediata vocari solet strictiori vocabulo, scilicet secundùm personam; priori verò, scilicet mediatæ relinquitur commune vocabulum vnionis in persona, quæ distinctio sumitur ex S.Thom. suprà *q.2. art.2.* Quæstio ergo est an accidens possit vniri diuinæ personæ secundùm personam, ita vt Verbum vniatur personaliter & per modum personæ ipsi accedenti. Partem negantem censuimus veriorem. Ratio verò ad id probandum perspicua redditur, posita iam explicatione quæstionis, quia nimirum modus proprius, & essentialis existendi substantiæ, quo distinguitur essentialiter in ratione substantiæ ab accidente, non potest accidenti conuenire; sed vniri personæ immediatè secundùm personam est modus proprius, & essentialis substantiæ, quo distinguitur essentialiter ab accidente: ergo non potest ipsi conuenire. Maior est perspicua, quia ita repugnat accidenti modus essendi substantiæ, sicut substantiæ modus essendi accidentis; sed non potest fieri vt substantia habeat modum accidentis, & inhæreat, quia est de essentia substantiæ esse per se, & opponitur inhærentiæ: ergo nec potest fieri vt accidens habeat modum essendi substantiæ, & sit in alio per modum ipsius, & implicatio contradictionis stat in hoc, quòd id quod est essentiale substantiæ, vt substantia est, conueniat ei quod non modò non est essentialiter substantia, sed sit oppositum substantiæ per oppositam differentiam. Iam probatur minor quòd vniri secundùm personam est proprium substantiæ, quia tam est substantialis vnio personalis primæ substantiæ, quàm est vnio essentialis secundæ substantiæ, id est, naturæ: ergo sicuti vniri per modum formæ cum potentia ita est proprium substantiæ vt repugnet accidenti; ita & vniri secundùm personam, seu personaliter, est ita essentiale substantiæ, vt repugnet accidenti. Confirmatur, dicti modi sunt differentiæ vltimæ, & essentiales in actu primo; in actu verò secundo fluunt ab essentialibus differentiis per se vt proprius actus, sicut sentire à sensu, seu sensitiuo: qui quidem actus secundi etsi possunt impediri; non tamen possunt tribui alij subiecto secundùm rationem propriam, nisi proprio: non enim potest fieri vt sensitiuum vt sic intelligat, vel intellectiuum vt sic, seu intellectus sentiat. Dixi secundùm rationem propriam. nam sentiunt quidam posse visionem oculi separari, & poni in lapide; sed ibi non habebit suum effectum proprium, verùm erit secundùm communem rationem accidentis, & falsum puto posse id fieri: ergo similiter perinde repugnat modus substantiæ accidenti, vt modus huius illi.

Obiicies, accidens separatum habet modum existendi per se, quem in subiecto non habet, sicut habet modum existendi per se forma extra compositum, quem in composito non habet, loquendo solùm de materialibus formis: ergo sicuti ob hanc rationem quòd possit esse per se, potest forma assumi à persona diuina; ita ob eandem rationem potest assumi accidens.

Respondeo illud esse per se æquiuocè dici de accidente, & substantia etiam incompleta, sicut esse in alio æquiuocè dicitur de esse in alio, quod habet accidens in subiecto, ac de eo quod habet substantia in alieno supposito: sicut enim hæc non est in alio per

A modum inhærentis, sed per modum aliquem substantialem; ita accidens non est per se per modum suppositi, sed per modum aliquem accidentalem accommodatum accidenti diuersum essentialiter & per se primò à modo per se essendi substantiæ. Hinc fit vt sit oppositio formalis, & immediata inter modum per se accidentis, & inhærentiam, & non possit tolli inhærentia, nisi per modũ per se accidentis, qui est proprius ipsius, & vbi positus fuerit hic modus per se, non possit tolli nisi per inhærentiam. At verò oppositio immediata, & formalis modi per se substantiæ siue completæ, siue imperfectæ, non est cum inhærentia, sed cum modo substantiali essendi in alio; atque propterea vt non potest tolli modus per se accidentis, nisi per inhærentiam. Sic non potest tolli modus essendi per se substantiæ quidem completæ, nisi per esse in alio supposito diuino; incompletæ verò vel per esse in supposito diuino, vel per esse in toto.

Addunt quidam aliud discrimen, quòd accidens non debeat componere vnum, substantia verò debeat; ideo illud non possit vniri personæ; hoc autem possit. Sed hoc tantùm verum est de substantia completa: incompletam verò vt vniatur personæ non est necessarium componere vnum completum perfectum, sed satis est si sit initium compositionis, seu inchoata compositio; quia sicut ex duabus substantiis partialibus incompletis, & partialibus subsistentiis fit vnum totum existens per se; ita ex duabus partibus inexistentibus in alieno supposito fit vnum totum existens in alio; & quando vna pars sola inexistit, est principium totius existentis in alio, tametsi quando vna sola est per se non est principium totius existentis per se, quia totum substantiale ex mea sententia non constat duobus modis existendi per se, quorum vterlibet sit satis ad esse per se extra totum, sed qui simul sint satis ad constituendum vnum totum quod sit per se. Atque hinc satis factum est fundamento primæ sententiæ.

Ex his etiam reiicitur quod habet Vasquez *disp.30.c.5. sub finem*, non posse assumi partes substantiæ, nequidem extra totum, simili ratione, qua putat non posse assumi naturam accidentis, quia scilicet neque illæ, neque hæc constituunt personam, & vnio omnis debet esse vel in natura vel in persona, aut propria, aut aliena. Sed non rectè dicit: nam satis est vniri secundùm personam incompletè, & reductiuè ad vnionem totius, vt iam declaratum est.

ARTICVLVS II.

Vtrùm filius Dei assumpserit personam.

AD secundum sic proceditur: Videtur, quòd filius Dei assumpserit personam: Dicit enim Damasc. in 3. libr. quòd filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, id est in indiuiduo: sed indiuiduum rationalis naturæ est persona, vt patet per Boët. in lib. de Dua. natur. Ergo filius Dei, personam assumpsit.

2. Præterea, Damasc. dicit, quod filius Dei assumsit ea, quæ in natura nostra plantauit: Plantauit autem ibi personalitatem: Ergo filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, Nihil consumitur nisi quod est: sed Innocent. tertius dicit in quodam Decre. quòd persona Dei consumpsit personam hominis. Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed contra est, quòd Aug. dicit in lib. de fide ad Pet. quòd Deus naturam hominis assumpsit, non personam.

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Vnde illud, quod assumitur oportet præintelligi assumptioni, sicut illud, quod mouetur localiter, præintelligitur ipsi

ipsi mortui. Personæ autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet vt terminus assumptionis, vt suprà dictum est. Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, & sic frustra esset assumpta, vel quod remaneret post vnionem; & sic essent duæ personæ, vna assumens, & alia assumpta, quod est erroneum, vt suprà ostensum est. Vnde relinquitur, quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturam humanam assumpsit Filius in atomo, id est in indiuiduo: quod non est aliud à supposito, increato quod est persona filij Dei. Vnde non sequitur, quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quòd naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat: sed propter additionem alicuius, quod est suprà humanam naturam, quod est vnio ad diuinam personam.

Ad tertium dicendum, quòd consumptio ibi non importat destructionem alicuius, quod prius fuerat, sed impeditionem eius, quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta à diuina persona, natura humanæ propriam personalitatem haberet: & pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet impropriè: quia persona diuina sua vnione impediuit, ne humana natura propriam personalitatem haberet.

NEGAT S.Thom. assumpsisse. Vt probet supponit duo. PRIMVM est personam quocunque sensu intelligatur assumi, debere præexistere; quia id quod assumitur, supponi debet assumptioni. SECVNDVM est duplici sensu posse intelligi personalitatem præexistentem assumi, primò impropriè vt terminum à quo, cùi succedit terminus ad quem, ita vt ipsa pereat. Secundò ita vt maneat. neutro modo probat assumptam esse personam. non primo, quia frustrà, inquit, fuisset assumpta, id est, frustrà fuisset concreta in humanitate, vt assumeretur primo dicto sensu, quo debebat reiici, & perire. nec secundo modo, quia sic Christus constaret duabus personis, quod est contra fidem.

ARTICVLVS III.

Vtrum persona diuina assumpserit hominem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quòd persona diuina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalm. 64. Beatus quẽ elegisti & assumpsisti, quod glos. exponit de Christo. Et Aug. dicit in li. de agone Christ. quod filius Dei hominem assumpsit, & in illo humana perpessus est.

2. Præterea. Hoc nomen homo, significat naturam humanam. Sed filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, Filius Dei est homo: Sed non est homo, quem non assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo, quem assumpsit.

Sed contra est, auctoritas Felicis Papæ & Martyris, quæ introducitur in Ephesina synodo. Credimus in dominum nostrum Iesum Christum de virgine Maria natum: quia ipse est Dei sempiternus filius & verbum: & non homo à Deo assumptus, vt alter sit præter illum: neque enim hominem assumpsit Dei filius, vt alter sit præter ipsum.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illud quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem, quòd indiuiduum, in quo assumitur humana natura, non est aliud quàm diuina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, vt dicit Damasc. sicut hoc nomen Deus significat eum, qui habet diuinam naturam: ita hoc nomen homo significat eum, qui habet naturam humanam. Et ideo non est propriè dictum, quòd filius Dei assumpsit

A *hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quòd in Christo sit tantum vnum suppositum, & vna hypostasis: Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo suppositа, conuenientes & propriè dici posset, quod filius Dei hominem assumpsisset. Vnde & prima opinio quæ ponitur in sexta destin. 3. lib. Sentent. concedit hominem esse assumptum: sed illa opinio erronea est, vt supra dictum est.*

Ad primum ergo dicendum, quòd huiusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquam propriæ: sed piè sunt exponendæ vbicunque à sacris doctoribus ponuntur: vt dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta, & quia assumptio terminata est ad hoc, vt filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito: & ideo sicut non possumus dicere, quod suppositum sit assumptum: ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.

B *Ad tertium dicendum, quòd filius Dei non est homo, quem assumpsit, sed cuius naturam assumpsit.*

NEGAT S.Thom. quia homo significat subsistens in natura, ideoque suppositum naturæ; Deus autem non assumpsit suppositum. Probat idem testimonio Felicis Papæ, quod refertur, inquit, in Synodo Ephesina. Sed non inuenitur hoc in Ephesina, nequidem nuper edita à Theodoro Peltano, sed potiùs in Chalcedonensi *act.* 1. post fidem Synodi Nyceni, vbi referuntur varia Patrum testimonia, quę dicũtur fuisse recitata in Cõcilio Ephesino, & inter alia dictum testimoniũ Felicis: quæ caussa fortè fuit vt S.Thom. referret illud ex Ephesina Synodo. verba Felicis sunt hæc: Ipse est Dei sempiternus Filius, & Verbum, & non homo à Deo assumptus, vt alter sit præter illum: neque enim hominem assumpsit Dei filius, vt alter sit præter ipsum. vbi non videtur absolutè negatum assumi hominem, sed ita assumi vt sit alia persona à filio Dei: quare quidam censent hunc locum non esse ad rem: & sanè sensus est dubius, & dici posset pro S.Thom. negari hominem à Deo assumptum, vt alter sit præter illum, id est, quia hinc fieret vt sit alia persona homo à filio Dei.

Sed nihilominus hic modus loquendi, Filius Dei assumpsit hominem, inuenitur passim à Patribus, præsertim Augustino cit. hîc à S.Thom. & sæpe alibi; videlicet *epist. 3. ad Volusianum epist. 56.* dicit Verbum Dei homine indutum, *epist. 57. 66. 120. c. 3.* Gennadius *in lib. de eccles. dogmatibus, c. 2.* Conc. Alexandr. *in epist. ad Nestorium*, quæ est 13. inter epistolas Cyrilli recitata, & approbata in Ephesino, quod perperam quidam recentiores volunt non vsurpasse ex sua sententia assumptum hominem, sed solùm protulisse sensum hæreticorum, & damnasse, scilicet ita assumptum, vt esset cum Deo Verbo adorandus tanquam alter cum altero. Sed verius est Concilium vsurpare assumptum hominem in sensu recepto etiam à Catholicis, & damnare additionem hæreticorum. Idem modus loquendi vsurpatur à Concilio Toletano I. *in confess. fidei*, Toletano VI. *c.* 1. Toletano XI. *in confess. fidei*, Concil. Francoford. Boëtio *in lib. de duabus naturis*, Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 4.* Ambros. *in hymno, Te Deum laudamus.* in his verbis: Tu ad liberandum suscepturus hominem.

Propter has auctoritates Ludouicus Viues *in librum 9. August. de ciuit. Dei, c. 17.* putauit posse se scholasticos Doctores vniuersos irridere, quòd censeant hæresim esse dicere hominem assumptum fuisse. Sed verissima est communis Theologorum sententia non posse salua proprietate locutionis dici Verbum Dei assumpsisse hominem. ita S.Thom. Caiet. & recentiores Thomistæ *in hoc art.* Riccard. *in 3. d. 6. art. 1. q. 2.* & alij. Et ratio quam affert S.Thom. est perspicua demonstratiua sumpta ex eo quòd hoc nomen, homo, significat eum qui habet naturam humanam; sicuti hoc nomen, Deus, significat eum qui habet naturam diuinam, ex Damasceno *lib. 3.*

4. & 11. & ex receptissima doctrina Philosophorum, & Theologorum, secundùm quam sicuti in prædicatis accidentalibus album, &c. significat subiectum habens albedinem, ita in substantialibus homo, significat suppositum habens humanitatem: quare salua sermonis proprietate non potest dici assumptum hominem nisi ab hæreticis, qui duas in Christo personas agnoscunt, & assumptionem intelligunt eo sensu quo Nestorius.

Auctoritates verò cit. Patrum rectè docet S. Thom. piè exponendas, nimirum duplici expositione. Primò vt nomine hominis significetur natura, quæ acceptio cùm aliquādo pro opportunitate commodè vsurpatur, tum maximè in hoc mysterio, vbi assumptio est beneficium totius naturæ humanæ, quæ censetur exaltata, & non soliùs singularis personæ; atque propterea sicuti plerumque cùm agimus de his quæ conueniunt vniuersæ naturæ vtimur nomine hominis tam in physicis quàm in moralibus, dicimúsque, homo est mortalis, homo est obnoxius peccato originali; ita dicimus, homo est assumptus à Deo: quamuis enim sit assumpta singularis humanitas, vt distinguitur ab omnibus aliis; nihilominus propterea quod est commune bonum, & dignitas dicitur assumptus homo. Confirmatur auctoritate Anselmi *lib. de Incar. c. 5.* vbi ait hoc nomen, homo, esse naturæ; hoc verò nomen, hic homo, esse suppositi; & ita posse concedi assumptum esse hominem; quam doctrinam quidam non admittunt ea ratione, quòd in proprietate sermonis etiam homo significet naturam vt subsistentem. Sed ex dictis constat, quòd quamuis in modo significandi connotet subsistentiam; nihilominus plerumque ex vsu, vel ex adiunctis supponit absolutè, & non materialiter, vt dicunt Dialectici. Secunda expositio S. Thom. est vt filium Dei assumere hominem idem sit ac fieri hominem, id est, assumere hoc quòd sit homo, & hoc quod est esse hominem.

litate priuetur. S. Thomas *4. con. Gen. c. 43.* videtur negare id posse fieri. Ratio ipsius est, quia nullum singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem; quæ non participat fieri sine corruptione naturæ in eo existentis. Idem videtur innuere suprà *art. 1. ad 3.* dum proposito argumento, quo probatur non posse assumi naturam angelicam, quæ est incorruptibilis, respondet posse assumi aliam non præexistentem. Contrarium tamen indicat in hoc art. 2. dum ait filium Dei non assumpsisse naturam in persona præexistentem per corruptionem personæ, quia frustrà esset, non autem dicit, quia est impossibile; & propter hunc locum Suarez *sect. 1.* dicit S. Thomam hî mutasse sententiam; potest etiam colligi hęc posterior sententia S. Thom. *ex art. 6. ad 2.* vbi supponitur potuisse assumi naturam Adami, & solùm dicitur non fuisse conueniens. Et quidem quoad rem ipsam verum est posse assumi naturam quamlibet per corruptionem, seu remotionem suæ personalitatis, absque corruptione ipsius naturæ, quia solùm tolleretur terminus eius, seu modus qui secundùm probabiliorem sententiam distinguitur ex natura rei ab hac natura etiá indiuidua, & sicuti cùm Deus dat esse rei, non est determinatus, vt det hunc vel illum modum essendi, quoniam natura per potentiam obedientialem est capax plurium modorum, ita cùm tollit vnum modum essendi non oportet tollere naturam, ex quo est capax plurium modorum essendi.

Ad loca S. Thomæ ad secundum dictum est suprà fuisse accommodatam illam responsionem pro tempore illi argumento. Ad primum verò *ex 4. con. Gent.* dici potest mentem esse, quòd conditiones indiuiduantes per se constituant suppositum, nisi prius, quàm illud constituant, assumatur natura indiuidua: vbi verò fuerit constitutum suppositum singulare, quod per se constituitur intrinsecè per singularitatem, & indiuiduationē, tunc ad hoc vt tollatur suppositum, debet corrumpi totum singulare ex vi talis sublationis; & hoc directè, & per se sequitur. An verò possit tolli vnum manente alio, non disputauit hîc S. Thomas, sed fortè solùm fuit contentus absurdo, quod per se directè ex natura rei sequitur.

Tertius demum sensus est vt natura terminata propria personalitate possit assumi salua ipsa personalitate, ita vt neque corrumpatur, neque assumatur, sed maneat terminans, & sustentans naturam, sicut natura diuina cùm per æternam generationem communicatur filio, terminatur propria filij personalitate, salua Patris personalitate; vel sicut eadem humanitas, quæ nunc est assumpta à Verbo salua vnione cum Verbo assumeretur etiam à Patre: quę sanè exempla simul videntur suadere posse assumi naturam à persona diuina, salua propria personalitate.

Est communis sententia Thologorum non posse assumi, Scoti *in 3. d. 1. q. 2.* Duran. *q. 3. n. 16.* Palud. *q. 3. art. 2. ad 4.* Capreol. *in 3. d. 1. q. vn. art. 3. ad 1.* Scoti *contra 2. concl.* Henr. *quolibet. 6. q. 2.* sed apud hos duos Henr. & Capreol. non inuenitur ita expressè hæc sententia in his locis. Idem docet Caiet. *5. q. 3. art. 6.* Suarez *disp. 14. sect. 1.* Vasquez *disp. 33.* & passim recentiores. & sanè nemo ex his, quorum extant scripta typis expressa, docuit posse assumi extra quosdam viros doctos, qui priuatim in scholis id docuerunt.

Placet tamen communis sententia, cuius variæ proferuntur rationes, non tamen omnes ad eam probandam idoneæ. Caietanus duas rationes affert. Prima sumitur ex diuerso modo terminandi, quo terminat propria, vel aliena personalitas, vnde fiat, vt quod terminatur propria, non possit ampliùs terminari, quod autem aliena, possit: discrimen verò est quòd personalitas propria terminet naturam intensiuè, & extensiuè, quantum terminare potest; aliena verò solùm intensiuè; ideo

DISPVTATIO LVII.

Vtrùm natura existens in propria persona potuerit assumi. §. 1.

Quæstio hæc triplici sensu examinari potest. Primus est an persona creata formaliter vt persona est assumi possit; & hoc sensu nulla controuersia est, minimè posse assumi naturam cum propria personalitate, seu propriā personalitatem. Vt probetur supponendum est hîc non agi de quauis vnione, sed de personali, nempe de ea qua apta est vniri persona secundùm esse personale, & naturale ipsi vt persona est, cui proinde respondeat aliquid, quòd sit capax personalitatis, & possit terminari personalitate. Iam verò huius sola natura est capax, non autem personalitas, & persona non respicit personalitatem, sed naturam: ergo personalitas non potest vniri personæ. Confirmatur, quia sicuti se habet materia ad formam vt constituat substantiam secundam; ita persona ad naturam, vt constituat substantiam primam; sed nulla potentia fieri potest vt materia cū materia, vel forma cum forma substantiam secundā constituat; ergo nec fieri potest vt persona cum persona constituat substantiam primam. Confirmatur secundò, quia sicuti se habet substantia secunda ad secundam; ita prima ad primam, sed non potest secunda componere cum secunda; ergo nec prima cum prima. Secundò de ratione personæ intrinsecè est incommunicabilitas, & esse vltimum terminum, quo terminantur omnia, & ipsa vlteriùs terminari non possit: ergo implicat contradictionem personam posse terminari ab alia persona.

Secundus sensus est vt natura præexistens in propria persona assumatur, ita tamē vt propria personalitas priuetur. S. Thomas *4. con. Gen. c. 43.* videtur negare id posse fieri. Ratio ipsius est, quia nullum singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem; quæ non participat fieri sine corruptione naturæ in eo existentis. Idem videtur innuere suprà *art. 1. ad 3.* dum proposito argumento, quo probatur non posse assumi naturam angelicam, quæ est incorruptibilis, respondet posse assumi aliam non præexistentem. Contrarium tamen indicat in hoc art. 2. dum ait filium Dei non assumpsisse naturam in persona præexistentem per corruptionem personæ, quia frustrà esset, non autem dicit, quia est impossibile; & propter hunc locum Suarez *sect. 1.* dicit S. Thomam hî mutasse sententiam; potest etiam colligi hęc posterior sententia S. Thom. *ex art. 6. ad 2.* vbi supponitur potuisse assumi naturam Adami, & solùm dicitur non fuisse conueniens. Et quidem quoad rem ipsam verum est posse assumi naturam quamlibet per corruptionem, seu remotionem suæ personalitatis, absque corruptione ipsius naturæ, quia solùm tolleretur terminus eius, seu modus qui secundùm probabiliorem sententiam distinguitur ex natura rei ab hac natura etiá indiuidua, & sicuti cùm Deus dat esse rei, non est determinatus, vt det hunc vel illum modum essendi, quoniam natura per potentiam obedientialem est capax plurium modorum, ita cùm tollit vnum modum essendi non oportet tollere naturam, ex quo est capax plurium modorum essendi.

Ad loca S. Thomæ ad secundum dictum est suprà fuisse accommodatam illam responsionem pro tempore illi argumento. Ad primum verò *ex 4. con. Gent.* dici potest mentem esse, quòd conditiones indiuiduantes per se constituant suppositum, nisi prius, quàm illud constituant, assumatur natura indiuidua: vbi verò fuerit constitutum suppositum singulare, quod per se constituitur intrinsecè per singularitatem, & indiuiduationē, tunc ad hoc vt tollatur suppositum, debet corrumpi totum singulare ex vi talis sublationis; & hoc directè, & per se sequitur. An verò possit tolli vnum manente alio, non disputauit hîc S. Thomas, sed fortè solùm fuit contentus absurdo, quod per se directè ex natura rei sequitur.

Tertius demum sensus est vt natura terminata propria personalitate possit assumi salua ipsa personalitate, ita vt neque corrumpatur, neque assumatur, sed maneat terminans, & sustentans naturam, sicut natura diuina cùm per æternam generationem communicatur filio, terminatur propria filij personalitate, salua Patris personalitate; vel sicut eadem humanitas, quæ nunc est assumpta à Verbo salua vnione cum Verbo assumeretur etiam à Patre: quę sanè exempla simul videntur suadere posse assumi naturam à persona diuina, salua propria personalitate.

Est communis sententia Thologorum non posse assumi, Scoti *in 3. d. 1. q. 2.* Duran. *q. 3. n. 16.* Palud. *q. 3. art. 2. ad 4.* Capreol. *in 3. d. 1. q. vn. art. 3. ad 1.* Scoti *contra 2. concl.* Henr. *quolibet. 6. q. 2.* sed apud hos duos Henr. & Capreol. non inuenitur ita expressè hæc sententia in his locis. Idem docet Caiet. *5. q. 3. art. 6.* Suarez *disp. 14. sect. 1.* Vasquez *disp. 33.* & passim recentiores. & sanè nemo ex his, quorum extant scripta typis expressa, docuit posse assumi extra quosdam viros doctos, qui priuatim in scholis id docuerunt.

Placet tamen communis sententia, cuius variæ proferuntur rationes, non tamen omnes ad eam probandam idoneæ. Caietanus duas rationes affert. Prima sumitur ex diuerso modo terminandi, quo terminat propria, vel aliena personalitas, vnde fiat, vt quod terminatur propria, non possit ampliùs terminari, quod autem aliena, possit: discrimen verò est quòd personalitas propria terminet naturam intensiuè, & extensiuè, quantum terminare potest; aliena verò solùm intensiuè;

ideo hæc admittit aliam terminationē, non autem illa. Ratio discriminis est, quia personalitas propria cōstituit suppositum per naturam propriam, & natura propria constituit suo modo personalitatem, ideóque sunt sibi inuicem adæquata, & quasi vnum, & non potest assumi natura nisi assumatur personalitas. At verò natura non constituit personam alienam in qua sustentatur; ideóque persona hæc non adæquatur ipsi, sed potest assumi ab alia.

Verùm hæc ratio Caietani non est sufficiens: nam ex eo quòd persona sit constituta à natura, solùm infertur esse adæquatam, quantum satis est ad eam terminandam, non autem infertur limitatio naturæ vt non possit ab aliena persona terminari, nec probat Caiet. hanc limitationem, imò potest probari contrarium, quoniam natura diuina est principium suo modo adæquatum personalitatis Patris, nec minus connaturale illi, quàm sit natura quælibet creata suæ personalitati, & tamen communicari potest personæ Filij: quòd ergo assumit Caietanus personalitatem propriam terminare intensiuè, & extensiuè, est id, quod maximè probandum erat.

Secunda ratio Caietani sumitur ex fundamento, vnde habet personalitas diuina quod terminet, scilicet ex infinitate; hinc enim habet illimitationē ex parte sua, facultatémque ad terminandū quācunque naturā; natura verò solùm habet potentiam obedientialem, quę respondet cuicunque personæ: persona autem creata non ex excellentia, sed ex naturali adæquatione terminat, & natura est adæquata personæ propriæ creatæ. Vnde prouenit vt quælibet persona diuina possit terminare humanitatem hanc non ex indigentia naturæ, sed ex sufficientia personę potentis communicare illi etiam suam personalitatem; vnde sequitur esse diuersam vtrobique terminandi rationem. Hoc quod ait Caietanus verum est; sed non video quomodo hinc inferri possit naturam cuius indigentia completa est à propria persona adæquatè non posse ab alia terminari.

Quidam recentiores confutant exemplum iam propositum naturæ diuinæ existentis in tribus suppositis eo discrimine, quòd natura diuina propter suam infinitatem eadem indiuisa sit in tribus personis realiter distinctis; natura autem humana eadem numero esse non possit in pluribus suppositis propriis, vel in vno proprio, & altero extraneo, quia multiplicatur ad multiplicationem suppositi. Credo sensum horum esse multiplicari ad multiplicationem suppositi proprij, vel proprij, & alieni: nam si loquerentur de quacunque multiplicatione, dissentirent à S. Thom. qui ait posse eandem naturam assumi à tribus personis. Sed primū quod dicitur de multiplicatione naturæ per suppositā habet locum in ordine naturæ, & in multiplicatione suppositorum naturalium, quæ possunt multiplicari in diuinis in eadem natura, & non in creaturis: restat autem probandum non posse per potentiam absolutam eandem naturam esse in proprio, & alieno supposito, nec potest sumi argumentum ab eo quòd natura sit connaturalis suæ personæ, hoc enim bene conuincit propositum exemplum non impedire quominus possit esse eadem in pluribus suppositis.

Tertia ratio est non posse eandem naturam subsistere duabus subsistentiis differentibus secundùm rationem subsistentiæ, scilicet propria & aliena, sed solùm pluribus eiusdem rationis. sic essentia diuina subsistit pluribus subsistentiis relatiuis. Est ratio Durandi, & Capreoli. Sed præterquam quòd subsistentiæ relatiuæ à se inuicem differunt, ratione subsistentiæ, vel saltem maximè dicta subsistentia absoluta, & relatiua, quibus etiam subsistit diuina natura, nihilominus quamuis detur esse maiorem distinctionem inter subsistentiam propriam, & alienam, adhuc tamen non est per se notum non posse absoluta potentia in vnam naturam concurrere, quare desideratur ratio quæ id conuincat.

Aliæ rationes passim proferuntur quas non oportet examinare cùm per se ipsæ non sint satis firmæ.

Vera ratio proponitur ducta ex notione suppositi quæ probabilius è variis sententiis elicitur. §. 2.

Vera ratio est, quam tradit Suarez, & Vasquez, ducta ex eo quòd esse per se, & esse in alio, sunt modi oppositi, & incompossibiles in eadem natura; subsistentia autem naturalis est modus per se, qui excludit esse in alio, siue vt in toto, siue vt in subiecto, siue vt in supposito: quare fieri non potest vt in eandem naturam simul concurrant.

Sed vt meliùs hæc sententia declaretur, obseruandum est varias esse opiniones de notione suppositi, in quo consistat, & quid addat supra naturam quas profert, vt examinat Caiet. *circa hunc art. 1.* & Vasquez. Verùm quod ad rem nostram attinet omnes hæ ad duo capita rediguntur: alterum est quod consistat in negatione, alterū quòd consistat in re positiua. Sub primo capite sunt varij modi. Primus est Henrici quòd consistat in ea negatione, qua secundùm quorumdam sententiam constituitur vnum, scilicet diuisionis in se, & identitatis cum alio, per quam negationem sicut sub genere constituitur vna natura, ita sub specie singula indiuidua. Hæc sententia est falsa tum in se, quia confundit vnitatem naturæ indiuiduæ cum vnitate suppositi, vt reuera sentit Henricus confundi, & passim reiicitur; tum verò in hoc mysterio: sequitur enim non solùm de possibili, verumetiam de facto personam humanam esse assumptam à Verbo, siquidem est in ipso natura humana indiuidua cum negatione diuisionis, per quam constituitur suppositum; esse autem in Christo personam creatam præter increatam, pugnat contra fidem pro Nestorio.

Secundus modus est dictam negationem esse actualis dependentiæ. Ita Ioannes de Neapoli *quodl. 9.* sed quoniam si nihil adderetur aliud, sequeretur animam rationalem extra corpus, vbi non dependet actu ab eo, esse personam, addit Scotus *in 3. d. 1. q. 1.* etiam negationem aptitudinalis dependentiæ, quam non habet anima. Contra hanc sententiam Scoti omissis his quæ obiiciuntur, ex Philosophia naturali obiiciunt etiā quidam in hoc mysterio, quòd si hæc negatio non connotat aliquid positiuum distinctum à natura ad quod sequatur, quódque possit suppleri à Verbo, certè non vniretur humanitas ipsi personaliter, quia personalitas Verbi est aliquid positiuum: ergo debet supplere defectum rei positiuæ, & non potest supplere negationem. Sed hæc ratio est satis infirma. nam Verbum supplere vicem personæ non est aliud quàm esse personam, cui vniatur natura, quæ secundùm Scotum erat persona, quatenus non erat in alio, & fit natura alterius personę, quatenus est in aliena persona: quare secundùm hanc sententiam Scoti habemus perspicuè oppositionem dictam inter hęc duo, scilicet esse per se, & esse in alio, quæ dicimus fieri nulla potentia posse, vt in eandem naturam conueniant. Et sanè magis perspicuè quàm in sententia, quæ agnoscit suppositum in ratione positiua, quia negatio essendi in alio, cum eo quod est esse in alio sunt contradictoria oppositione immediata, non autem oppositione mediata, quæ oriatur ex contrariis positiuis.

Iam sub alio capite constituente suppositum in ratione positiua sunt item varij modi. Primus est hoc positiuum esse vnam, & eandem rem, quæ prout potest subiacere, & subiacet diuerso modo concipiendi & significandi, dicitur natura, & suppositum; natura quidem, v.g. humana, vt quo aliquid est homo; homo autem vt quod est. ita Henricus *quod. 4. q. 4.* Durand. *in 1. d. 34. q. 1.*

34.q.1.Occam *quodl.4.q.11.*Riccard.*in 3.d.6.art.1.q.1.*Gabriel *q.2.* Contra hanc sententiam omissis rationibus philosophicis in hoc mysterio illud pugnat,quòd Verbum diuinum reipsa assumpserit personam humanam, quandoquidem in re non distinguitur. Sed responderi posset, quòd quemadmodum satis est distinctio rationis ratiocinatæ inter naturam diuinam, & personalitatem Verbi ad hoc vt dicatur vnionem factam in persona, & non in natura;ita sit satis eadem distinctio in natura creata ad hoc vt dicatur assumpta natura, & non persona. At primùm non est eadem ratio distinguendi; hæc in humanitate, quæ est in diuinitate: nam ratio præcipua, cur non dicatur secundùm naturam diuinam facta vnio est, quia ipsa est communis tribus personis, & vnio non est facta in tribus, sed in vna persona:quare si vnio esset facta secundùm subsistentiam absolutam, nil prohiberet dici esse factam secundùm naturam diuinam;posito enim quòd non sit facta secundùm confusionem naturarum, bene potest verificari esse factam secundùm naturam diuinam, quæ est facta secundùm ipsam, quatenus est subsistens: ergo similiter posset dici esse assumptam personam humanam ex quo est assumpta persona, quatenus est natura. Et sanè fertur Occam concedere hanc propositionẽ, suppositum humanum assumi potest à Verbo diuino, sicut conceditur hæc propositio, album potest esse nigrum: sensus enim est,res quæ est alba, potest esse nigra:verumtamen post assumptionem,inquit Occam,non manebit suppositum humanum, sicut res alba, quæ potest esse nigra, non manebit alba cùm fuerit nigra. Sed non video qua ratione non dicatur manere suppositum humanum, si nihil aliud includat præter naturam, ac proinde nihil perierit per assumptionem. Quòd si suppositum solùm addat modum significandi, nihil sanè est, quod prohibeat hunc modum significandi manere adhuc in eadem natura, ex quo nihil periit. Demum in dato exemplo ratione identitatis naturæ diuinæ cum personalitate Verbi verum est dicere post vnionem esse duas naturas in Christo, quamuis vnio immediatè sit facta ratione solius personalitatis diuinæ: ergo etiam verum erit dicere esse in Christo duas personas ratione identitatis personalitatis creatæ, cum humanitate, quamuis vnio sit facta solùm ratione naturæ, qui est error Nestorij.

SECVNDVS modus est suppositum supra naturam solùm addere accidentarias proprietates, quibus contrahitur & determinatur natura,& constituitur suppositum. Ita Herueus *quodl.3.q.6.* & Iauellus *7. metaph. q.17.* Citari posset etiam S.Thom. qui, vt sæpe notauimus, ait suppositum in rebus materialibus supra naturam addere indiuiduationem, id est, accidentia indiuiduantia. Hæc opinio habet difficultatem in compositione personæ, quæ debet esse vnum per se ex rebus,ex quibus constat; ex accidentibus autem, & natura non potest fieri vnum per se, & vna prima substantia, sed vnum per accidens. Huic difficultati non eodem modo satisfit ab auctoribus huius sententiæ:quidam enim dicunt suppositum & naturam quoad intrinseca quidem esse idem in re, vt dicebat Durandus, Occam & alijssed differre realiter suppositum à natura penes connotata, & hæc sunt illa quæ simul cum natura habentur,& sine quibus natura esse non potest, & ostenduntur ex modo significandi. v.g. Socrates est ipsa sua humanitas in concreto, vt significatur habens reliqua,sine quibus humanitas in rerum natura non habetur. Ita Heru.*quodl.3.q.6.* Alij verò dicunt naturam non constitui in esse suppositi per dicta accidentia,&proprietates indiuiduales, sed per modum quemdam deriuatum ab his accidentibus ad naturam. Huius sententiæ meminit Durandus, & Caietanus;& hoc modo multi intelligunt sententiam S.Thomæ, cùm dicit principium indiuiduationis in natura materiali esse quantitatem, non quòd ipsa quantitas constituat secundùm se indiuiduam substantiam, sed quòd ab ipsa deriuetur modus quo constituitur indiuiduum. Sed non explicant an idem modus sit, quo constituitur indiuiduum, & quo constituitur suppositum. Hæc sententia quòd id quod habet de conditionibus indiuiduantibus pertinentibus ad esse suppositi videtur etiam SS.Patrum, S.Basilij.*epist.* 43.Athanasij *in tract.de definitionibus, non longè à principio,* vbi sic habet: Essentia,genus, & forma vnum sunt, facies autem, character, hypostasis proprium, & indiuiduum vnumquodque idem sunt. Idem clariùs docet Damascenus *lib.1.instit.c.1.& in dialect.c.30.& lib.3.de fide, c.6.*Nycetas *lib.3.Thesauri fidei,c.20.&* 34. Anselmus *lib.de incarn.Verbi,c.5.*

Sed contra hanc sententiam in re proposita illud obstat quòd in humanitate Christi sunt accidentia propria, & indiuiduantia; & tamen non constituunt personam: ergo aliquid aliud præter hæc addit persona;maiorem verò difficultatem habet sententia Heruæi: dum enim ait esse idem re suppositum, & naturam, cogitur ponere suppositum creatum in Christo vt Durandus,& alij iam refutati, præsertim quia non desunt connotata accidentia secundùm quæ ait differre realiter suppositum à natura; posteriores verò auctores si modum illum,qui consequitur accidentia, & proximè constituit indiuiduum dicant eundem esse, qui constituit suppositum,coguntur ponere personam creatam in Christo, quia in ipso est natura constituta in esse indiuidui. Si autem distinguant, in eo errant quòd sentiant hunc modum, qui est ipsa suppositalitas,prouenire ab accidentibus extrinsecis. Iam ab eo quod est extrinsecum non potest prouenire aliquid substantiale constitueins vnum per se cum natura, sed solùm aliquid accidentarium, vt argumentatur Durandus; quo sensu verò possit admitti, hic modus, inferiùs explicabitur, & de sententia S.Thom. satis suprà dictum est,nempe quòd tam ipse, quàm Patres cit.pro hac sententia voluerint explicare suppositum per notionem,ac radicem primam eámque notissimam, quæ est incommunicabilitas, qua vltimò terminatur natura vt non possit vlteriùs communicari; hæc autem in rebus materialibus est indiuiduatio, seu accidentia indiuiduantia;in immaterialibus autem est ipsa differẽtia specifica; ex hoc enim fit vt non sit in alio subiecto,sed sit per se; quid autem sit hoc esse per se, & an prouenìat ab eiusmodi differẽtiis singularibus tanquam à caussa, vel potiùs hæ differẽtiæ singulares supponantur,& sint prærequisitæ ipsi modo per se, non explicant; debere autem esse aliquid aliud distinctum à singularitate, probat dicta ratio, & colligitur etiam ex S. Thom. vt infrà dicam.

TERTIVS modus est Capreoli *in 3.d. 5. q.3. ad p. contra 2.conclus.*qui quidem à Caietano, & aliis variè citatur, & ipse non satis explicat suam sententiam, ait enim suppositum addere naturæ actualem existentiam, eámque distinctam realiter à natura, ex hoc enim quòd existat natura habet annexas conditiones suppositi, videlicet quòd nõ sit pars alterius,non sit in alio,non cõmunicetur alteri, nõ vniatur perfectiori se, &c.quæ cõditiones repugnãt assumptioni naturæ ad personã diuinam,& idcirco,ait humanitatẽ in Verbo carere propria existentia,& existere existentia Verbi.Verũtamen addit obscurũ videlicet esse nõ claudi in ratione suppositi,& censeri extrinsecum:nam profectò si per hoc,quòd existat res, constituatur in esse suppositi, non videtur existentiam debere esse extrinsecam. Fortè voluit reuera suppositum non distingui à natura, sed existentiam esse aliquid connotatum necessarium ad hoc vt sit per se natura, & siquidem ita intelligat suam sententiam, sequetur in Christo esse personam creatam; si enim existentia

stentia non constituit suppositum, & solùm est aliquid requisitum ad hoc vt ipsa natura,quæ habet in se rationem suppositi, sit per se; certè posita existentia Verbi increata, ipsa erit per se, & suppositum; erunt ergo duo suppositа in Christo. Præterea id quod dicitur de communicatione existentiæ increatę per vnionem Verbi humanitati,infrà refutabitur.

QVARTVS modus est Caietani *in hoc art.*2.suppositum addere naturæ modum quemdam positiuum, qui neque sit accidens, neque ex accidente prouenìens, sed entitas quædam substantialis intrinseca, quæ aduenit naturæ prius quàm existentiæ, & est personalitas seu subsistentia; & huic composito ex natura, & dicta entitate est posterior existentia: quare ponit tres realitates, naturam, personalitatem,& existentiam. Hæc sententia conuenit cum sequente quam referemus quoad entitatem personalitatis, solùm differt in eo quòd ponit subsistentiam priorem existentia;& sanè illud habet absurdi, quod cum subsistentia & natura, quæ dicuntur ab ipso priores existentia, supponi debeant ipsi existentiæ non solùm cogitatione, sed re, ex quo sunt subiectum singulare, quod debet in re subiici existentiæ reali, sequeretur priùs natura esse productum suppositum extra caussas,quàm habeat esse; neque enim potest dari suppositum singulare quod sit subiectum materiale formæ realis, nisi per productionem. hoc absurdum non potest inferri contra sequentem sententiam, quòd scilicet priùs natura deberet intelligi existens, quàm modus existendi, cùm tamen non possit res sine vllo modo existere,non,inquam, infertur hoc absurdum, tum quia in multis præintelligitur res existens modo existendi;sic forma vnioni,sic materia,sic accidens inhærentiæ;& tamen nihil potest intelligi sub ratione caussæ sine existentia, & multo minùs sub ratione effectus realis:nam profectò effectus in re ab effectu in cogitatione, vel in potentia distinguitur per existentiam. Deinde de facto bene possumus dare humanitatem existentem in re sine dicto modo proprio existendi per se,si saltem existat in alio, vt in Verbo Dei. Quòd si velit similiter Caietanus ponere naturam productam cum illo termino sine propria existentia vt existat existentia Verbi,necesse erit ponere etiá personã creatam in Christo,& quidquid sit hoc ipso quòd humanitas est producta,nõ debet existẽtia Christi intelligi posterior productione humanitatis.

QVINTVS ergo & vltimus modus in hac sententia est id quod additur naturæ per quod constituitur in esse suppositi, esse modum quemdam substantialem existentiæ substantialis, quæ hoc ipso quòd est existentia substantiæ completæ,includit talem modum,quo simul dat substantiæ esse,& esse per se, sicut existentia accidentis,hoc ipso quòd est existentia accidentis, intrinsecè includit inhærentiam; atque adeò ita dat esse vt simul det inesse,& sicut existentia est propria naturæ singularis, quia nihil existit nisi singulare; ita & subsistentia: nam illud esse per se quod dicitur de substantia generatim sumpta,non constituit suppositum,sed significat ordinem ad dictum modum existendi. Dixi,substantiam completam. nam esse per se animæ rationalis non constituit personam eo quòd habeat ordinem ad aliud. Igitur subsistentia hæc neque est accidens superadditum, neque modus fluens ab accidentibus indiuiduis,sed est modus intrinsecus quem poscit ipsa existentia per se. Colligitur hoc ex S.Thom.suprà *q.2.art.2. ad 3.& art. 5. ad 1.*vbi ait ad rationem suppositi non satis esse quòd sit indiuiduum, sed requiri vt per se existat: ergo existere per se est aliquid distinctum, quod posita indiuiduatione poneretur, nisi assumeretur natura ad aliud suppositum. Præterea ostendimus suprà iuxta mentem S.Thom.etiam in Angelis esse suppositum distinctum ex natura rei ab essentia, in quibus non sunt conditiones indiuiduantes,sed specificæ,quòd præstant id quod præstant indiuiduantes,ad hunc finem vt ponatur subsistentia.

Posset obiici quod habet S.Thom.*lib.1.cont.Gent.c.25. prope finem,*scilicet esse per se quod conuenit substantiæ, esse negationem, non autem aliquid positiuum. Respondetur, S.Thom. ibi loquitur de esse per se quod conuenit substantiæ in genere, non autem de esse per se, quod conuenit suppositо;hæc enim duo distinguuntur apud S.Thom. qui suppositо non dat solùm illud esse per se quod conuenit substantiæ ex genere,sed neque quod conuenit rebus materialibus, ex differẽtiis specificis,sed quod conuenit iis ex differẽtiis indiuidualibus; & illud quidem est negatio cõsurgens ex positiua ratione substantiæ; hoc autem est aliquid positiuum hactenus explicatum. Eadem sententia est Thomæ de Argentina *in 3.d.6.q.1.art.1.*& re ipsa Caietani,& Ferrar. *4.cont.Gent.c.43.*& passim recentiorum.

Iam verò sic explicata ratione suppositi optimè traditur implicatio contradictionis,ob quam nulla potentia fieri possit, vt natura existens in propria persona,assumatur ad vnionem hypostaticam personæ diuinæ. Etenim esse per se substantiale,& esse in alio substantiale sunt modi formaliter oppositi in genere substantiæ; & ita oppositi, vt quamuis ambo sint aliquid positiuũ; tamen in ipsis fundetur oppositio contradictoria, quæ est inter affirmationem,& negationem; esse enim in alio est non esse per se: ergo nulla potentia fieri potest, vt in natura habente modum per se positiuum possit simul poni alter modus, qui est esse in alio eo non excluso.

Satisfit argumentis quorumdam recentiorum. §. 3.

Quidam recentiores Theologi reiiciunt propositam rationem implicationis, his argumentis. Primò quia humanitas Christi verè est per se, & subsistit per Verbi personalitatem,quia media vnione hypostatica,verè acquisiuit subsistentiam diuinam:ergo non sequitur quòd simul sit in se, & in alio, sed quòd sit bis per se, quod non implicat contradictionem, vt passim conceditur. Secundò aut per esse in alio intelligunt naturam esse vnitam subsistentiæ alienæ, & hoc non impedit esse per se, sed solùm significat esse per se personalitate aliena, quia habet vnitam rationem alienam essendi per se,quamlicèt non modificetur, verè tamen est per se:nam modificatio non addit rationem essendi per se.aut per esse in alio intelligunt modum existendi accidentis, & hunc constat humanitatem vnitam Verbo non habere,quia illi substantialiter vnitur, vt compleatur in ratione subsistendi, ac personæ. ergo non sequitur ex eo quòd terminetur subsistentia aliena,esse in alio modo repugnante rationi essendi per se, sed esse per se subsistentia aliena. Tertiò saltem non repugnabit humanitatem terminari posse multis subsistentiis creatis,& tunc non sequitur esse per se,& in alio, sed esse multis modis per se: hoc autem maiorem habet difficultatem, cùm illæ subsistentiæ sint modi intrinseci naturæ, ac proinde videatur cum natura assumpta simul assumi illum modum, quod implicat, quæ implicatio non sequitur ex terminatione Verbi, cùm eius personalitas non sit modus.

Hæc argumenta obiicit sibi Suarez hîc, & respondet, longè aliter esse naturam in propria persona, & in aliena: nam in propria est quasi sibi innitens, in aliena est quasi sustentata ab illa, & ideo modus propriæ subsistentiæ oppositam omnino rationem habet cum modo vnionis. Ac denique in hoc sensu natura assumpta non est propriè per se, nec subsistit in se, sed in alio, quod propriè dicitur subsistere in illa. & suprà *q.8.sect.vlt.in fine,*obiicit sibi: Ergo nunc humanitas Christi non subsistit

stit propriè, quia non est in se, sed in alio. & respondet: A non subsistere tanquam id quod subsistit; sed propriè Verbum in illa subsistit, & illa dicitur in Verbo subsistere, quia illius subsistentia terminatur, & quasi sustentatur. quæ responsio Suarij est optima, & quoniam circa vsum huius vocis subsistere subsistentiæ, & esse per se in hac materia contingere potest confusio, & deceptio, notandum est esse per se posse accipi propriè, & impropriè. propriè quidem dupliciter, primò vt significat ipsum existere rei completæ habentis omnia requisita ad existendum à parte rei: quo sensu esse per se conuenit personæ. Secundò vt significat illud positiuum quod additur naturæ ad hoc vt constituatur persona subsistens, & vnde habet formaliter vt subsistat; quod positiuum varij variè explicant: nos autem diximus esse modum. Simili ferè distinctione potest accipi vocabulum subsistentia, videlicet primò vt sit abstractum huius concreti subsistere, seu esse per se, quod multiplicatur multiplicatione personarum vt dicamus in diuinis esse tres subsistentias, id est, tres personas subsistentes. Secundò vt significat rationem subsistendi, id est, modum in creaturis, relationem in diuinis.

Impropriè autem, & latè vocabulum subsistere, & esse per se accommodatur etiam partibus, seu rebus singulis, quibus constituitur persona subsistens vt subsistens, idque duplici ratione. Primò communissima, & generica, quatenus pertinent ad genus substantiæ, siue per se vt substantiæ completæ, siue reductiuè, vt partes & etiam modi substantiales; quod genus substantiæ in C co quod distinguitur ab vniuerso genere, seu generibus accidentium constituitur per esse per se quatenus opponitur inhærentiæ, eáque ratione tam latè patet esse per se, quàm latè patet nomen substantiæ, quod tribuitur etiam partibus; quo fit vt S.Thom. aliter loquatur de hoc esse per se generico subsistentiæ, aliter de esse per se personali, vt suprà notauimus *ex 1. cont. Gent. c. 25. & aliis locis.*

Secundò nomen subsistentiæ etiam contractæ ad individua, & personas accommodatur etiam partibus, ea ratione qua concurrunt partialiter cum illa, & communicant partialiter in hoc effectu, qui est esse per se; quomodo quamuis ad operationes concurrat agens, eiúsque *partes & instrumenta; ipsíque propriè & absolutè tri-* D *buantur*; tamen etiam partibus latè tribuitur operatio, dicimúsque, manus scribit, calor comburit, anima sentit, oculus videt, &c. similiter natura subsistit, & quidquid sit de aliis exemplis, certè peculiari ratione latior acceptio habet locum in re proposita, vbi dicimus, natura existit in persona, & hanc existentiam nominamus verbo subsistere, eo quòd verbum existere sit nimis amplum, & conueniat cum rebus passim quocunque modo existentibus, tum maximè accidentibus, & nos volumus notare specialem, & intrinsecum modum existendi, qui est ad componendum vnum per se, & vnum subsistens, quod non potest melius explicari, quàm latè sumendo, & applicando verbum *subsistere.* Iam verò argumenta proposita procedunt de esse per se E & subsistere in propria acceptione, vt patet tum ex proposito, & intentione ipsorum, tum ex eo quod dicunt, humanitas in Christo verè subsistit, & omnino falluntur: nam in propria acceptione subsistere, & esse per se, nequidem de humanitate habente naturaliter subsistentiam dici potest, multo verò minùs de humanitate existente in supposito diuino, quia esse per se in prima acceptione conuenit soli personæ; in secunda verò acceptione etiam propriè dicta conuenit soli modo, seu rationi subsistendi; & hæc est communis Theologorum sententia, primùm S.Thom. *q. de vnione Verbi, art. 4. & quodl. 9 art. 3. & in 3 sent. d. 6. & 3 p. q. 17. art. 2. ad 4.* quibus locis definit illud dici subsistens, & subsistere quod habet esse tanquam id quod est. Et ex hoc docet humanitatem in Christo non habere esse tanquam id quod est, sed tanquam id quo, sicut manus, &c. ideo non subsistere sed esse id quo aliud subsistit. Præterea *in 3 sent. d. 6. q. 1. art. 1. in corpore*, loquens de filio Dei incarnato sic ait: Secundùm hoc quod est compositum tantùm ex anima, & carne, non dicit esse quid subsistens, sed dicit esse humanam naturam, in qua diuina persona subsistit. & *ibidem quæstiunc. 3. ad 2.* Dicendũ, inquit, quòd humana natura est particulare, & individuum, non tamen subsistens. Nec rectè responderetur S.Thomam velle per hæc significari quòd non sit per se extra subsistentiam Verbi, quia hoc est quod volumus non rectè dici subsistere humanitatem, quia hoc non potest stare cum eo quod est esse in alieno supposito: quare *in 3.* B *sent. d. 6. q. 2. art. 1. cit.* ait: Nec natura nec partes eius propriè dicuntur esse, si esse prædicto modo accipiatur. acceperat autem suprà esse pro eo quod est subsistere.

Durandus *in 3. d. 5. q. 2. numero* 11. Tota, inquit, personalitas vel subsistentia est à persona, vel natura diuina; humana verò solùm inexistit, & quantum ad hoc degenerat in accidens, licèt sit vera substantia. & *q. 3.* ait compositionem esse factam, quia Verbum est solùm subsistens, humana natura solùm inexistens. Similia habet *q. 4. ad 2.* Idem omnino habet Paludanus *in 3. d. 5. art. 3.* quòd scilicet natura humana inexistat, non subsistat, & quòd quantum ad hoc degeneret in accidens, licèt sit substantia, & infrà *d. 6. q. 3.* post responsionem ad C secundum pro opinione Durandi, & *in fine ad 4.* ait hoc esse de mente S. Thom. declarat tamen hoc esse quod habet substantia per modum accidentis esse accipiendum absque inhærentia ad suppositum diuinum. Thomas Argentina *in 3. d. 6. q. 2.* negat naturam humanam subsistere, solúmque ait inniti subsistentia Verbi. Capreolus *in 3. d. 5. & 6.* eodem modo loquitur, quo S. Thom. *loc. cit.* Caiet. infrà. *q. 17. art. 2.* dicit humanitatem esse id, quo suppositum diuinum subsistit in tali natura, non verò id quod. Riccard. *d. 6. art. 1. q. 1. &* 3. negat humanitatem subsistere, aitque solùm inexistere. Ægidius, vt refert Ioan. Bachonus *in 3. d. 2. q. 1. art. 2.* differens vtrùm in Christo sit duplex esse, ait in vnoquoque non est nisi vnum esse subsistentiæ, & hoc est esse subsisten- D tiæ respectu solius compositi, respectu verò quorumcunque quæ sunt in supposito, qualis est humanitas Christi, solùm est esse existentiæ. Idem ferè sentit ipse Bachonus. De sententia Scoti non est dubium: cùm enim ipse definiat subsistere per negationem dependentiæ ab alio, sentiat autem vnionem hanc fieri per positionem dependentiæ, hoc ipso sentit humanitatem non subsistere actu, cùm est in Verbo, sed solùm aptitudine. Idem sentit Leuchetus *in 3. d. 6.* Molina *1. p. q. 29. art. 2. disp. 3.* ex professo tractat hoc dubium, & distinguens duos sensus, vnum improprium, quo subsistere accipitur, vt opponitur inhærentiæ accidentium, & dicitur etiam de substantiis incompletis, vt de materia, forma, equi, &c. alterum proprium: de hoc sensu subdit hæc verba. Humanitas Christi non subsistit, quia vt modò E per Incarnationem habet esse in Christo, pendet à Verbo diuino, cui quasi inexistit, & à quo sustentatur. Vasquez *disp. 71. cap. 2. n. 11.* negat humanitatem absolutè subsistere, aitque dicendum in alio esse, &c.

Demum in omnibus his locis frequentissimè inuenio dici ab omnibus, & maximè à S. Thom. Verbum subsistit in humanitate; econtrario verò humanitatem subsistere in Verbo non inuenio vsurpatum à S.Thom. sed solùm à quibusdam, præsertim recentioribus, qui aliquando dicunt naturam subsistere in Christo, & ex additis fatentur se loqui impropriè: interdum enim sumunt subsistere pro eo quod est existere, vt Riccardus *loc. cit. ad 3.* Quocirca etiam de partibus incompletis, videlicet anima, & corpore per se in plurali seorsim sumptis

sumptis inuenio dictum *in epist. Sophronij*, quòd ad subsi- A nitati, videlicet esse in alio, quod est formaliter incompossibile; atque propterea nulla potentia fieri potest vt natura existens in proprio supposito assumatur ad suppositum Verbi.

Et ex his reiiciuntur contraria argumenta. Ad primum enim dicitur humanitatem Christi propriè non esse per se, & si est per se, id habet per modum oppositum ad esse per se naturale, existentem in ipsa humanitate, cum quo modo stat esse per se, quod tribuitur ipsi ratione personæ Verbi, & non stat esse per se naturale; esse enim in alio excludit hoc, non excludit illud. Ad secundũ patet ex dictis. Ad tertiũ assumit falsum, scilicet posse humanitatem terminari pluribus subsistentiis creatis, & si daretur, falsum est posse eodem modo terminari ab omnibus, sed solùm deberet terminari à propria intrinsecè tanquam à modo nulla intermedia vnione; ab aliis autem non nisi intermedia simili vnione, qua vnitur Verbo. sed quoniam hoc est impossibile, ideo est impossibile terminari pluribus subsistentiis creatis.

Exponitur sententia Damasceni. §. 4.

Damasc. *lib. 3. de fide, c. 11.* loquens de humanitate assumpta à Verbo secundùm versionem Iacobi Fabri sic loquitur: Primitias enim nostræ massæ assumpsit nõ quæ secundùm seipsam subsisteret, & individuum prius esset, sed quæ in eius hypostasi subsisteret. hæc ille. Ceterum illi verbo, subsistere, quod Faber bis repetit, in Græco codice non respondet verbum bis repetitum, sed primo loco ponitur verbum ὑποστᾶσαν, quod rectè redditur per verbum subsisteret. Secundo loco ponitur ὑπάρξασαν, quod nõ rectè redditur per verbum subsisteret, sed existeret, ex quo fauet doctrinæ iam traditæ; prudens enim noluit vti eodem verbo.

Similiter ibidem suprà *c. 9.* vbi dicitur naturam humanam Christi non esse insubsistenter, Græcè habetur ἀνυπόστατον, quod non magis actiuè, quàm passiuè sumitur, sed potiùs passiuè, quia deducitur ex participio passiuo, & infrà post pauca secundùm versionem Fabri sic habet: Dei verbi caro est in ipsa Verbi hypostasi sustentata, & subsistens potiùs. Sed non rectè vertit Faber: Græcè enim Damasc. ita habet, ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος μᾶλλον. quæ verba contrarium sensum habent, videlicet sed in ipsa subsistens, & inexistens potiùs, vt meliùs vertit Iacobus Billius: etenim ὑποστᾶσα est participium actiuum, & significat subsistens, ἐνυπόστατος autem est adiectiuum commune, quod latinè idem est ac substantiale, vel quod non est substantia, sed accidens, vel quod est cum alio coniunctum, vel quod in individuis existit.

Alia ratione refutatur dictum fundamentum contrariæ sententiæ. §. 5.

Dico vltimò quocunque sensu concedatur humanitatem in Christo posse dici esse per se, & subsistere; nihilominus ex hoc non tollitur, quin sit in ipsa oppositus modus ei, quẽ habet, vbi est per se propria, & naturalis subsistentia: etenim esse per se, quod tribuitur ipsi ratione subsistentiæ Verbi, differt omnino essentialiter ab eo quod tribuitur ratione propriæ subsistentiæ tam secundùm se, quàm secundùm rationem, qua conuenit humanitati. Primùm enim esse per se nõ est modus, nec actus, sed substantia, & conuenit humanitati ex eo quòd vniatur ipsi vnione vera, quæ est modus realis, qui modus est esse in alio, ratione cuius vnitur subsistentiæ, & fit vnum subsistens constans humanitate, & personalitate diuina; vnde accipit denominationem esse dẽi per se etiã humanitas. At verò posterius esse per se, id est, naturale est modus intrinsecus, & substantialis humanitatis, in qua primum esse per se qui non est modus, exigit alium modum substantialem oppositum ipsi modo naturali essendi per se ad hoc vt vniatur huma- *Ioſ. Ragusa in 3 p. D. Thom.*

DISPVTATIO LVIII.

An natura humana in Christo habeat inclinationem, & appetitum ad proprium suppositum.

OCCASIONEM huius quæstioni occasionem dedit S.Thom. C *in hac q. art. 2. ad 3.* vbi exponens dictum Innocentij III. quòd persona Dei consumpserit personam hominis, ait consumptionem ibi non significare destructionem rei, quæ præextiterit, sed impeditionem eius, quod aliter esse posset, quia scilicet persona diuina sua vnione impediuit humanã, ne propriam personalitatem haberet, vnde datur locus dubitationi, vtrùm natura sic impedita à personalitate, quã haberet, si non esset assumpta, retineat inclinationem ad illam. Existunt duæ opiniones. PRIMA est retinere appetitum & inclinationem. ita Vasq. *disp. 34. c. 2.* Probat ex differentia, quæ est inter appetitum elicitum, & naturalem, quòd appetitus elicitus sit affectus facultatis appetentis, quæ ducitur cognitione aliqua; appetitus autem naturalis nó ducatur cognitione, sed sit ipsamet inclinatio potentiæ naturalis ad formam, seu effectum nondum acquisitum; sed humana natura quantumuis consecuta fuerit altiorem actum, nempe diuinam personalitatem, semper retinet potentiam, & priuationem propriæ: ergo semper habet appetitum illius. Confirmatur: nam appetitus elicitus acquisitione rei melioris extingui potest, quia mutatur cognitio, quæ est fundamentum & ratio appetendi; in proposito autem fundamentum, & ratio appetendi est capacitas, & potentia naturalis, quæ accedente perfectiori forma non mutatur. Confirmatur secundò; nam materia prima quamuis actuata formis rationali, quæ est omnium perfectissima, adhuc habet inclinationem & appetitum E naturalem ad alias formas, non alia ratione, nisi quia habet potentiam ad illas: ergo similiter humanitas Christi habet appetitum propriæ personalitatis, ex quo retinet potentiam naturalem ad illam. Nec satisfacit responsio, quòd quamuis sit anima rationalis nobilissima, & immortalis, nihilominus informatio non est perpetua; vnio autem Verbi cum humanitate est perpetua, ideóque illa relinquit appetitum, non autem hæc. non, inquam, satisfacit, quia semper manet potentia cum priuatione, & illa est fundamentum appetitus: quare ait Vasquez, & quidem meo iudicio, satis rectè, non esse recipiendam opinionem eorum, qui dicunt materiam cœli esse eiusdem rationis cum nostra, & tamen satiari eius appetitum per formam cœli.

SECVNDÒ accidens separatũ retinet semper apri-

tudinem naturalem ad inhærendum, ergo & essentia
A subſtantiæ habet ſemper aptitudinem naturalem ad per
ſe exiſtendum. Tertiò intellectus expletus viſione bea-
tifica adhuc appetit proprium modum intelligendi per
ſpecies concreatas; ergo ſimiliter humanitas ſatis ſu-
ſtentata à perſonalitate Verbi adhuc appetit propriam.

SECVNDA ſententia negat hunc appetitum hu-
manitati. Fundamentum eſt, quia ſi retineret appeti-
tum, pateretur violentiam in vnione cum Verbo, qua
impeditur à re appetita, hanc autem perpetuò pati vi-
detur abſurdum. Nec videntur ſatisfacere reſponſio-
nes quæ afferuntur. Quarum prima eſt Vaſquez, quòd
ſcilicet violentia ſolùm habet locum vbi infertur vis
cauſſæ efficienti, vel formali, ne prodeat in actum ſecũ-
dum, vt probat ex Ariſt. *lib. 2. moralium ad Eudemum.* na-
B tura autem neque eſt cauſſa efficiens, neque formalis
ſuæ perſonalitatis, ſed ſolùm ſubiectum, vt ipſe ſentit;
ſubiectum verò & materia non dicitur pati vim, dum
caret aliqua forma, vel perfectione ſibi connaturali.
Non, inquam, ſatisfacit: nam alij probabiliùs cenſent
naturam habere aliquam cauſſalitatem reſpectu ſuæ
perſonalitatis. Et quidquid ſit de hoc, certè quando-
cumque aliqua qualitas, ſeu modus, & paſſio exigitur
per ſe determinatè à ſubiecto in ſui productione, ita
vt produci debeat ad exigentiam ſubiecti à producen-
te ſubiectum; certè ſi impediatur productio eius qua-
litatis, non ſolùm fit vis efficienti ipſum ſubiectum, ve-
rumetiam ſubiecto determinanti agens quocumque
genere cauſſæ determinet ad producendam eam quali-
C tatem; atque ita fit violentia elementis, ſi in actione
productiua ipſorum impediatur productio qualitatum
connaturalium, caloris, leuitatis, &c. Demum etſi de-
tur violentiam attendi penes impedimenta agendi, &
cauſſandi iuxta ſenſum ipſorum, certè hæc violentia
non ſolùm poteſt afferri naturæ immediatè in his in-
ſtrumentis agendi, & cauſſandi; verumetiam mediatè
dum ſubtrahuntur inſtrumenta, & qualitates neceſſa-
riæ, ad quas habendas habet inclinationem natura
propter operationem. Habet autem inclinationem
natura ad ſuam perſonalitatem, vt conſtituatur in actu,
quo poſſit agere, &c. ergo ex vi eius impedimenti qua
tollitur perſonalitas, impeditur natura, ne poſſit agere
D ſublato modo naturali vnde conſtituitur in eſſe agen-
tis. Non eſt autem eadem ratio de materia, quia non
determinat agens ad productionem formæ ad ſuipſius
exigentiam, nempe vt habeat inde eſſe materiæ, vel
cauſſalitatem propriam, vt poſſit eſſe cauſa materialis,
ſed ſolùm propter eſſe compoſiti; natura verò exigit
perſonalitatem propter ſuam operationem, & cauſſali-
tatem, cuius eſt principium, quam exercere non poteſt
ſine perſonalitate complente ipſam cauſam.

Secunda reſponſio eſt Suarez ſolam carentiam ali-
cuius naturalis perfectionis non ſufficere ad violen-
tiam, ſed vlteriùs requiri, vt inducatur ea carentia ali-
qua actione contraria, & repugnante ipſi naturali in-
clinationi, quomodo aqua cùm calefit patitur violen-
tiam, ſiue habeat principium actiuum frigiditatis ſuæ,
E quod impediatur, ſiue non; quia priuatur ſua naturali
diſpoſitione. At verò materia cùm priuatur aliqua
forma ſibi connaturali non patitur violentiam, quia
priuatur per aliam formam, etiam ſibi connaturalem,
& manus hominis licèt grauis ſit, non patitur violen-
tiam, cùm ſurſum vi animæ mouetur, quæ aliunde ille
motus eſt magis connaturalis. Ex hoc inquit in re pro-
poſita, quamuis natura humana priuetur aliquo modo
perfectione naturali; non tamen priuatur per formam
ipſi contrariam, ſed per ſupernaturalem modum exi-
ſtendi, cum quo natura nec habet repugnantiam, nec
connaturalem proportionem, verùm per illum meliùs
diſponitur, & conſeruatur in ſuo eſſe, quàm per pro-
prium modum.

Hæc reſponſio habet difficultatem: nam videtur
fundari in duplici capite, primò in eo quòd actio, mo-
diſque ſupernaturalis non ſit contrarius naturali. Se-
cundò in eo quòd præſtet aliquid melius eo, quod præ-
ſtaret modus naturalis. Neutrum ex his videtur ſatiſ-
facere. non primum: nam violentia non conſiſtit in
hoc, quòd inducatur forma actióque contraria exclu-
dens propriam; in hoc enim conſiſtit ratio corruptio-
nis, non violentiæ propriæ, prout de illa loquimur, ſed
conſiſtit in hoc, quod impediatur id quod eſt rei con-
naturale, & occurratur inclinationi naturali; hanc au-
tem dicta forma actióque ſupernaturalis impedit, ne
prodeat in actum ſuum naturalem, quare ex hoc quòd
inducatur præſtantior forma, non tollitur violentia.
B Nec ſatisfacit ſecundum: nam ea ratione bene ſatisfie-
ret appetitui elicito, qui mouetur cognitione; hoc ipſo
enim quod cognoſcitur aliquid melius, mutatur appe-
titus; at verò naturalis appetitus qui conſiſtit in ſola
potentia, & capacitate, non mutatur per rem meliorem,
dũ poſita re meliori ea potẽtia priuatióq; non tollitur.

Demum hæc poſterior reſponſio Suarez confirmat
ſecundã ſententiã Caietani, quam ipſe non reiicit, quod
ſcilicet in humanitate Chriſti non ſit appetitus proprij
ſuppoſiti, & ideo non ſit violentia, quia non eſt appe-
titus, quod eſt fundamentum Caietani. Regulare, in-
quit, eſt vt potentia naturalis ad aliquid, ſi perficiatur
per aliquid perfectius, ſic quòd contineat quidquid eſt
C in illo, ad quod naturaliter inclinatur, non inclinetur
ampliùs in illud; quippe iam ſatiato appetitu ſuo na-
turali; ſic autem eſt in propoſito; quoniam perſona di-
uina continet excellenter in ſe etiam interminando,
quidquid habet perſonalitas creata, cùm ſit infinita, &
in eſſendo, & in terminando, & propterea humanitas
Chriſti totum appetitum perſonalitatis pluſquam ſa-
tiatum, ac conſummatum habet, & quieſcit abſque ap-
petitu alterius perſonalitatis; ſicut, inquit, ſi materia
haberet vnam formam continentem quidquid in qua-
libet forma generabilium eſſe poteſt, quieſceret in illa,
ita vt nullam aliam appeteret. Hæc Caietanus.

Hæc ſententia Caietani, & Thomiſtarum, ad quam
magis propendet Suarez, mihi abſolutè videtur verior,
quam alio modo cenſeo explicandam. Obſeruandum
igitur eſt in humanitate ſeu in qualibet natura ſubſtan-
tiali tria ſpectari poſſe. Primò eſſe per ſe, prout diſtin-
guitur contra inhærentiam, & ad hoc habet potentiam
ita determinatam vt repugnet ſibi non eſſe per ſe hoc
ſenſu, & inhærere in alio. Secundò eſſe per ſe prout ſi-
gnificat aptitudinem ad ſubſiſtentiam actualem, ſiue ad
conſtituendum vnum ſuppoſitum. Tertiò eſt modus
ille, cum quo ipſa facit vnum ſubſiſtens; id ergo quod
per ſe primò naturaliter & eſſentialiter ſpectat, eſt con-
ſtituere vnum ſubſiſtens, conſequenter verò, quia natu-
raliter non conſtituit vnum ſubſiſtens, niſi cum modo,
naturaliter reſpicit modum illum. Iam vero humani-
tas Chriſti cum Verbo conſtituit perfectè vnum ſubſiſ-
tens, atque ideo per hoc expletur potentia, & aptitudo
prima & præcipua, quam habet per ſe primò, v. g. ad
conſtituendum vnum ſubſiſtens, relinquitur autem ſo-
lùm priuatio eius, ad quod conſequenter ordinem ha-
bet, v.g. modi ipſius ex quo fit, vt ſimpliciter loquendo
ſit vera ſententia Caietani, quòd non appetat propriam
ſubſiſtentiam, non tamen propter rationem ipſius, ſed
propter dictam, quia non appetit propriam ſubſiſten-
tiam, niſi ad hoc vt conſtituat vnum ſubſiſtens: ergo
quandocumque, & vbicumque hoc conſtituit, non ap-
petit illam.

Dices & nónne potentia ad illum modum cum pri-
uatione eſt in natura: ergo ibi eſt appetitus. Reſpõdeo
non quamlibet potentiam cum priuatione conſtituere
appetitum ſimpliciter & abſolutè, ſed eam, quæ ſimpli-
citer, & abſolutè non eſt actuata, cuiuſmodi eſt, quæ
non

non habet actum ſibi adæquatum in ratione potentiæ.
A hæc autem ſimpliciter & abſolutè eſt actuata, & ſolùm
ſecundùm quid non eſt actuata, nempe reſpectu talis
modi, quare ſolùm ſecundùm quid habet appetitum.

Ex his ſatisfit argumentis primæ ſententiæ. Ad pri-
mum & primam confirmationẽ cõſtat ex dictis per ſup-
poſitum diuinum expleri non tantum appetitum elici-
tum, verumetiam naturalem. Ad ſecundam confirma-
tionẽ reſpondetur ex dictis potentiam, & capacitatem
alicuius ſubiecti, quæ reſpicit bonũ in actu primo, & in
actu ſecundo ipſius ſubiecti, quamuis poſſit expleri va-
riis modis, ſi tamen expleatur vno, non appetit ampliùs
expleri, præſertim ſi plures modi ſint incompoſſibi-
les: quomodo ſi intellectus res aliquas cognoſceret per
B ſcientiam demonſtratiuam, aut ſaltem per viſionem
beatificam, quamuis ſit capax cognitionis fidei earum-
dem rerum; eam tamen non appetit, quia eſt expletus,
& non poteſt fides ſimul eſſe cum dicta viſione. Simi-
liter quarum rerum notitiam habet per viſionẽ eſſen-
tiæ diuinæ non appetit habere extra illam per ſpecies,
aut ſi detur appetere, ideo eſt, quia poteſt eſſe ſimul cũ
illa: quòd ſi non poſſet eſſe ſimul, non appeteret, ex quo
eſt expletus, & quando appetit, ſolùm appetit appetitu
elicito; naturalis enim eſt expletus; hic enim per ſe fer-
tur in cognitionem abſolutè; in modum verò conſe-
quenter, & per accidens. At verò potentia, & capaci-
tas, quæ non reſpicit per ſe primò bonum ſubiecti, ſed
compoſiti, ſi compoſitum non eſt vnum poſſibile, ſed
multiplex, non expletur vno; nam profectò huiuſmo-
di potentia per ſe eſſentialiter non ſolùm eſt ad plura,
verumetiam ad tranſmutationem; ideo nunquam ex-
pletur, neque quieſcit per vnam formam. In propoſi-
to autem perſonalitas eſt propter naturã, eiúſque ope-
rationes; atque ideo vbi ſunt compoſſibiles plures per-
ſonalitates, admittit plures, ita tamen, vt quantum eſt
ex ſe, ſit qualibet contenta, vt iam eſt contenta perſo-
nalitate Verbi, nec appetit perſonalitatem Patris & Spi-
ritus ſancti etiamſi poſſint accedere, præſertim quia ad
has eſt potentia obedientialis, quæ non gignit appeti-
tum, vbi verò non ſunt compoſſibiles plures, non ap-
petit plures; ideo non appetit propriam naturalem; vn-
de obiter fit argumentum contra eos, qui ſentiunt na-
turam aſſumi poſſe ſalua propria perſonalitate; ſequi-
D tur enim iam de facto illam appetere, ex quo nulla fuit
ratio, vel neceſſitas cur tolleretur, nec ipſi opponitur
vnio cum Verbo ſaltem ea ratione, qua quidam conce-
dunt appetitum ſcientiæ per ſpecies naturales rerum,
habenti notitiam earundem per eſſentiam diuinam.

Hinc etiam redditur ratio, cur ſi ponatur materia in-
feriorum in cœlo, conſequens ſit eam appetere formas
corruptibiles, quia ſcilicet forma cœli non eſt propter
bonum ipſius materiæ, nec perficit ipſam in ratione
cauſſæ, & ad hoc vt cauſſet, ſicuti nec aliæ formæ ma-
teriales, ſed propter compoſitum; atque ideo perinde
appeteret alias formas exiſtens ſub forma cœli, ſicut
iam appetit exiſtens ſub quauis forma corruptibili.

Ad ſecundum. Ex eo argumento ſolùm habetur hu-
E manitatem, vt opponitur accidenti, appetere eſſe per ſe,
quatenus opponitur inhærentiæ; huic autem non ſo-
lùm opponitur ſubſiſtentia naturalis, verumetiam in-
exiſtentia ſubſtantialis ſupernaturalis; non enim inhæ-
ret natura Verbo, ſed æquiuocè dicitur eſſe in alio, de
hac inexiſtentia, & inhærentia; imò verò etiam op-
ponuntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm filius Dei debuerit aſſumere humanam naturam abſtractam ab omnibus indiuiduis.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

A *D quartum ſic proceditur. Videtur, quòd filius Dei debuerit aſſumere humanam naturam abſtractam ab omnibus indiuiduis. Aſſumptio enim humanæ naturæ facta eſt ad communem omnium hominum ſalutem: vnde dicitur 1. ad Timoth. 4. de Chriſto, quòd eſt Saluator omnium hominum, maximè fidelium: Sed natura prout eſt in indiuiduis, recedit à ſua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam aſſumere, prout eſt ab omnibus indiuiduis abſtracta.*

2. Præterea, In omnibus id, quod eſt nobiliſſimum, eſt Deo attribuendum: Sed in vnoquoque genere illud, quod eſt per ſe, potiſſimum eſt. Ergo filius Dei debuit aſſumere hominem per ſe. Qui quidem ſecundum Platonicos eſt ipſa humana natura ab indiuiduis ſeparata. Hanc igitur debuit filius Dei
B *aſſumere.*

3. Præterea, Humana natura non eſt aſſumpta à filio Dei, prout ſignificatur in concreto per hoc nomen homo, vt dictum eſt. Sic autem ſignificatur, prout eſt in ſingularibus, vt ex dictis patet. Ergo filius Dei aſſumpſit naturam humanam, prout eſt ab indiuiduis ſeparata.

Sed contra eſt, quod dicit Damaſ. in 3. lib. Deus verbum incarnatum non eam, quæ nulla contemplatione conſideratur naturam, aſſumpſit: non enim incarnatio hoc, ſed deceptio & fictio incarnationis eſſet. Sed humana natura, prout eſt ab indiuiduis ſeparata vel abſtracta, in nuda contemplatione cogitatur: quia ſecundum ſeipſam non ſubſiſtit, vt ibidem Damaſ. dicit. Ergo filius Dei non aſſumpſit humanam naturam, ſecundum quod eſt à ſingularibus ſeparata.

C *Reſpondeo dicendum, quòd natura hominis vel cuiuſcunque alterius rei ſenſibilis, prater eſſe, quod in ſingularibus habet, dupliciter poteſt intelligi. Vno modo quaſi per ſeipſam eſſe habeat prater materiam ſicut Platonici poſuerunt. Alio modo ſicut in intellectu exiſtens, vel humano vel diuino. Per ſe quidem ſubſiſtere non poteſt, vt Phi. probat in 7. Metaph. quia ad naturam ſpeciei verum ſenſibilium, pertinet materia ſenſibilis, quæ ponitur in eius definitione: ſicut carnes & oſſa in definitione hominis. Vnde non poteſt eſſe, quòd natura humana ſit prater materiam ſenſibilem.*

Si tamen eſſet hoc modo ſubſiſtens natura humana, non fuiſſet conueniens, vt à verbo Dei aſſumeretur. Primo quidem, quia aſſumptio iſta terminatur ad perſonam: hoc autem eſt contra rationem formæ communis, vt ſit in perſona: quia in perſona indiuiduatur. Secundò: quia naturæ communi non poſſunt attribui niſi operationes communes & vniuerſales: ſecundum quas homo non meretur, nec demeretur. Cùm tamen illa aſſumptio ad hoc facta ſit, vt filius Dei naturæ aſſumptæ nobis mereretur. Tertiò: quia natura ſic exiſtens non eſt ſenſibilis, ſed intelligibilis: Filius autem Dei aſſumpſit humanam naturam, vt hominibus in ea viſibilis appareret, ſecundum illud Baruch 3. Poſt hæc in terris viſus eſt, & cum hominibus conuerſatus eſt. Similiter etiam non potuit aſſumi humana natura à Filio Dei, ſecundum quod eſt in intellectu diuino: quia ſic nihil aliud eſt, quàm natura diuina, & per hunc modum ab æterno eſſet in filio Dei humana natura. Similiter non conuenit dicere, quòd filius Dei aſſumpſit humanam naturam, prout eſt in intellectu humano: quia hoc nihil aliud eſſet, quàm quòd intelligeretur aſſumere naturam humanam. Et ſic ſi non aſſumeret eam, in rerum natura, eſſet intellectus falſus. Nec eſſet aliud iſta natura humana aſſumpta, quàm fictio quædam incarnationis: vt Damaſ. dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd filius Dei incarnatus, eſt communis omnium Saluator, non communitate generis vel ſpeciei, quæ attribuitur naturæ ab indiuiduis ſeparatæ: ſed communitate cauſæ, prout filius Dei incarnatus, eſt vniuerſalis cauſa ſaluris humanæ.

Ad ſecundum dicendum, quòd per ſe homo, non inuenitur in rerum natura: ita quod ſit prater ſingularia, vt Platonici poſuerunt. quamuis quidam dicant, quòd Plato non intellexit hominem ſeparatum eſſe, niſi in intellectu diuino. Et ſic non oportuit quod aſſumeretur à Verbo, cùm ab æterno ſibi aſſuerit.

Ad tertium dicendum, quòd quamuis natura humana non sit assumpta in concreto, vt suppositum præintelligatur assumptioni: sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est, vt sit in individuo.

PRO intelligentia articuli distinguit S. Thomas duplicem abstractionem à singularibus, vnam secundùm rem, alteram per operationem intellectus: de vtraque agit S.Thom. De prima simpliciter, quia non est possibilis, sed ex suppositione impossibili, & respondet non fuisse conueniens, sed rationes ipsius plus probant, scilicet non fuisse possibile, quidquid dicat Caietanus. PRIMA enim sumitur ex eo, quòd persona indiuiduet naturam; est autem contra rationem formæ communis indiuiduari. Huic rationi illud obiici potest, quòd persona diuina de facto non indiuiduet naturam humanam, ergo nec indiuiduaret naturam communem. Respondetur ex doctrina S.Thomæ sæpe tradita, singularitatem naturæ esse rationem cur ipsa habeat subsistentiam, & sit per se; quæ singularitas sumitur à differentia indiuidua, vbi natura est multiplicabilis in eadem specie, vel à differentia specifica, vbi non est multiplicabilis; atque ideo neque propria, neque aliena personalitate possit terminari, nisi sit singularis. SECVNDA ratio S. Thom. sumitur à fine Incarnationis, qui est mereri salutem nostram, quod non potest fieri per operationes communes, sed per singulares. TERTIA sumitur ex his, quæ dicuntur in Scripturis de filio Dei incarnato, quòd scilicet sit visibilis, esse autem visibile non conuenit naturæ communi.

Iam de natura abstracta secunda abstractione ait nõ posse assumi, quoniam neque potest assumi prout est in intellectu diuino, vbi non est aliud nisi ipsa natura diuina quæ semper fuit in filio Dei; neque prout est in humano, quia huic non respondet assumptio extra intellectum à parte rei nõ est vera, sed ficta Incarnatio.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus indiuiduis.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quòd filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus indiuiduis. Illud enim, quod primò & per se assumptum est, est natura humana: Sed quod conuenit per se alicui naturæ, conuenit omnibus in eadem natura existentibus: ergo conueniens fuit, vt natura humana assumeretur à Dei verbo in omnibus suis suppositis.*

2. *Præterea, Incarnatio diuina processit ex diuina charitate, vnde dicitur Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret: Sed charitas facit vt aliquis se communicet amicis, quantum est possibile. Possibile autem fuit filio Dei, vt plures naturas hominum assumeret (vt suprà dictum est) & eadem ratione omnes. Ergo conueniens fuit, quòd filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.*

3. *Præterea, Sapiens operator perficit opus suum breuiori via, quæ potest. Sed breuior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quàm quod per vnum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur: vt dicitur Gal. 4. Ergo humana natura debet à filio Dei assumi in omnibus suppositis.*

Sed contra est, quod Damas. dicit in 3. lib. quòd filius Dei non assumpsit humanam naturam, quæ in specie consideratur: neque enim omnes hypostases eius assumpsit.

Respondeo dicendum, quòd non fuit conueniens quòd humana natura in omnibus suis suppositis à Verbo assumeretur. Primò, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cùm enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem (vt suprà dictum est) si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi vnum suppositũ humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundò, quia hoc derogaret dignitati filij Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creatura secundum diuinam: essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertiò, quia conueniens est, quòd sicut vnum suppositum diuinum est incarnatum: ita vnam solam naturam humanam assumeret, vt ex vtraque parte vnitas inueniatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd assumi conuenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non conuenit ei ratione personæ, sicut naturæ diuinæ conuenit assumere ratione personæ. Non autem conuenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas: per quem modum conueniret omnibus eius suppositis.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio Dei ad homines manifestatur non solùm in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipuè per ea quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus: secundum illud Rom. 5. Commendat autem Deus suam charitatem in nobis: quia cùm inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est: quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum, quòd ad breuitatem viæ, quam sapiens operator obseruat, pertinet, quòd non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per vnum. Et ideo conuenientissimum fuit, quòd per vnum hominem omnes alij saluarentur.

NEGAT S. Thom. triplici ratione. Primò, quia tolleretur multitudo suppositorum quæ est connaturalis humanæ naturæ. Secundò, quia tolleretur filio dignitas primogenituræ inter multos. Tertiò, quia vnum suppositum diuinum fuit incarnatum: ergo conuenit ipsi vna natura. Quartam rationem addit in solutione ad tertiũ, quia ad redemptionem generis humani satis fuit assumptio vnius naturæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm conueniens fuerit quòd filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quòd non fuerit conueniens vt filius Dei naturam humanã assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apost. ad Heb. 7. Talis decebat vt esset nobis Pontifex segregatus à peccatoribus. Sed magis esset à peccatoribus segregatus si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quòd non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.*

2. *Præterea, In quolibet genere principium nobilius est eo, quod est à principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.*

3. *Præterea, Gentiles fuerunt magis peccatores quàm Iudæi, vt dicit gl. ad Gal. 2. super illud. Nos natura Iudæi, & non ex Gentibus peccatores. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex Gentibus, quàm ex stirpe Abrahæ, qui fuit iustus.*

Sed contra est, quòd Luc. 3. Generatio Domini reducitur vsque ad Adam.

Respondeo dicendum, quòd sicut Aug. dicit in 13. de Trinit. Poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligauit genus humanum: sed melius iudicauit vt de ipso, quod victum fuerat genere, assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.

Et hoc propter tria. Primò quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, vt ille satisfaciat, qui peccauit: & ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundò, quia hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertiò,

quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta & infirma assumpsit id quod in tantum virtutem & dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus debuit esse à peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere: non quantum ad naturam, quam venerat saluare: secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, vt idem Apost. dicit ad Heb. 2. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quòd de massa peccato subiecta, natura assumpta tantum habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quòd (sicut dictum est) oportuit eum, qui peccata venerat tollere, esse à peccatoribus segregatum, quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, & quem Christus à suo delicto eduxit: vt dicitur Sap. 10. Oportebat autem eum, qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut & in quolibet genere motus, primum mouens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conueniens, vt assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quòd quia Christus maximè debebat esse à peccatoribus segregatus, quantum ad culpam quasi summam innocentiæ obtinens, conueniens fuit, vt à primo peccatore vsque ad Christum perueniretur, mediantibus quibusdam iustis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperant in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, & circumcisionem in signum fœderis consummandi: vt dicitur Gen. 17.

AFFIRMAT S.Thom. adducitque rationes congruas per se perspicuas, & notas.

QVÆSTIO V.

De modo vnionis ex parte partium humanæ Naturæ, in quatuor articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Dei filius debuerit assumere verum corpus.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quòd filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Phil. 2. quod in similitudinem hominum factus est: Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo filius Dei non assumpsit verum corpus.*

2. *Præterea, Assumptio corporis in nullo derogauit dignitati diuinitatis: dicit enim Leo Papa in sermone de Nat. quod nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio: Sed ad dignitatem Dei pertinet, quòd sit omnino à corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori vnitus.*

3. *Præterea, Signa debent respondere signatis: Sed apparitiones v. Test. quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariã visionem: sicut patet Isa. 6. Vidi dominum sedentem, &c. Ergo videtur quod etiam apparitio filij Dei in mundo, non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.*

Sed contra est, quod dicit Aug. in lib. 83. q. Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus: Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus eius. Et sic patet, quòd verum corpus assumpsit.

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, natus est Dei filius, non putatiuè, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.

Et huius ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis, quòd conueniens fuerit filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his, quæ in mysterio Incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ euangelistæ de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequeretur, quòd non fuerit vera salus hominis subsecuta: oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis: quæ cum sit veritas, non decuit, vt in eius opere aliqua fictio esset. Vnde & Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. vlt. cùm Discipuli conturbati & conterriti, putabant se Spiritum videre, & non verum corpus: & ideo se eis palpandum præbuit, dicens, Palpate & videte: quia Spiritus carnem & ossa non habet sicut me videtis habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum, quo omnes qui verè in natura humanæ existunt, similes specie esse dicuntur: non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius euidentiam Apostolus subiungit, quòd factus est obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis, quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Vnde Aug. dicit in lib. de fi. ad Pet. Exinaniuit seipsum, formam serui accipiens, vt fieret seruus: sed formæ Dei plenitudinem non amisit. Non enim filius Dei sic assumpsit verum corpus, vt forma corporis fieret, quod repugnat diuinæ simplicitati & puritati. Hoc enim esset assumere corpus in vnitatem naturæ, quod est impossibile, vt ex supra dictis patet. Sed salua distinctione naturæ assumpsit corpus in vnitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quòd figura debet respondere rei, quãtum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem. Si enim secundum omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res: vt Damas. dicit in 3. lib. Conueniens ergo fuit, vt apparitiones vet. Test. essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ: apparitio autem filij Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Vnde dicit Apostolus Col. 2. Quæ sunt vmbra futurorum, corpus autem Christi.

AFFIRMAT S. Thom. congruis rationibus quæ sunt per se ipsæ notæ, & perspicuæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Dei filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet, carnem & sanguinem.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quòd Christus non habuerit corpus carnale siue terrestre, sed cæleste. dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 15. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis: Sed primus homo, scilicet Adam fuit de terra quantum ad corpus, vt patet Gen. 1. Ergo etiam secundus homo scilicet Christus fuit de cælo, quantum ad corpus.*

2. *Præterea, 1. ad Cor. 15. dicitur, Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt: Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro & sanguis, sed magis corpus cæleste.*

3. *Præterea, Omne quod est optimum, est Deo attribuendum: Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cæleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.*

Sed contra est, quòd Dominus dicit Luc. vlt. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem & ossa non sunt ex materia cælestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cæleste, sed carneum & terrenum.

Respondeo dicendum, quòd eisdem rationibus apparet, quare corpus Christi non debuit esse cæleste, quibus ostensum est, quòd non debuit esse phantasticum.

Primò enim, quia sicut veritas humanæ naturæ nõ saluaretur in

Christo, si corpus eius esset phantasticum (vt posuit Manichæus) ita etiam non saluaretur si poneretur cœleste : sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis requirit determinatam materiam, scilicet carnes & ossa, quæ in hominis diffinitione poni oportet : vt patet per Philosophum, 7. Met.

Secundò, quia hoc etiam derogaret veritati eorum, quæ Christus in corpore gessit. Cùm enim corpus cœleste sit impassibile & incorruptibile (vt probatur in primo de cælo) si filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non vere esuriisset, nec sitisset, nec etiã passionẽ, & mortem sustinuisset. Tertiò etiam hoc derogaret veritati diuinæ. Cùm enim filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum & terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideo in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur, Natus est Dei filius carnem ex Virginis corpore trahens, & non de cœlo secum afferens.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus dicitur de cœlo descendisse dupliciter. Vno modo ratione diuinæ naturæ, non ita quod natura diuina in cœlo esse desierit, sed quia in infimis nouo modo esse cœpit scilicet secundum naturam assumptam : secundum illud Ioan. 3. Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cœlo Filius hominis, qui est in cœlo. Alio modo ratione corporis : non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cœlo descenderit, sed quia virtute cœlesti, id est Spiritu sancto, est eius corpus formatum. Vnde Augustin. dicit ad Orosium, exponens auctoritatem inductam. Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. Et hoc etiam modo Hilarius exponit in lib. de Trin.

Ad secundum dicendum, quod caro & sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis & sanguinis, sed pro corruptione carnis & sanguinis. Quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam : fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam vt opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quòd corpus infirmum & terrenum ad tantam sublimitatem prouexit. Vnde in Ephesina synodo legitur verbum sancti Theophili dicentis. Qualiter artificum optimi non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes, in admiratione sunt, sed vltimum lutum & terram dissolutam plerunque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutem, multo magis laudantur : ita omnium optimus artifex Dei verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cælestis apprehendens, ad nos aduenit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit.

SVB nomine corporis constantis carne, & sanguine comprehendit S. Thom. omnia quibus tum constat, tum sustinetur corpus humanum ; eiusmodi sunt quatuor elementa, & quatuor humores, i. sanguis, & alij qui eidem admiscentur, & sine quibus non est vera, & viua caro. Igitur conclusio S. Thom. est filium Dei hæc omnia assumpsisse, quatenus necessaria sunt ad hoc vt dicatur Verbum factum caro : de modo verò an mediatè, an immediatè, disputabimus infrà.

DISPVTATIO LIX.

Vtrùm Christus assumpserit verum corpus humanum.

NON pauci hæretici ipsa nascente Ecclesia negarunt veritatem corporis Christi, asserentes solùm speciem quandam corporis, ac pæne illusionem oculis hominum Christum exhibuisse, & sub phantasmate apparuisse. Is fuit primò Cerdon, deinde discipulus eius Marcion, & hunc sequutus Lucanus, & Apelles, quorum meminere varij Patres, & auctores, qui scribũt hæreses, scilicet Tertullianus *libro de præscriptionibus hæreticorum*, Augustin. Epiphan. Philaster, Irenæus *in lib. de hæresibus*, ac demum Manichæi teste Augustino, Epiphanio, & aliis.

Alij verò hæretici verum quidem corpus concesserunt, sed negarunt humanum, scilicet Valentinus, Apollinaris, & alij dicti Gnostici, quorum iidem auctores meminere.

Certa tamen est fides Catholica, primò quidem in Christo verum corpus fuisse definita in variis Conciliis, scilicet Ephesino *in epist. Cyrilli ad Nestorium*, quæ ibidem *canone 3.* probatur in Chalcedonensi *act. 1.* in V. Synodo *sess. 8. can. 4. & 11.* in V. Synodo *act. 11. in epist. Sophronij*, in Concil. Lateran. vt habetur *cap. firmiter. de sum. Trinit.* Concilio Toletano I. *in Confess. fidei*, Florentino *sess. 1.* habentur multa in Concilio Hispalensi II. *c. 13.* & in decretis Eutichiani, Liberij, & Damasi Pontificum. Leo Papa *epist. 11. 82. & 95.* ex instituto verò pro illa disputant Patres, Tertullian. in libris contra Marcionem *in lib. de carne Christi*, Cyrillus *in lib. de rectâ fide ad Theodosium*, Ambr. *lib. de incarn. Dominicæ sacramento*, Irenæus, & alij qui scribunt contra hæreses.

Secundò verò certa fides est fuisse eiusdem rationis cum nostro corpore. Definiunt hoc eadem Concilia, & Patres. Argumenta è sacris litteris sunt eadem, quibus suprà circa quæstionem secundã S. Thomæ probauimus Christum fuisse verum hominem, & in eo fuisse veram carnem humanam, maximè ex illo Ioan. 1. *Et Verbum caro factum est.* Quod autem obiiciunt hæretici aliàs in scripturis Deum, vel Angelos corpore prædictos apparuisse, quod solùm fuit phantasticum, & apparens, ac proinde similiter posse dici filium Dei in apparenti corpore nobiscum vixisse, optimè refutat S. Thõ. *4. cont. Gent. c. 29.* ostendendo discrimen apparitionis Angelorum, &c. & Christi, quòd Deus & Angeli olim, cùm ita apparerent, neque vocabant se homines, neque profitebantur se esse homines, & humana opera exercere, sed solùm eatenus corporum figura vtebantur, quatenus opus erat ad locutionem, & communicationem aliquam breuem cum hominibus. At verò Christus vocat se hominem sæpe, & profitetur quæ propria hominum sunt pati, mori, &c. & esse carne & ossibus præditum, conceptum, & natum inter homines, similéque initium, progressum & finem vitæ habuisse, quæ nisi vera essent, veráque corporis humani, ab insigni mendacio nequaquam filius Dei excusaretur. Adde quòd, vt optimè deducit S. Thom. aliis modò dictis Dei, & Angelorum apparitionibus cernere est subesse varias circumstantias, quæ declarent solam speciem hominis exhibitam.

Fundamenta hæreticorum non eadem fuerunt. Manichæi enim asserebant duos esse Deos, alterum bonum, alterum malum : bonum Deum esse Patrem Iesu Christi, & auctorem Euangelij, malum autem auctorem veteris Testamenti ; & omnis mali, & quia corpus inter mala censebant, ideo asserebant Christum, cuius patrem faciebant Deum bonum, non habuisse verum corpus, sed tantùm apparens, atque ita natiuitatem, passionem, &c. ad speciem exhibuisse. Hinc dicebant, teste Augustin. *lib. de hæresib. c. 46.* Christum venisse ad animarum non ad corporum salutem, & Marcion teste Irenæo *lib. 1. contra hæreses, cap. 29.* dicebat corpus non esse particeps redemptionis. Hoc fundamentum Manichæorum refert S. Thomas, & refutat *lib. 4. contra Gentes, c. 30.* disputant etiam contra illud Athanas. *lib. 3. de incarnat. Christi.* Irenæus *loco citato, & lib. 3. c. 18. & 32.* & passim alij, qui scribunt contra hæreses.

Alij proferunt quædam è Scripturis. Primò illud ad Philippens. 2. *In similitudinem hominum factus.* quo significetur non habuisse Christum veritatem humanitatis, sed similitudinem. Hunc locum exposuimus suprà circa quæst. 2. S. Thomæ, scilicet similitudo hic non excludit veritatem ; sic enim Genes. 5. dicitur, *Adam*

Adam genuit filium ad imaginem, & similitudinem suam. Secundò profertur illud 2. ad Corinth. 5. *Etsi cognouimus Christum secundum carnem, sed iam non nouimus.* quæ verba Faustus Manichæus ita exponit, vt Apostolus significet se aliquando existimasse Christum habere veram carnem, sed postea sententiam mutasse. Sed hoc impiè dicitur : nam vel Apostolus habuit dictam priorem opinionem eo tempore, quo erat Christianus, & ducebatur Spiritu Dei, etsi quidem eo tempore errauit, reuocare possumus in dubium omnia eius dicta, & Epistolas, vel habuit eo tempore, quo nõdum erat conuersus ad fidem, vt verè intelligendus est habuisse, & de eo tempore loquutum esse ; & ita non mirum si secundùm carnem iudicium tulerit de Christo, & secundùm sensum humanum, & carnalem quo illum contemnebat, & persequebatur ; quæ expositio est consentanea verbis sequentibus ; subdit enim. *Vt qui viuunt, iam non sibi viuãt, sed ei qui pro illis mortuus est.* & habetur in VII. Synodo *act. 6. tom. 4.* & traditur etiam à Patribus Augustin. *lib. 11. contra Faustum in principio*, & aliis in hunc locum Apostoli. Tertiò obiicitur quod habetur 1. ad Corinth. *15. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cælestis :* vnde argumentantur dici cælestem Christum ratione corporis è cælo formati, sicut ille dicitur terrenus ratione corporis è limo producti. Varię responsiones proferuntur, quæ simul omnes sunt conformes intentioni Apostoli præter dictam hæreticorum. S. Thomas hîc *art. 2. ad. 1.* ait dici cælestem primò ratione personæ eo quòd sit diuina. Secundò ratione corporis, quia formatum fuit virtute Spiritus sancti absque semine. Sed obiicit Caietanus etiam primum hominem factum sine semine sola Dei virtute ; & tamen dicitur terrenus. Respondet discrimen esse, quia Adam fuit formatus secundùm debitum naturæ ordinem ; sic enim poscebat rerum ordo primum hominem formari ; Christus autem præter debitum naturæ ordinem, qui post primum hominem poscebat propagari homines ex semine. Potest addi dici cælestem non solùm ratione præternaturalis productionis, verumetiam ratione peculiaris operæ Spiritus sancti in ea exhibitæ. Alij volunt Christum dici cælestem propter gloriam, quam ab initio habuit ; Adamum verò terrenum propter peccatum. ita Chrysost. *homil. 42. in 1. ad Corinth.* & Augustin. *lib. 13. de Trinit. c. 23.* Tertiò dicitur Christus cælestis, quia cælestem vitam vixit, vtpote impeccabilis ; Adam verò terrenus, quia fuit subditus peccato, cui expositioni consonat, quod subiungit Apostolus, *qualis terreni, tales & terreni, qualis cælestis, tales & cælestes.* ita Tertull. *lib. de carne Christi c. 8.* & Beda *in eum locum.*

DISPVTATIO LX.

An Verbum diuinum assumpserit sanguinem immediatè ad subsistendum in ipso secundùm personam. §. I.

QVM iam constet ex supradictis Verbum Dei corpus humanum assumpsisse, simul perspicuum relinquitur assumpta fuisse ea quibus corpus humanum in ratione corporis constat, cuiusmodi sunt carnes, ossa, nerui, & demum omnia, quæ informantur anima rationali. Et quidem quod attinet ad ea, quæ per se & essentialiter spectant ad constituendum corpus in ratione corporis, res est de fide ; quoad ea verò quę pertinẽt solùm ad integritatẽ, & completionem eius, vt videlicet non defuerit vlla pars corporis, v.g. manus, digitus, &c. cuius defectus redderet corpus mutilum, & monstruosum, etsi rationem & naturam corporis non solueret, non est quidem in terminis expressum in Scripturis ; satis tamen certò colligitur ex Conciliis suprà cit. & Patribus, & communi consensu Theologorum asserentium Christum perfectum corpus assumpsisse, quale creauit in Adam, & ex eo quod habetur *Psal. 44.* quem constat scriptum esse de Christo : *Speciosus forma præ filiis hominum.* & demum ex eo quòd Deus non fuerit solùm caussa prima, & vniuersalis formationis Christi, quæ operatur secundùm modum, rationem, & facultatem tum perfectam, tum imperfectam caussarum particularium, quæ non rarò deficiunt, verùm fuit caussa efficiens particularis, sicut fuit Adami, quæ neque in seipsa potest deficere, neque aliunde impediri : sicut contingit plerumque impediri caussas secundas creatas particulares. His ita constitutis :

Difficultas est de pluribus allis rebus existentibus in corpore, quæ non videntur per se spectare ad essentiam, vel ad integritatem essentialem corporis, vt quatuor humores, &c. atque ideo non videtur supra hæc cadere definitionem propositam Conciliorum & Patrum, an, inquam, hæc sint assumpta ad vnionem hypostaticam.

Primùm verò ac præcipuè agendum est de sanguine, an filius Dei assumpserit illum solum vt existentem in natura humana, ibique suam propriam hypostasim habentem, ac proinde secundariò, & remotè ; an verò assumpserit proximè, & immediatè, & non solùm in hypostasi, verùm secundùm hypostasim ; quos duos modos vnionis distinguit S. Thom. *q. 2. art. 1.*

Theologi passim non pauci decisionem huius quæstionis petunt à discussione alterius philosophicæ quæstionis de sanguine, an sit animatus, & prout negant vel affirmant esse animatum, negant, vel affirmant esse assumptum. PRIMA ergo sententia statuit sanguinem esse animatum, vnde consequens esse vult assumptum immediatè fuisse secundùm hypostasim. Huius assertores non omnino conueniunt : Quidam enim omnem sanguinem, quicunque sit in corpore, censent esse animatum in hominibus, ac proinde assumptum à Verbo. Ita habet Medina *in hoc art. 2.* & censent probabilem Tolet. *lib. 2. de an. q. 4.*

Alij verò distinguunt duplicem sanguinem, alterum nutrimentalem, qui non informatur anima, neque est plenè coctus aut dispositus ; quare nec requiritur per se ad componendum integrum corpus, sed solùm ad alendum illud ; alterum perfectum, & per se requisitum ad integritatem corporis, & non solùm vt sit alimentum, quamuis etiam possit ad hoc deseruire per aliquam trãsmutationem, & hîc informatur anima. Ita Sylvester *in rosa aurea q. 31.* & Caiet. *infrà q. 54. art. 2.* Et quamuis Caiet. vocet sanguinem nutrimentalem iam dictum imperfectũ, qui neq; sit pars corporis, neque pars sãguinis, qui est de veritate humanæ naturæ, nec proinde fuerit vnitus Verbo Dei personaliter ; nihilominus non videtur negare sanguinem illum perfectiorem deseruire ad nutritionem, imò *ibid. & hîc art. 2.* admittit sanguinem, qui est pars actu corporis, & est decoctus, esse etiã partem in potentia, quatenus potest conuerti in alias partes, vt in carnes, ossa, &c. verumtamen nomen nutrimentalis tribuit illi, qui proximè sit ex cibo, & potu, & paulatim decoctus transmutatur in sanguinem illum, qui est de veritate naturæ. Hanc distinctionem sanguinis sumunt ex S. Thom. *quodl. 5. art. 5.*

Iam verò id, in quo conueniunt, scilicet sanguinem esse animatum, probari videtur primò auctoritate Aristotelis *lib. 2. de part. anim. c. 2.* vbi inter partes animalis enumerat sanguinem. *lib. 3. de hist. anim. c. 19.* vbi sic ait : Sanguis quamdiu vita seruatur, semper vnus animatur, & feruet. ex quo etiam fit, vt vel sola sanguinis missione absque alia caussa homo deficiat : quare & dicitur fedes animæ, & vitæ, quia anima in sanguine est. Secundò

probatur auctoritate S.Thom. *infrà q.54. art.2. in corpore, & ad 3.& quodl.5.art.5.* vbi ait sanguinem ad veritatem naturæ pertinere; non pertineret autem si non viueret eadem anima, & *in 4.d.44.q.1.art.2.q.2.ad 3.* ait humores ita se habere in corpore humano, sicuti se habent elementa in vniuerso; & sicut illa perficiuntur à Deo; ita etiam humores ab anima perfici, quamuis non eodem modo, quo perfectiores partes.

Tertiò sanguis ex vi imaginationis mouetur circa cor, vel alias partes: ergo animatur eadem anima cum imaginatione. Quartò stante duplici veritate, altera quòd verbum Dei non assumpserit duas naturas, altera quòd assumpserit sanguinem, oportet dicere sanguinem esse informatum eadem forma totius, id est, anima, si enim habet diuersam formam, est distincta natura, & Verbum assumpsisset duas naturas. Demum sequeretur magis vnitum esse sanguinem Christi personæ Verbi, quàm sanguinem puri hominis personæ propriæ creatæ, quia illi vnitur secundùm personam, huic autem solùm in persona, & minus quidem quàm accidentia, quia habet suppositum distinctum à supposito totius; consequens autem non videtur verum, quia persona Verbi solùm subit vicem personalitatis creatæ, vt præstet, quod illa præstaret.

SECVNDA sententia statuit sanguinem non esse animatum, vnde consequens esse vult non esse assumptum immediatè à Verbo. Ita docent multi Theologi scilicet S.Th. *1.p.q.vlt.art.1.ad 3.* vbi docet humidũ radicale esse illud, in quo fundatur virtus speciei, quod si subtrahatur restitui non potest, sed humidum nutrimentale esse id, quod nondum peruenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed adhuc in via est ad illam, sicut sanguis; & hic infrà *q.31.art.5. ad 1.* dicit sanguinem non esse actu partem, & ideo quamuis corpus Christi formatum fuerit ex sanguine Virginis, nihil fuisse ablatum ab eius corpore, quod actu pars corporis esset. Quidam Thomistæ intelligunt S.Thomam negare sanguinem esse actu partem comparatione aliarum perfectarum. Ita Medina *hic*, sed certè sine fundamento. Alij S.Thomam loqui de nutrimentali distincto à perfecto. Sed S.Thom. non distinxit vnquam duplicem sanguinem. Eadem est sententia Alensis 2. *p.q.2.membro 7.* Riccardi *in 4.d.44.art.1.q.2. ad 1.* Bonau. *art.1.q.1.ad 2.* Duran. *q.2.ad 2.* Paludani *q.1.art.1.n.18.91.c.9.* supplementum Gabrielis *q.1.dubio 6.* Soti *in 4.d.10.q.1. art.2.posl medium*, Vallesius *lib.2. Controuersiarũ, c.4.* Proferuntur pro hac sententia plurima Aristotelis loca, videlicet *lib. 2. de partibus animal. c.3.* vbi dicit sanguinem esse alimentum vltimum, & esse in venis tanquam in vase, & *cap.10.* negat esse partem, & *lib.3. c.5.* dicit sanguinem esse materiam totius corporis, & esse quasi irriguum per venas; constat autem ex eodem Aristotele *lib.2.de gener.tex.27.& 38.& lib.3.de anima, tex.45.* alimentum esse alterius substantiæ à viuente. Demum probatur ratione: nam si esset animatus deberet nutriri, vt concedit suprà Medina; sed non rectè, quia ipse est essentialiter nutrimentum viuentis, quod debet nutriri: non ergo est id quod nutritur. Deinde vel nutreretur alio nutrimento animato, vel inanimato. Si primum, daretur processus in infinitum. Si dicatur secundum; ergo pari facilitate dici potest corpus, eiúsque partes nutriri sanguine inanimato: nulla enim ratio conuincit debere hoc nutriri animato, illum verò inanimato nutrimento. Præterea nusquam apud Philosophos inuenitur nutrimentum sanguinis. Quartò, in nutritione semper corrumperetur aliqua pars animata eadem anima, & forma esset principium suæ corruptionis. Demum quidquid dicat Medina, sanguis non potest continuari cum corpore, quia est liquidum, fluens, & mobile; nihil autem tale continuatur cum solido. Porrò anima non informat nisi vnum corpus continuum.

Iam verò ex eo quòd sanguis non sit animatus, probant quidam non esse assumptum immediatè à Verbo, quia sic assumeret duas naturas, non autem vnam, vt argumentabatur prior sententia, quæ vt tueretur sanguinem esse assumptum, dicit debere esse animatum. Confirmatur: nam natura animata est distincta genere ab inanimata. Secundò Verbum non assumpsit corpus nisi mediante anima, vt dicitur infrà *q.6.* non ergo potest assumere sanguinem inanimatum. Tertiò, quia in aliis hominibus subsistentia creata humanitatis tantùm terminat eas partes corporis, quæ informantur anima rationali; quæ verò habent propriam formam, habent propriam subsistentiam. Quartò, humanitas est substantia per se vna: ergo habet vnicam formam; ergo quæ non informantur illa forma, non sunt partes hominis; Verbum autem solùm assumpsit partes hominis. Quintò sequerentur plurima absurda, scilicet Verbum esse sanguinem, & per communicationem idiomatum; item Verbum & Christum esse effusum in passione, adhærens cruci, &c. Sextò Christus non assumpsit sanguinem in resurrectione; dicitur enim adhuc manere separatum à Verbo, sed solùm eas partes, quæ informantur anima rationali: ergo eas solùm assumpserat in Incarnatione, non autem sanguinem.

Dicendum est primò posteriorem sententiam quoad hoc quòd sanguis non sit animatus, esse veriorem, quæ bene probatur auctoritate Arist. & S.Thom. & ratione supraposita. Neque obstant quæ contrà obiiciuntur, videlicet primùm quòd Aristoteles numeret sanguinem inter partes animalis, cùm numeret etiam lac, quod ex omnium sententia non viuit, sed solùm deseruit nutrimento probis. Dicuntur ergo huiusmodi partes animalis ea ratione, quòd ad vitam, & constantiam eius pertineant: quod verò ait sanguinem feruere, & animari, quidam intelligunt ideo dici, quia calore feruet, & quasi viuere dicatur, sicuti vulgo dici consueuit calor anima ipsius animalis, & *2.de part.anim.c.7.* calor ipse dicitur anima animalis, eo quòd quasi viuificet membra illius. & *sect.8. probl. q.10.* vocat calorem quasi animantem. Alij verò ea ratione dicunt animari sanguinem, qui est vltimum elementum, & ex illo fit proxima conuersio, & animæ informatio.

S.Thomas *in q.52.& quodl.5. cit.* vult pertinere ad naturam hominis id sine quo homo viuere non potest vita animali, qua constat præter vitam rationalem. *in 4.* verò *q.44.cit.* apertiùs se ipsum declarat *quæstiuncula 3. ad 3.* solùm enim vult in vniuersum humores hominis perfici aliquo modo ab anima; non verò informari. Ad tertium dicitur ea quæ sunt in animali duplici ratione moueri posse. Primò imperio, & connexione, seu coordinatione partium, & instrumentorũ sub primo principio motus; hoc modo non mouetur sanguis. Secundò sympathia quadam, & hac ratione non solùm sanguis, verumetiam multa alia, quæ constat esse inanimata, moueantur, vt sudores, excretiones, &c. qui agitantur quibusdam affectibus, vt timore, &c. Ad 4. & 5. dicitur inferiùs. Dicendum secundò sanguis Christi Domini proximè & immediatè fuit vnitus Verbo Dei. Hæc conclusio simpliciter loquendo, est ita certa, vt contraria sine errore, & nota temeritatis defendi non possit. Atque ita si dicamus sanguinem non esse animatum, negare non oportet fuisse assumptum à Verbo immediatè, neque fundanda est hæc veritas in opinione philosophica, éstque communior Theologorum, Capreoli *in 4.d.11.q.1.art.2. ad 5.* argumentum contra 1. *concl.* Maioris *d.37.q.25.* Turrecremata *in cap.inuitat. de consecratione, 4.* Alberti Magni *tract.de sacrificio Missæ*, Soti *in 4.d.10.q.1.art.2.posl medium*, Sylueſtri *in rosa aurea tract. 3.q.3.* Caiet. Suarez, Vasquez, Medinæ & recentiorum Thomistarum *in hunc art.* S.Thomæ, Nicolai Lyrani *in illud cap.9.ad Hebr. Quanto magis sanguis Christi.* Probatur

tur primò auctoritate sedis Apostolicæ. Extant verba Clementis *in Extrauagante Vnigenitus, de pœnitentia, & remissionibus*, vbi de sanguine Christi pro nobis effuso ita loquitur: Qui in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quæ tamen propter vnionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficiat, sed velut quoddam profluuium noscitur effudisse. vbi illam particulam, propter vnionem ad Verbum, non rectè quidam referunt ad humanitatem, vt sit sensus, vnam guttam sanguinis satis fuisse propter vnionem humanitatis ad Verbum: nam ibi non meminit humanitatis, sed solius sanguinis, nec est cur verba distrahantur ab hoc ad rem, cuius non fit mentio, nisi aliunde constet vel esse absurdum hoc dici de sanguine, vel hanc non esse sententiam Clementis. Confirmatur ex alia definitione eiusdem Clementis missa ad Inquisitorem Nicolaum Rosell. ordinis Prædicatorum in Regno Cataloniæ aduersùs sententiam eiusdem Theologi, qui Barcinone in plublica concione ad populum dixerat sanguinem Christi fuisse à diuinitate separatum cùm effunderetur in passione salua solùm vnione animæ, & corporis cum Verbo, quæ sententia iubetur retractari vt hæretica. Refertur hæc Historia à Sylueſtro *in Rosa aurea tract.3.q.30.& 31.* & Dominico de Dominicis *in libro de sanguine Christi*, & habetur *in directorio Inquisitorum 2.p.q.10.* Ferunt etiam iidem auctores à Pio I I. coram quo de hac quæstione disputatum fuit, etiam approbatam fuisse condemnationem factam Barcinone auctoritate Clementis V I. ex quo Sylueſter dicit esse falsum quod quidam dicunt Pium I I. sub excommunicationis pœna cauisse ne quis huius controuersiæ alteram partem damnaret, aut notaret, donec ipse auctoritate Apostolica controuersiam definiret. Similiter de decreto Clementis V I. magis est credendum Sylueſtro, & directorio Inquisitorum, à quibus refertur tanquam verum, & authenticum, quàm Dominico de Dominicis qui in libro de sanguine Christi *art. 3. in fine ad vltimum argumentum*, dicit authenticum non esse, neque ex probatis testimoniis constare.

Eadem assertio probatur auctoritate Scripturarum, quibus vsi sunt tres Theologi coram Pio I I. scilicet Matth.26. Marci 4. Lucæ 22. *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Ad Ephes.1. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius.* ad Coloss.1. *Pacificans per sanguinem crucis eius quæ in terris*, &c. Ad Hebr.9. *Quanto magis sanguis Christi*, &c.1.Petri 1. *Non corruptibilibus auro, & argento, sed pretioso sanguine*, &c.1.Ioan.1. *Sanguis Iesu Christi filij eius emundat nos ab omni peccato.* Apocal. 7. dicuntur sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni. Has Scripturas Vasquez *disp.136.c.6.* negat esse efficaces ad id probandum; eo quòd ex his, inquit, colligi non possit valorem sumi ex re oblata, vt reuera ipse censet non sumi, sed ab offerente; idque probare videtur testimonio Agapiti Papæ *Epist.* 1. vbi sic habet: Effusio enim iusti sanguinis Christi tam diues fuit ad pretium, &c. & Leonis *serm.12.de passione, cap.3.* Effusio, inquit, sanguinis iusti tam fuit potens ad priuilegium, tam diues ad pretium, &c. Aug. *lib.13.de Trinit.c.15.* Sanguis ille, quoniam eius erat, qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum. eodem modo loquitur Bernar. *serm.3. de Circumcis.* Confirmatur: nam si Christus qui noluit opus redemptionis perfectum esse aliis operibus ante effusionem sanguinis, voluisset perfici ante illam lacrymis, sudoribus, &c. non minùs verè dicerentur hæc omnia de sudore, lacrymis, &c. quàm de sanguine. Suarez autem ait ea loca esse efficacia; etsi quidem non per se ex vi verborum, saltem ex aliis circumstantiis, cuiusmodi est quòd Christus suo modo corpori & sanguini tribuat esse in remissionem peccatorum, cuiusmodi item sunt locutiones Patrum citandæ, quæ tribuunt pretium, & valorem ipsi sanguini. Verùm huiusmodi locutiones non videntur adhuc efficaces magis, quàm præfata loca Scripturæ, quæ ipse concedit absque aliis circumstantiis minimè sufficere. Propterea sumendum videtur signum, & argumentum ex perpetuo vsu huius locutionis, quòd sanguis sit pretium, sit pretiosum, sit magni valoris, &c. etenim frequens, & perpetuus vsus verborum in aliquo sensu testis est proprietatis, non autem solùm figuræ, qua accipiatur effectus pro causa, continens pro contento, &c. Est autem figurata locutio, qua valor & pretium sanguinis sumatur pro valore actionis, id est, effusionis, qua funditur, & est vsitatissima hæc loquutio, apud Scripturas & Patres de sanguine. Maximè verò hunc sensum commendat auctoritas sedis Apostolicæ, cuius est de sacræ Scripturæ sensu iudicare, vel defendendo illum de fide, vel aliquo gradu certitudinis: extat autem hæc definitio sedis Apostolicæ. Nec rectè dicitur huiusmodi Scripturas, & alia loca Patrum minimè fuisse satis ad eam definitionem. Confirmatur: nam suprà ostendimus valorem satisfactionis Christi, & meriti non sumi solùm ab offerente, verumetiam à dignitate infinita rei oblatæ, dicitúrque passim res oblata non solùm corpus, verumetiam sanguis.

Ex his ad id, quod obiicitur ex Agapito, Leone, & Augustino, dicitur valorem sumi posse etiam à sola operatione Verbi in persona humana, & hanc expressam fuisse nomine effusionis. Secundò dicitur effusionem quamuis per se sit satis ad satisfactionem, &c. tamen respectu sanguinis esse conditionem, sine qua non valor ipsius conferret ad meritum. Ad confirmationem, quidquid sit de lacrymarum substantia, cuius naturæ sit, & an assumatur à Verbo, dicitur interim de ipsa si non assumatur, & de sudoribus, quo casu solùm eorum effusionem Christus nos redemisset, non posse dici, quæ dicuntur de sanguine per se saltem perpetuo, & simili exaggeratione verborum.

Eadem propositio colligitur ex doctrina Conciliorum, & Patrum. Primum in VI. Synodo Gener. *act.6.* damnatur hæreticus quidam, qui dicebat Verbum in triduo exuisse carnem, & sanguinem, & humanam voluntatem, & quatenus negat Christo veram carnem damnatur vt Manichæus, quatenus negat voluntatem humanam præter diuinam damnatur vt Monothelita. Concilium Ephesinum *can.5.* dicit Verbum æquè ac nos communicasse carni, & sanguini, & *in epist. Concilij Alexandr.* quæ est X. apud Cyrillum recitata, & approbata in Concil. Ephesino *tom.1.c.14.* dicitur verum naturalémque Deum carnem & sanguinem assumpsisse. Idem dictum confirmatur in V. Synodo Gener. *act.6. longè à medio*, & in Concil. Chalced. *act.1.* refertur, & approbatur illa explicatio Cyrilli, Verbum caro factum est, id est, carnem, & sanguinem sumpsit.

Eadem est Patrum sententia. Nazianz. *in breui tract. de fide Nicena*, quæ nunc est oratio 50. dicit Christum esse verè corporeum, carnem, ossa, sanguinem, sensum, & animam habentẽ, vbi inter partes substantiales numerat sanguinem. Anastasius Synaita *lib.4.de dogmatibus fidei, prope finem tomo 1. bibliothecæ* de sanguine Christi loquens sic ait. Sanguis, qui ex ipsa carne excernebatur, éstque puncturis expressus, censebatur esse incorporei, & increuenti Verbi sanguis iuxta rationem, qua Christus vtraque constans natura vnus est; est quippe Deus simul & homo. vbi rationem cur sanguis censeatur esse Verbi incorporei assignat, quia Christus est homo: ergo pertinet ad humanitatem.

Huc pertinet locus Apostoli ad Hebr.2. *Quia ergo pueri communicauerunt carni, & sanguini, & ipse similiter communicauit eisdem.* Est enim phrasis sacræ Scripturæ, vt homo significetur nomine carnis, & sanguinis. Matth.6. *Caro & sanguis non reuelauit tibi.* & alibi sæpe: ex quo

loco

loco Chriſtum participem fuiſſe factum carnis, & ſanguinis, probat Cyrillus *lib. 2. de recta fide ad Reginas*, & *lib. de incarn. vnigeniti*, c. 11. Eundem locum latè explicauimus ſuprà agentes de fide Incarnationis auctoritate Patrum.

Pro eadem aſſertione ſumitur argumentum ex myſterio Euchariſtiæ, vbi Verbum & diuinitas eſt per concomitantiam non ſolùm ſub ſpeciebus panis, verumetiam ſub ſpeciebus vini cum ſanguine. Quòd ſi ſanguis non eſſet vnitus Verbo Dei, non eſſet ratio, cur eſſet cum ipſo ſub ſpeciebus; non enim ex vi verborum, ſed ratione connexionis, & concomitantiæ eſt ibi, quæ connexio eſt vnio hypoſtatica; quòd ſi dicatur eſſe cum ſanguine mediante carne, & anima, ſequitur non futurum fuiſſe verbum ſub ſpeciebus in triduo, quo ſeparata erant corpus, & anima à ſanguine, quod eſt omnino falſum, & contra inſtitutionem Sacramenti Euchariſtiæ, habentis infallibilem efficaciam in illis verbis, *hic eſt ſanguis meus*, ex vi promiſſionis factæ in cœna, vt quotieſcunque verba proferrentur, eſſent vera practicè, id eſt, cauſarent quod ſignificãt, ſignificãt autẽ ſanguinem Chriſti, qui ſi non fuiſſet in triduo vnitus Verbo, non fuiſſet ſanguis Chriſti, atque ideo defuiſſet veritas practica, & fidelitas eorum verborum.

Dicendum tertiò totum ſanguinem, qui fuit in corpore Chriſti fuiſſe vnitum Verbo. hæc propoſitio eſt omnino certa contra quoſdam ſuprà cit. diſtinguentes ſanguinem nutrimentalem, quem dicunt minimè eſſe vnitum, à ſanguine perfecto, qui eſſet vnitus: ea enim diſtinctio neque in Philoſophia recipienda eſt, quia ſi eſt differentia eſſentialis inter vtrumque dictum ſanguinem, certè cùm diſtinguantur ab ipſis penes perfectionem, & imperfectionem, ſequeretur nutrimentalem eſſe eſſentialiter imperfectum non in alia ſpecie ſanguinis, ſed ex eo quòd ſit diſpoſitus, vt fiat ſanguis ſimpliciter; ac proinde non eſſet ſimpliciter ſanguis, quod eſt contra communem ſenſum, & loquutionem omnium; omnes enim ſanguinem nutrimentalem, cuiuſmodi eſt copioſus, & in venis, vocant ſanguinem: & præterea in re propoſita verba Chriſti, & Scripturarum accipienda ſunt ſecundùm communem ſenſum, & vſum verborum, vt cùm dicunt à Chriſto aſſumptum ſanguinem, ſanguinem Chriſti eſſe ſub ſpeciebus vini, intelligant etiam nutrimentalem, quem paſſim omnes vocant ſanguinem. Hinc Clemens VI. definit quamlibet guttam ſanguinis fuiſſe infiniti valoris propter vnionem cum Verbo, quod ſanè eſt intelligendum, de qualibet vel modiciſſima effuſione cuiuſcunque ſanguinis; alioquin opus fuiſſet excipere maximam copiam ſanguinis, ab hoc valore, & à ſacramẽto Euchariſtiæ ſaltem in triduo mortis, vt ſuprà argumentabamur contra eos, qui negant eſſe aſſumptum immediatè.

Satisſit argumentis ſecundæ ſententiæ. §. 2.

Ad PRIMVM argumentum, quo obiicitur aſſumptio duplicis naturæ, fertur ſententia concedens ferè duas naturas eſſe aſſumptas; dicunt enim ſanguinem, qui non debuiſſet aſſumi ea ratione quòd ſit aſſumpta humanitas eo quòd non ſit animatus, nec ſit eius pars, fuiſſe aſſumptum peculiari ratione per ſe. Sed hæc ſententia eſt falſa tum in Philoſophia, tum in re propoſita: dicendum eſt enim ſanguinem, quamuis non ſit animatus, pertinere ad integritatem humanæ naturæ. Sic Ariſt. *lib. 2. de part. anim. c. 2. & 8*, ſanguinem numerat inter partes animalis, itémque *lib. 1. de hiſtor. anim. c. 1. & lib. 3. c. 2.* Idem ſentit S. Thom. *q. 54. art. 2. ad 3. & q. 76. art. 1. ad 2. & quodl. 5. art. 5.* vbi tamen docet non totum ſanguinem nutrimentalem pertinere ad veritatem humanæ naturæ, ſed aliquem nutrimentalem eſſe qui non pertineat, quo loco patet non rectè vti quoſdam ad probandum ex ſententia S. Thomæ nutrimentalem non pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Demum omnes Theologi *in 4. diſt. 44.* docent ſanguinem futurum eſſe in corporibus reſurgentium, videlicet ob hanc rationem, quòd pertineat ad veritatem, & integritatem naturæ. Et ratio eſt, quia ſanguis non ſolùm requiritur ad nutriendum, ſed ſimpliciter ad conſtantiam corporis, ad fouendum omnia membra, conſeruandum naturalem calorem, & ad omnes operationes præſtandas etiam animaſticas, cuiuſmodi eſt ira, audacia, &c. tanquam omnium inſtrumentum, & ad conſeruationem ſpirituum vitalium, & animalium, qui ad vitæ conſeruationem, & operationem ſenſuum ſunt maximè neceſſarij. Ex his ſequitur ſanguinem fuiſſe aſſumptum à Chriſto ex vi, & neceſſitate aſſumptionis humanæ naturæ, ad quam pertinet, etiamſi non ſit animatus, non autem ex aliquo alio peculiari fine extra hunc. Hinc Trid. *ſeſſ. 13. c. 3.* dicit ſanguinem Chriſti eſſe ſub ſpeciebus panis ex vi illius connexionis, qua partes corporis inter ſe copulantur. quibus verbis videtur ſanguinem vocare partem. Ad argumentum ergo dicitur Verbum aſſumendo carnem, & ſanguinem, non aſſumpſiſſe duas naturas, quia ſanguis non eſt natura cõpleta, ſed incõpleta, & pars vnius cõpletæ, quæ eſt humanitas.

Ad confirmationẽ dicitur ex rebus pertinentibus ad diſtincta genera poſſe conſtitui aliquod vnum ſi ſub eo genere ſint incompletæ, & non conſtituant ſpeciem: ſic ſpiritus & corpus diuerſorum generum conſtituunt vnum eſſentiale, videlicet hominem. Similiter etiam poteſt fieri vnum integrale ex ſanguine, & carne, quæ per ſe non conſtituunt ſpeciem.

Ad SECVNDVM, an, & quomodo Verbum aſſumpſerit corpus mediante anima, diſputabimus infrà. Interim dicitur mediante anima intelligi non ſolùm aſſumi quæ ſunt animata, ſed quæ pertinent ad totum ratione animæ, id eſt, ad viuens, vt viuens eſt, cuiuſmodi eſt ſanguis.

Ad TERTIVM dicitur ſuppoſitum creatum, & increatum quamuis conueniant in eo quod eſt terminare naturam; differunt tamen in ſe ipſis in eo, quod creatum ſit compoſitum conſtans pluribus partibus eſſentialibus, & integralibus, animatis, & inanimatis, cuiuſmodi eſt caro, ſanguis, &c. ideóque diſtinguitur ſubſiſtentia carnis, à ſubſiſtentia ſanguinis eo modo, quo diſtinguitur etiam natura huius à natura illius, nimirùm pars à parte; at verò ſubſiſtentia increata eſt ſimplex, & non diſtinguitur ſecundùm partes tum eſſentiales, tum integrales naturæ, quam ſuſtentat, ſed ipſa vna ſimplex ſuſtentat omnes, corpus & animam, carnem & ſanguinem, &c.

Ad QVARTVM dicendum eſt humanitatem ad hoc vt ſit per ſe vna, ſatis eſſe ſi habeat vnam formam in partibus præcipuis, & conſiſtentibus, quales ſunt carnes, & oſſa, &c. non verò requiri vt habeat formam in omnibus partibus quæ pertinent ad eius integritatem.

Ad QVINTVM dicitur communicatio idiomatum exiſtere inter duo concreta, quorum vtrumque eſt ſuppoſitum completum conſtitutum ex duabus naturis completis, quo ad ea prædicata, quæ ipſis conueniunt, cuiuſmodi ſunt homo, ac Deus, non autem inter vnum integrum concretum, & partes alterius; ſicut enim non dicitur, homo eſt manus, pes, &c. ita nec ſuppoſitum ſiue creatum, ſiue increatum hominis, quod ſtat pro homine, dicitur manus, pes, ſanguis, &c.

Ad SEXTVM. Hæc obiectio aſſumit id de quo fuit dubitatum, an ſcilicet in reſurrectione Chriſtus aſſumpſerit ſanguinem, ſúntque variæ ſententiæ.

PRIMA negat omnino aliquid ſanguinis manſiſſe in terris poſt reſurrectionem, aitque totũ fuiſſe reſumptũ. Ita habet Turrecremata *in caput inuitat, de cõſecrat. d. 2.* támque

támque certò, vt oppoſitum reputet errorem contra fidem. Idem docuit S. Thom. abſque nota erroris contra oppoſitam ſententiam *q. 54. art. 2. ad 3. & quodl. 5. art. 5.* dicens ſanguinem qui in quibuſdam Eccleſiis aſſeruatur, non eſſe illum qui fluxerit ex corpore Chriſti, ſed ex percuſſione alicuius imaginis, cuius percuſſionis hiſtoriam recenſet Athanaſius, ſiue is, qui dicitur magnus, ſiue alius, *in libello de paſſione imaginis Chriſti*, qui extat inter opera Athanaſij, & recitatur, atque approbatur in VII. Synodo generali Nicena 2. *act. 4.* ex qua imagine affecta à Iudæis ſuppliciis, quibus olim Chriſtus viuens, & tandem in latere percuſſa, fertur prodiiſſe maximam ſanguinis copiam eámque receptam vaſe, & pluribus Eccleſiis diſtributam.

SECVNDA ſententia admittit aliquid ſanguinis relictum in terris, ſed non eodem modo. Quidam enim diſtinguunt ſanguinem in nutrimentalem, & vitalem, dicúntque illum totum periiſſe, hunc totum manſiſſe. Ita Caiet. & Syluester ſuprà cit. ſed ea diſtinctio ſatis ſuprà refutata eſt, tum in Philoſophia, tum in re propoſita. Quidam verò aiunt partem aliquam veri ſanguinis manſiſſe ad memoriam, & venerationem ſuæ paſſionis, & habent pro ſe primò Nicephorum *lib. 1. c. 30. circa finem*, vbi ait B. Virginem, & Ioannem Euãg. ſanguinem à latere Chriſti manantem religiosè vaſculo excepiſſe, & conſeruaſſe. Syluester etiam *in roſa aurea tract. 2. ſupra Euang. feria 5. infrà octauam Paſchæ*, refert vidiſſe ſe in antro B. Mariæ Magdalenæ vaſculum vitreũ plenum terra, nec omnino rubri, nec omnino nigri coloris, ſed medij, eo quòd mixta eſſet cum ſanguine Chriſti, quem Magdalena collegit in die Paraſceues iuxta crucem Domini, vt conſtanti fama ibi ferebatur, & ſingulis annis in die Paraſceues, cùm cantatur hiſtoria paſſionis Chriſti, dictam terram in eo vaſculo ad modum feruentis ſanguinis ebullire. Addit Carolum Regem Siciliæ II. ſolutum vinculis quibus captus tenebatur à Rege Aragoniæ ope B. Mariæ Magdalenæ, ab eáque admonitum de loco ſuarum reliquiarum, inueniſſe ad caput eius vaſculum plenum terra, quæ Chriſti ſanguine fuerit permixta. Eadem ſententia confirmatur auctoritate Pij II. qui in Bulla quadam ad Abbatem Monaſterij S. Mariæ Xantonenſis diœceſis, teſte Syluestro, dicit non repugnare veritati fidei aſſerere Chriſtum reliquiſſe in terris aliquam partem ſui ſanguinis ad memoriam ſuæ paſſionis. Huc accedit quod refert Platina de Leone III. in eius vita quòd profectus fuerit Mantuam ad viſendum ſanguinem Chriſti ibi aſſeruatum, clarum multis miraculis, eúmque approbaſſe.

In hac ſententia nonnulli dicunt aliquam partem manſiſſe in terris ſanguinis Chriſti, non quidem ſub forma ſanguinis, ſed ſub ſimili colore, & in ſubſtantia, in quam verus Chriſti ſanguis mutatus fuerit. Ita Vaſquez *diſp. 36. c. 8.* Sed hinc oritur dubium. nam aut ſanguis qui fluxit è corpore Chriſti mutatus eſt totus in aliam ſubſtantiam propter ipſam effuſionem, aut manſit in eodem, ſi mutatus eſt propter effuſionem, non videtur ratio cur manſerit vnitus Verbo: nam Verbo ſolùm vnitur natura humana, & id quod pertinet ad naturam; illa verò noua ſubſtantia, in quam mutatus eſt ſanguis, hoc ipſo quòd non eſt ſanguis, non pertinet ad humanam naturam. Si verò non fuit mutatus propter effuſionem. Primum hoc videtur impoſſibile, quoniam per ſeparationem à corpore, & calore naturali fit magna alteratio in ſanguine, & ſanguis eſt ſubſtantia facilè reſolubilis. Deinde eſt quæſtio, an partes huius ſanguinis, quæ dicuntur dimiſſæ à Verbo, ac mutatæ fuerint mutatæ ante dimiſſionem, vel poſtea. Si antea cur potiùs mutatæ hæ, quàm aliæ? ſi poſtea, cur dimiſſæ hæ potius quàm aliæ vt mutarentur?

In hac controuerſia videtur PRIMÒ dicendum maximè propter auctoritatem S. Thom. probabile eſſe quòd nihil manſerit ſanguinis Chriſti, ſed totus fuerit aſſumptus, quia cùm non fuerit ſuperfluus ſanguis in Chriſto, & ſanguis alioqui pertineat ad veritatem naturæ, nec ſit ratio, cur in reſumptione relinquatur aliqua pars, videtur probabile reſumptum totum. Neque verò obſtat dictum Pij II. non enim definit manſiſſe aliquid ſanguinis, ſed ſolùm non repugnare fidei id aſſerere, quo neque tolleret pietatem populi, qui alicubi tuetur, ac veneratur aliquam ſanguinis particulam, neque facultatem opinandi oppoſitæ ſententiæ. Similiter Leo ſolùm approbauit eſſe veneratione dignum, qui ſeruabatur Mantuæ propter miracula, non autem definiuit eſſe verum Chriſti ſanguinem, qui fluxit è latere Chriſti qui ſeruabatur ibi, non verò qui aliunde fluxit ex imagine, &c.

Nihilominus non minus probabile eſt manſiſſe aliquas guttas ſanguinis adhærentes ſpinis, clauis, lanceæ, ſudario, &c. ex quo alicubi hæc ſeruantur, & viſuntur velut ſanguine tincta, & aliunde non ſit abſurdum contra fidem dicere aliquid manſiſſe. Sed propter aliqua dubia & difficultates:

Dicendum eſt SECVNDÒ totum ſanguinem effuſum ante reſurrectionem fuiſſe vnitum Verbo Dei, etiã illas particulas, quæ cenſentur dimiſſæ. Hoc dictum probant quæ ſuprà diximus, & confirmatur quia ſanguis ille effuſus à Chriſto, & quælibet eius gutta erat vnita Verbo vnione hypoſtatica ſecundùm ſe perpetua, & irreſolubili: ergo non erat ratio, cur ob ſolam effuſionem dimitterentur. Secundò quia ex Damaſc. *lib. 3. c. 12.* lignum crucis, meritò adoratur, quia corporis & ſanguinis contactu fuit ſanctificatum. Sentit ergo ſanguinem iam effuſum, cùm adhæſit ligno, fuiſſe vnitum Dei Verbo, ſiue poſtea dimiſſa fuerit aliqua pars, ſiue non.

Dico TERTIO, probabile eſt non fuiſſe mutatam ſubſtantiam ſanguinis Chriſti in effuſione, etiamſi ſubſtãtia ſanguinis aliorũ hominũ mutetur ſubſtantialiter. Fundamentum eſt, quia, vt verior eſt ſententia, eius forma non eſt anima, ſed alia; quæ proinde poteſt manere recedente anima. Deinde potuit peculiari conſeruatione Dei fieri vt non corrumperetur ſua propria forma vt corrumpitur in aliis hominibus propter illud Pſalmi, *Non dabis ſanctum tuum videre corruptionem.* propter quod corpus fuit ſeruatum in ſepulchro à corruptione in triduo.

Nihilominus quidam putant non eſſe abſurdum, neque contra dictum locum Pſalmi dicere mutatam fuiſſe ſubſtantiam ſanguinis quoad formam, & mãſiſſe quoad materiam, colorem, & aliquas qualitates ſanguinis ſalua vnione cum Verbo. Ita Suarez *2. tomo diſp. 47. ſect. 3.* dicunt enim manere tunc ſub forma noua, quaſi ſub forma cadaueris abſque alia vlteriori tranſmutatione; & quoniam ſanguis ſub ea formá cadaueris eſt aliquid hominis, ſicut corpus ſub ſimili cadaueris forma; ideo fuiſſe vnitum Verbo extra corpus, ſicut fuit vnitũ corpus ſeparatum per mortem. Sed certè forma cadaueris ponitur ab iis, qui negant in partibus heterogeneis formas partiales oſſis, carnis, &c. ponúntque ſolam animam, quæ det multiplex eſſe; hinc enim fit vt recedente anima, ne materia maneat ſine forma, ſuccedat forma cadaueris tantiſper, dum reſoluitur corpus in elementa, vel in aliud miſtum, & qui ponunt formas partiales, non admittunt formã cadaueris. Cũ ergo ſanguis habeat ſuam partialem formam, non eſt cur recedente anima, recipiat aliam formam, ſecluſa propria, ſed maneat ſub propria tantiſper dum corrumpitur, & mutatur in elementa. Verior ergo eſt prima ſententia, quòd ſanguis Chriſti fuerit conſeruatus ſub propria forma, quo aliæ partes corporis ſub forma cadaueris, vel ſub propriis.

Dicendum QVARTÒ particulas ſanguinis, quæ remanent

remanent in terris fuisse dimissas à Verbo Dei, nec manere sub forma substantiali sanguinis, verùm esse mutatas in aliam formam, quæcunquæ illa sit, salua aliqua, vel aliquibus qualitatibus, isque refractis vt color, &c. quæ solent remanere etiam in rebus tinctis sanguine animalium.

PRIMA pars est perspicua, quia sanguis vnitur Verbo quatenus pertinet ad integritatem, veritatémque corporis viuentis, qua ratione dici solet Verbum vniri corpori mediante anima. At certè ex quo exclusus est omnino, ne sit vnquam in corpore, cessat ratio vnionis. SECVNDA pars etiam probatur, quia, vt dictum est, sanguis conseruabatur in sua specie, & forma, quatenus vniri debebat corpori: ergo excluſa ea resumptione, non erat cur conseruaretur, sed permitteretur corrumpi siue priusquam dimitteretur, & ipsa corruptione simul dimitteretur, siue ptiùs dimitteretur à Verbo terminante, & exinde à causſa conseruante, propterea que post dimissionem corrumperetur: & hoc modo verum est quod ait Vasquez.

Iam ad id quod obiiciebatur non esse aliquid superfluum sanguinis in Christo, quod dimitteretur. Respondeo fuisse dimissas modicissimas guttas, & sanguinem in Christo non habuisse mensuram mathematicam, vt totum id, quod habebat, ita esset commensuratum integritate naturæ, vt nil possit addi, vel minui, quod vel defectu, vel copia non læderet proportionem, & formam corporis: nam sicut Christus acquirebat, & dimittebat sanguinem more humano in nutritione dum viueret per alimenta, &c. & ex variis occasionibus aliquando iciunij, laboris, &c. aliquando quietis & refectionis variabatur quantitas sanguinis; ita oportet dicere integritatem corporis ipsius non constitisse quantitate mathematica, sed physica, quæ intra quamdam latitudinem susciperet magis, & minus. Addunt aliqui, vt Suarez suprà, probabile esse in resurrectione corpus Christi maiorè copia sanguinis indiguisse, quia multæ partes plenæ priùs superfluitatibus nutritionis debebant repleri puro sanguine, propterea que resumpsisse sanguinem circumcisione effusum, vel alium; vnde etiam potuerint suppleri dictæ guttæ dimissæ.

Ad dubium suprà positum, cur sint mutatæ, & dimissæ potius hæ, quàm aliæ partes, ratio est in promptu, quia voluit passionis suæ memoriam relinquere in spinis, sudario, &c. ideóque dimissus est sanguis qui iis passionis instrumentis inhæsit.

DISPVTATIO LXI.

An Verbum assumpserit alios humores, spiritus vitales, vngues, dentes, capillos.

DE reliquis tribus humoribus, id est, atra bili, flaua bili, & phlegmate, non suppetit nobis ea certitudo, eáque argumenta quę de sanguine. Quidam censent esse assumptos, quia corpus humanum dicitur constare quatuor humoribus ab August. *lib. de spiritu, & anima c. 15. & 33. & Epistola 146.* & à S. Thom. & Theologis *in 4. d. 44.* & Galeno *lib. 7. de elementis, in principio*, ideóque pertinent ad veritatem corporis humani; quidquid autem est tale, est assumptum à Verbo.

Difficultas hæc pendet ab alia quæstione philosophica qua quæritur an reliqui tres humores vt distinguuntur à sanguine, contineantur in venis, vel spargantur per totum corpus; quidam enim volunt spargi per totum: tribuitur Galeno, Hippocrati, & Auicennæ. Alij verò esse in determinata parte, id est, splene, & folliculo fellis; in venis extare solum sanguinem habentem varias partes, quasdam accedentes magis ad bilem, quasdam ad phlegma, vt Auerroës *2. alliget c. 1.* & alij: quæ sententia mihi visa est probabilior, iuxta quam non videntur humores esse partes, sed excrementa quædam, ex quo habent determinata loca, vt reliqua excrementa, & ita appellat hos humores Arist. scilicet bilem *lib. 4. de part. anim. c. 2.* & pituitam *lib. 1. de gener. anim. c. 18.* qua ratione non videntur hi humores assumpti à Verbo. Nihilominus quoniam partes sanguinis accedentes ad naturam humorum funguntur vice ipsorum in corpore, quia sunt necessarij ad operationes vitæ, quinetiam dictæ partes sanguinis aliqua ex parte conuertuntur in humores; simul etiam sanguis dum secernitur in hepate, & mittitur ad venas, aliquid trahit ex humoribus, qui conducunt corpori, propterea sunt suo modo partes, & possunt assumi.

De spiritibus vitalibus, & animalibus est ratio dubitandi non solùm quia sunt inanimati, vt verius puto, verùm quia subinde facillimè transmutantur, & continuò pereunt, & generantur, quæ autem talia sunt, non videntur pertinere ad veritatem, & integritatem naturæ, quæ est aliquid constans; nihilominus dicendum est etiam hos assumi, quia requiruntur ex parte facultatum naturalium ad operandum, & complent ipsum principium operandi. nec obest illa iugis transmutatio: nam etiam caro subinde continuò perit, & instauratur, ideóque suo modo pertinent ad veritatem naturæ.

Hinc etiam dubium est de quibusdam secundis humiditatibus, scilicet de rore, & cambio. Suarez dicit hæc esse mediam substantiam inter cibum, & sanguinem, scilicet ante sanguinem, & ideo non esse assumpta. Sed non rectè: nam iuxta Philosophorum & Medicorum sententiam ros & cambium intercedit inter sanguinem & substantiam viuentis, quare videntur assumpta, cùm non sint diuersæ speciei à sanguine, sed solùm differant secundùm accidens, id est, secundùm alterationem aliquam donec conuertantur in gluten; sanguis autem est vnitus Verbo.

Secundò dubiũ est de vnguibus, & capillis. Vasquez *disp. 36. c. 7. n. 34.* negat esse assumptos eo quòd non viuant, neque ad veritatem naturæ, sed ad ornatum eius solùm pertineant. Suarez autem *disp. 15. sect. 7.* ait esse assumptos, quia putat viuere, & quia necessarij sunt non solùm ad ornatum, verumetiam ad aliquas actiones naturæ humanæ.

Mihi probabilius videtur non viuere; non enim augentur per principium intrinsecum, & per calorem naturalem, quo conuertant alimentum in se, sed per additionem. Verumtamen puto esse assumptos à Verbo, quia sunt per se à natura prouisi, vt sint in corpore, & non solùm existunt per accidens. Propterea aduertendum est esse quædam in corpore purè excrementa, quæ neque primariò, neque secundariò ordinantur à natura ad aliquem finem, sed solùm existunt ex necessitate naturæ, & contemnuntur, vt lacrymæ, saliua, sudor, &c. & hæc à Verbo non assumuntur cùm etiam ab ipsa natura negligantur. Quædam sunt quæ existunt quidem ex necessitate naturæ ad modum excrementi, vt capilli, & barba; non tamen sunt excrementum inutile, sed aliquo modo pertinens ad perfectionem, & ornamentum corporis, & hæc secundariò prouidentur à natura, & non negliguntur, quare eadem ratione assumuntur à Verbo.

Eadem & potior ratio est de dentibus, quòd assumpti sint à Verbo, siue sint animati, siue, vt veriùs puto, sint inanimati.

Hanc sententiam probat Suarez auctoritate Ambrosij *lib. de Incarn. Dominicæ sacramento, aliquantulum à principio*, & Athanas. *in epist. ad Epictetum*, quam refert etiam Epiphanius *hæresi 77.* qui dicunt eos hæreticos qui affirmabant

mabant diuinitatem, & carnem Christi esse eiusdem substantiæ, consequenter fuisse dicturos Verbum in carnem, capillos, sanguinem, & ossa esse conuersum: in quibus verbis manifestè supponunt Verbum eodem modo fuisse vnitum capillis quo carni, sanguini, & ossibus. Hunc locum Vasquez *c. 7. n. 35.* ait nihil probare pro hac sententia, quoniam Athanasius & Ambros. non inferunt tanquam absurdum quod ex hæreticorum sententia sequatur Verbum fuisse conuersum in capillos, sed tantùm referunt errorem illorum hæreticorum. Verba Ambrosij sunt hæc: Nempe cum isti (scilicet hæretici) dicant, quia Verbum in carnem, capillos, sanguinem, & ossa conuersum est, & à propria natura mutatum est, datur illi locus vt infirmitatem carnis ad infirmitatem diuinitatis quadam facta diuinæ naturæ mutatione detorqueant. & Athanasius: Quinimo etiam in aliam impietatem transitum facitis, asserentes Verbum in carnem, in ossa, in pilos, neruos, immo prorsus mutata priori natura abiisse. Nihilominus ex hoc loco bene colligi potest horum Patrum sententia de capillis, quòd sint assumpti, quoniam ipsi non referunt tanquam peculiarem assertionem hæreticorum, quòd inter alia dicant assumptos capillos, seu Verbum conuersum in capillos: nam si in hoc vim facerent, deberent id peculiariter notare, & non confundere omnia simul, scilicet carnes, ossa, &c. cum capillis. Verùm ex suppositione communis veritatis, in qua cum Catholicis hæretici concordant, quòd scilicet Verbum sit factus homo; comprehendunt modum, quo hæretici dicunt factum esse hominem, nempe non per assumptionem carnis, capillorum, &c. ad vnionem hypostaticam, sed per conuersionem in carnem, capillos, &c. Sentiunt ergo ex vi illius communis veritatis dicendum esse Verbum assumpsisse carnem, ossa, capillos, &c. ac proinde etiam capillos assumptos esse.

Vltimo quæri potest de accidentibus, an sint assumpta à Verbo. Et quidem esse aliquo modo assumpta, negari minimè potest, cùm Christus fuerit sensibilis, & visibilis, & Concilia dicant Christum assumpsisse quidquid in nostra natura plantauit, videlicet Concil. Chalced. *art. 5. in 2. definit. fidei*, & VI. Synodo *act. 4. & 11.* Nihilominus non assumpsit illa immediatè, & secundùm hypostasim, sed solùm in hypostasi, quia, vt suprà dictum est, accidens non est assumptibile, nec potest existere per modum substantiæ in Verbo. Item quia in creaturis supponunt suppositum constitutum; quæ verò vniuntur secundùm hypostasim, constituunt simul suppositum, & non supponunt constitutum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm filius Dei assumpserit animam.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd filius Dei animam non assumpserit. Ioannes enim Incarnationis mysterium tradens, dixit, Verbum caro factum est, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conuersum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, Anima necessaria est corpori ad hoc, quod per eam viuificetur: Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, vt videtur: quia ipsum Verbum Dei est, de quo dicitur in Psalm. 35. Domine apud te est fons vitæ. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente, Deus autem & natura nihil frustra faciunt: vt etiam Philosophus dicit in primo de Cæl. Ergo videtur quod filius Dei animam non assumpserit.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

3. Præterea, Ex vnione animæ ad corpus, constituitur natura communis, quæ est species humana. In domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere, vt Dam. dicit in 3. lib. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Agone Christiano. Non eos audiamus, qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum à Verbo Dei: & sic audiunt quod dictum est, Verbum caro factum est, vt negent illum hominem, vel animam, vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam.

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Augustin. in lib. de hæresibus, opinio fuit primo quidem Arrij, & postea Apollinaris, quòd filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentes quod Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur, quòd in Christo non fuerint duæ naturæ, sed vna tantum: ex anima enim & carne, vna natura humana constituitur.

Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primò quidem: quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem. & Ioan. 10. Potestatem habeo ponendi animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quòd in his verbis anima metaphoricè sumitur: per quem modum in vet. Testamen. Dei anima commemoratur, Isai. 1. Calendas vestras & solennitates vestras odiuit anima mea. Sed sicut dicit Augustinus in lib. 83. quæst. Euangelistæ in euangelica narratione narrant, quòd miratus est Iesus, & iratus, & contristatus, & quòd esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quòd comedit, & dormiuit, & fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum: Alioquin si & hæc ad metaphoram referantur, cùm similia legantur in vet. Test. de Deo, peribit fides Euangelicæ narrationis. Aliud enim est quod Propheticè nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab euangelistis historicè scribitur. Secundo derogat prædictus error vtilitati Incarnationis, quæ est liberatio hominis. Vt enim argumentatur Augustin. in lib. contra Felicianum: Cur accepta carne animam dispensatio mediatoris omisit? Nisi fortè aut innoxiam sciens, medicinæ indigentem esse non credidit, aut à se alienam putans redemptionis beneficio non donauit, aut ex toto insanabilem iudicans, curare nequiuit, aut vt vilem, & quæ nullis vsibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum, quomodo enim docetur Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in vno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ qui eam ad accipiendam legem habitu insitæ rationis instructam, à peccato voluntaria transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem nouit, qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia, si transgressionis culpam, propter intelligentiam, peior est causa. Ego autem Christum, & perfectam sapientiam dico & scio, & piissimum esse non dubito, quorum primo meliorem & prudentia capacem non despexit: secundò, eam, quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio verò hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem caro enim & cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur: Unde recedente anima non est os, aut caro, nisi æquiuocè, vt patet per Philosophum in 2. de Anima, & 7. Metaphys.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicitur, Verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine: ac si diceretur, Verbum homo factum est: sicut & Isa. 40. Videbit omnis caro pariter, quod os Domini loquutum est. Ideo autem totus homo per carnem significatur: quia, vt dicitur auctoritate inducta, per carnem filius Dei visibilis apparuit. Vnde subditur, Et vidimus gloriam eius. Vel ideo: quia vt August. dicit in lib. 83. quæst. in tota illa vnitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque vltima caro. Volens itaque Euangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum &

carnem nominauit, omittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. Rationabile etiam fuit, vt nominaret carnem: quæ propter hoc, quòd magis distat à Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quòd verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiua: Sed anima est principium vitæ corporis tanquam forma ipsius: forma autem est effectus agentis. Vnde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quòd corpus esset animatum: sicut ex præsentia ignis potest concludi, quòd corpus, cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quòd non est inconueniens, imò necessarium dicere, quòd in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori aduenientem. Damasc. autem negat, in Domino Iesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex vnione diuinitatis & humanitatis.

AFFIRMAT S.Thom. Discursus & rationes quibus nititur sunt per se faciles & claræ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm filius Dei assumere debuerit intellectum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd filius Dei non assumpserit mentem humanam siue intellectum. Vbi enim est præsentia rei, non requiritur eius imago: Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, vt August. dicit in lib. de Trin. Cùm ergo in Christo fuerit præsentia ipsius diuini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, Maior lux offuscat minorem: Sed verbum Dei, quod est lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum (vt dicit Ioan.1.) comparatur ad mentem, sicut lux maior ad minorem: quia & ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata à prima luce. Prouerb.20. Lucerna Domini spiraculum hominis. Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, Assumptio humanæ naturæ à Dei verbo dicitur incarnatio eius: Sed intellectus siue mens humana neque est caro, neque actus carnis, quia nullius corporis actus est: vt probatur in 3.de Anima. Ergo videtur quod filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in lib. de fi. ad Pet. Firmissimè tene, & nullatenus dubites, Christum filium Dei habere veram nostri generis carnem & animam rationalem, qui de carne sua dicit, Palpate & videte: quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere, Luc. vlt. Animam quoque se habere ostendit dicens, Ego pono animam meam, & iterum sumo eam, Ioan.10. Intellectum quoque animæ ostendit se habere dicens, Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. Matth.11. Et de ipso per Prophetam Deus dicit, Ecce intelliget puer meus, Isa.52.

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro de hæresibus, Apollinaristæ de anima Christi à Catholica ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Arriani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse: In qua quæstione testimoniis Euangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum verbum in ea fuisse dixerunt. Sed hæc positio eisdem rationibus conuincitur, sicut & prædicta. Primò enim, hoc aduersatur narrationi Euangelicæ quæ commemorat eum fuisse miratum, vt patet Matth.8. Admiratio autem absque ratione esse non potest: quia importat collationem effectus ad causam: dum scilicet aliquis videt effectum, cuius causam ignorat, & quærit: vt dicitur in principio Metaphysicæ. Secundò repugnat vtilitati Incarnationis, quæ est iustificatio hominis à peccato. Anima enim humana non est capax peccati nec gratiæ iustificantis, nisi per mentem. Vnde præcipuè oportuit mentem humanam assumi. Vnde dicit Damasc. in 3. lib. quòd Dei verbum assumpsit corpus & animam intellectualem & rationalem. Et postea subdit, Totus toti vnitus est, vt toti mihi salutem largiretur: quod enim inassumptum est, incurabile est. Tertiò hoc repugnat veritati Incarnationis: cum enim corpus proportionetur animæ sicut materia propriæ formæ, non est verè caro humana, quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem: quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Vnde dicit Aug. in lib.83.q. quòd secundum hunc errorem sequeretur, quòd filius Dei beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset. Quod iterum repugnat veritati diuinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd vbi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei: sicut vbi est imperator, milites non venerantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, vt perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, & imago hominis resultat in speculo per eius præsentiam. Vnde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit, quòd eam sibi verbum Dei vniuerit.

Ad secundum dicendum, quòd lux maior euacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen euacuat; sed perficit lucem corporis illuminati: ad præsentiam enim solis, stellarum lux obscuratur, sed aëris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata à luce diuini Verbi, & ideo per præsentiam Verbi non euacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quòd licet potentia intellectiua non sit alicuius corporis actus: ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior ad hoc, quòd habeat potentiam intelligendi: & ideo necesse est vt corpus melius dispositum ei respondeat.

AFFIRMAT S.Thom. rationibus non minùs claris, quàm in superiori artic.

DISPVTATIO LXII.

Declarantur & confirmantur conclusiones horum duorum articulorum.

IN his artic. S.Thom. profitetur se disputare contra hæreticos, & in præcedente quidem tertio contra Arrium, & Apollinarem, quorum error fuit defuisse Christo animam creatam, & Verbum in corpore subiisse locum animæ: ad quod dicendum necessitate quadam fuit inductus: cùm enim assereret Filium Dei esse creaturam, & minorem Patre, ad hoc probandum sumpsit ea Scripturarum testimonia, quæ infirmitatem humanam tribuunt Christo; & ne quis eius argumentum reprehenderet dicendo eiusmodi testimonia non secundùm diuinam naturam, sed secundùm humanam Christo conuenire; per summam nequitiam remouit animam à Christo, ponítque creaturam spiritualem, quæ est filius Dei loco animæ, vt cùm quædam corpori humano conuenire non possint, nempe quòd admiratus est, quòd timuit, quòd orauit, hæc omnia conficto à se filio Dei tribueret. In hoc autem sequente art. 4. disputat contra Apollinarem, qui conuictus perspicuis Scripturæ testimoniis animam denique creatam solùm admisit, non item intellectum, sed pro intellectu voluit esse Verbum Dei. Hunc Apollinaris errorem referunt multi, Augustinus *lib. de hæres. cap. 55.* Epiphanius *hæres. 77.* Nazianzenus *in epistola ad Nestorium*, quæ est 46. Eiusdem erroris tacito auctoris nomine

nomine meminerunt Athanas. *in epist. ad Epictetum*, & Philastrius *lib. contra hæres.* qui duo fuerunt Apollinare antiquiores. Eundem videre est apud alios recentiores, qui scribunt catalogos hæresum, scilicet Castro, Bracteolum, & Sanderum. Cùm verò nomen mentis, & intellectus plerumque intelligatur facultas animæ, vt passim constat ex vsu; aliquando verò ipsa rationalis substantia, id est, gradus substantialis, vt docet S.Th. *p.1.q.79.a.1.* nó satis explicant dicti auctores, vtróná sensu ex his acceptum intellectum creatum negauerit Christo Apollinaris: significat autem Augustinus negasse posteriore sensu. Negauit (inquit) mentem, quæ est rationalis anima hominis. Epiphanius etiam ait interrogasse se hæreticos, quid nomine mentis intelligerent, eósque respondisse substantiam seu spiritum. Hoc sensu dictum errorem sequuti sunt postea hæretici dicti Dimeritæ sub auctore Timotheo, quorum meminit Epiphan. *hæresi 78.* Duæ igitur veritates fidei statuendæ sunt contra has hæreses.

PRIMA veritas fidei est, quod Verbum Dei assumpserit veram animam creatam, rationalem. Probatur primò iis locis Scripturæ quibus suprà *circa quæst. 2.* S. Thomæ ostensum est Christum esse verum hominem. Secundò iis auctoritatibus, & argumentis, quibus probatum est vnionem non esse factam in natura; si enim poneretur Verbum loco animæ in corpore, componeret vnam naturam. Magis autem ex propriis probatur iis locis Scripturæ, quibus tribuuntur Christo affectus, & effectus proprij animæ tum sensitiuæ, tum rationalis, Matth.5. & aliàs, *Miratus est.* Matth.26. *Tristis est anima mea.* Ioan.12. *Nunc anima mea turbata est*, & similia. Huc pertinet quod de distinctione voluntatum dicetur infrà, & quod de diuinitate Christi dictum est suprà, & dicitur in materia de Trinitate: vnde præcipuè refellitur illa euasio Arrianorum concedentium huiusmodi effectus Christo ratione illius creaturæ quam dicebant esse filium Dei.

Eadem veritas definita est in Conciliis, vt iam dicam.

Rationes sumuntur primò ex eo, quòd Deus non possit esse forma corporis, vt probatur prima parte Verbum autem sit Deus, vt concedit Apollinaris; similique ratione refutari potest Arrius, qui hoc non concedit, debet enim saltem concedere creaturam illam, quæ est filius Dei non esse minùs perfectam aliis spiritibus Angelicis; nullus autem spiritus Angelicus potest esse forma corporis, eo quòd sit perfectus vnusquisque in ratione substantiæ. Huc accedit alia ratio sumpta ex eo quòd secundùm veriorem sententiam anima dat esse singulis partibus saltem præcipuis, corporis scilicet carni, ossi, &c. & nulli dubium esse debet, quin det saltem organis sensuum, scilicet oculo, &c. ergo sublata anima sequitur Christum non solùm non esse verè hominem defectu animæ, quæ dat speciem hominis, verùm præterea defectu corporis humani. Hinc vlteriùs sequitur Christum non esse filium B.Virginis, quamuis sit ex ipsa genitus, & natus, quia quod generatur ex aliquo viuente, filius eius dici non potest, nisi ab eo in eadem specie procedat, vt argumentatur S.Thom. *lib.4.cont.Gent.c.32.*

SECVNDA veritas est, quod verbum Dei assumpserit intellectum. Probatur iisdem locis Scripturæ quibus superior veritas, scilicet Matth.26. *Tristis est anima mea*, &c. Ioan. 12. *Nunc anima mea turbata est:* quæ testimonia non possunt intelligi de anima sentiente tantùm, quia non solùm intelliguntur de passione tristitiæ, quæ est in parte sentiente, verumetiam de rationali, & voluntaria, vt declarat Verbum illud, *non mea voluntas, sed tua fiat.* Item quia cùm multo antea nouerit, & prædixerit suos cruciatus, & mortem; tamen sponte voluit eo tempore peculiari consideratio-

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

ne eam tristitiam excitare, vt argumentatur VI. Synodus *act.18. in edicto Constantini.* Præterea, vt rectè argumentatur S.Thom. *lib.4. cont. Gent. c.33.* admiratio neque in Deum, neque in animam sentientem cadere potest; Christus autem dicitur mirari *Matth. 8.* audiens verba Centurionis. Oportet igitur præter animam sentientem, & diuinitatem, ponere in Christo mentem humanam, cuius est admirari. Secundò reiicitur hîc error ratione: nam sublato intellectu, & mente, necesse est tollere animam rationalem, ac proinde speciem humanam: nam anima ratione carens ad aliam speciem pertinet; ergo Christus non esset homo. Præterea anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus plures sub se species comprehendens; nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie: si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carentis, deberet sub aliqua specierum eius contineri, nimirum in specie animæ leonis, vel equi, vel alicuius alterius bruti, quod est abhorrens à ratione. Quartò ex qualitate, dispositione & figura corporis, & membrorum colligitur forma, & species: nam corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; sed in Christo fuit corpus & membra humana: ergo est anima humana mente prædita.

DISPVTATIO LXIII.

Vtrùm Christus assumpserit animam & corpus inter se vnita.

DE hac dubitatione egit S.Thom. suprà *q. 2. art. 5.* vbi commodè subiiciebatur disputationi de hypostasi Christi, an esset composita, quam ibi proposuerat, & conclusioni, qua statuerat esse compositam, quatenus vnum in duobus subsistit, nempe in natura diuina, & humana; quòd si non esset vnita anima corpori in Christo, Christus subsisteret in tribus, & videretur compositus ex tribus, scilicet diuinitate, anima, & corpore, ideo disputat ibi an sit facta aliqua vnio animæ, & corporis in Christo, supponítque quod erat hoc loco disputandum, scilicet Christum non solùm verum corpus humanum, verumetiam veram animam rationalem assumpsisse. Quare quamuis ob dictam occasionem, appositè suprà de dicta quæstione debuerit S.Thom. differere; nihilominus non minùs commodè hoc loco differitur: nam vbi constitutum fuerit tum de corpore seorsim, tum de anima, an fuerit assumpta, statim sese offert quæstio, an hæc simul vnita, vel seorsim sint assumpta. Et verò quòd non simul vnita illa olim ratio dubitationem attulit Theologis, quod indiuiduum corpus, indiuiduáque anima, si simul vniantur, personam constituunt; esset ergo in Christo persona humana præter diuinam, qui est error Nestorij: ad quem vitandum refert Magister sentent. *in 3.d.6.* fuisse inter opiniones Theologicas, quæ negaret corpus, & animam fuisse in Christo vnita, quæ tamen est censenda hæresis, vti censeri debuit etiam ætate Magistri; fuerat enim iam olim ante ipsum definitum filium Dei animam & corpus vnita assumpsisse, scilicet in Concil. Chalcedon. *actione 1. & 5.* in VI. Synodo *act.11. in epist. Sophronij, & act.14. c.4.* definitur Christum assumpsisse carnem animatam anima rationali. Eodem modo loquuntur Concilia quæ dicunt Christum assumpsisse carnem mediante anima, quæ citabo quæstione sequenti. Item quæ docent Christum constare ex corpore, & anima, vt Lateran. *quodl. in cap. firmiter, de summa Trinitate*, & Athanas. *in Symbolo.* Damasc. *lib.3.de fide, c.2.*

Auguſt. *epiſt.3.* Eadem veritas probatur ratione: nam Chriſtus fuit verus homo, vt ſuprà oſtenſum eſt, corpus autem, & anima eorſim ſumpta non conſtituunt hominem. Secundò corpus humanum conſtat partibus,& organis humanis,ſcilicet carne, oculo, &c. quæ non conſtituuntur niſi per vnionem animæ cum corpore; ſi ergo eſſet ſeparata, Chriſtus minimè conſtaret corpore humano. Demum aut dicendum eſſet animam humanam æterno tempore pati violentiam, dum non vnitur corpori ad quod ſummam habet propenſionem, aut certè non eſſe eiuſdem rationis,cum ceteris animabus,ſi in eo ſtatu vim non patitur.

His ita conſtitutis reſtat dubiũ an ex eo quòd Chriſtus conſtet anima,& corpore, dicendus ſit compoſitus ex tribus ſubſtantiis,ſeu naturis, ſcilicet anima, corpore,& diuinitate, an verò ſolùm ex duabus. Vſurparunt olim hunc modum loquendi,quod Chriſtus conſtet ex tribus,Patres Conc.Tolet.XIV. & XV. qui modus loquendi diſplicuit Benedicto II.Pontifici, vt conſtat ex actis Concilij XV.Toletani. Sed ipſi Patres teſtimonia antiquorum SS. Patrum ad dictum Pontificẽ miſerunt, quibus eam aſſertionem probabilem redderent. S.Aug. *in lib.13.de Trin. cap.17.* Quandoquidem (inquit) ſic Deo coniungi potuit humana natura, vt ex duabus ſubſiſtẽtiis fieret vna perſona, ac per hoc iã ex tribus Deo,anima,& carne. Iſidorus *lib.de differ.c.6.*ait: Nos ex duabus ſubſiſtimus ſubſtantiis, animæ videlicet, & corporis, ille (ſcilicet Chriſtus) ex tribus,Verbi, animæ, & corporis. Conc.Tolet.XI. *in confeſ.fidei:* Idem,inquit,Chriſtus duabus naturis,ex tribus ſubſtantiis,&c. Eodẽ modo loquitur Gelaſius *lib.de duabus naturis,circa finẽ.* Bern. *ſerm.3.de vigilia Natiuitatis,& in lib.de conſideratione ad Eugenium*, vbi ait: Sicut in Trinitate ſunt tres perſonæ in vna natura,ita per hoc myſteriũ factum eſſe vt ſint tres naturæ in vna perſona. Eodem modo loquitur Innoc. *lib.4.de myſter.c.11.* Stephanus Eduẽſis Epiſcopus *lib.de ſacramento altaris,c.17.* inquit: Credimus in Chriſto duas fuiſſe naturas, & tres ſubſtantias. Quare S.Thom.ſuprà *q.1.art.1.in corpore:* Vna,inquit, perſona fit ex tribus,Verbo,anima,& carne.

Verùm hic modus loquendi non placet Damaſceno *lib.3.de fide, c.16.* neque Paulino Aquilienſi *in libello ſacroſyllabo*, qui refertur in Concilio Francoford. & habetur *in 5.tomo bibliothecæ ſanctorum.*

Fundamẽtum eſt,quia ſi ſemel admittamus in Chriſto duas naturas, & tres ſubſtantias, & Chriſtum ex tribus ſubſtantijs ſubſiſtere, eadem ratione dicere liceret Chriſtum ex ſex ſubſtantiis conſtare,ſcilicet anima, diuinitate, & quatuor elementis, quibus conſtat corpus. Secundò,quia illo modo loquendi videtur numerari anima, corpus, & diuinitas pari ſtylo, vt aliquid diſiunctum, cùm tamen anima & corpus non ſint à ſe inuicem diſiuncta, ſed ſolùm diuinitas ab ipſis. Demum anima, & corpus non ſunt propriè duæ naturæ ſed partes vnius.

Dicendum eſt primò ſimpliciter loquendo veram eſſe ſententiam Damaſceni: nam hoc habet proprium compoſitio Chriſti ſubſtantialis, qua diſtinguitur ab aliis compoſitionibus ſubſtantialibus, vt conſtet naturis perfectis, cùm alia compoſita conſtent partibus, ſeu naturis imperfectis, cuiuſmodi eſt forma, & materia, anima & corpus, idcirco anima & corpus ſumendæ ſunt vt partes compoſitionis vnius partis, qua conſtat Chriſtus,ſcilicet humanitatis,non autẽ vt partes Chriſti propriè: & in vniuerſum in compoſitionibus computantur partes, non autem partes partium. Sic non dicitur homo compoſitus ex quinque ſubſtantiis, id eſt, anima & quatuor elementis, ſed ex duabus, quia elementa non cõponunt hominem per ſe, ſed mixtum.

Dicendum ſecundò modum loquendi Patrum,Concilij Tolet. XV. non eſſe inſimulandum erroris, ſed licere vſurpari. Hanc aſſertionem confirmant teſtimonia Patrum cit. quæ tamen non aduerſantur Damaſceno, quoniam inſtitutum ipſorum fuit, non tam explicare compoſitionem Chriſti ex partibus præcipuis, & propriis compoſitionis, quàm totam ſubſtantiam, qua conſtat, quatenus Deus eſt, & quatenus eſt homo, vt nempe non dicatur homo ratione animæ, vel corporis ſolius, vt aſſerebant aliqui hæretici, ſed ratione vtriuſque. Et hoc eſt quod habet Concil.Francoford. Aliud, inquit, eſt contra hæreticos contendere; aliud verò puram fideliter confiteri fidem: ibi enim veritas animæ,& carnis in Chriſto oſtendenda eſt,hîc perfecta humanitas in eodem confitenda eſt.

QVÆSTIO VI.

De modo Aſſumptionis quantùm ad ordinem, in ſex articulos diuiſa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm filius Dei aſſumpſerit carnem mediante anima.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd filius Dei non aſſumpſerit carnem mediante anima. Perfectior enim eſt modus, quo filius Dei vnitur humanæ naturæ & partibus eius, quàm quo eſt in omnibus creaturis: ſed in creaturis eſt immediatè per eſſentiam, potentiam & præſentiam. Ergo multo magis filius Dei immediatè vnitur carni, & non mediante anima.

2. *Præterea, Anima & caro vnita ſunt Dei verbo in vnitate hypoſtaſis ſeu perſonæ: Sed corpus immediatè pertinet ad perſonam ſiue hypoſtaſim hominis, ſicut & anima: quinimo magis videtur ſe de propinquo habere ad hypoſtaſim hominis corpus, quod eſt materia,quàm anima,quæ eſt forma:quia principium indiuiduationis,quæ importatur in nomine Hypoſtaſis,videtur eſſe materia. Ergo filius Dei non aſſumpſit carnem mediante anima.*

3. *Præterea, Remoto medio ſeparantur ea, quæ per medium coniunguntur: ſicut remota ſuperficie,ceſſaret color à corpore,qui ineſt corpori per ſuperficiem: Sed ſeparata per mortem anima, adhuc remanet vnio Verbi ad carnem:quod infra patebit. Ergo Verbum non coniungitur carni mediante anima.*

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in epiſt. ad Voluſianum: Ipſa magnitudo diuinæ virtutis,animam ſibi rationalem, & per eandem corpus humanum,totúmque omnino hominem in melius mutandum coaptauit.

Reſpondeo dicendum,quòd medium dicitur reſpectu principij & finis. Vnde ſicut principium & finis important ordinem quẽdam,ita & medium. Eſt autem duplex ordo: Vnus quidem temporis, alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in myſterio Incarnationis aliquid medium: quia totam humanam naturam ſimul ſibi Verbum Dei vniuit: vt infra patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſecundum gradum dignitatis, ſicut dicimus angelos eſſe medios,inter homines & Deum: Alio modo ſecundum rationem cauſalitatis: ſicut dicitur media cauſa exiſtere inter primam cauſam & vltimum effectum. Et hic ſecundus ordo aliquo modo conſequitur primum: ſicut enim dicit Dionyſ.13. c. de Diuino. Deus per ſubſtantias magis ſibi propinquas agit in ea, quæ ſunt magis remota. Sic ergo, ſi attendamus gradum dignitatis, anima media inuenitur inter Deum & carnem, & ſecundum hoc poteſt dici, quòd filius Dei vniuit ſibi carnem mediante anima. Sed & ſecundum ordinem cauſalitatis ipſa anima eſt aliqualiter cauſa carnis vniendæ filio Dei: non enim eſſet aſſumptibilis, niſi per ordinem quem habet ad animam rationalem, ſecundum quam habet quod ſit caro humana. Dictum eſt enim ſuprà, quòd natura humana præ cæteris eſt aſſumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex ordo conſiderari poteſt inter creaturam & Deum: Vnus quidem ſecundum quod creatura creaturæ cauſantur à Deo & dependent ab ipſo, ſicut à principio ſui eſſe: & ſic propter infinitatem ſuæ virtutis Deus immediatè attingit quamlibet rem, cauſando & conſeruando. Et ad hoc pertinet, quòd Deus immediatè eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam & potentiam. Alius autem ordo eſt ſecundum quem res reducuntur in Deum, ſicut in finem. Et quantum ad hoc inuenitur medium inter creaturam & Deum: quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per ſuperiores: vt dicit Dion. in lib. Cæle.hierarch. Et ad hunc ordinem pertinet aſſumptio humanæ naturæ à Verbo Dei,quod eſt terminus aſſumptionis: & ideo per animam vnitur carni.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſi hypoſtaſis Verbi Dei conſtitueretur ſimpliciter per humanam naturam, ſequeretur quod corpus eſſet ei vicinius: cùm ſit materia, quæ eſt indiuiduationis principium: ſicut & anima,quæ eſt forma ſpecifica, propinquius ſe habet ad naturam humanam: Sed quia hypoſtaſis Verbi eſt prior & altior, quàm humana natura, tanto id quod eſt in humana natura propinquius ad eam ſe habet, quanto eſt altius: & ideo propinquior eſt verbo Dei anima quàm corpus.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet, aliquid eſſe cauſam alicuius quãtum ad aptitudinem & congruitatem,quo tamẽ remoto,illud non tollitur:quia etſi fieri alicuius depẽdet ex aliquo, poſtquam tamẽ eſt in facto eſſe,ab eo non dependet. Sicut ſi inter aliquos amicitia cauſatur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet: & ſi aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem (quæ facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem) tamen pulchritudine ceſſante, adhuc durat copula coniugalis. Et ſimiliter ſeparata anima remanet vnio Verbi Dei ad carnem.

RESPONDET S.Thom. duabus concluſionibus.

PRIMA eſt,ſecundùm ordinem temporis caro non eſt aſſumpta mediante anima. Probatur, quia non fuit intermedium tempus inter aſſumptionem animæ, & carnis. SECVNDA concluſio,ordine naturæ caro eſt aſſumpta mediante anima. Probat: anima ſecundùm dignitatem eſt vicinior Deo, & ſecundùm cauſſalitatem eſt ratio,cur caro ſit aſſumptibilis,quia dat illi eſſe carnis humanæ; ergo,&c.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Dei filius aſſumpſerit animam mediante ſpiritu ſiue mente.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quòd filius Dei non aſſumpſerit animam mediãte ſpiritu. Idem enim nõ cadit mediũ inter ſeipſum & aliquid aliud: Sed ſpiritus ſiue mens non eſt aliud in eſſentia ab ipſa anima:vt in prima habitum eſt. Ergo filius Dei non aſſumpſit animam mediante ſpiritu ſiue mente.

2. *Præterea, Illud quo mediante facta eſt aſſumptio,videtur eſſe magis aſſumptibile: Sed ſpiritus ſiue mens non eſt magis aſſumptibilis,quàm anima: quod patet ex hoc,quòd ſpiritus angelici nõ ſunt aſſumptibiles:vt ſuprà dictum eſt. Ergo videtur,quòd filius Dei non aſſumpſerit animam mediante ſpiritu.*

3. *Præterea, Poſterius aſſumitur à primo mediante priori: Sed anima nominat ipſam eſſentiam, quæ eſt prior naturaliter, quàm ipſa potentia eius,quæ eſt mens. Ergo videtur quòd filius Dei non aſſumpſerit animam mediante ſpiritu ſiue mente.*

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in lib. de Agone Chriſtiano. Inuiſibilis & incommutabilis veritas,per ſpiritum animam, & per animam corpus accepit.

Reſpondeo dicendum,quòd ſicut dictum eſt, filius Dei dicitur aſſumpſiſſe carnem anima mediante tum propter ordinem dignitatis,tum etiam propter congruitatem aſſumptionis. Vtrumque autem horum inuenitur, ſi comparemus intellectum, qui ſpiritus dicitur, ad cæteras animæ partes: non enim anima eſt aſſumptibilis ſecundum congruitatem, niſi per hoc,quod eſt capax Dei ad imaginem eius exiſtens:quod eſt ſecundum mentem, quæ ſpiritus dicitur: ſecundum illud Epheſ. 4. Renouamini ſpiritu mentis veſtræ. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ, eſt ſuperior,& dignior,& Deo ſimilior. Et ideo,vt Damaſc. dicit in 3.lib. vnitum eſt carni per medium intellectus verbum Dei:intellectus enim eſt quid animæ puriſſimũ,ſed & Deus eſt intellectus.

Ad primum ergo dicendum,quòd etſi intellectus non ſit aliud ab anima ſecundum eſſentiam: diſtinguitur tamen ab aliis partibus animæ ſecundum rationem potentiæ. Et ſecundum hoc competit ſibi ratio medij.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſpiritui angelico non deeſt congruitas ad aſſumptionem,propter defectum dignitatis:ſed propter irreparabilitatem caſus, quod non poteſt dici de ſpiritu humano: vt patet ex his,quæ in prima parte dicta ſunt.

Ad tertium dicendum,quòd anima (inter quam & Dei verbum ponitur medium intellectus) non accipitur pro eſſentia animæ, quæ eſt omnibus potentiis communis: ſed pro potentiis inferioribus,quæ ſunt omni animæ communes.

AFFIRMAT S.Thom. iiſdem rationibus, quibus probauit carnem aſſumi mediante anima. Dubium eſt quid per mentem intelligat S. Thom. nũ videlicet ſubſtantiam, vel potentiam. Reſpondeo intelligere per ſe capacitatem animæ, ſecundùm quam eſt imago Dei, & ſecundùm quam eſt vicinior Deo,hoc autem eſt eſſe intellectiuum,prout complectitur vtrumque,nempe ſubſtantiam,& potentiam. His modus loquendi prout eſt vſurpatus à Patribus, & ab Auguſt. cit. hîc à S.Thom. præcipuè ſignificat ſubſtantiam,ſeu gradum ſubſtantialem, quia Patres loquuntur contra Apollinarem, qui, vt ſuprà probauimus,dicebat Chriſtum aſſumpſiſſe animam ſenſitiuam, non verò rationalem. De materia & controuerſiis horum duorũ art. dicetur infrà *circa art.5.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm anima à Dei filio prius fuerit aſſumpta, quàm caro.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quòd anima Chriſti fuerit prius aſſumpta à Verbo quàm caro. Filius enim Dei aſſumpſit carnem mediante anima: vt dictum eſt: Sed prius peruenitur ad medium,quàm ad extremum. Ergo filius Dei aſſumpſit prius animam,quàm corpus.

2. *Præterea, Anima Chriſti eſt dignior angelis: ſecundum illud Pſal. 96. Adorate eum omnes Angeli eius: Sed Angeli creati ſunt à principio: vt in primo habitum eſt. Ergo & anima Chriſti, quæ non fuit antè creata, quàm aſſumpta: dicit enim Damaſ. in 3. lib. quod nunquam neque anima neque corpus Chriſti propriam habuerunt hypoſtaſim, præter Verbi hypoſtaſim. Ergo videtur quod anima fuerit antè aſſumpta, quàm caro, quæ eſt concepta in vtero Virginis.*

3. *Præterea,Ioan.1.dicitur,Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis:& poſtea ſubditur, quòd de plenitudine eius nos omnes accepimus,id eſt,omnes fideles quocunque tempore: vt Chryſ. exponit. Hoc autem non eſſet niſi anima Chriſti habuiſſet plenitudinem gratiæ & veritatis ante omnes ſanctos,qui fuerunt ab origine mundi: quia cauſa non eſt poſterior cauſato. Cum igitur plenitudo gratiæ & veritatis fuerit in anima Chriſti ex vnione ad Verbum ſecundum illud quod ibidem dicitur, Vidimus gloriam eius quaſi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis conſequens videtur, quòd à principio mundi anima Chriſti fuerit à Verbo Dei aſſumpta.*

Sed contra eſt, quod Damaſ. dicit in 4.lib. Non vt quidam mentiuntur,ante eam, quæ eſt ex Virgine Incarnationem, intellectus eſt vnitus Deo verbo,& ex tunc vocatus eſt Chriſtus.

Reſpondeo dicendum, quòd Origenes poſuit in ſuo Peri Archõn, omnes animas à principio fuiſſe creatas, inter quas etiam poſuit animã Chriſti creatam. Sed hoc quidem eſt inconueniens, ſi ponatur quod fuerit tunc creata, ſed non ſtatim verbo vnita: quia ſequeretur quod anima illa aliquando habuiſſet propriam ſubſiſtentiã ſine Verbo:& ſic cum fuiſſet à Verbo aſſumpta,vel nõ eſſet facta vnio ſecundũ ſubſiſtentiã, vel corrupta fuiſſet ſubſiſtẽtia animæ præexiſtens. Similiter etiam eſt inconueniens,ſi ponatur

quod anima illa fuerit à principio Verbo vnita, & postmodum in vtero Virginis incarnata: quia sic eius anima videretur esse non eiusdem naturæ cum nostris: quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Vnde Leo Papa dicit in Epistola ad Iulianum, quòd non alterius naturæ erat caro Christi, quam nostræ. nec alia illi quam cæteris hominibus anima est à principio inspirata.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, anima Christi dicitur esse medium in vnione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ: non autem oportet ex hoc, quòd fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Leo Papa in eadem Epistola dicit, anima Christi excellit nostras animas non diuersitate generis, sed sublimitate virtutis, est enim eiusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundum plenitudinem gratiæ & veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis: ex quo habet, cùm sit corporis forma, vt creetur simul, dum corpori infunditur & vnitur. Quod non competit angelis, qui sunt substantiæ omnino à corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum, quòd de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem, quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. 3. quòd iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in ipsum. Sicut autem nos in ipsum credimus vt in iam natum: ita antiqui crediderunt in ipsum vt in nascituram: habentes enim eundem Spiritum fidei credimus: vt dicitur 2. ad Cor. 4. Habet autem fides quæ est in Christum, virtutem iustificandi ex proposito gratiæ Dei: secundum illud Rom. 4. Ei qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Vnde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari, etiam antequam eius anima esset plena gratia & veritate.

NEGAT S.Thom. & loquitur de prioritate temporis contra Origenem, qui sentit animam fuisse vnitam Verbo priusquam corpori infunderetur, quem errorem ipsi tribuunt Hieron. *Apolog. contra Ruffinum lib. 2.* Damasc. *lib. 4. c. 26.* Nicephor. *lib. 17. histor. c. 18.* & planè colligitur *ex lib. 2. Periarchon* ipsius Origenis *cap. 6.* quo verò tempore creata fuerit anima Christi secundùm Origenem Epiphanius *in Epist. ad Ioannem Hierosolymit.* quæ est in fine operum ipsius Epiphanij, *& hæresi 63.* & Hieronymus *in ep. ad Pammachium*, quæ est 61. & Castro *verbo Christus*. Sâderus *lib. 7. de visibili Monarchia, hæresi 46.* qui recensent errores Origenis; non explicant, sed certum est ex sententia ipsius fuisse cum reliquis omnibus animabus creatam initio mundi, vt colligitur ex loco cit. Periarchon, vbi dicit animam illam ab initio creaturæ, & deinceps inseparabiliter atque indissociabiliter Verbo inhæsisse. Tota (inquit) totum recipiens, atque in eius lucem splendorémque ipsa cedens. Dubium tamè est, an Origenes senserit animam Christi ab eo ipso initio, quo condita est, fuisse vnitam Verbo, & ex vna parte videri potest nō fuisse ab initio vnitam; inquit enim loco cit. Quòd autem dilectionis perfectio, & meriti affectus sinceritas hanc inseparabilem cum Deo fecerit vnitatē, ita vt non fortuita fuerit, nec cum personæ acceptione animæ assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi Prophetam ad eam dicentem: Dilexisti iustitiam, &c. propterea vnxit te Deus, &c. Dilectionis ergo merito vngitur anima Christi, id est, cum Verbo Dei vnum efficitur. & hanc fuisse sententiam Origenis sentit Vasquez hoc ipso quòd in anima Christi ponit meritum vnionis hypostaticæ. Rideculum, inquit, est existimare Origenem docuisse per opera, quæ priùs solùm natura præcederent, meruisse vnionē cum Verbo ab initio omnis creaturæ, vt diximus *disp. 21. c. 7.* præsertim cùm ex nullo probato auctore constet Origenem docuisse animam Christi ab initio omnis creaturæ vnitam fuisse. Ita habet *disp. 37. c. 4.* Et quod ait Origenes animam Christi ab initio creaturæ, & deinceps inseparabiliter, atque indissociabiliter Deo inhæsisse, putat dictum de inhæsione per amorem, non per vnionem hypostaticam. Verùm huic intelligentiæ obstant verba, quæ subiungit Origenes, postquam ait indissociabiliter inhæsisse. Tota, inquit, totum recipiēs, atque in eius lucem splendorémque ipsa cedens. quibus verbis significari videtur vnio hypostatica, & inferiùs dicit ratione illius vnionis animæ ad Verbum potuisse etiam carnē media tali anima Verbo vniri, ita, vt ratione illius Iesus Christus Dei filius sapiētia & virtus appelletur; & tamen illam animæ vnionem dicit factā esse à principio creaturæ, & infrà ait per huiusmodi vnionem factam esse illam animam impeccabilem, semperque talem fuisse, quia semper ita fuit Verbo vnita.

Iam quidquid sit de tempore, quo secundùm Origenem ea vnio animæ cū Verbo facta fuerit, certè id quod perspicuum est in Origene, est manifestus error in fide, damnatus in V. Synodo Generali, cuius canones extant apud Nicephorum *lib. 17. histor. c. 27.* canone enim secundo ita habetur: Si quis dicit, aut sentit animam Domini præextitisse, vnitámque esse Dei Verbo ante Incarnationem, & natiuitatem ex Virgine, anathema sit. & *can. 10.* Anathema sit Origeni, qui & Adamantius dictus est, & hæc promulgauit. Et in VI. Syno. *in epist. Sophronij*, quæ recitata fuit *act. 11.* & probata *in act. 13.* definitur expressè neque carnē, neque animam Christi præextitisse ante vnionem. & in Concil. Bracharensi I. *can. 6.* eundem Origenis errorem refert & damnat I. eo Papa *epist. 11.* Item Augustinus seu potiùs Fulgentius *lib. de fide ad Petrum, c. 18.* & Damasc. *lib. 3. de fide, c. 2.* tanquam fidei dogma tradunt animam Christi simul tempore fuisse creatam & vnitam carni & Verbo. Et rursus Damasc. *lib. 4. c. 6.* dictum errorem Origenis damnat. Idem probat Cyrill. *lib. 1. in Ioannem, c. 9.*

Ratio, qua contra hunc errorem vtitur S. Thom. in hoc art. est, quia necesse esset dicere fuisse corruptā substantiam animæ in sua assumptione, si ponatur priùs creata, & postea assumpta, quod est absurdum; aut iam olim ante Incarnationem vnitam Verbo; & hinc sequeretur animam Christi esse diuersæ rationis à nostra; siquidem nostra cùm primùm creatur, infunditur corpori, non item illa. Sed obiicitur, quomodo valeat hæc illatio contra Origenem; ipse enim etiam animas nostras dicebat fuisse ab initio creatas: ergo per hoc non differt anima Christi ab aliis animabus. Secundò quomodo in se absolutè valeat, cùm certè hoc quod est rem aliquam creari priùs, vel posteriùs, non ponat differentiam in rebus. Respondet Caietan. hanc rationem non esse ad hominem contra Origenem, sed simpliciter. Posset tamen dici esse contra Origenem: nam S. Thom. non instituit impugnare illum quoad generale dogma de omnibus animabus, sed quoad particulare; supponit autem illud generale alibi impugnatum etiam à se scilicet *1. p. q. 118. art. 3. & 2. cont. Gent. c. 83. & 84.* ex quo rectè procedit ratio: nam posita doctrina communi omnibus animabus, quòd non sint ab initio ante corpora conditæ, non potest id affirmari nominatim de anima Christi, nisi dicatur esse diuersæ rationis ab aliis. Ad secundam difficultatem rectè Caiet. ratiocinatur, nempe posito quòd Deus in prima rerum creatione condiderit res, prout natura sua poscunt creari, itémque posito quòd quando res natura sua poscit creari & fieri simul cum aliā & in alia, sit sibi naturale non fieri antea, seu extra illam, ex hoc sequitur animam Christi si à principio fuisset condita sine corpore futuram fuisse diuersæ rationis.

ARTI

ARTICVLVS IV.

Vtrum caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quàm animæ vnita.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quàm animæ vnita. Dicit enim Aug. in lib. de Fide ad Petr. Fvrmissimè tene, & nullatenus dubites, non carnem Christi sine diuinitate conceptam in vtero virginis, priusquam susciperetur à Verbo: Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta, quàm animæ rationali vnita: quia materia vel dispositio prior est in via generationis, quàm forma completiua. Ergo prius fuit caro Christi assumpta, quàm anima vnita.

2. Præterea, Sicut anima est pars naturæ humanæ, ita & corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo, quàm in aliis hominibus, vt patet ex auctoritate Leonis Papæ suprà inducta. Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi, quàm in nobis. Sed in nobis antè concipitur caro quam adueniat anima rationalis, ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit Verbo assumpta, quàm anima vnita.

3. Præterea, Sicut dicitur in lib. de Causis, causa prima plus influit in causatum: & prius vnitur ei, quàm causa secunda: Sed anima Christi comparatur ad Verbum, sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est vnitum carni, quàm animæ.

Sed contrà est, quòd Damasc. dicit in 3. lib. Simul caro, & Dei Verbi animata caro, rationalis & intellectiua. Non ergo vnio Verbi ad carnem, præcessit vnionem ad animam.

Respondeo dicendum, quòd caro humana est assumptibilis à Verbo, secundum ordinem, quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adueniat: quia simul dum aliqua materia sit propria alicuius formæ, recipit illam formam: vnde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est, quòd caro non debuit antè assumi, quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adueniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta, quàm caro, quia contra naturam animæ est, vt prius sit quam corpori vniatur: ita caro non debuit prius assumi, quam anima: quia non prius est caro humana, quàm habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante aduentum animæ, non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi Spiritus sanctus qui est agens infinita virtutis, simul & materiam disposuit & ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quòd forma actu dat speciem: materia autem quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset, quòd præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per vnionem eius ad materiam; non autem est contra naturam materiæ, quòd præexistat speciei. Et ideo dissimilitudo, quæ est inter originem nostram, & originem Christi secundum hoc quod caro nostra prius concipitur, quàm animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod præcedit naturæ complementum, sicut & quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia, quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diuersitatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Dei per prius intelligitur vnitum carni, quàm anima per modum communem, quod est in cæteris creaturis, per essentiam, potentiam & præsentiam. Prius tamen dico, non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro vt quoddam ens, quod à Verbo habet, quàm vt animata, quod habet ab anima. Sed vnione personali prius secundum intellectum oportet, quod caro vniatur animæ, quàm Verbo: quia ex vnione ad animam, habet quod sit vnibilis Verbo in persona: præsertim, quia persona non inuenitur nisi in rationali natura.

IN hoc etiam artic. sicut in præcedente loquitur S. Thom. de priori secundùm tempus, & dicunt Medina & Suarez hanc quæstionem supponere aliam, an videlicet caro Christi fuerit prius tempore concepta, seu formata saltem quoad remotiores dispositiones, quàm fuerit animæ vnita, vt vsu venit in aliorum hominum conceptione. Et quamuis determinatio huius quæstionis multum faciat ad confirmandum, quod de præsenti docet S. Thom. nam ex eo quòd eodem momento fuerit perfectè concepta, ac formata, sequitur non prius fuisse assumptam à Verbo, quàm vnitam animæ; nihilominus non ita prorsus hinc pendet præsentis quæstionis decisio, vt non possit alioqui haberi, vt patet ex discursu S. Thomæ. Respondet enim negatiuè, & probat ex eo, quòd Verbum carnem sumat mediante anima, id est, quatenus est caro propria animæ, sed non est caro animæ priusquam vniatur ipsi: ergo non priùs vnitur carni, quàm vniatur ipsa caro animæ. Maiorem probauit *art. 1.* Minorem sic probat; in eodem instanti, quo caro est propria formæ, & quo terminatur alteratio, in eodem adest anima: ergo caro non est caro animæ priusquam vniatur ipsi. Antecedens relinquitur vt certum, quia quamuis caro per dispositiones remotas possit dici aliquo modo propria animæ, simpliciter tamen non est propria animæ, quia adhuc patitur formam contrariam. Quòd si obiicias, quare nihilominus post mortem manſit caro vnita Verbo, cùm tamen caruerit proxima dispositione ad animam, & non fuerit propria animæ, & cùm præsertim magis habeat rationem propriæ materiæ caro in fieri, quàm caro mortua. Respondet Caiet. in ordine naturæ caro sic disposita habet magis rationem propriæ materiæ, quàm caro mortua, quandoquidem illa potest ordinari ad formam, non item hæc. At verò in ordine ad resurrectionem habet magis rationem propriæ materiæ caro mortua, quia in hoc ordine, vbi tantùm attenditur potentia Dei, illa solùm dicitur propria, quæ fuit aliquando animata.

DISPVTATIO LXIV.

Vtrùm corpus Christi sit formatum in instanti.

PROPOSITIO præfati articuli S. Thomæ est de fide definita in V I. Synodo Generali *act. 11.* in oratione Sophronij, & in Concil. Ephesino *can. 13.* & in edito fidei Instiniani Imper. & à Leone Papa I. *epist. 11.* quibus locis omnibus, quoniam simul definitur carnem Christi non fuisse formatam successiuè per remotas dispositiones, sed vno instanti fuisse & formatam & vnitam animæ, ac simul Verbo, vt non priùs fuerit concepta, quàm vnita Verbo, sicuti non prius vnita Verbo, quàm animæ, vt dictum est, quoniam item quod simul definiunt de formatione corporis Christi multum confirmat præfatam veritatem huius articuli etiam ab ipsis definitam, & alioqui non caret aliqua difficultate, propterea huc accersenda est tum vt confirmet illam, tum vt ipsa, quatenus oportet, declaretur: cā enim simul cum superiore præter Concilia cit. confirmat Gregorius *in epist. ad Quirinum Episcopum*, quæ habetur volumine 3. Conciliorum. Non priùs in vtero virginis caro concepta est, & postmodum diuinitas venit in carnem, sed mox vt Verbum venit in vtero, &c. & infrà: Non antè conceptus, & postmodum vnctus est, sed hoc ipsum de Spiritu sancto ex carne Virginis concipi, à Spiritu sancto virgi fuit.

& *in epist.cit.Sophronij.* Simul quippe caro simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis. Eadem confirmat Damasc. *lib.3.c.2.* & Augustinus *epistola 3.* & idem, siue Fulgentius *lib.de fide ad Petrum c.*18. Firmissimè tene, & nullatenus dubites non carnem Christi sine diuinitate conceptam in vtero Virginis priusquam susciperetur à Verbo, &c. Eadem habet idem Fulgentius *de Incarn.c.*3. & Ambros. *de Incarn.cap.6.& 7.*

Ratio est, quam tradit S.Thom.infrà *q.*33. *art.*1. petita ex eo, quòd quanto maioris virtutis est agens, eo citiùs disponit materiam, hîc autem est agens Spiritus sanctus qui est infinitæ virtutis:ergo disponit in instanti. Præterea in conceptione hominum, quando formatur in tempore corpus ante animam, incipit simul formari suppositum partiale creatum, & actio per se ad illud tendit & ordinatur,nec potest per id temporis ordinari ad suppositum increatum, quia in eo priori tempore solùm possunt fieri dispositiones naturæ indiuiduæ, quæ cùm fuerint introductæ excludent formam veterem, & accipient nouam, simúlque excluso supposito vetere constituent nouum creatum eadem vi, qua destruunt vetus, ex quibus sequitur fore, vt si formatio dicta embrionis fiat in tempore,illa sit conceptio suppositi creati, ac puri hominis per se,non autem Filij Dei.

Et quidem quoad eas actiones, quæ solùm requirunt productionem qualitatum, quas virtus agentis naturalis non potest producere nisi in tempore, res est certa ob rationem S.Thomæ quòd corpus Christi potuerit fieri in instanti.Sed dubium est propter eas actiones quę requirunt motum localem, densationem, rarefactionem, &c. quæ per se in ratione sua exigunt tempus, & hæc sunt triplicis generis, videlicet motus sanguinis ex propriis locis ad proprium locum generationis, & hûc concedit S.Thom. fieri in tempore, quoniam etiamsi daretur posse fieri in instanti, non tamen esset necessarium, quia is motus non est conceptio, sed quid præuium conceptioni. Secundus est ipsa formatio, quæ constat rarefactione, densatione, &c. Tertius est augmentum, quo corpus perducitur ad quantitatem perfectam, & hoc etiam concedit S.Thomas fieri in tempore, solùm dubium est de secundo de quo existunt rationes dubitandi. Prima petitur ab ipsa ratione motus localis, sine quo non potest esse rarefactio & densatio,qua partes mouentur successiuè de loco ad locum: neque potest dici post congregationem sanguinis interfuisse aliquam moram ante animationem, in qua formatum sit corpus Christi, & quòd actio, quæ fit in ea morula, reducatur ad motum localem sanguinis, quem S.Thom. dicit esse in tempore: nam quæ suprà dicta sunt, excludunt quodcunque tempus quamuis breuissimum; item S.Thom.*q.*33.*art.*1.*& art.*2.*ad* 3.ait in instâti terminatiuo illius motus localis sanguinis fuisse formatum corpus Christi, Et Patres, præsertim Damasc. *lib.*3. *c.*2. itémque Theologi *in* 3. *d.*3. omnem excludunt moram, vt Bonauent. Gabriel, Paludan. Riccardus & alij, Alensis 3.*p.q.*8.*mem.*2.*& q.*9.*memb.*4.*& 4. *p.q.*84.*memb.*3. Secunda peritur ex eo, quòd si fuit statim ab initio formatum corpus perfectè & animatum, consequens est Christum aut debuisse nasci ante nouem menses, quia infans à perfecta formatione & animatione ad natiuitatem non manet in vtero nouem menses; aut debuisse iam maturum, & grandiusculum præter naturam seruari in vtero; Christum verò non fuisse minùs nouem mensibus in vtero probat August. *lib.*4.*de Trinit.c.*5.

Ad primam difficultatem dicitur totam illam mutationem, seu formationem factam esse in instanti: & ad id, quod contrà obiicitur de mutatione locali adiuncta, quæ non videtur posse fieri in instanti, dicitur bene procedere obiectionem, si deberet fieri ea mutatio per modum successiuæ acquisitionis, & motus localis,vt id quod moueri intelligitur, seu pars eius sit priùs in priori parte eius, circa quod mouetur, quàm in posteriori, &c. Sed non ita se res habet;fit enim per modum mutationis instantaneæ, secundùm quem dicitur in materia de Eucharistia posse Deum ponere idem corpus in duobus locis distantibus absque eo quòd existat in medio.

Solùm hîc posset obiici quòd B. Virgo non fuisset vlla ratione caussa efficiens in hac conceptione. Respondeo neque in conceptione aliorum hominum est effectiuè formatio prolis à fœmina, iuxta sententiam Aristot.sed solùm à mare,quia fœmina caret semine;aut certè si dicamus cum quibusdam concurrere actiuè,& habere proprium semen, hoc non est omnino necessarium; sufficit enim semen masculinum, si, vt inquiunt quidam, sit abundans, quoniam concurrunt eodem genere actionis fœmininum & masculinum, & vt partes integrales agentis eiusdem rationis. Sed mihi videtur difficile: nam sequeretur similiter, si abundaret fœmininum, posse sine masculino idem præstare. Rectiùs ergo diceretur hoc esse imperfectum,& concurrere potiùs materialiter,aliqua tamen actione, eaque non omnino necessariò masculinum iuuare. Atque ita dicendum est B. Virginem aut non concurrisse actiuè, quod docet S.Thom. infrà *q.*32. aut non præstitisse semen,tum quia hoc non potest naturaliter transfundi in matricem sine inordinata titillatione, qua caruit B. Virgo, tum quia etiam si hæc per vim Spiritus sancti impediretur, nihilominus adhuc minimè decere videtur illa seminis resolutio perfectissimam Virginis puritatem; aut certè si hoc secundo modo subministrauit semen,eius actio non fuit necessaria,sed solùm se habuit materialiter. Restat ergo B. Virginem solùm egisse ad transmissionem sanguinis aliquam eiusdem alterationem in tempore præcedenti formationem ipso Spiritu sancto supplente efficientiam virilem.

Ad id quod secundò obiiciebatur de tempore, quo Christus fuit in vtero, respondetur,in principio conceptionis fuisse quidem corpus Christi formatum in ea quantitate, in qua naturaliter anima esse potest; alioquin monstro simile videri posset in alia quapiam exigua quantitate animari. Porrò quantitas hæc non consistit in indiuisibili,sed habet latitudinem; corpus enim quod futurum est magnum,formatur in maiori quantitate; quod futurum est paruum in minori; potuit ergo corpus Christi formari & animari in aliqua parua quantitate, quæ per se naturaliter est capax animæ, & esset naturalis homini futuro paruo, quæ tamen debuit subinde excrescere ad eam quantitatem, quæ satis esset magno corpori;ideoque debuit à tempore animationis ad natiuitatem esse diutius in vtero,quàm alij infantes, videlicet toto illo tempore quo alij sunt in vtero à conceptione ad natiuitatem. Hæc responsio est S.Th. *q.* 33. *art.*2.*ad* 2.

Sed dubitari potest, quomodo potuerit B.Virgo tantum sanguinis subministrare,vel absque debilitatione & detrimento, si subtractum est de necessario sibi ad functiones vitæ, vel absque eo quod abundaret superfluo. Respondeo esse in corpore humano, vnde possit sine magno detrimento multũ sanguinis extrahi:item naturale est mulieribus præsertim in ætate iuuenili conficere multum sanguinis in ordine ad generationem. Adde postremò quòd sicut ex costa Adami fuit formatum corpus Euæ, multo maius costa; ita & potuisse ex pauco Virginis sãguine aliquid maius formari nõ per modũ additionis,vt videlicet addatur ipsi alius sanguis extrinsecus;neque enim aliquid tale fuit factum in formatione Euæ, sed per actionem supernaturalem, qua totum corpus esset verè factum ex tali materia,& non ex alia.

Quæri

Quæri potest, an proposita veritas, quòd conceptio Christi sit facta in instanti, sit omnino de fide. Medina *hîc & infrà q.*33.affirmat ob dicta Concilia; Suarez autẽ *tomo* 2.*in q.*33.negat, eo quòd non inueniatur expressa Ecclesiæ definitio:sentit tamen esse ita certam, vt contrarium sit non modò temerarium, verumetiam erroneum, quia est conclusio Theologica deducta ex principiis fidei. Et quidem quòd non fuerit aliquo tempore corpus & caro Christi in vtero sine vnione cum Verbo,& sine anima; atque ideo quòd in eo instanti, quo corpus & caro habuit esse corporis humani, fuerit vnitum Verbo, est de fide. Hoc enim significant illa verba Sophronij in V I.Synodo: Simul quippe caro,simul Dei Verbi caro, simul caro animata, rationalis. At verò quod ante, quàm corpus haberet esse corporis humani, non præcessit aliquod tempus in eius formatione & organizatione,non est expressum de fide,vt bene Suarez,idque vel quia, vt habet Medina *in q.*33.dici possit organizationem fieri in tempore; formationem verò corporis in instanti, vel quod ipse magis probat, posset dici præcedere motum localem requisitum non solùm ad transmissionem sanguinis, verùm & ad organizationem,qui motus non sit organizatio, sed hæc fiat in instanti ipsum motum immediatè sequente. Verùm ex his responsionibus prior non videtur satis tuta,quoniam ex principiis fidei, quæ docent eandem Virginem non genuisse alium, quàm Deum,videtur dedaci etiam in ipsa organizatione Deum genuisse.

Articvlvs V.

Vtrùm tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Ad quintum sic proceditur. Videtur,quòd filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus eius. Dicit enim August. in lib. de Agone Christiano, quòd inuisibilis & incommutabilis veritas per Spiritum animam, & per animam corpus,& sic totum hominem assumpsit:Sed spiritus,anima & corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.

2. Præterea,Ideo filius Dei carnẽ assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior, quàm corpus: Sed partes humanæ naturæ cum sint simpliciores,quàm corpus,videntur esse similiores Deo,qui est simplicissimus,quàm totum.Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Præterea, Totum resultat ex vnione partium: Sed vnio intelligitur vt terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni.Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est, quod Damasc. dicit in 3. lib. in Domino nostro Iesu Christo, non partes partium intuemur, sed quæ proximè componuntur, id est, deitatem & humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima & corpore sicut ex partibus. Ergo filius Dei assumpsit partes mediante toto.

Respondeo dicendum, quòd cum dicitur, aliquid medium in assumptione Incarnationis,non designatur ordo temporis: quia simul facta est assumptio totius & omnium partium: ostensum est enim quod simul anima & corpus sunt adinuicem vnita ad constituendam naturam humanam in Verbo: Designatur autem ibi ordo naturæ,vnde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: Vno modo,ex parte agentis: alio modo ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud,quod primo cadit in eius intentione:sed secundum quid prius est illud,à quo incipiens eius operatio. Et hoc ideo,quia intentio est prior operatione. Ex parte verò materiæ est primum illud, quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maximè attendere ordinem, qui est ex parte agentis: quia vt August. dicit in Epist. ad Volusianum, in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Manifestum autem est, quòd secundũ intentionem facientis prius est completum,quàm incompletum,& per consequens totum,quàm partes.Et ideo dicendum est, quòd verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ mediante toto:sicut enim assumpsit corpus propter ordinem, quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus & animam, propter ordinem, quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex verbis illis nihil aliud datur intelligi,nisi quod verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam: & sic assumptio partium est prior in via operationis,intellectu, non tempore; Assumptio autem naturæ est prior,in via intentionis: quod est esse prius simpliciter,vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus:& ideo totum est magis simile Deo, quàm partes,inquantum est perfectius.

Ad tertium dicendum,quòd vnio personalis est, ad quam terminatur assumptio:non autem vnio naturæ, quæ resultat ex coniunctione partium.

Præmonet S.Thom. sermonem esse de ordine naturæ non temporis,& in ordine naturæ rursus distinguit prius & posterius ex parte agentis ab eo quod est ex parte materiæ, & respondet vnica conclusione:Filius Dei assumpsit partes humanæ naturæ mediante toto simpliciter loquendo. Probat. Illud est prius simpliciter loquendo, quod est prius ex parte agentis,quódque est prius in intentione potiùs quàm quod est prius in executione;tale autem in proposito est totum comparatione partium:ergo est prius assumptum.

DISPVTATIO LXV.

An filius Dei assumpserit carnem mediante anima, animam mediante spiritu, & naturam humanam mediantibus partibus. §. 1.

EXAMINABIMVS hîc omnia quæ tractat S.Thom. *art.*1.2.*&* 5,quoniam eãdem ferè habent difficultates, & iisdem ferè fundamentis nituntur. Proponam priùs varias sententias.

Prima sententia est Scoti, qui distinguit prius hoc quod est mediare, seu esse prius vt quo,& vt quod, & quatuor dicit. Primum est, si loquamur de medio vt quod,anima non est medium tale respectu corporis, idque probat pluribus rationibus, quæ istam mediationem impugnant in eo sensu, quo intelligatur corpus verè non subsistere per seipsum in Verbo,sed solùm ex eo quòd anima sibi vnita subsistat in illo: quæ fuit sententia Gabrielis *in* 3.*d.*1.*q.*2.*art.*3.*dubio 2.* sed non S. Thomæ,& optimè impugnatur ab ipso. Secundò dicit neque animam, neque carnem, neque vtrasque seorsim sumptas esse medium vt quod respectu totius, id est,naturæ,ne quidem ordine executionis; & hoc videri potest contra S. Thom. *art.*5.*ad* 1. Probat ea ratione, quòd si natura sibi relinqueretur,priùs supponitur totum, quàm partes; at idem ordo seruatur in assumptione: quare ait naturam ipsam vt quod immediatè assumptam; an verò sit medium quod respectu partiũ,nẽ explicat,& posset colligi ex ipso,quòd sit.Tertiò dicit animam esse medium vt quo respectu totius humanitatis, & respectu carnis,quia sicut ab ipsa formaliter habet esse humanum;ita ab eadem habet esse assumptibile; & in hoc conuenit cum S.Thoma. Quartò *in fine* §.*contra primum istorum*, &c. dicit esse vnam tantùm vnionem, qua vnitur totum & partes.

Secvnda

SECVNDA sententia est Durandi *in 3.d.2. q.2.* qui ponit triplicem ordinem, videlicet temporis, naturæ, & rationis. In primo conuenit cum omnibus nullum hîc esse ordinem temporis. Secundum item ordinem, scilicet naturæ ait nullum esse nec totius ad partes, nec partium ad totum, nec partium ad se inuicem, sed simul natura omnia assumpta. Tertium verò ordinem qui est rationis, admittit duplici ratione. Primò ratione dignitatis; quod enim est dignius, illud censetur assumptum prius secundùm rationem; totum autem est dignius partibus, & inter partes anima est dignior carne, & huius superior pars dignior inferiore: quare & hoc ordine intelliguntur assumpta. Secundò ratione fructus assumptionis, qui eodem ordine participatur tam à toto, quàm à partibus, &c. Hoc autem videtur idem cum eo, quòd habet S. Thomas de ordine intentionis, solùm videtur negare ordinem in reipsa, & vt minimum in re negat mediũ vt quod; hoc enim concludunt argumenta ipsius; de medio vt quo nihil dicit, nec fortè negaret; immo deducitur ex dicta duplici ratione prioris, quæ quidem est in rebus, & est caussa, cur intellectus concipiat ordinem prioris & posterioris.

TERTIA sententia est Caietani quæ colligitur *ex art.1. & 5.* qui supposita cum Scoto eadem distinctione medij vt quo, & vt quod, quatuor dicit. Primum est inter partes ipsas non esse vllum ordinem vt quod, sed vtramque, scilicet animam & corpus assumptam immediatè; esse tamen ordinem vt quo, quia corpus est assumptum mediante anima ad modum explicatum à S. Thoma, itémque & totum mediante eadem. Secundò dicit inter partes & totum esse ordinem vt quo, & vt quod, & quidem ordine exequutionis partes esse priùs assumptas vt quod, quàm totum, ordine verò intentionis totum esse priùs assumptum & vt quo, & vt quod, quorum primum colligitur ex S. Thom. *art. 5. ad 1.* Secundum verò ex eodem in corpore. Tertiò dicit non esse propterea plures assumptiones, seu vniones, sed vnam tantùm, quia est vnus progressus à partibus ad totum, sicut à fundamentis ad domum. Quartò dicit in hac assumptione non seruari eum ordinem, qui seruatur in naturali generatione: nam in naturali generatione prius natura suppositatur totum etiam in exequutione, nam partes sunt constitutiuæ suppositi totius cõpositi, & illud constituunt in naturalibus. Atverò in assumptione cõtrarius ordo seruatur, quia partes non debent constituere suppositum, sed hoc præexistit, ideóque incipit suppositare eo ordine, quo incipit res fieri; res autem primò incipit à partibus, & progreditur ad totum: quod confirmat primò ex S. Thoma *art. 1. ad 2.* qui propter dictam differentiam dicit viciniorem esse animam supposito diuino, atque ideo assumptione naturæ priùs assumi animam, quàm corpus; humano verò supposito vicinius esse corpus. Secundò quia ordo resolutionis est contrarius ordini compositionis; at in morte Christi resolutum est totum absque eo quòd soluerentur partes; ergo hæ fuerunt primò assumptæ.

QVARTA sententia est Suarez *hîc disp. 17.* qui sentit prius natura vniri vtramlibet partem Verbo, quàm parti, id est, animam prius Verbo, quàm carni, & carnem prius Verbo, quàm animæ, cásque habere duas distinctas vniones; itẽ partes ipsas per se sumptas prius naturâ assumptas, quàm totum; hanc autem prioritatem naturæ vult esse realem habentem distinctum effectum, seu caussalitatem, id est, distinctam vnionem; itaque ponit tres vniones, duas partium singularum singulas, & tertiam totius, prout est quid constans ex partibus vnitis. Ita habet *sect. 1.2. & 5.* Fundamenta sunt duo. Primum est philosophicum, quia putat corpus sicut & in vniuersum materiam cuiuscunque formæ habere propriam subsistentiam, qua possit per se subsistere distinctam à subsistentia totius, sicut habet anima rationalis. Cùm ergo quælibet pars in sua subsistentia non dependeat ab vnione cũ alia parte, ideóque priusquam vniatur vna alteri, & priusquam vniatur vtraque in toto, habeat suum esse per se; Verbum verò suppleat omne esse per se per vnionem hypostaticam; idcirco quælibet pars priùs natura vnitur cum Verbo, quàm cum altera parte, & vtraque pars cum Verbo, quàm in toto, & cum toto; itémque prius vtraque cum Verbo, quàm totum cum eodem, & distinctis vnionibus; sicut poscit per se existere distinctis subsistentiis. Si verò quæras vtra partium priùs vniatur Verbo absolutè. Respondet *sect. 3.* vtramque dici prius natura, quàm alteram vniri in suo proprio genere caussalitatis, & vtraque pender in subsistentia ab alia. Id autem, à quo aliud sic pendet, intelligitur prius: absolutè verò loquendo prius natura vniri corpori Verbum, quia materia, seu corpus supponitur generationi, & productioni formæ. Secundum fundamentum est, quia in morte Christi soluta est vnio vnius partis cum altera parte; itémque soluta est vnio cum toto, & in toto; non verò soluta est vnio ipsarum partium cum Verbo: ergo vnio partium cum Verbo non pendet ab vnione vnius cum altera, & vnio vtriusque cum eodem non pendet ab vnione cum toto: ergo non prius fuit vniri illas inter se, quàm cum Verbo; & ex consequenti vnio cum Verbo non est posterior. Præterea soluta est vnio totius, id est, humanitatis cum Verbo, & tamen non est soluta vnio partium cum eodem: ergo hæc habet distinctam vnionem, & non prius vnitur Verbo, quam partes. Sic habet *sect. 5.* vbi perspicuè docet partes non solùm esse medium quo humanitatis assumendæ, sed etiam medium quod, quoniam vilicet realiter prius assumuntur; & ex hoc sunt via ad humanitatem assumendam. Confirmatur auctoritate S. Thomæ *art. 5. ad 1.* vbi habet ordine exequutionis partes prius esse assumptas, quàm totam humanitatem.

Atque hæc docet Suarez quoad ordinem exequutionis: nam quoad ordinem intentionis sentit prius assumptam humanitatem, & totum, quàm partes; & inter partes prius animam, quàm corpus: Itémque prius vnitam animam carni, quàm Verbo. Similitérque prius carnem animæ, quàm eidem, & vtramque prius toti, quàm Verbo ob rationem S. Th. quia intentio Verbi fuit fieri hominem, & ideo accipere humanitatem, & ex consequenti partes in ordine ad illam.

QVINTA sententia, seu modus dicendi est Vasquez *disp. 37. c. 7.* vbi dicit primò animam fuisse medium vt quo assumendi carnem, quatenus illam fecit idoneam assumptioni, non verò medium vt quod: ex quo infert prius natura animam fuisse vnitam carni, quàm caro vneretur Verbo. Deinde suppositа distinctione Alexandri, Riccardi, Almaini; medij, necessitatis, congruentiæ, vt docet quomodo sit medium anima, ponit duplicem comparationem, vnam cum carne viuenti, alteram cum materia prima. Ex hoc ait secundò. Si anima comparetur cum carne viuenti, est medium necessitatis tam ex fine assumentis, qui est redemptio hominum; quæ fieri debuit per passionem carnis, quàm ex natura rei, quia non potest caro viuens assumi, nisi sit animata. Dicit tertiò si comparatio fiat cum materia prima, anima non est medium necessitatis, sed congruentiæ, quia assumi potest sub quacumque forma: ex intentione verò redemptionis sit medium necessitatis.

Iam loquendo de comparatione totius humanitatis cum partibus dicit quartò *disp. 39. c. 3.* vnionem factam esse primariè totius humanitatis cum Verbo, partium verò consequenter, & ratione illius, non verò fuisse vnitas propria vnione.

Dicit vltimò, nihilominus dici posse fuisse assumptam humanitatem mediis partibus, mediis, inquam, non vt quod, sed vt quo, quia vtraque parte constituitur natura humana integra, vt assumatur; quomodo intelligit S. Thomam *art. 5. ad 1.* dum videtur dicere assumptionem partium fuisse priorem.

Ex his auctoribus Scotus, Durandus, & Vasquez differunt à Caietano & Suario, quòd nullum ponant medium vt quod inter Verbum & humanitatem; hi autem ponant intermedias partes: Differunt Scotus & Durandus inter se, quòd Durandus expresè neget medium tam inter Verbum & totum, quàm inter Verbum & partes; Scotus autem expresè solùm neget medium inter Verbum & totum; sed inter Verbum & partes non explicat quid sentiat, & videtur admittere medium, ex quo vult totum distingui realiter à partibus. Differunt Caietanus & Suarez tum in assertionibus, tum in fundamentis; in assertione quidem quoniam Suarez admittit mediare partes inter Verbum & totum eo sensu, vt velit per se vniri partes Verbo propria vnione non dependenti ab vnione cum toto, & distincta ab illo: Caietanus autem negat plures vniones, vt etiam negant Scotus, Durandus, Medina, Vasquez & passim alij. Vult autem Caietanus eo sensu mediare partes, & esse prius natura, quo sensu intelliguntur prius natura fieri, quàm totum. Idem habet Medina. Differunt item in fundamento, quia Caietanus non admittit subsistentias proprias partium, quibus per se existant in toto distinctas à subsistentia totius ne quidem in ipsa anima rationali, quam vult non subsistere in toto; Suarez autem admittit, & est fundamentum suæ sententiæ. Demum conueniunt omnes in ordine intentionis proposito à S. Thoma, & in medio quo, seu ratione sub qua.

Verior sententia, sensúsque SS. Patrum declaratur. §. 2.

Quæstionem hanc de ordine assumptionis naturæ humanæ, eiúsque partium tractarunt S. Thom. & Theologi occasione explicandæ loquutionis quorundam SS. Patrum; idcirco proponenda priùs ipsa loquutio est, veráque eiusdem intelligentia, mox alia quædam dubia, & difficultates soluendæ.

Dicendum igitur primò quod attinet ad rem ipsam, propositionem hanc, quòd filius Dei assumpserit carnem mediante anima, atque animam mediante spiritu, certam esse, vt absque temeritate negari non possit. Sic enim loquitur VI. Synodus *actione 8.* in edicto fidei Constantini Pogonati; inquit enim & animam & corpus per spiritum ex sancta & immaculata Virgine in propria subsistentia, & carnem mediante anima rationali, & intellectuali Verbi Dei sibi compaginasse, atque formasse. quod edictum tanquam forma fidei missum fuit ad Leonem II. ísque illud idem epistola sua confirmauit, sicut in eadem Synodo comprobatum est.

Augustinus *epist. 3. ad Volusianum*, loquens de virtute diuinæ magnitudinis sic habet: Ipsa enim animam rationalem, & per eandem etiam corpus humanum, totúmque omnino hominem in melius mutandum, nullo modo in deterius mutata cooptauit. & *lib. de agone Christiano, c. 18.* Incommutabilis, inquit, veritas per spiritum animam, & per animam corpus suscipiens, toto homine assumpto ab omnibus eum infirmitatibus nulla sua contaminatione liberauit. & rursus: Cùm enim Verbum Dei permixtum est animæ habenti corpus, simul & animam suscepit & corpus. Quo loco videtur sentire animam etiam vt quod prius esse assumptam. Nazianz. *epist. 1. ad Cledonium*, quæ est oratio 51. mentem appellat intermedium parietem inter Deum & carnem. & *in orat. in Natiuitatem*, quæ est 38. Qui, inquit, nullo loco contineri potest, interuentu animæ intellectualis inter diuinitatem, carnísque crassitiem interiectæ continetur. Idem habet Nyceras *in orationem 1. Apologeticam Nazianzeni*, explicans illa verba: Assumpta caro, &c. Damasc. *lib. 3. de fide c. 6.* Ergo, inquit, Dei Verbum per mediam mentem carni vnitum est interiectam, videlicet inter Dei puritatem, & carnis crassitiem.

Cùm verò pluribus modis dici possit carnem assumptam mediante anima, existit primò quæstio de sensu & modo, quo huiusmodi dictum Patres vsurpant. Deinde secundò hac occasione quæri potest de aliis modis & sensibus, an sint veri, & de aliis comparationibus partium & cum toto, de quibus protulimus varias sententias.

Vt ergo vtrique quæstioni satisfiat, obseruandum est in vniuersum, cùm dicitur assumpta caro mediante anima posse tale medium, quod est anima (& idem erit de carne, si quæratur, an contrà anima assumatur mediante carne) accipi vel physicè, scilicet vt medium physicum actionis ipsius, id est, assumptionis physicè spectatæ; vel moraliter, vt medium morale actionis in genere moris. Porrò morale medium rursus potest esse duplex, alterum congruentiæ inter terminos coniunctionis, seu congruæ coniunctionis terminorum, nimirum in proposito reddens idoneam naturam coniunctioni cum Verbo non quidem physica habilitate, quam facit medium physicum, sine quo coniunctio fieri non potest; sed congrua, sine qua potest quidem fieri, verùm non congruè, & hæc habilitas quæritur à ratione morali, cuiusmodi est dignitas, quæ fundari solet vel in sola qualitate naturæ, vel in meritis. Alterum medium morale est in ordine ad finem aliquem moralem, sicut est Incarnatio ad salutem; & hanc rationem medij etiã huc vult Vasquez, vt dictum est, pertinere, vbi differitur de mediis in vnione hypostatica, sed non videtur huc pertinere; propterea notari oportet sub hoc nomine, & ratione medij duo genera in vniuersum denotari. Primum est eorum, quæ se tenent ex parte agentis, & habet rationem instrumenti, vt calor ad producendum ignem, ferra ad conficiendum scamnum. Alterum eorum, quæ se tenent ex parte materiæ, seu subiecti, quod constat principio, progressu, & fine, respectu cuius quidquid præcedit, dicitur medium; quomodo mixtio ex elementis est medium ad formationem corporis animalis, formatio corporis ad ipsum animal. Iam verò vtrumque genus medij assumitur ex intentione agentis, quæ feratur priùs in finem, quàm in talia media, priùs in scamnum, quàm in serram, priùs in animal, quàm in elementa. Item vtramque genus habemus in proposito, vbi graria, virtutes, precésque B. Virginis sunt medium ad Incarnationem collata à Deo ex intentione huius finis, & se tenent ex parte agentis; anima verò dicitur medium ad assumptionem carnis, eiúsque vnionem cum Verbo, iungitúrque à Deo carni ex intentione finis assumendi illam, & se tenet hoc medium ex parte materiæ, seu subiecti, quò pertinent varia media secundùm varias opiniones, quibus dicitur totum assumptum mediantibus partibus, &c. Tota ergo quæstio præsens est solùm de hoc posteriori genere mediorum, vt patet ex locis VI. Synodi, & Patrum, similitérque S. Thomæ hîc, & Theologorum comparantium animam cum carne, & hanc cum illa, totum cum partibus, partésque cum toto non per modum instrumenti, sed partium, seu ratione sub qua. Cùm verò ex fine salutis, & redemptionis petitur ratio, vt anima sit medium congruentiæ assumptionis carnis, anima accipitur per modum instrumenti requisiti ex parte agentis, quia humanitas fuit instrumentum redemptionis, & anima sumitur vt faciens aptum instrumentum, ideóque non vt medium necessitatis ad assumptionem, sed ad salutem.

His iam præmissis satisfacere licet duabus iam propositis quæstionibus; ac primò ad priorem de sensu Patrum duobus dictis.

PRIMVM est filium Dei assumpsisse carnẽ mediante anima

anima moraliter tanquam medio morali, quo caro fit congrua, & idonea, vt vniatur Verbo; & hoc tantùm sensu propositionem illam tradunt Patres. Habetur hoc ex S.Thom. *art.*1. quem proposuit ad explicandam dictam propositionem Patrum, vbi rationem medij, quam habet anima, sumit à dignitate ipsius, qua præstat carni, itémque à caussalitate non quacunque sed morali, quia scilicet ratione suæ digniratis, & per suam dignitatem tanquam formam reddit carnem assumptibilem, & refert seipsum *ad art.*1.*q.*4. vbi humanam naturam comparatione ceterarum naturarum irrationalium vult esse magis assumptibilem ratione dignitatis, quam habet ex eo, quòd sit intellectiua; comparatione verò naturæ angelicæ ratione necessitatis redemptionis, quæ est etiam ratio moralis, cur assumatur natura humana; Patres autem in dicta propositione solùm loquuntur de prima ratione morali, scilicet dignitatis, quia faciunt comparationem animæ cum carne in assumptione, non verò naturæ humanæ cum angelica. Item hîc *ad* 2. sumit rationem vniuersalem ex eo, quòd tanto id, quod est in natura humana, est propinquius hypostasi diuinæ, quanto est altius, ideóque propinquior est anima, quàm corpus. Demum *in respons. ad* 3. docet animam esse caussam assumptionis quantum ad aptitudinem & congruitatem, & ideo separata anima in morte mansisse vnionem carnis cum Verbo.

Eundem sensum colligere licet ex Patribus; hoc enim significat Nazianz. & Damasc. cit. dicentes animam esse interiectam inter Dei puritatem, & carnis crassitiem: non enim sumitur physicè crassities carnis, quasi fiat idonea assumptioni per physicam caussalitatem animæ.

SECVNDVM dictum est animam esse assumptam mediante spiritu, seu mente tanquam medio morali, quo fit congrua, vt vniatur Verbo. Quid per spiritum, seu mentem intellexerint Patres, cótrouersum est apud quosdam Theologos. Quidam enim intelligunt gradum substantialem rationalem. Ita Suarez *disp.*17. *sect.*4. *concl.*4. Alij verò facultatem, seu potentiam eiusdem animæ. Ita S.Thom. *hîc art.* 2. *in corpore*, & clarius *in respons. ad* 1. vbi intellectum, de quo loquitur, ait distingui ab aliis partibus animæ secundùm rationem potentiæ; & *ad* 3. ait animam, inter quam & Dei Verbum ponitur medium intellectus, *non accipi pro essentia animæ*, quę est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quæ sunt omni animæ communes. Eodem sensu acceptum esse intellectum à Patribus nititur probare Vasquez *disp.*38. *c.*2. Quod ad rem nostram attinet, vtrouis sensu accipiatur, parum refert; siue enim sit gradus, siue facultas, solùm est medium morale assumptionis animæ. Probatur primò ex S.Thom. *hîc art.* 2. vbi docet eandem rationem esse intellectus respectu animæ, quæ est animæ respectu corporis; animam autem docuit, & repetit ibidem esse medium morale. Præterea ait non esse assumptibiles alias animæ partes secundùm congruitatem, nec animam ipsam, nisi per hoc, quòd est capax Dei, ad eius imaginem existens, quod est secundùm mentem. Præterea eundem esse sensum Patrum constat ex eo quòd eodem modo loquantur de spiritu comparatione animæ, quo de anima comparatione carnis. Ita Augustinus *in lib. de agone Christiano, c.*18. Et ratio est perspicua: nam dignitas & altitudo ratione cuius dictum est animam facere idoneam carnem assumptioni, maximè habetur ab eo quòd sit intellectiua, & vbi semel constitutum est carnem esse assumptam ante animam, non oporteret addere animam assumptam mediante intellectu, nisi propter hæresim Apollinaris negantis Christo intellectum creatum, qui fortè non negabat gradum vllum substantialem. quo sensu videtur procedere contra ipsum S.Thom. tametsi vt suprà notauimus, ex quodã dicto Aug. & Epiphanij videntur quidam Apollinaristæ gradum substantialem negasse.

Ex his satis explicatus est sensus Patrum quo dictam propositionem vlurparint: Filius Dei assumpsit carnem mediante anima, & animam mediante spiritu. nempe tanquam mediis moralibus. Restat iam posterior quæstio an sit aliquis ordo physicus mediorum in assumptione humanitatis, eiúsque partium, vt vna sit assumpta mediante alia, & loquimur de medio quod se tenet ex parte materiæ & subiecti, non autem quod se tenet ex parte agentis, & habet rationem instrumenti, vt suprà declaratum est. Qua de re antequam statuamus quid sit sentiendum, obseruare oportet medium physicum, de quo agimus, posse accipi tripliciter. Primò solùm vt, quo, videlicet vt caussam, & rationem assumendi, quomodo ornatus mulieris est solùm caussa & ratio cur ducatur in vxorem. Secundò solùm vt quod, quod ita assumitur vt non sit ratio vel caussa assumendi aliud, quomodo exercitus capit arcem priorem, deinde posteriorem. Tertiò simul vt quo, & vt quod, nempe quod & assumitur, & est ratio assumendi aliud. & rursus duobus modis id euenire potest. Primò ratione nexus & colligantiæ, quomodo anulus aureus apprehensus est simul caussa apprehensionis gemmæ illi intextæ. Secundò ratione caussalitatis, quomodo saccarum est caussa cur manducetur pharmacum, & in opinione quæ negat naturam irrationalem posse assumi, anima est caussa physica cur assumatur corpus. Habentur eiusmodi distinctiones partim ex Bon. *in* 3. *dist.*2. *art.* 3. *q.*1. partim ex Riccardo *art.*2. *ad* 1. Alensi 3. *p. q.*4. *m.*5. Soto *in* 3. *d.*2. *q.*2.

Ex his medium solum vt, quo, & non vt, quod, in re præsenti locum non habet, quia non modò totum, verumetiam singulæ partes sunt assumptæ, & soluto toto in morte mansérunt seorsim vnitæ. Medium solum vt, quod, potest habere locum, vt dicam infrà. Ceterùm quidquid est medium solum vt, quod, non habet rationem medij vel prioris secundùm naturam, sed solùm secundùm tempus, quia quod non est caussa vel ratio, id omnino aut non est prius, aut si est prius, solùm est prius tempore, quemadmodum si diceremus illuminatione, quæ fit in instanti, illuminari vnam partem per aliam, daretur prioritas naturæ inter illas partes; si verò diceremus totam virtutem agentis applicari immediatè omnibus partibus, non daretur prioritas, & si qua daretur, esset temporis, si quidem agens applicaret totam suam virtutem priùs vni, & postea totam alteri parti, & nulli mediante alia, nec omnibus simul.

Vt ergo habeat locum in proposito medium quod sit verè medium, & prius debet esse vt, quo, & vt, quod, vt habetur ex S.Thom. *art.*3. *ad* 1. Ex his sequitur spectando medium physicè, prout significat prioritatem & medium rerum vt quod, & vt quo; aptè locum habere distinctionem prioris secundùm intentionem finis, & secundum executionem, sumendo finem materialiter, prout est vltimum rei, in qua est accipere principium, medium, & finem; & sumendo medium prout se tenet ex parte dictæ rei, non verò velut instrumentum ex parte agentis, vt suprà declaratum est. His iam præmissis

Dicendum primò: Anima non priùs assumpta est à filio Dei, quàm corpus, nec est medium assumptionis eius. Probatur: nam neuter ex 2. modis supradictis, quibus potest aliquid esse medium vt quo, & vt quod, hîc locum habet. non enim nexus & colligatio quam habet anima cum corpore, quia nexus non est ratio cur potiùs possit & debeat assumi corpus mediante anima, quàm anima mediante corpore, & tamen si ponatur assumptum corpus mediante anima, debet esse ratio physica (de hac enim loquimur) cur potiùs assumatur corpus mediante anima. Præterea huiusmodi mediatio nõ fundat prioritatẽ naturæ, quia ex dicto nexu non habetur vnũ esse per se caussam assumptionis alterius. Exẽplum

plum est in sacramento Eucharistiæ vbi non magis est caussa corpus, cur veniat sanguis Christi sub species panis, quá sit caussa sanguis cur veniat corpus sub species vini. Item corpus trahit animã, non autem anima corpus, & quamuis anima veniat mediante corpore, tamẽ corpus nõ est caussa per se cur veniat anima, sed caussa est nexus, qui non est magis aliquid corporis, quàm aliquid animæ; quare nec priùs venit corpus quàm anima; non enim omne medium est prius natura, sed quod est caussa, vt definit Arist. *in c. de priori*. Præterea non licet dicere in Incarnatione corpus assumptũ esse à filio Dei solùm remotè & per concomitantiam: nam corpus per se est de essentia hominis, & Christus per se voluit assumere hominem, vt loquuntur Patres suprà citati, id est, humanitatem, & esse homo. Præterea corpus fuit formatũ virtute Spiritus sancti ex intentione Incarnationis per se, nõ autem assumptum necessitate præexistentis nexus: & B. Virgo non alia ratione dicitur Dei genitrix, nisi ea qua dicuntur matres aliæ mulieres, nempe quia exhibent corpus, & materiam dispositam ad animam, quam solus Deus producit. Demum institutum filij Dei fuit fieri hominem, vt pateretur mortem, doloréque sensuũ quibus constat corpus; nulla ergo ratione dici potest solam animã per se ex intentione assumptam esse; corpus verò per concomitantiam. Nec habet locum posterior modus, id est, caussalitas, vt videlicet ipsa anima assumpta fuerit ratio & caussa assũptionis corporis. nã vel præstat hoc anima per seipsam formaliter, vel per suam assumptionem. non per seipsam, quia si sermo sit de habilitate morali, quam dat illi ratione suæ excellentiæ, vt præ ceteris irrationalibus naturis sit conueniens hypostasi filij Dei, id verò est, quod suprà admisimus, & probauimus. Sed iam non est ad rem. Si ergo sermo sit de physica, de qua hîc & deinceps agimus, certè non potest dici per se anima caussa assumptibilitatis corporis, nisi iuxta sententiam eorum qui negant irrationalem naturam assumi posse, ideóque animam rationalẽ esse, quæ per se physicè facit corpus irrationale assumptibile. quare Gabriel, qui censet probabilem opinionem negantem naturam irrationalem assumi posse, dicit animã rationalẽ esse priùs assumptã & medium rationémque assumendi corporis. Sed fundamentum huius sentẽtiæ nos suprà reiecimus.

Neque id præstat per suam assumptionẽ, quæ sit ratio assumendi carnẽ alia distincta assumptione, quia sublata dicta ratione vinculi, & posito quòd corpus sit per se assumptibile, & hîc ex intentione per se assumatur, non est cur dicatur assumptionem animæ esse rationem assumendi corpus.

Dicendum secundò neque corpus fuisse assumptũ à filio Dei priùs quàm anima, aut esse mediũ assumptionis eius. Probatur applicando eadem rationes, quæ multo magis militant in comparatione corporis tamquam medij & caussæ ad animam, quàm in comparatione animæ ad corpus, per illam regulam logicam: si cui magis videtur inesse, & non inest, & cui minus; magis autẽ videtur inesse animæ vt sit medium assumẽdi corpus propter dictũ cómune Patrum suprà explicatũ, & magis fuit in intentione Dei anima quàm corpus.

Dicendum tertiò non priùs vnita fuit anima Verbo quàm corpori, neque corpus priùs fuit vnitum Verbo quàm animæ. Probatur, quia neutra vnio est medium vel caussa alterius vnionis. nullo enim modo dici potest vnionem cum Verbo esse caussam vnionis, quæ prouenit ex principiis naturalibus, vbi autem non est caussalitas, non est ratio medij, nec prioris.

Dicendũ quartò caro priùs natura vnita fuit animæ, quàm Verbo. Contrariũ sentit Suarez. Sed hæc assertio relinquitur probata ex dictis de medio morali vnionis carnis cum Verbo, quod medium fuit anima rationalis; hæc autem fuit medium morale ratione informa-

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

tionis, secũdùm quam dedit carni esse idoneam vnioni Verbi: ergo caro fuit priùs vnita animæ, quàm Verbo, & hoc est quod ait S.Th. *art.*1. de carne loquens. Nõ esset, inquit, assumptibilis nisi per ordinem quẽ habet ad animam rationalem. Item *art.*4. *in corpore:* Caro, inquit, non debuit antè assumi, quàm esset caro humana, quod factum est anima rationali adueniente. & rursus *ad* 3. Vnione, inquit, personali priùs secundùm intellectum oportet quòd caro vniatur animæ quàm Verbo. Quãuis ergo per informationem anima non fecerit carnem physicè assumptibilem, nec fuerit caussa physica assumptionis, & ex hoc capite non fuerit necessarium priùs vniri carnem animæ quàm Verbo; tamen fecit moraliter assumptibilem præ ceteris naturis irrationalibus, & hac ratione debuit præcedere vnionem cum Verbo.

Eadem est communis sententia Theologorum Caietani, Scoti, Alexandri, Bonauenturæ locis suprà citatis, dùm dicunt animam fuisse medium vt quo, respectu carnis, quatenus illam reddit idoneam vnioni, nempe medium morale, non verò vt quod, neque vt quo physicum. Eadem est sententia Paludani *in* 3. *d.*2. *q.*2. *art.*2. *concl.*2. & Riccard. *ibidem art.*2. *q.*2. qui citatur pro contraria sententia: negat enim aut animam, aut corpus fuisse immediatiùs assumpta, aut alterum fuisse mediũ colligantiæ respectu alterius. affirmat autem vnum fuisse medium quo alterum redderetur aptum ad assumptionem. Citantur etiam pro contraria sententia Altisiodor. *lib.*3. *summæ tract.*1. *c.*1. *q.*2. & Abulensis *paradox. c.*42. qui quãuis admittant duas assumptiones, & vniones, alteram carnis, alteram animæ: tamen de ordine carnis, & animæ inter se nihil dicunt.

Est ergo communis sententia non priùs vnitam fuisse carnem Verbo, quàm animæ, vt dictum est *assertione* 3. sed priùs fuisse vnitam animæ, quia vnio cum Verbo non fuit ratio vnionis eius cum anima, sicut vnio eiusdem cum anima, fuit ratio vnionis cum Verbo, non quidem physica, sed moralis, quæ supponit physicam; atque ita non est medium, & prius simpliciter ex natura rei, quasi non possit vniri caro cũ Verbo, nisi priùs vniatur animæ, sed ex suppositione quòd hoc sit cõgruũ, & Patres affirment seruatam esse hanc rationẽ congruã.

Ad fundamentum præcipuum huius assertionis sumptum ab auctoritate S.Th. & Patrum, dicentium carnẽ debere fieri idoneã vnioni ab anima. Respondet Suar. *disp.*17. *sect.*2. & 4. *in fine*, non fieri idoneam carnẽ, nec fieri humanã, quoad hunc effectũ quòd sit idonea vnioni, per informationem qua sit actu informata, sed ex hoc quòd habeat habitudinem ad animam per dispositionẽ præcedentem. Sed huic responsioni apertè repugnat S.Thom. *art.*1. dicens animam esse mediũ ad assumptionem non solùm in ratione dignitatis, sed ratione caussalitatis, quæ est caussa carni vniendæ filio Dei, & qua fit caro humana: ergo vult fieri idoneam per caussalitatem actualem ipsius animæ rationalis, & non per habitudinem, & *art.*4. *cit.* expressè dicit priùs carnem vniri animæ, & fieri humanam quàm Verbo. Hæc loca sunt valde perspicua; propterea Suar. *sect.*4. post multa duas tandem affert responsiones. Prima est quòd vnio carnis cum anima sit prior in aliquo genere caussæ, licèt absolutè loquendo in alio genere sit prior natura vnio carnis, seu materiæ cum Verbo. Hæc responsio non satisfacit: nam quòd vnio animæ cum corpore sit prior in genere caussæ materialis vnione cum Verbo, quatenus per illã redditur idonea huic, ac proinde quod vnio animæ cum corpore debeat esse prior, satis constat. At verò nõ assignatur ab ipso, nec est vllum genus caussæ, quo vnio cum Verbo sit prior vnione cum anima: ergo sola remanet prioritas vnionis corporis cum anima.

Secunda responsio est satis esse quòd in eodẽ instanti tẽporis, quo caro vnitur Verbo, vniatur animæ, licèt in eo accipiantur duo instantia naturæ, in quorũ priore

non cõsideratur vt vnita, sed solùm in posteriore vniẽda, quæ futura vnio cum anima satis est vt reddat idoneam carnem vnioni cum Verbo, quia non alio modo reddit idoneã, nisi quatenus mouet assumentem ad assumptionem, qui facilè potest moueri à re præsenti quidem in eodem instanti temporis, sed futura secundùm ordinem naturæ. Verùm neque hæc responsio satisfacit testimonio S.Thom. qui ponit vnionem carnis cum anima tanquã dispositionem necessariã in re ipsi vnioni cum Verbo, non verò tanquã necessariam, solùm obiectiuè: quamuis enim sit mediũ morale, quod debeat obiici assumenti; tamen ponitur vt mediũ morale requisitum in re ad ipsam vnionẽ carnis cum Verbo, sicut dispositio ad habitum gratiæ, & huius ad gloriam est medium morale quidem, sed requisitum in re ex parte subiecti ad talem formam. Quòd autem hæc sit mens S.Th. patet ex locis citatis, & ex eo quod *art.1.* ait carnẽ non esse assumptibilem, nisi quatenus est humana, facta talis per vnionem cum anima, & *art.4.* ait ordinem ad animam rationalem, per quem caro sit assumptibilis, nõ haberi antequam adueniat anima; in dicto autem priori naturæ non intelligitur aduenire. *& in respons. ad 3.* Vnione personali, inquit, priùs secundùm intellectum oportet quòd caro vniatur animæ quàm Verbo.

Deinde si habilitas corporis non sit necessaria in re, sed sit satis obiectiua, nõ est quòd restringatur ad idem instans temporis: nam futurum etiam distincto tẽpore potest mouere intellectum, & voluntatem; & sic posset dici assumi materiã cum remota dispositione, quod expressius est cõtra S.Th. *locis cit.* & cõtra sensum Patrũ.

Atque hæc de comparatione vnionis carnis cũ Verbo, & vnionis eiusdem cum anima. Quòd si quæratur similiter, an vnio animæ cũ carne sit prior vnione eiusdem cum Verbo, sicut est prior vnio carnis cum anima, quàm cum Verbo, declarabitur infrà, vbi agemus de cõparatione partium, & totius quoad assumptionẽ, hactenus enim habuimus aliquam rationem peculiarem explicandi priorem vnionem carnis cum anima, quàm cũ Verbo, petitã ex eo quòd vnio cum anima reddat ipsam carnem habilẽ vnioni cum Verbo, iuxta sensum Patrũ, quæ ratio non militat in anima, quæ neque physicè, neque moraliter fit habilis per carnem; ideo non est dicẽdum aliquid peculiare seorsim de anima vt de carne, sed satis erit quod dicetur de comparatione totius & partium: si enim totum est assumptum, vel non assumptum priusquam partes, certè præcessit, aut non præcessit vnio partium inter se vnionem cum Verbo. Interim dicitur vnionem animæ cum Verbo non fuisse priorem vnione eiusdem cum carne, quia vnio cum Verbo non est caussa vnionis eius cum carne, vt magis explicabitur contra quosdam, qui ponunt vnionem cum Verbo pertinere ad caussalitatem tum materialem, tum formalem, quatenus dat formæ & materiæ subsistentiam, quæ prærequiritur earum vnioni.

habent in mente diuina, sed præcipua quæstio est de ordine in re, & exequutione, cuius decisionem passim petunt ab opinionibus philosophicis de subsistentia partium essentialiũ, videlicet materiæ & formæ, quæ supponuntur toti. Suar. enim vtrique parti, id est, non solùm animæ rationali, verumetiam corpori tribuit subsistentiam partialem, per quam subsistunt vt quod, priùs natura, quàm totum, & separata absque productione alicuius subsistentiæ seu modi possunt subsistere. Ita habet passim *disp.17.* Contra verò Caiet. vtrique, id est, non solùm corpori, verumetiam animæ rationali negat subsistentiam, qua subsistat vt quod, solúmque concedit subsistentiam vt quo, separatã verò subsistere vt quod, eandémque subsistentiam vt quod, retinere post resurrectionem. Quod posterius dictum Caietani meritò reiiciunt alij etiam Thomistæ. non enim est vlla ratio, ob quam alio modo conueniant partes ad constituendum totum post resurrectionẽ quàm antea, vt Soto *in 4. dist. 44.q.vnica art.1.* & alij. Vasq. negat quidem subsistentiã partialem vtrique *disp.32.* & hîc *disp.39.c.vlt.* ceterũ propter argumenta quæ conuincunt subsistẽtiam partialẽ, cõcedit ipsi animæ existentiã vt quod, quam negat aliis formis materialibus, & materiæ, quibus solùm tribuit subsistentiam vt quo, verumtamen hanc existentiã vt quod animæ rationalis non vult vocare subsistentiam.

Communis sententia concedit animæ rationali subsistentiã particularẽ etiam in toto dũ informat corpus quãuis corruptibile. corpori verò, seu materiæ passim multi negant, solúmque concedunt vt quo. Ita S.Th. *1.1.q.76.art.1.ad 5.& 1.dist.8.q.5.art.2.* Pro varietate harum opininionũ de subsistentia partiali partiũ existunt variæ opiniones circa propositã quæstionẽ. Prima est Suar. suprà cit. quòd partes sunt assumptæ priusquã totũ, quia sicut in generatione naturali supponuntur toti secundùm subsistentias partiales, ita & in generatione Christi supponi debent subsistentes subsistẽtia Verbi loco subsistentiæ partialis, cui illa succedit. Caiet. autem qui negat subsistentias partiales, ideóque ex contrario fundamento deberet contrarium sentire, nẽpe priùs assumptum totum, nihilominus aliis rationibus adducitur ad dicendum esse priùs assumptas partes suprà allatis. Secunda est totum priùs assumptũ fuisse vt quod, partes verò ratione illius, & consequenter, & similiter vt quod. Rursus autem alia ratione partes fuisse medium vt quo, assumptionis totius; an verò totum, ratione cuius consequenter sunt assumptæ partes, sit propterea etiam medium vt quo, non explicant, sed fortè non negarint. Iam quod totum sit priùs assumptum, affirmãt eo fundamento quòd partes nequidem in toto subsistãt subsistentia partiali, sed sicut subsistunt subsistentia, qua subsistit totum extra Verbum, ita & qua existit totum in Verbo. Quòd verò partes sint medium quo, respectu totius dicunt eo fundamento, quòd quemadmodũ anima dicitur medium quo, in cõparatione materię primę, quia ipsam reddit idoneam hoc ipso quòd eam informat vt assumatur, sic etiam vtraque pars dicitur medium quo, comparatione totius humanitatis, quia vtraque parte constituitur natura humana integra vt assumatur. Eiusdem sententiæ est Medina *hic circa art.5.* Partes, inquit, humanæ naturæ dicuntur priùs assumi quàm totum, non quòd priùs existant aut suppositentur à Verbo diuino, quàm ipsa humanitas, sed quoniam priùs componunt & caussant ipsam humanitatem, quàm ipsa humanitas assumatur à Verbo diuino.

Hæc sententia quoad hoc posterius dictum minimè placet: nam partes ea ratione, qua constituunt totum in esse naturæ, non constituunt assumptibile, nisi valde remotè spectentur physicè, prout constituunt naturam aliquam cui non repugnat assumi à Verbo: qua ratione esse assumptibile conuenit naturis rationalibus, & irrationalibus, completis, & incõpletis, nec propterea

DISPVTATIO LXVI.

Vtrum tota natura sit assumpta mediis partibus, vel contra partes media tota natura.

CONVENIVNT ferè omnes ordine intẽtionis priùs assumptam totam naturã, & partes ratione totius. Ita S.Thom. hîc *art.5.* Et ratio est perspicua, quia intentio diuina in hoc opere fuit Verbum fieri hominem: quare siue agamus de fine prout se tenet ex parte agẽtis, & respicit media, tanquam eius instrumenta, siue de fine prout est vltimũ rei, & aliquid perfectum & completum, ad quod peruenitur per imperfectum & incompletum, constat vtroq; modo priorem fuisse humanitatem in intentione Dei quàm partes. Nihilominus hoc est agere de ordine quẽ

ea partes irrationalium, incompletarum dicuntur medium vt quo assumptionis possibilis. si enim loquantur proximè de habilitate cõgrua, qua humanitas fiat idonea Verbo, ac proinde de habilitate morali, non rectè dicitur vtramque partẽ esse medium vt quo, sed solam animam, vt satis suprà explicatum est. Hinc patet non esse ad rem exemplum allatũ animæ rationalis faciẽtis corpus idoneum vnioni cum Verbo, nam anima rationalis habet duplicem effectũ, vnum vt forma est, & sic non facit assumptibile corpus nisi physicè, & remotè: alterum vt rationalis est, & sic facit assumptibile proximè ratione dignitatis, cuiusmodi duplicẽ effectum, vtraque pars prout constituit naturã, non habet, sed solùm vnũ.

TERTIA sententia est animã Christi priùs assumptam quàm totum, corpus autem non priùs, sed posteriùs. Est quorumdam recentiorum. Fundamentũ est, quia in generatione hominis anima rationalis, quæ à Deo creatur in corpore, priùs natura subsistit, quàm subsistat totum cõpositum vt quod, corpus autem non priùs subsistit vt quod, quàm totum cõpositum. Porrò in assumptione humanitatis Verbum diuinum seruauit quantũ fieri potuit ordinẽ, qui in generatione hominis seruatur: ergo priùs assumpsit animam quàm totum. In hac quæstione quod attinet ad quæstiones philosophicas, breuiter priùs attingam quid sentiendũ putem.

Dico PRIMÒ in vniuersum partes nõ habere partiales subsistentias vt quod, in composito, sed solùm vt quo; quamuis enim habeant existentiam, & dicantur existere vt quod, non tamen subsistunt, quia denominatio existentiæ est communissima conueniens toti & partibus, etiamsi non subsistant per se, sed in toto, & suo modo accidentibus. non sic autem denominatio subsistentiæ: solùm enim partes constituunt vnum subsistens. Confirmatur: nam subsistentia tribuitur rei, quæ per se terminat productionem, cuique tribuitur operatio, id autem est compositum, non autem partes.

SECVNDÒ dico anima subsistit vt quo, & vt quod; Primùm scilicet vt quo per se constat, quia ita verè & perfectè est vna subsistentia composita homo, sicut alię quæ constant materia & forma. Secunda pars est S.Th. *1.1.q.75.art.2.in corpore, & ad 1.& 2.* vbi expressè docet animam rationalem esse per se subsistentem, cùm tamen *ad 3.* doceat animas brutorum non esse per se subsistentes. Idem habet in *1.sent.d.8.q.5.art.2.ad 2.* Ratio est quia anima rationalis fit per creationem: creari autem solùm conuenit subsistentibus, ex S.Thom. *1.1.q.45.art.4.* Item quia habet propriam operationem, cuius ipsa sola est principium, non item corpus, & ratione cuius habet quòd separata subsistat. quæ ratio habetur ex S.Thom. *an.2.1.p.cit.* docente ipsam animam operari vt quod, & non solùm vt quo. Nec satisfacit responsio Vasquez *disp.32.c.5.* scilicet ex S.Thom. tantùm haberi animam existere per se, & vt quod, non autem subsistere: reliquas autem animas non existere per se, vt quod, nam nihil vocat subsistentiam partialem communis sententia, nisi id quo res existi, vt quodt per se; nec alio sensu vsurpat illam S.Thom. *q.75.cit.*

TERTIÒ dico priùs est assumptum totum quàm corpus, aut saltem non priùs corpus quàm totum. Probatur, quia in composito non habet subsistentiam partialem, sed subsistit subsistentia totius: ergo non potest assumi ad subsistendum, nisi assumptione totius.

Dico QVARTÒ priùs est assumptum totum quàm anima, aut saltem non priùs anima quàm totum. Probatur: nam si quid obstaret esset quòd in generatione naturali anima subsistat priùs quàm vniatur corpori, & sit in toto, & quòd debeat priùs creari, & operetur vt quod, quare non solùm sit id quo, subsistit totum, sed id quod, atque hanc subsistentiam naturalem non habeat in Christo, & nihilominus, sit id quod, operatur, sit creata, &c. ergo Verbum debet supplere subsistentiam partialẽ ipsius eo ordine quem habet naturalis ad totum. hæc autem supponitur in generatione totius: ergo & vnio Verbi cum anima supponitur vnioni cum toto. Verùm hæc omnia non conuincunt debere priùs assumi; si alioqui in vniuersũ reliquæ formæ quæ non creantur, nec habent subsistentiam particularẽ, non deberent priùs assumi, quo casu assumerentur. Etenim ideo in generatione hominis est priùs natura subsistẽtia partialis animæ rationalis, quia subsistentia naturalis quæ cõponitur ex partibus, talis est vt nec subsistant, nec possint subsistere per illam ipsæ partes nequidem partialiter, sed solùm totũ; vnde fit vt tantũ possit terminare productionem totius, non verò creationẽ alicuius partis, quæ esset creanda, & partibus, quæ subsistunt in ipsa, non possit tribui operatio propria vt quod, sed solùm vt quo, anima verò debet creari, & operari, vt quod, per subsistentiam partialem, ideo debet hæc partialis supponi totali. At verò per vnã Verbi subsistentiam potest subsistere quidquid est capax subsistentiæ, siue partialis vt anima, siue totalis, vt humanitas, & potest terminari productio naturæ tum cõpletæ, tum incompletæ, vt subsistens tali subsistentia potest operari tam per naturam completã, quàm per incompletã, qualis est anima, & hoc habet quia, vt sæpe monet S.Thõ. subsistentia creata fit & constituitur per ipsas partes, nõ item increata, & hæc ratione infinitæ perfectionis continet virtualiter omnem subsistentiam siue completam, siue incompletam, &c. ergo sicut potest vna eadémque subsistentia supplere vicem completæ, & incõpletæ, ita potest simul terminare totum & partes vna vnione totali, non autem duabus, quarum vna supponatur alteri, sed quæ simul integrent totalem. Atque per illam vnã vnionem fit vt si partes habent propriam operationem, quæ non sit totius, illam exerceat Verbum per partẽ, & nõ per totum. sic exercet operationes intellectiuas animæ: si non habent propriam, vti non habet corpus, illã exercet per totum, & non per partes. Cùm ergo corpus non habeat propriam operationem, nec per se creetur, Verbum non habebit rationẽ subsistentiæ partialis respectu eius, sed solùm subsistentiæ totalis, sed respectu animæ, quæ creatur, & habet propriam operationem, habebit per vnam eandémque vnionem rationem subsistentiæ totalis, & partialis: totalis quidem respectu naturæ, partialis verò respectu animæ. Sunt ergo duæ vniones partiales constituentes vnam totalem, sed Verbum non habet rationem duplicis subsistentiæ partialis, sed solùm vnius partialis respectu animæ, & totalis respectu compositi ex anima & corpore.

Dico QVINTÒ partes esse assumptas mediãte toto; non verò totum mediantibus partibus: propterea quæque totum esse assumptum priùs aut natura, aut saltẽ ratione, & consideratione. Prima pars relinquitur ferè probata ex cõparatione totius cum vtraque parte seorsim sumpta, declaratúrque, ac confirmatur magis, quia in persona creata vna tantùm est subsistentia, vt quod, quę est totius naturæ, partes autem non habent subsistẽtias partiales, quibus subsistant, vt quod, sed subsistunt vt quod, per eandem, quæ est totius; solùm verò habent duas partiales vt quo, quibus scilicet constituant dictã totalem. Porrò subsistentia Verbi per se suppleri vicem subsistentiæ totalis creatæ: ergo per se primò assumitur ad subsistendum per illam id, cui conuenit subsistentia totalis, quale est totum, ac proinde partes solùm consequenter assumuntur, nec habent subsistentiã partialem, vt quo, qualem in persona creata, quia non caussant suppositum, sed solùm habent inexistentias partiales, quæ sunt vniones partiales integrantes vnam inexistentiam totalẽ totius naturæ, quã terminat immediatè Verbum diuinum, vt totalis est, & ita per se terminat totam naturam, eáque mediante partes, prout sunt aptę terminari, scilicet subeundo vicem subsistentiæ partia-

lis vt quod, respectu solius animæ rationalis, quæ præ aliis formis singulariter est eius capax, non item respectu materiæ, vel aliarum formarum, quibus contingeret vniri, vt suprà declaratum est, quæ neque vt quo, neque vt quod, subsistunt in Verbo, quatenus partes sunt, licèt assumantur mediante assumptione totius. Confirmatur: nam non omnis intentio respiciens aliquod totum, quod fit ex partibus, debet in exequutione ferri prius in partes, quàm in totum. etenim intentio iustificādi hominem sublata culpa originali, & sanctificatio Christi per gratiam & habitus respicit totum; non tamē ideo debent priùs sanctificari partes, etiam si alioqui possint sanctificari, vt potest anima, sed immediatè potest applicari toti, & ita factum est in sāctificatione, & anima sanctificatur ratione totius naturæ, & vt aliquid naturæ. Iam verò intentio assumptionis ad vnionem hypostaticam est intentio actionis, quę per se respicit totum, & potest per se immediatè in exequutione ferri in totum, scilicet in naturam ipsam: ergo non est necesse in exequutione ferri priùs in partes. Hinc perspicuum est discrimen inter intentionem assumptionis, & generationis. conueniunt enim in eo quòd vtraque respiciat naturam humanam, differunt tamē in eo quòd generatio hominis non supponat hominem, sed debeat producere illum ex partibus, ideo sit diuersus ordo intentionis, & exequutionis in generatione, assumptio verò supponat hominem, seu naturam genitam siue priùs tempore, siue priùs natura, quæque in eo priori non debeat subsistere vt quod, neque habere esse vt quo, respectu subsistentiæ Verbi ad hoc vt componat totum. Quare non est necesse alium esse ordinem intentionis, alium exequutionis, sed vtrūque ferri in totum immediatè, in partes verò consequēter.

A

Hæc videtur sententia S. Thom. *art. 5.* vbi distinguit ordinem ex parte agentis, & ex parte materiæ. & rursus ordinem ex parte agentis distinguit in ordinem intentionis, & exequutionis, & simpliciter in his ait esse primum quod primò cadit in intētionem: secundùm quid autem esse primum id, à quo incipit operatio. Vbi notandum est S. Thom. ex hoc nō stātuere hæc per se esse opposita, vt omne quod est primum in intentione sit posterius in exequutione; & numquam posse esse idem primum in intentione, & exequutione. Constat enim ex suprà dictis aliquando esse simul, sed solùm vult in cōparatione intentionis, & exequutionis, quod est primū secūdùm intentionē, esse simpliciter primum cōparatione eius, quod est primum in exequutione, siue id, quod est prius in intētione, sit posterius in exequutione siue non, sed sint simul. semper enim in suo ordine illud erit primum simpliciter, hoc secundùm quid. Iam de altero mēbro, scilicet de prioritate, quę est ex parte materiæ seu exequutionis, prout habet prius, & posterius in materia, circa quā versatur, non respōdet in art. S. Th. nō quia hæc prioritas sit secundùm quid: nam quāuis sit secundùm quid respectu eius, quæ est in ordine intētionis in se, tamē est verè prioritas, & facit verè & propriè rationē mediati, & immediati. Quare S. Th. non satisfeciſſet quæstioni, si solùm respōdisset de ordine intentionis, sed quare nō loquatur de hac ipsemet ait, quoniā in hoc mysterio tota ratio facti est potentia facientis, in quo perspicuè declarat non esse attendendam vllam prioritatem in rebus ipsis, sed solùm in intentione agētis, non solùm illa communi ratione, quòd ordo intentionis sit prior, verùm maximè illa, quia cùm tota ratio facti sumatur ex potentia agentis, cuius est intentio, potest agens propter infinitatem suæ potentiæ immediatè exequi suam intentionem, assumendo immediatè totum quod intendit; alioquin si solùm vellet esse assumptum prius totum, illa communi ratione ordine intentionis non esset ad rem adducere pro ratione omnipotentiam facientis: nam in eo ordine non attenderetur infinitas potentiæ, cùm sit communis etiam agentibus finitis. Atque hoc significat S. Thom. dum post distinctionem ordinum, & postquam dixit simpliciter esse primum quod cadit in intentionem, subdit: In Incarnatione autem maximè oportet attendere ordinem ex parte agentis, ob dictam rationē, quia tota ratio facti est potentia significans quòd prioritas, quæ in aliis posset attendi ex alio capite, videlicet exequutione opposita prioritati intentionis, hīc non potest.

B

Secundò S. Thom. inquit eo modo fuisse prius in intentione totum respectu partium, sicuti anima respectu corporis: at in exequutione non est necesse seruari ordinem contrarium in assumptione animæ, & corporis; ergo neque in illis.

C

Neque contrarium sentit S. Thom. *art. 5. in resp. ad 1.* vbi dicit assumptionem partium esse priorē in via operationis intellectu, non tempore, assumptionem verò naturæ esse priorem in via intentionis, quod est esse prius simpliciter: etenim apud S. Thom. duo sunt certa. Primum est nullo modo posse illi tribui hunc sensum, quòd velit partes assumi via exequutionis in aliquo priori naturæ, vel ratione, quo non sunt vnitæ, & quo non sunt totum. hunc enim sensum expressè excludit *art. 4.* dum ait ita esse necessariam vnionem animæ cum carne ad hoc vt ipsa caro possit vniri Verbo, sicut dispositio cuicūque materię, vt possit vniri formę. hæc autem semper est prior, & multo maiori ratione in proposito, quia dispositio formæ naturalis secundùm quosdam potest esse à forma, ideóque aliquo modo posterior, quòd si non esset à forma, esset omnibus modis prior. Secundum est quod *eodem art. 4. ad 3.* ait S. Thom. in omni priori naturæ, quo nondum anima intelligitur vnita carni, Verbum esse in carne solùm ratione communi, qua est in aliis creaturis per essentiam, potentiā, & præsentiam; vnione autem personali non nisi priùs vniatur caro animæ: ergo apud S. Thom. nulla datur prioritas naturæ in via exequutionis, qua intelligatur vniri Verbum partibus potius quàm toti.

D

Vt ergo intelligatur sensus eius *in resp. cit. ad 3.* Obseruandum est duplicem ordinem spectari posse in natura cuiusque partibus, quatenus assumi possunt, & assumuntur à Verbo. Primus est dispositionis, qua disponuntur, fiúntque idoneæ ad vnionem cum Verbo. Secundus est capacitatis effectus proueniētis ex ea vnione, qui est subsistere. Iam in primo ordine prior est spiritus quàm anima, quia per spiritum anima fit idonea vnioni cum Verbo; itémque prior anima, quàm corpus, ac demum partes quàm totum; quia totum fit idoneum per partes sic affectas. Cùm verò hæc præparatio sit necessaria etiam in via exequutionis, & in ea spiritus respectu animæ, & hæc respectu corporis, non solùm sint id, quo, id est, non ita sint ratio, cūr alia vniantur, vt nō etiam vniātur ipsa, verùm sint id, quod vnitur; propterea spectando hunc ordinem dicitur priùs assumptus spiritus quàm anima. At verò secundùm alium ordinem prius est id, cui per se primò conuenit subsistere, quod est totum, ideóque priùs intelligitur assumi totum; partes autem mediante toto, & in vtroque ordine intelligitur prius facta vnio partium inter se. Atque hic posterior ordo maximè est attendendus, quem ex instituto tradit *art. 4.* priorem verò tradit occasione exponendi Augustinum dicentem animam assumi mediante spiritu; &c. Et quidem totus ille primus ordo materialis est prior tantùm ratione, & intellectu dicto secūdo ordine; est enim vna assumptio, qua simpliciter in exequutione assumitur primò totum, cóque mediante partes, quoniam tamen totum & partes sunt idoneæ ordine quodam, & non æquè simul omnes, scilicet anima per spiritum, &c. ideo ratione intelligimus priorem ordinem dispositionis, in quo priùs assumatur spiritus, postea anima, &c. cùm tamen in re solùm sit prior

E

natura

natura vnio partiū, id est animæ & corporis inter se, & post illam vnio Verbi immediatè cum toto, & ante omnem vnionem, & assumptionem dispositio requisita in toto & partibus, quæ est vnio animæ cum carne, &c.

A

Constat ergo de mente S. Thom. quæ est etiam Alfisiodor. *lib. 3. sum. tract. 1. c. 1. q. 2.* & aliorum Theologorum. Et sanè tertiam illam vnionem totius naturæ præter duas vniones partium, nemo hactenus inter Theologos agnouit, & adhuc reiicitur, quia id, quod est in intentione, non habet medium nisi quando est necessarium necessitate finis ad hoc vt perueniatur ad illud, sed in proposito id quod est primum in intentione, est suppositum humanum, quod quidem volunt esse distinctum à suppositis partium, & potest per se supplere: ergo non est necessarium supplere priùs supposita partium distincta vnione. nam non potest vniri suppositum toti absque eo quòd hoc ipso vniatur partibus; ergo siue possint per se suppleri subsistentiæ partium, siue non, tamen absque eo quòd peculiariter vniantur, possunt assumi, & vniri vnione totius. Confirmatur: nam huiusmodi tertia vnio non debet vnire ipsas vniones partium, vt per se constat, sed ipsum totum: at certè totum secundùm sententiam ipsorum, & communem non est distinctum realiter à partibus, sed solùm addit vnionem ipsarum, quæ non debet vniri per se: ergo nihil aliud vniret hæc tertia vnio, nisi quod vnitum est. Secundò si daretur casus quo natura & forma essent per potentiam diuinam actu separatæ, & vellet Deus vniri naturæ compositæ ex his, non opus esset illas assumere priùs seorsim ante vnionem, & deinde vnire, quia hoc non est assumere naturam, sed opus esset priùs vnire naturam ad hoc vt dicatur illam assumere: ergo per se primò assumitur totum immediatè, partes autem mediatè. Demum si supponamus Deum velle assumere naturam iam subsistentē, sublata tamen subsistentia creata, immediatè tolleret subsistentiam totius, prout est totius, & assumeret totum prout totum, quia tolleretur formaliter per subsistentiam incompossibilem naturali, seu per inexistentiam in alio; consequenter verò assumeret partes.

B

Reliqua est secunda pars propositæ assertionis, quòd scilicet totum sit assumptum prius siue natura, siue ratione, quæ quidem ita in vniuersum accepta est per se perspicua. quamuis enim sit vna assumptio & actio, qua assumuntur totum, & partes, tamen vbi actio fertur ordine quodam ad res, quæ subiiciuntur ipsi, videlicet in vnam mediante alia, datur prius, & posterius pro ratione distinctionis rerum. si enim res immediata distinguitur solùm ratione à mediata, erit prius ratione; si autem distinguitur ex natura rei extra operationem intellectus, quocumque modo distinguatur, erit prius natura. In re verò proposita sunt variæ opiniones de distinctione totius à partibus, passim enim admittunt extra operationem intellectus quidam realem, quidā minorem reali, non deessent etiam qui dicerent solùm distingui ratione, præsertim qui præter partes ipsas, videlicet materiam, & formam, quibus constat totum, non agnoscunt mediā aliquam entitatem distinctam à partibus ex natura rei, quæ sit vnio, iuxta quas opiniones totum, quo mediante assumuntur partes, est prius natura, vel ratione: verior autem sententia est distingui ex natura rei totum à partibus, ac proinde esse id, quod assumitur, & id, quo assumuntur partes, habétque esse id quo, non solùm conceptione mētis; verumetiam reipsa tanquam causa à parte rei. etenim totum est primū non solùm in intentione, verumetiam in exequutione, vt suprà dictum est, quia partes non sunt media ad assumendum totum, saltem in hoc mysterio, sed assumuntur cōsequenter non quidem per accidens, quia sic soluto toto separarentur à Verbo, sed per se. secundò, quia vnio cum aliena, subsistentia apta est vnire totam naturam,

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

C

& simul partes, quæ quamuis assumptæ sint mediante natura; tamen siue potuerint assumi immediatè, siue non, ex quo assumptæ sunt in facto esse ad vnionē subsistentiæ, & non constituunt propriam, non pendent quoad consummationem vnionis ampliùs à conseruatione totius, sed eo soluto manent vnitæ eadem vnione vt in triduo mortis Christi.

D

Quæres an in morte Christi verè soluta sit aliqua vnio cum Verbo, an solùm soluta sit vnio, quæ erat inter animam, & corpus. Rursus autem an in resurrectione sit facta aliqua vnio cum Verbo, an verò solius animæ & corporis. Vasquez *disp. 39. c. 3. in fine*, dicit in triduo partes non retinuisse vnionem propriam, quam antea habuissent, sed mansisse vnitas diuersa vnione, & refert se ad *disp. 37.* vbi *c. 9. sub finem*, id ipsum paucis affirmat. Sentit ergo solutam esse vnionem partium, & cùm non admittat aliam vnionem totius, hoc ipso sentire debet solutam fuisse humanitatem quoad totum, & partes, & factam nouam partium vnionem. Suarez autem, qui ponit tres vniones cum Verbo, duas partium, & tertiam totius humanitatis, dicit solutam fuisse hanc tertiam. Fundamentum Vasquez est quia partes sibi inuicem vnitæ in natura, vniuntur Verbo vna vnione. Cùm verò separantur, debent vniri distinctis vnionibus: quare non potest manere eadem vnio. Fundamentum autem Suarez *disp. 17. q. 5.* est quia licèt humanitas maneat vnita mediatè seu remotè ratione partium, non tamen proximè, & secundùm se, prout reipsa est distincta à partibus, & quia in morte Verbum non est ampliùs vnitum humanitati, nec est homo: ergo periit vnio totius. Sed neutrum dictum mihi probatur: nam est conformius sensui Patrum per mortem nihil, quod semel assumptum fuisset, dimissum esse, vt docent passim Theologi ex Damasc. Item Leo *serm. 17. de passione Domini*, sic loquitur: In tantam vnitatem Dei & hominis natura conuenit, vt nec supplicio potuerit dirimi, nec morte disiungi. loquitur autem de vnione formali naturæ, quare siue sit distincta ab vnionibus partium secundùm vnam opinionem, siue non sit distincta secundùm aliam, certè hoc loco Leonis, nomine vnionis significatur. Dico ergo nullam vnionem vel partium, vel naturæ cum Verbo per mortem solutam esse, neque est ratio sufficiens ad accipiendam loquutionem Patrum diuerso sensu ab eo, quem præseferunt. non enim idonea ratio est dicta tertia vnio propria humanitatis, quam solui necesse sit soluta humanitate: ostensum enim est non esse admittendam; sed neque illa ratio Vasquez quòd sit vna vnio, qua vniūtur partes Verbo, & quòd in separatione debeant esse plures; quia vnio hæc cum Verbo non est vna maiori vnitate, quàm sit vna natura, sed cadē, scilicet cōpositionis ex partibus, quæ sunt corpus & anima, sit enim vna inexistentia cōposita ex inexistentia corporis & animę respōdens subsistentiæ naturali, quæ est vna simili vnitate, scilicet cōposita ex subsistētiis incōpletis animæ & corporis, quæ subsistentia, & inexistentia incompletæ partim conueniūt, partim differunt; conueniūt quidē in eo quòd sint incompletæ eo sensu, quo neque constituant illæ singulæ singulas subsistentias, neque hæ singulæ singulas inexistentias perfectas & completas per se seorsim, nec subsistens, & inexistens per se completū, sed simul iunctæ subsistentiæ faciunt subsistens completum, & inexistentiæ inexistens completum. Differunt autem in eo, quòd duæ subsistentiæ incompletæ non componunt vnum quod sit duæ subsistentiæ incompletæ, & duo subsistentes incompleti, solùm addita vnione, sicut duæ substantiæ, scilicet materia & forma, & duæ existentiæ componunt vnam substantiam, & vnam existentiā, quæ sint duæ solùm addita vnione, & vnū compositū quod existat duabus existentiis vnitis, quódque sit substantia

stantia duabus subſtantiis, quarum quælibet per ſe A
eſt ſubſtantia,& exiſtit; verùm componunt vnum quod
non ſubſiſtit duabus ſubſiſtentiis, & duobus ſubſiſten-
tibus partialibus vt quod, & vnam ſubſiſtentiam, quæ
non ſit duæ ſubſiſtentiæ vt quod, ideſt, id quo conſti-
tuantur duo ſubſiſtentes vt quod: nam vbi multiplicã-
tur ſubſiſtentiæ vt quod, & res ſubſiſtentes, quæ per ſe
ſubſiſtant, non poteſt fieri vnum ſubſiſtens, quia vnum-
quodque in eo quod eſt per ſe abſque dependentia ab
alio, non communicat cum alio, vt faciat vnum per ſe
cum illo; bene poſſunt ſubſtantiæ & exiſtentiæ conue-
nire ſimul ad conſtituendam vnam, quia ratio ſubſtan-
tiæ & exiſtentiæ non excludit communicationẽ, & vni-
tatem cum alio in ratione & conceptu ſubſtantiæ, &
exiſtentiæ, imò eſt per ſe requiſita ex parte eorum, quæ B
inuicem communicatur ad hoc vt communicent, ſci-
licet ex parte materiæ, & formæ, &c. vt excludit ratio
ſubſiſtendi vt quod, ſeu eſſe per ſe vt quod, indepen-
denter ab alio in ratione ſubſiſtendi. Atque propterea
dicuntur incompletæ dictæ ſubſiſtentiæ non ſolùm
quia per ſe ordinantur ad naturam completam, ve-
rùm quia res non poſſunt per illas ſubſiſtere, ſed
ſolùm ſunt ſubſiſtentiæ vt quo, excepta anima ra-
tionali, quæ duplicem habet rationem ſubſiſtentiæ,
vnam vt quod, per quam ſubſiſtit, alteram vt quo,
per quam ſe habet ſicut materia & aliæ formæ, & hoc
quia habet eſſe intellectiuum ſpirituale, & ſimul ha-
bet eſſe formæ. At verò duæ inexiſtentiæ incomple-
tæ; ſolùm ſunt incompletæ ea ratione quòd conſtituant C
vnam inexiſtentiam completam; & vnam naturam in-
exiſtentem completam; non verò eo ſenſu quo non
poſſint ſingulæ conſtituere vnum inexiſtens partiale,
quod per ſe exiſtat vt quod, quoniam ratio inexiſtendi
in alio non excludit communicationem cum alio coëxi-
ſtente vt quod in eodem. Bene tamen repugnat ei-
dem ſubſtantiæ eſſe per ſe, & eſſe in alio tanquam in
ſuppoſito vt ſuprà diximus, ideóque anima rationalis
quæ non eſt in ſuppoſito diuino eo modo, quo eſt in
humano, ſcilicet tanquam conſtituens ipſum ſuppoſi-
tum, & ipſum eſſe per ſe formaliter ſeipſa, ſed tanquam
in ſuppoſito conſtituto, hoc ipſo quòd eſt in Verbo
non poteſt eſſe per ſe. Hinc fit vt ea aſſumptione, qua
aſſumitur totum, & tollitur eſſe per ſe totale, tollatur D
eſſe per ſe partiale.

Vt ergo ex his ſatisfiat quæſtioni propoſitæ notare
oportet hunc ordinem naturæ ſeruatum eſſe in Incar-
natione, vt primò ſint productæ partes, ſcilicet anima &
corpus, quæ in omni generatione naturali ſupponuntur
vnioni. in ſecundo inſtanti naturæ ſunt vnitæ, antequã
aſſumantur, quia, vt ex S. Thom. ſuprà deduximus, caro
priùs eſt vnita animæ quàm Verbo, & in hoc inſtanti
non intelligitur ſubſiſtens natura, vel vlla partiũ eius,
vt ſuprà oſtenſum eſt, neque intelligitur inexiſtens, quia
inexiſtentia eſt ipſa vnio, qua natura formaliter vnitur,
in hoc autem inſtanti non intelligitur vnio. in tertio
ipſa natura, & ipſum totum iam conſtitutum ſit inexi-
ſtens, producitúrque in ipſo inexiſtentia, quæ eſt mo-
dus, & vnio modificans immediatè totam naturam, & E
ex conſequenti partes, quia eſt cõpoſita ex duabus in-
exiſtentiis. Dices, hæ duæ inexiſtentiæ ſunt partes vnius
inexiſtentiæ, & debent vniri ad componendum illam:
ergo debent præcedere vnionem, quæ vniantur ad cõ-
ponendum illam, quia partes debent ſupponi vnioni,
& compoſitioni; in eo autem priori ſunt inexiſten-
tiæ partiales, & vniones cũ Verbo animæ, & corporis;
ergo priùs aſſumuntur partes quàm totum. Reſpõdeo
primò his partibus inexiſtentiæ nõ ſupponi partes na-
turæ ſeparatas, ſed vnitas, ac totam naturam, quatenus
aliquid totum eſt. quare in eo priori non ſunt vniones
partiũ, ſed totius, neque per hoc, quòd ſint duæ inexi-
ſtentiæ, debent vnire duas res ſeparatas, ſed poſſunt vni-

re vnum totum compoſitum quatenus vnum eſt. Se-
cundò dico ſimul declarãdo primum dictum partes in-
exiſtentiæ non debere vniri vnione peculiari inter ſe
diſtincta ab vnione qua vniũtur adinuicem partes natu-
ræ, ſed hoc ipſo quòd producuntur in toto, producun-
tur cum vnione, & cedunt in vnionem totius, quoniam
hæc vnio afficit partes, vt vnitas actu, & ſecundùm
quod faciunt totum. Quare ex modo quo producitur
eſt aliquid totius. Igitur ad argumentum conceditur
partes inexiſtentiæ debere præcedere vnionem, qua ſi-
bi inuicem vniantur, ſi debent produci propriis & di-
ſtinctis productionibus, vt producuntur variæ formæ
& animæ poſt primam rerum productionem. Ceteꝝ
rùm ſi producatur totum ſimul conſtans pluribus par-
tibus, quomodo fuerunt plura corpora corruptibilia
producta per creationem à Deo, in ea productione par-
tes non præexiſtunt toti. Similiter in propoſito par-
tes inexiſtentiæ totalis non præexiſtunt vnioni mu-
tuæ, ſed producuntur vnica productione ad exigen-
tiam totius naturæ, quæ requirit vnam inexiſtentiam
compoſitam. quare primum quod vnitur Verbo eſt
ipſum totum, cuius eſt inexiſtentia, conſequenter ve-
rò partes.

Ex his dicitur in morte Chriſti manſiſſe hanc ipſam
eandem vnionem, & inexiſtentiam explicatam, quia
ad ſeparationem animæ à corpore dictæ partes inexi-
ſtentiæ ſeparatæ ſunt à ſe inuicem conſequenter, & fa-
ctæ ſunt duæ partiales, & diſtinctæ, quæ in nullo prio- C
ri naturæ fuerant diſtinctæ, non verò ſeparatæ ſunt à
ſuppoſito diuino. In reſurrectione verò per vnionem
animæ cum corpore iterum vnitæ ſunt inexiſtentiæ,
& facta vna totalis vt priùs, quoniam erant factæ con-
formes ipſis partibus, ſcilicet animæ & corpori; ideò-
que non ſolùm erant in potentia ad vnionem anima &
corpus, verumetiam inexiſtentiæ ipſarum, nec fuit pro-
ducta vlla vnio noua cum Verbo.

Atque ex his ſatisfactum eſt fundamentis, & argu-
mentis aliarum opinionum, quas hactenus citauimus,
quatenus aduerſari poſſunt huic noſtræ ſententiæ.

ARTICVLVS VI. D

Vtrùm humana natura ſit aſſumpta mediante gratia.

*AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quòd filius Dei aſ-
ſumpſerit humanam naturam mediante gratia. Per gra-
tiam enim vnimur Deo: Sed humana natura in Chriſto maximè
fuit Deo vnita. Ergo illa vnio facta fuit per gratiam.*

*2. Præterea, Sicut corpus viuit per animam, quæ eſt eius per-
fectio, ita anima per gratiam: Sed humana natura redditur con-
grua ad aſſumptionem per animam, vt dictum eſt: ergo & anima
congrua redditur ad aſſumptionem per gratiam. Ergo filius Dei
aſſumpſit animam mediante gratia.* E

*3. Præterea, Auguſt. in 15. de Trin. dicit, quòd Verbum
incarnatum eſt ſicut verbum noſtrum in voce: Sed verbum no-
ſtrum vnitur voci mediante ſpiritu. Ergo verbum Dei vnitur
carni mediante Spiritu ſancto, & ita mediante gratia, quæ Spi-
ritui ſancto attribuitur: ſecundum illud 1. ad Cor. 12. Diuiſiones
gratiarum ſunt idem autem Spiritus.*

*Sed contra eſt, quòd gratia eſt quoddam accidens animæ, vt
in ſecunda parte habitum eſt. Vnio autem Verbi ad humanam
naturam eſt facta ſecundum ſubſiſtentiam & non ſecundum ac-
cidens, vt ex ſupra dictis patet. Ergo natura humana non eſt
aſſumpta mediante gratia.*

*Reſpondeo dicendum, quòd in Chriſto ponitur gratia vnionis
& gratia habitualis. Gratia ergo non poteſt intelligi, vt medium
in aſſumptione humanæ naturæ ſiue loquamur de gratia vnionis,
ſiue de gratia habituali: Gratia enim vnionis eſt ipſum eſſe per-
ſonale,*

*ſonale, quod gratis diuinitus datur humanæ naturæ in perſona A
Verbi quod quidem eſt terminus aſſumptionis. Gratia autem ha-
bitualis pertinens ad ſpiritualem ſanctitatem illius hominis, eſt
effectus quidam conſequens vnionem: ſecundum illud Ioan. 1.
Vidimus gloriam eius quaſi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, &
veritatis. Per quod datur intelligi, quòd ex hoc ipſo, quòd ille
homo eſt Vnigenitus à Patre; quòd habet per vnionem, habet
plenitudinem gratiæ & veritatis. Si verò intelligatur gratia,
voluntas Dei, aliquid gratisfaciens vel donans, ſic vnio facta
eſt per gratiam, non ſicut per medium, ſed ſicut per cauſam effi-
cientem.*

*Ad primum ergo dicendum, quod vnio noſtra ad Deum eſt
per operationem, inquantum ſcilicet eum cognoſcimus & ama-
mus, & ideo talis vnio eſt per gratiam habitualem, in quantum
operatio perfecta procedit ab habitu: Sed vnio naturæ humanæ B
ad Verbum Dei, eſt ſecundum eſſe perſonale: quod non depen-
det ab aliquo habitu, ſed immediatè ab ipſa natura.*

*Ad ſecundum dicendum, quòd anima eſt perfectio ſubſtantia-
lis corporis, gratia verò eſt perfectio animæ accidentalis. Et ideo
gratia non poteſt ordinare animam ad vnionem perſonalem (quæ
non eſt accidentalis) ſicut anima & corpus.*

*Ad tertium dicendum, quòd Verbum noſtrum vnitur voci me-
diante ſpiritu: non quidem ſicut medio formali, ſed ſicut per me-
dium mouens. Nam ex verbo concepto interius procedit ſpiritus,
ex quo formatur vox. Et ſimiliter ex verbo æterno procedit Spi-
ritus ſanctus, qui formauit corpus Chriſti: vt infra patebit. Non
autem ex hoc ſequitur, quod gratia Spiritus ſancti ſit formale me-
dium in vnione prædicta.* C

Hic art. eſt clarus, & ſuprà explicatus q. 2. art. 10.

QVÆSTIO VII.

De Gratia Chriſti, prout quidam ſingularis eſt homo, in tredecim articulos diuiſa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in anima Chriſti fuerit aliqua gratia habitualis. D

*AD primum ſic proceditur. Videtur quòd in anima aſſumpta
à Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim eſt quæ-
dam participatio diuinitatis in creatura rationali: ſecundùm il-
lud 2. Pet. 1. Per quem maxima & pretioſa promiſſa nobis dona-
uit, vt diuinæ ſimus conſortes naturæ. Chriſtus autem eſt Deus, non
participatiuè, ſed ſecundum veritatem. Ergo in eo non fuit gra-
tia habitualis.*

*2. Præterea, Gratia ad hoc eſt neceſſaria homini, vt per eam
bene operetur (ſecundum illud 1. Cor. 14. Abundantius omnibus
laboraui, non ego autem, ſed gratia Dei mecum) & etiam ad hoc
quod homo conſequatur vitam æternam, ſecundum illud Rom. 6.
Gratia Dei vita æterna: Sed Chriſto ex hoc ſolo quod erat natu-
ralis filius Dei, debebatur hereditas vitæ æternæ: ex hoc etiam E
quod erat Verbum, per quod facta ſunt omnia, aderat ei facultas
omnia bene operandi. Non ergo ſecundum humanam naturam
indigebat alia gratia niſi vnione ad Verbum.*

*3. Præterea, Illud, quod operatur per modum inſtrumenti, non
indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in
principali agente. Humana autem natura in Chriſto fuit ſicut in-
ſtrumentum diuinitatis: vt dicit Damaſc. in 3. lib. Ergo non debuit
in Chriſto eſſe aliqua gratia habitualis.*

*Sed contra eſt, quod dicitur Iſa. 11. Requieſcet ſuper eum
ſpiritus Domini. Qui quidem in homine eſſe dicitur per gratiam
habitualem, vt in Prima parte dictum eſt. Ergo in Chriſto fuit
gratia habitualis.*

*Reſpondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere in Chriſto gra-
tiam habitualem propter vnã. Primo quidem propter vnionem
animæ illius ad verbum Dei: Quanto enim aliquod receptiuum
eſt propinquius cauſſæ influenti, tanto magis participat de in-
fluentia ipſius. Influxus autem gratiæ eſt à Deo: ſecundum illud
Pſal. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus. Et ideo maximè
fuit conueniens, vt anima illa reciperet influxum diuinæ gratiæ.
Secundo propter nobilitatem illius animæ, cuius operationes opor-
tebat propinquiſſimè attingere ad Deum per cognitionẽ & amo-
rem: ad quod neceſſe eſt eleuari humanam naturam per gratiam.
Tertiò, propter habitudinem ipſius Chriſti ad genus humanum.
Chriſtus enim inquantum homo, eſt mediator Dei & hominum, vt
dicitur 1. ad Tim. 2. & ideo oportebat, quòd haberet gratiam e-
tiam in alios rẽdundantem, ſecundum illud Ioan. 1. De plenitu-
dine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd Chriſtus eſt verus Deus ſe-
cundum perſonam & naturam diuinam: ſed quia cum vnitate
perſonæ remanet diſtinctio naturarum (vt ex ſupradictis pa-
tet) anima Chriſti, non eſt per ſuam eſſentiam diuina: vnde
oportet quod fiat diuina per participationem, quæ eſt ſecundum
gratiam.*

*Ad ſecundum dicendum, quòd Chriſto inquantum eſt natu-
ralis filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ eſt ipſa beatitudo
increata, per increatum actum cognitionis & amoris Dei, eun-
dem ſcilicet quo Pater cognoſcit & amat ſeipſum, cuius actus
anima capax non erat propter differentiam naturæ. Vnde opor-
tebat, quòd attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum:
qui quidem eſſe non poteſt niſi per gratiam. Similiter etiam, in-
quantum eſt verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operan-
di operatione diuina: ſed quia præter operationem diuinam opor-
tet poni in eo operationem humanam (vt infra patebit) oportuit in
eo eſſe habitualem gratiam, per quam huiuſmodi operatio in eo
eſſet perfecta.*

*Ad tertium dicendum, quòd humanitas Chriſti eſt inſtru-
mentum diuinitatis, non quidem ſicut inſtrumentum inanimatum,
quod nullo modo agit, ſed ſolùm agitur, ſed tanquam inſtrumen-
tum animatum anima rationali, quod ita agitur, quod etiam agit.
Et ideo ad conuenientiam actionis oportuit, eum habere gratiam
habitualem.*

AFFIRMAT S. Th. & intelligendus eſt loqui de gratia habituali ſecundùm ſuam ſententiam, quam tradit 1. 2. q. 110. quòd videlicet non ſolùm ponat habitus in facultatibus animæ, verumetiam præter illos ponat vnum primarium eſſentialem in ſubſtantia animæ. Rationes ad id probandum tres deduxit, primò à propinquitate, quam præ ceteris creaturis habet Chriſtus cum cauſſa propria gratiæ qui eſt Deus. Secundò ab operationibus gratiæ, quibus proximè par eſt anima nobiliſſimam attingere Deum, ſcilicet cognitione & amore. Tertiò à gratia, quæ in hominibus eſt ab influxu Chriſti, in quo propterea debet eſſe vt in capite.

In reſp. ad 1. S. Thom. ei quod eſt animam Chriſti non eſſe diuinam per eſſentiam opponit eſſe diuinam per participationem, non quia excludat alium tertium modum quo dicatur diuina, nempe per vnionem diuinitatis, ſed quia non comparat naturam diuinam, & humanam quatenus ſunt vnitæ, & faciunt vnum, ſed quatenus diſtinguuntur. ſic autem naturæ humanæ conuenit per participationem eſſe diuinam: diuinæ autem, & Chriſto prout eſt perſona diuina conuenit per eſſentiam. De tertio verò modo qui conuenit naturæ humanæ non per participationem gratiæ creatæ, ſed per vnionem immediatam ipſius diuinitatis, & perſonæ diuinæ, non loquitur hîc S. Th. quoniam quæſtio ipſius ſolùm eſt de gratia habituali.

DISPVTATIO LXVII.

Quæ & cuiuſmodi Sanctitas, & gratia in Chriſto fuerit. §. 1.

GRatiæ nomen sumimus hìc non in latissima acceptione, prout comprehendit omne donum supernaturale, extenditúrque etiam ad gratias gratis datas (de his enim in sequentibus ar. differit S.Thom.) sed contractiùs prout comprehendit tantùm ea, quæ respiciunt bonum supernaturale hominis, quoad omnia, quibus constat amicitia supernaturalis inter Deum & hominem: itémque ordo ad vitam æternam, & beatitudinem supernaturalem, quocumque modo respiciant illam, siue solùm tanquam fundamenta, siue etiam tanquam merita; & rursus siue tanquam merita, quibus reipsa obtineatur gloria, ciusque augmentum, siue quibus obtineri possit, quantum est ex vi & natura operum, de quo infrà.

Ac primò de communi illa capacitate gratiæ non solùm remota, quæ est non repugnantia, verumetiam magis proxima, quæ est voluntas Dei antecedens designans omnes creaturas rationales ad gratiam, & beatitudinem supernaturalem, non est locus dubitationi apud Theologos, vsqueadeo enim abhorret à ratione auctoré gratiæ esse exclusũ ab ordine hoc supernaturali gratiæ, vt non modò nulla quæstio sit, an fuerit designatus ad gratiam, verùm potiùs non nulla quæstio Theologorum sit, an absoluta Dei potentia fieri potuerit, vt eiusmodi gratiam Christus non haberet.

Hinc certum est secundùm fidem catholicam de quæstione an sit, quòd scilicet in Christo fuerit gratia modò dicta. Sic habetur Ioan.1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratia & veritatis.* quam particulam, *plenum gratiæ*, perperam applicant Io. Baptistæ, eo quòd proximè subiungatur; vt sit sensus, plenus gratiæ, & veritatis Ioan. testimonium perhibet. quamuis enim vox gręca πλήρης sit masculini generis, tamen verbum græce est λόγος etiam masculini. Item Matth.3. & 17.dicitur, *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Ioan.10. *Quem Pater sanctificauit & misit in mundum.* quem locum quamuis Beda in eius interpretatione, & August. *tract.* 48. *in Ioan.* accipiant dictum de sanctificatione secundùm generationem æternam, tamen plures Patres passim accipiunt dictum de sanctificatione Christi vt homo est. Ita Athan. *lib. de Incarnation. Verbi, in principio*; clariùs *lib.7. de Trinit.* Chrysost. *hom.60. in Ioan.* Cyrill. Alexan. *lib.7. in Io.*

Hæc certa cùm sint, nihilominus ex discrimine, quod est inter Christum ceterósque homines, & creaturas rationales, consurgit duplex quæstio. Prima est an ex hoc discrimine existat in Christo aliqua alia ratio gratiæ & sanctificationis differens à communi aliorum hominum. Secunda est quidquid sit de alia, an ex hoc discrimine repugnet sibi gratia eiusdem rationis cum aliis hominibus. Et cùm possit dupliciter intelligi reliquos homines fieri gratos, primò per aliquid inhærens, secundò solùm per acceptationem, & dilectionem extrinsecam; tursúsque gratia inhærens possit esse vel habitus, vel solùm actus dilectionis, &c. si quidem potest esse Christus gratus gratia eiusdem rationis, quæstio erit quánam ex his? & præterea qua certitudine constare possit hac vel illa gratia Christum gratum esse.

Iam S. Thom. vt notaui in expositione articuli non tractat quæstionem in dicto priori sensu, sed solùm in posteriori, & nominatim de gratia habituali: est autem operæpretium etiam in primo illam tractare, quod faciunt passim plerique Theologi.

Quemadmodum vnione hypostatica fuerit Christus sanctificatus. §. 2.

Dicendum videtur ex dicto discrimine, quod est inter Christum, & puras creaturas intellectiuas, existere in Christo à principio essentialiter distincto primarios gratiæ effectus eiusdem rationis cum iis, qui existunt in hominibus à gratia creata, non tamen secundarios. Declaratur: primarij effectus sunt formalis oppositio cum peccato, facere dignum beatitudine supernaturali, itémque iustũ & sanctum sanctitate ordinis supernaturalis; acceptúmque Deo ad vitam æternam. secundarij verò sunt physica animæ pulchritudo, & ornamentum maximè in sententia S.Thom. ponentis habitum gratiæ etiam in essentia. Præterea facultas operandi opera ordinis supernaturalis pertinentia ad finem supernaturalem per habitus connaturales gratiæ, quos ipsa per se secum affert, velut essentia potentias. Dicitur ergo in assertione priores effectus esse in Christo à principio essentialiter distincto ab eo, à quo sunt in hominibus, scilicet à dicta gratia, non item posteriores proximè & formaliter. Prudens dico, proximè & formaliter, quoniam an hi sint alia ratione ab illo principio, quod est in Christo, scilicet tanquam à radice vel fine, dicetur inferiùs. hoc autem principium est diuinitas tanquam vnita humanitati.

Iam incipiendo ab his posteriòribus effectibus facilè probatur proposita assertio. Primò enim dictum principium non affert physicam pulchritudinem, quia physicè verbum diuinum solùm vnitur secundùm subsistentiam, solúmque dat subsistere, & si quid hinc est physicæ pulchritudinis solùm est in ratione subsistendi: non ergo perficit physicè naturam quatenus est apta perfici secundùm esse naturæ perfectione physica, siue accidentali, siue essentiali, & eo modo quo perficitur à gratia, sed perficit secundùm esse morale. Confirmatur, quoniam si quam habet dignitatem & perfectionem physicam, humanitas à dicta vnione præter eam, quam habet quatenus subsistit, non potest haberi à subsistentia Verbi, quatenus est subsistentia, sed sub alia ratione, nempe quatenus est deitas. At verò non vnitur physicè ratione diuinitatis, prout deitas est, sed prout est subsistentia, & secundùm excellentiam, quam subsistentia diuina habet in ratione subsistentiæ ex eo quòd sit diuina: ergo non perficit naturam creatam physicè, nisi secundùm quod subsistit; extrà rationem verò subsistentiæ solùm perficit moraliter.

Neque secundò supposítum diuinum est facultas, seu confert seipso facultatem operãdi opera supernaturalia: nullam enim habet physicam operationem vt principium quod in humanitate, quatenus est suppositum humanitatis, quæ sit ita propria ipsius, vt non possit conuenire supposito creato operanti per naturam creatam, sicut in vniuersum nulla operatio extra Deum potest esse propria vnius personæ diuinæ, quæ neque sit communis aliis personis, neque ex modo, quo exercetur, possit conuenire personæ creatæ, vt suprà dictum est circa art. secundum S.Thom. Multo verò minus suppositum diuinum in humanitate potest esse principium quo, tum quia sic natura esset principium quod, suppositum verò principium quo: præterea verbum diuinum esset instrumentum naturæ creatæ.

Reliquum iam est probare priorem partem propositionis de effectibus primariis gratiæ creatæ, qui existunt in Christi humanitate eiusdem rationis ex vi vnionis eius cum diuinitate. Et primus quidem effectus, qui est oppositio cum peccato quod non possit in eodem subiecto esse cum diuinitate, maiorem locum habet hìc: etenim secundùm absolutam Dei potentiam probabilior opinio est posse habitus gratiæ conseruari in anima cum peccato, at verò nulla potentia fieri posse, vt simul maneat cum diuinitate secundùm hypostasim vnita humanitati probabitur infrà circa quæstionem 17. S. Thomæ.

Hìc ergo oportet ostendere alterum effectum, qui est esse gratum, & sanctum, quem sanè ex vi vnionis esse in Christo confirmant in primis auctoritates Scripturę, &

& Patrum. E Scripturis profertur locus Psalm.44. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis.* quem locum nominatim conuenire Christo, testatur Apostolus ad Hebr.1. & est perspicuum ex verbis proximè præcedentibus, *Sedes tua Deus in seculum seculi.* quæ non possunt conuenire Salomoni, qui neque Deus est, neque regnum habet æternum. Alibi etiam Christus dicitur vnctus Dan.9. *Vngetur sanctus sanctorum.* Isai.61. & Luc.4. *Spiritus Domini super me, eo quod vnxerit me.*

Ac primò statuendum est vnctionis nomine hìc intelligi sanctificationem tum propriam, qua Christus sibi, suóque bono spirituali sanctus sit, tum verò propagandam & conferendam aliis, bonóque spirituali aliorum, & iis in vniuersum rebus, quæ immediatè pertinent ad bonum spirituale vitæ æternæ, distinguitúrque à sanctificatione quadam, quæ per se immediatè respicit bonum ciuile & politicum huius vitæ tanquam proprium finem, & ea quæ huc spectant; solùm verò ratione generali implicitè vitam æternam. nimirum ea ratione generali, qua natura, eiúsque rectitudo, & ordo naturalis supponuntur bono supernaturali, æternæque vitæ. vtraque sanctificatio, & vnctio lege, atque vsu tradita est in sacris literis. Et posteriori quidem vngebãtur Reges 1. *Reg.*10. & sæpe, quo ritu etiam Christiani quidam Reges sanctificantur. Priori verò vngebantur & sanctificabantur Sacerdotes, & Prophetæ. sic vnctus est Aaron *Leuit.*8. vt esset Sacerdos, Elisæus vt esset Propheta, 3. *Reg.* 19. Reges autem non vngebantur huiusmodi sanctificatione præter Christum, cuius regnum est spirituale. Ioan. 18. *Regnum meum non est de hoc mundo.* Isaiæ *cap.* 9. vocatur princeps, & pater futuri seculi. Quare hæc sanctificatio prout pertinet ad spiritualia, & cultum diuinum, &c. conuenit Prophetis, Sacerdotibus, & vni Regi Christo sanctificandis in ordine ad bonum commune aliorum huius generis; in ordine verò ad bonum priuatum eiusdem generis pertinet ad singulos, tametsi illa fieri consueuit oleo visibili; hæc autem tantùm inuisibili 1. Ioan. 2. *Vnctionem habetis à Sancto.*

Hinc vnctio variis materialibus instrumentis diuini cultus, qualia sunt vasa, &c. ritu sacro adhibita dicitur etiam sanctificatio: Horum extant varia testimonia, Exod.29. *Oleum vnctionis fundet super caput eius, & hoc ritu consecrabitur.* & cap.30. *Facies vnctionis oleum sanctum, vnguentum compositum opere vnguentarij, & vnges ex eo tabernaculum testimonij, & arcam testamenti, mensámque cum vasis suis, candelabrum, & vtensilia eius, altaria thymiamatis & holocausta, & vniuersam sepelleßilem, quæ ad cultum eorum pertinet, sanctificabísque omnia, & erunt sancta sanctorum, qui tetigerit ea, sanctificabitur. Aaron, & filios eius vnges, sanctificabísque eos vt sacerdotio fungantur mihi.* Similiter etiam ipsum oleum & vnguentum pro sanctificatione & sanctitate sumitur. dicitur enim ibidem. *Hoc oleum vnctionis sanctum erit mihi in generationes vestras, caro hominis non vngetur ex eo, & iuxta compositionem eius non facies aliud, quia sanctificatum est, & sanctum erit vobis.*

Vsque adeò verò frequens est vnctio ad sanctificandas res & homines; & oleum, seu vnguentum, quod etiam oleum appellatur *Exod.* 30. & 37. ad id præstandum, vt quidquid sanctificat dicatur oleum, & quidquid est electum, seu deputatum ad munus aliquod ex supradictis, aut acceptatum, quamuis sola extrinseca acceptatione & deputatione, dicatur vnctum in veteri quidem lege per figuram metonymiam, qua nomen caussæ tribuitur effectibus, siue qui fiant ab ipsa caussa, siue qui aliàs ab ipsa plerumque proueniant, etsi non semper. In noua verò lege ea ratione, quòd vnctiones sanctificationésque veteris fuerint figuræ, quæ id solùm veræ sanctitatis haberent, quòd veram nouæ legis sanctitatem præmonstrarent; & idcirco vnctionis, & olei visibilis nomen à signo ad res significatas fuerit translatu, & inuisibilibus rebus applicetur. Extant testimonia. 1. Io.2. *Vnctionem habetis à Sancto.* & infrà, *Vos vnctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis.* & statim. *Vnctio eius docet vos de omnibus.* quo loco constat significari sanctificationem spiritualem interiorem, dixerat enim suprà, *Antichristi multi facti sunt, & ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis.* & subdit, *Sed vos vnctionẽ habetis à Sancto.* vbi per vnctionẽ quæ est à Sãcto distinguit fideles, ad quos scribit, ab aliis iam dictis Antichristis tanquam vnctos, & sanctificatos antiunctis vt ita loquar, id est, iniustis, & prophanis. vnctio ergo est sanctitas, significatur etiam illuminatio fidei, quæ comitatur gratiam, à qua defecerunt dicti Antichristi, cùm dicitur, *Vnctio docebit vos.*

Hìc oportet aliunde petere exempla. satis enim perspicuum est quod protulimus de Christo ex Psalm.44. *Propterea vnxit te Deus.* vbi cùm non sit sermo de visibili aliqua vnctione, & figura sanctificationis, & tamen seruetur phrasis Scripturæ, intelligitur vera sanctificatio spiritualis, inuisibilis. Notat hoc August. *lib.15. Trinit. c.* 26. Orig. *hom.8. in Ezech.* Ambros. *lib.2. de pœnit. c.8. & in c.* 1. *ad Heb.* qui vult huc pertinere illud Psalm. 28. *Sicut vnguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius.* quod scilicet sanctificatio, vnctióque spiritualis sit in Christo, velut in capite, indéque manet ad nos. Idem Fulgentius *lib.* 3. *de passione Domini ad Trasimundum*, & alij Patres infrà citandi.

Igitur in vniuersum vnctionis nomine Christo in Scripturis passim attributę significatur sanctificatio spiritualis, inuisibilis, quæ non sit vmbra & figura sanctitatis, qualis in lege veteri olim fuit, sed vera sanctitas conueniens ipsi non solùm vt singulari personæ capaci sanctitatis in bonum proprium, quod significat illud verbum, *Oleo lætitiæ.* quod interprete Ambrosio, atque aliis notat vacuitatem mœstitiæ, itémque asperitatis, quam affert peccatum, verumetiam vt est sacerdos & rex in regno spirituali sanctitatis, quia sanctitati legali extrinsecæ, & non veræ veteris legis non solùm opponitur tanquam vera sanctificatio priuata, qua quiuis homo sibi sit sanctus, verumetiam qua sit sanctus, & bonus aliis, sic Sacerdotibus, Episcopis, & Ministris nouæ legis datur vera sanctificatio interior comprehendens gratiam sanctificantem, aliáque gratiæ auxilia pro ratione muneris, quæ sanctitas respondet veteri, vt vera non veræ, vt dicitur in materia de Sacramentis præsertim de Sacramento Ordinis: Christus autem est caput nouæ legis, veræque sanctitatis, quoniam ab ipso deriuatur, & in hoc ordine, & regno nouæ legis rex spiritualis, propterea cùm dicitur vnctus, & vngi, debet omnino nomine vnctionis vera spiritualísque sanctitas intelligi.

Quòd autem ex vi vnionis hypostaticæ Christus sit Sacerdos, & Pontifex, habetur in constitutione Apostolica apud Clementem Romanum *lib.*8. *Const. c.*46. vbi constituit discrimen inter Christum, & alios sacerdotes; & Apostolos ait constituros à Christo, ceteros ab Apostolis & eorum successoribus, de Christo verò subdit. *Primus igitur natura pontifex vnigenitus Christus*, &c. quod est dicere Christum habere ex vi genituræ, & vnionis hypostaticæ consecrationem, & sanctificationem, quam alij superadditam habent & extrinsecam.

Sed iam oportet pluribus confirmare Christum esse sanctificatum ex vi vnionis hypostaticæ. Primùm ex proposito loco Psalm. 44. *Vnxit te Deus*, &c. vbi cùm conueniant ferè omnes agi de sanctificatione Christi (neque enim contrarium sentiunt Patres Concilij Francofordiensis *epist. vltima*, & Hieron. *in hunc Ps.* dicentes hìc esse sermonem de lætitia Resurrectionis, Ascensionis, & dominationis, agnoscunt enim hanc lætitiam in

vnctione

vnctione tanquam in radice) discrepant autem in assignanda sanctificatione, seu caussa ipsius. nam Athan. *orat. contra Arrianos.* Hilar. *lib. 11. de Trin.* Hieron. *c. 6. Isaiæ*, & Optatus Mileuitanus *lib. 4. aduersus Parmenianum*, vnctionem, de qua est hic Psalmus, intelligunt factam in Iordane post Baptismum. Apertum, inquit Optatus, est cælum Deo Patre vngente, spiritale oleum Ilatim in imagine columbæ descendit, & insedit capiti eius, & perfudit eum; vnde cœpit dici Christus, quando vnctus est à Deo Patre.

Idem habet Athan. *orat. sua contra Arrianos*, Hieron. *in c. 61. Isaiæ.* Sed non ita intelligendi sunt hi Patres vt voluerint nunc primùm Christum fuisse sanctificatum, obstat enim quod habetur Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum.* Præterea quod habetur Io. 1. *Et Verbum caro factum est, & habitauit in nobis, & vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, & veritatis.* vt sit sensus, Verbum caro factum est plenum gratiæ, & veritatis, coniungitúrque plenitudo gratiæ cum Incarnatione. Tertiò in Natiuitate ipsa Verbum incarnatum vocatur Christus, id est, vnctus Luc. 2. *Natus est vobis hodie Saluator, qui est Christus Dominus.* Demum Aug. *lib. 15. Trin. c. 26.* absurdissimum reputat dicere Christum anno tricesimo accepisse Spiritum sanctum, cùm eius præcursor acceperit in vtero matris suæ. Sentiunt ergo dicti Patres Christum, qui in Incarnatione fuerat inuisibiliter vnctus, fuisse vnctum visibiliter in Baptismo, id est, fuisse factam visibilem in signo, & manifestatam sanctificationem, quæ inuisibilis erat.

Alij Patres videntur interpretari dictum locum Psal. 44. de sanctificatione, quæ habetur ex vi gratiæ infusæ, & collatæ, qua sanctificantur alij homines, quos patres infrà citabimus.

Alij tertiò intelligunt Christum Psalm. citato dici vnctũ ratione vnionis hypostaticæ per ipsam scilicet diuinitatem. Ita habet Naz. *orat. 13. apologetica.* Perspectum, ait, habet Pater veri ac genuini Christi illius, quem exsultationis oleo præ consortibus suis perfudit, cùm humanitatem diuinitate perunxit, vt faceret vtraque vnum, &c. & *orat. 4. de Theolog.* Opera, inquit, ipsius veritas, & iudicium quorum caussa diuinitate delibutus est; hæc enim humanitatis vnctio est. Euseb. Cæsar. *lib. 8. de demonstr. Euang. c. 2.* proposito eodem Psalm. Quoniam, inquit, excellentia spirituali, ac potiùs ipsius diuinitatis vnguento Saluator noster vnctus esse perhibetur. Orig. 2. *Periar. c. 6.* Vngitur, inquit, oleo lætitiæ anima Christi, id est, cum Verbo Dei vnum efficitur: vngi namque oleo lætitiæ non aliud intelligitur, quàm Spiritu sancto repleri: quod autem præ participibus dixit, indicat quòd non gratia Spiritus sancti sicut Prophetis ei data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo, sicut & Apostolus dixit: *In quo habitat omnis plenitudo diuinitatis.* Eadem repetit *hom. quadam in octaua Natiuit.* & alia multa huc pertinentia *hom. 1. in Cantica.*

Vigilius *lib. 4. contra Eutychetem*, tractans eundem locum Psalm. 44. Non enim, inquit, Verbi natura vncta est, quæ consortes secundùm se habere non potuit, vnde apparet ad id, quòd homo factus est, pertinere vnctionis, vel Christi vocabulum, &c. Idem habet Augustinus, & alij Patres in expositione eius Psalmi.

Eadem est concors Patrum sententia pluribus aliis in locis extra hunc Psalm. Dionysius Alexandrinus *in Epist. contra Paulum Samosatenum*, quem refert Turrianus *in Hoplotheca*, dicit Christum non indiguisse vnctione externa, vt sit id, quod nomine significatur, id est, vnctus, quia, inquit, per se vnctus est, & sibiipsi est vnctio. Cyrillus Alex. *lib. 4. in Ioan. c. 29.* dicit Christum vocari vnctum, non sicut alios Reges, aut sanctos, sed quia Verbum caro, id est, homo factum est. Damasc. *lib. 3. de fide c. 3. 4. & 17. & lib. 4. c. 16. & orat. 1. de imaginibus, ante medium*, eodem modo loquitur quo dicti Patres. Nyceras *lib. 3. Thes. 3. c. 3.* Ipse, inquit, seipsum vnxit, diuinitas enim humanitatis vnctio est. Eodem modo loquuntur alij Patres. Augustinus *lib. 15. de Trin. c. 26.* Ful. *de Incar. & gratia. c. 10.* Anselmus *in c. 1. ad Heb.* Gregorius *lib. 9. Regist. epist. 61.* Hilarius *lib. 7. de Trin.* Chrysost. *hom. 60. in Ioan.* Idephonsus *in ser. priori de purgat. & pariurit. B. Mariæ, 9. tomo Bibliothecæ*, loquens de Christo, & quidem secundùm humanitatem, secundùm quam natus fuit de Virgine. Iste, inquit, solus est essentialiter sanctus. Remigius Altisiodor. Episcopus *lib. de celebratione Missæ*, interpretans illud verbum, Christe Eleyson. Christe, inquit, qui es vnctus non oleo visibili, sed plenitudine diuinitatis, miserere. Demum Concil. Francofordiense *in Epist. ad Episcopos Hispaniæ*, inquit, Iesum Christum fuisse naturaliter vnctum, alios autem gratia, & hoc est, dono aliquo gratiæ participato.

Idem probatur ex nomine Christus, quod non est nomen proprium filij Dei incarnati, cùm sit vocatus proprio nomine Iesus ab Angelo primùm, & postea in circumcisione, sed est nomen commune verbale, significans vnctum, & conueniens aliis, qui sunt vncti, tametsi per antonomasiam tribuitur filio Dei incarnato. Iam verò quòd sit Christus, habetur per se ex vi vnionis hypostaticæ: ergo & quòd sit vnctus, ac proinde sanctificatus. quandoquidem ostensum est vnctionem esse sanctificationem. Antecedens est communis sententia Patrum Cyrilli *loco citato. & lib. de fide ad Theodoretum, prope finem.* Verbum ait, cùm antea non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictus est Christus. Eodem modo loquitur Athan. *in ser. Epiph. lib. 4. c. 6.* Hilarius *lib. 11. de Trin.* Ambros. & Theophylactus *ad Heb. 1.* Fulg. *lib. de Incar. vnigeniti c. 10.* Vigilius *lib. 4. contra Eutychetem.* Vnde, inquit, apparet ad id, quod homo factus est, pertinere vnctionis, vel Christi vocabulum, &c. & statim, nondum erat Christus, antequam nostri habitus similitudine esset inuentus.

His omnibus, ac pluribus aliis, quæ proferri possent, auctoritatibus dicere quispiam posset solùm significari Christum sanctificatum esse vnione hypostatica diuinitatis, seu diuinitate tanquam caussa formæ sanctificantis, id est, gratiæ, non verò tanquam forma. verumtamen loquutiones Patrum & Scripturæ hunc sensum non recipiunt: nam primò aliquid singulare profitentur Patres se dicere de Christo, id est, aliquam singularem sanctificationem. Sic Cyrillus ait Christum non dici vnctum sicut reliqui sancti, sed quia Verbum caro factum est. Item Dionysius, & Nyceras, seipsum vnxit, sibiipsi est vnctio. quòd si reipsa eadem est vnctionis forma, & vnctio in Christo, & in aliis, parum pertinet ad discrimen caussa extrinseca, seu finis, & motiuum, quæ variantur, & B. Virgo est sanctificata, quia fuit mater Dei. Io. Baptista, quia fuit præcursor, & tamen non dicuntur sanctificati alia sanctificatione ab ea, qua cæteri homines, sed solùm maiori: ergo si Christus fuit sanctificatus quia Deus, & homo, mediator, &c. eadem tamen forma non debet dici sanctificatus alia sanctificatione, sed maiori, seu omnino maxima.

Præterea quamuis quidam effectus formales in abstracto significati, qui conueniunt solis formis, tribuantur per translationem etiam caussis efficientibus, & dicatur vita non solùm anima, verumetiam Deus. similitérque sanctificatio, iustitia, fortitudo non solùm gratia & habitus, verumetiam Deus, & Christus; nihilominus non omne nomen abstractum conuenit caussæ efficienti. nó enim potest dici Deus nostra temperantia, quamuis non minùs sit à Deo hæc, quam iustitia, & fortitudo, nec vllum agens calefaciens nos dicitur nostra calefactio. Similis est vsus huius nominis vnctio. non enim vlla caussa extrinseca vnctionis secundùm vsum huius nominis aptè dicitur vnctio: diuinitas autem dicitur vnctio Christi, & Christus vnctus diuinitate à Nazianzeno,

zeno, Eusebio, Damasceno, locis citatis, & ab aliis.

Ratio demum nostræ assertionis est, quia diligere Dei est benefacere, & quantitas dilectionis penditur ex quantitate boni, ex 1. 2. q. 110. est autem bonum omnium maximum vnio hypostatica in creatura rationali: ergo est dilectio omnium maxima, qua potest à Deo amari. Porrò primus ac præcipuus effectus gratiæ est facere dilectum Deo & gratum dilectione maxima supra omnes alias, quia non datur creata participatio Dei maior illa, quæ est per gratiam: ergo magis facit dilectum hominem vnio hypostatica, quæ non exhibet humanitati participationem creatam diuinitatis, sed ipsam diuinitatem per se, quam faciat gratia.

Hæc ratio bene conuincit vnionem hypostaticam facere dilectum & gratum hominem magis quàm faciat gratia, tamen videtur probare facere gratum & dilectum alio genere dilectionis, alióque genere boni, scilicet dignitatis & excellentiæ, non autem eodem, qui nimirum habeat ordinem ad vitam æternam. Probatur autem quòd eminenter contineat eandem dilectionem, & ordinem. Primùm quia natura rationalis est maximè, & præ aliis naturis assumptibilis ratione intellectus, & mediante intellectu, vt suprà diximus, cum S. Thom. & Patribus: aliis autem irrationabilibus creaturis non perinde est bonum talis, vnio etiamsi sit possibilis. huius autem ratio non est, nisi quia hæ sunt incapaces intellectus, & vnio personæ diuinæ poscit naturam intellectus capacem, vt faciat cum illa vnam personam compositam, quæ non solùm perficiatur secundùm subsistentiam, verumetiam simul consequenter secundùm intellectum, non quidem perfectione naturali, nam non esset cur poscceret vniri naturæ creatæ intellectiuæ, vt intellectiua est, si nihil conferret intellectui præter id, quod per se habet à natura, sed perficiatur perfectione supernaturali ordinis gratiæ, præsertim cùm hæc subsistentia non sit connaturalis, sed supernaturalis ipsi naturæ. Confirmatur: nam si gratia, quæ poscit natura sua præter perfectionem essentiæ, perfectionem intellectus, & voluntatis, non est contenta naturali, sed exigit in ipsis supernaturalem perfectionem, eo quòd sit forma supernaturalis, multo magis eam poscit diuinitas; si quidem, vt ostensum est, etiam ipsa poscit perfectionem intellectus. Sequitur ergo ex his eo ipso quòd vnitur natura diuina humanæ, hominem compositum ex iis esse dilectum, & gratum Deo in ordine supernaturali gratiæ & gloriæ.

Secunda ratio quòd gratia ordinet hominem ad finem supernaturalem, faciátque ipsum dilectum & gratũ dilectione supernaturali est, quia est participatio supernaturalis diuinitatis: ergo multo magis id præstabit ipsa diuinitas vnita naturæ humanæ, non solùm ratione alicuius operis, & effectus, quomodo est in homine, & in rebus per præsentiam, potentiam, &c. verumetiam per seipsam, & substantiam suam magis intimè, quàm vniatur habitus gratiæ per seipsum animæ, vt ostensum est circa *art. 12. q. 2.*

Tertiò operationes liberæ, quæ proficiscuntur à persona composita ex diuinitate, & humanitate, non minus, imò magis sunt meritoriæ gloriæ supernaturalis ratione ipsius diuinitatis, quàm sint operationes, quæ proficiscuntur à gratia, & caritate supernaturali ratione ipsius gratiæ: ergo non minùs, imò magis sit capax gloriæ homo per diuinitatem ita vnitam, quàm per gratiam. Antecedens suprà ostensum est, vbi agitur de quantitate valoris operum Christi sufficiente ad quoduis præmium cuiuscunque generis. Consequentia probatur, quia opera, quæ proficiscuntur à gratia & caritate, habent quòd sint meritoria præmij supernaturalis ea ratione, quòd sint vel à principio eiusdem ordinis supernaturalis, scilicet ab auxilio mouente supernaturali, siue supponatur gratia iustificans, vt necesse est supponere de potentia ordinaria, siue non supponatur saltem de potentia absoluta, vel sint ab habitu ordinis supernaturalis, id est, ab agente prædito habitu, & facultate supernaturali. nisi enim sint eiusdem ordinis, impossibile est esse meritoria secundùm iustitiam, & de condigno: ergo si operationes Christi habent quòd sint meritoriæ gloriæ supernaturalis de iustitia; imò de rigore iustitiæ, erunt eiusdem ordinis; si quidem non formaliter secundùm entitatem physicam, at saltem eminenter secundùm æstimationem moralem, ac proinde perfectiores, & excellentiores in eo ordine quod continent alterum eminenter est excellentius illo. At verò non sunt tales quatenus proficiscuntur ab aliquo auxilio actuali, vel ab aliquo habitu gratiæ & caritatis, sed solùm prout proficiscuntur à tali persona humana deificata: ergo ea persona ratione diuinitatis habet eminenter quòd sit eiusdem ordinis, cuius est quælibet persona humana prædita gratia supernaturali, & constituta in esse agentis supernaturalis per gratiam habitualem: ergo per diuinitatem Christus qui formaliter habet quòd sit Deus, habet eminenter quòd sit capax gloriæ, gratus, & sanctus ipse quidem physicè, opera verò eius moraliter.

Confirmatur: nam illa regula posterioristica: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis; optimè hic locum habet: etenim operationes Christi sunt dignæ præmio vitæ æternæ supernaturalis propter dignitatem humanitatis deificatæ, à qua proficiscuntur, & quatenus afficiuntur eadem dignitate: ergo multo magis fit digna eadem gloria ipsa humanitas.

Ex his sequitur primò vt quamuis diuinitas non afferat per se humanitati habitus gratiæ supernaturalis, nec ipsa sit principium formale, & physicum operandi opera supernaturalia; tamen reddat subiectum capax horum habituum & auxiliorum, faciátque ex natura rei hæc ipsi debita & conuenientia, quod pertinet ad illud punctũ gratiæ habitualis Christi mox examinandũ.

Sequitur secundò potuisse quidem fieri, vt natura assumpta perpetuo tempore vacaret gratia habituali, & gloria, non autem vt non esset sancta, Deo grata, & dilecta, sibíque connaturalis gloria. Prima pars est per se perspicua, quia gratia habitualis & lumen gloriæ sunt qualitates ab anima distinctæ, non coniunctæ, ex natura rei physicè cum vnione hypostatica, neque vt dispositiones, vt habetur *q. præcedenti art. 6.* & latè probat Vasquez ibi *disp. 40.* neque per necessariam consecutionem, quia, vt sæpe ostensum est, nihil physicum præter subsistentiam affert persona diuina naturæ creatæ. Secũda pars probatur ftãte duplici positione, primò quòd diuinitas vnita hypostaticè faciat natura sua gratum & sanctum, in quo conuenit cum gratia. Secundò quòd non patiatur peccatum in eodem subiecto, in quo differt ab habitu gratiæ, quem quidam dicunt potentia absoluta posse cum peccato conseruari, & non facere sanctum, & gratum actu.

Sed iam supersunt quædam dubitationes. PRIMA est de corpore Christi, an & quomodo sit sanctificatum per vnionem hypostaticam. Dicendum breuiter corpus posse spectari dupliciter. Primò vt est aliquid totius, & vt est instrumentum animæ. Secundò secundùm aliquid peculiare, quod conuenit ipsi quatenus distinguitur ab anima, & spectatur secundùm se. Primo modo pertinet ad ipsum esse gratum, & sanctum, & ordinatum ad finem supernaturalem; quamuis enim actus habitúsque gratiæ, itémque lumen gloriæ, & visio beatifica pertineant proximè ad partem animæ spiritalem, tamen non sunt solius animæ, sed totius constantis anima, & corpore. Secundo verò modo videri posset pertinere ad ipsam immunitatem à fomite, & ab omni perturbatione vitiosa, rectámque partium compositionem, & dispositionem. sed hæc sanè nascuntur ex impeccabilitate,

peccabilitate, quam affert vnio hypostatica toti homini, corpori verò ratione totius. Magis peculiaris esse videtur consecratio quædam, quæ ex sola immediata coniunctione subsistentiæ diuinæ est in omnibus rebus, quibus ipsa coniungitur,& coniungeretur etiam inanimatis, quæ est quædam dignitas, & æstimatio moralis orta ex tali quasi contactu. nam si ex contactu conse-crantur pleraque alia, & crux ipsa Christi; multo magis corpus vnitum Deo hypostaticè, quod propterea est adorandum adoratione latriæ, sicut crux Christi, & sanè potiori ratione.

SECVNDÒ dubitari potest an forma sanctificationis huius sit vnio illa, & modus realis,qui est in humanitate, an verò sit ipsa deitas.tractant hoc dubium, & quidem latè Suarez *disp.*18.*sect.*1.& Vasquez *disp.*41. *c.*3. & bene respondent deitatem esse formam, vnionem verò esse conditionem, sine qua non sanctificaret. Et quidem certum esse debet deitatem non posse sanctificare solùm vt causam efficientem formam sanctificationis, quæ forma sit ipsa vnio. Primùm, quia ad hanc sanctificationem Deitas non magis concurreret, quàm concurrat ad sanctificationem per gratiam infusam habitualem, nec magis diceretur sanctificari diuinitate Christus quàm alij iusti. Secundò quia Patres citati dicunt ipsam diuinitatem esse oleum, vnguentum, vnctionem, scilicet præstantem seipsa id quod præstat oleum, verùm & visibile in corpore, & oleum inuisibile mysticum in anima, vt suprà notauimus,non posse hæc nomina tribui Deo vt caussæ efficienti. Tertiò quia si diuinitas non sanctificat vt forma,sed vt efficiens formæ,per accidens est ad hanc sanctificationem quòd sit vnita hypostaticè, si quidem non vt vnita, sed solùm vt agens sanctificat. hoc autem est contra mentem Patrum, qui non nisi ratione vnionis agnoscunt humanitatem à diuinitate sanctificari. Sic Naz.*apolog.*3. Humanitatem diuinitate perunxit, vt faceret vtraque vnum. Anselmus *in cap.*1.*ad Heb.* Hoc ipsum de Spiritu sancto & carne Virginis concipi Spiritu sancto vngi fuit. Eodem modo loquuntur alij Patres. Quartò si Deitas solùm est caussa efficiens, vnio verò forma, sequitur vnionem esse formam absolutè sanctificantem per se, absque dependentia ab alia forma.hoc autem est contra rationem vnionis, qua formantur, & vniuntur plura.

Igitur negari minimè potest deitatem esse vt formam, solùm verò dubium est an etiam ipsa vnio secundùm entitatem suam, qua distinguitur à diuinitate sanctificet. Ratio dubitandi est,quia vt distinguitur est res sancta, & sacra, & inest per se humanitati vt subiecto; ergo facit illam sacram,ac sanctam. Respõdeo vnionem non conferre aliam sanctificationem præter illam, quã confert diuinitas. ratio est, quia non est distincta forma à diuinitate, nec est forma, sed est vnio formæ cum subiecto, & conditio sine qua forma non dat esse; ac proinde sine qua diuinitas, quam ostendimus se habere vt formam,non sanctificaret. idque perspicuum est in omnibus vnionibus formarum quæ non dant distinctum effectum formalem ab eo, quem dat forma. solum posset esse discrimẽ inter hanc,&alias vniones formarum, quòd diuinitas habeat hoc peculiare vt sanctificet omnia, quæ ipsi coniunguntur pro modo quo coniunguntur: qua ratione etiam opera, & vestes sunt sacræ, etiam corpora sanctorum, eo quòd fuerint templum Spiritus sancti eorumdémque vestes. Verùm ex hac ratione solùm habetur quòd hæc sint subiectum sanctificationis, & vt non possint sanctificare alias res, aut saltem secundùm quid, & latè sumpta sanctificatione; non enim vestes Sanctorum, &c. sanctificantur eadem sanctificatione, qua corpora, neque corpora eadem qua anima, &c. Similiter in proposito si agitur de sanctificatione propriè dicta,quæ facit sanctum,iustum, &c. illam diuinitas solùm tribuit vt forma; vnio verò solùm vt conditio, quia non potest conuenire huiusmodi sãctificatio vnioni,neq; vt subiecto,neque vt formæ. Si verò agitur de alio genere cõmuni sanctificationis &improprio,quod conuenit ipsi vt subiecto,nil prohibet esse sanctam, & posse aliquo modo sanctificare subiectum cuius est, quandoquidem est immediatior Verbo, quàm subiectum; sed non est ad rem. nullus enim nobis sermo est de hac sanctificatione.

Ex his soluitur obiectio ducta ex eo quòd si Angelus sanctus, & iustus assumeret alienam naturam creatam, non sanctificaret illam, vnde sequatur non sanctificari naturam humanam ex eo quòd assumpta sit à filio Dei. dicitur enim personam angelicam neque esse per se essentialiter sanctam, seu sanctitatem, vt possit habere rationem formæ sanctificantis in vnione, qua vnitur alienæ naturæ,vt habere possit,& habet Verbum,quod est essentialiter sanctum, & sanctitas. neque esse formam per participationem supernaturalem deitatis,quæ est sanctitas per essentiam vt est gratia, sed solùm habet sanctitatem vt subiectum, ideóque non potest alias res sanctificare vera sanctificatione, sed solùm secundùm quid modo supradicto.

Ex his omnibus sequitur non fuisse necessariam Christi gratiam habitualem ad sanctificationem, qua fieret supernaturaliter gratus, & sanctus, & ad finem supernaturalem ordinatus. Contrarium docuerunt nonnulli Theologi, præsertim antiquiores, eo quòd de sanctificatione, quæ fiat per vnionem hypostaticam pauci meminerint, cámque maximè tractent & confirment recentiores obseruatione sanctorum Patrum. Itaque agnoscunt necessitatem gratiæ habitualis Paludanus *in* 3.*dist.*13.*q.*2. Marsil.*in* 3.*q.*10.*art.*1.*concl.*1.Med.*hic concl.*5. ait Christum de potentia absoluta potuisse non habere gratiam habitualem, & potuisse non esse gratum Deo secundùm humanitatem, & in puris naturalibus nec gratum, nec ingratum sine peccato, & sine gratia.solùm ait *conclusione* 6. non potuisse esse ingratum, prout idem est ac esse peccatorem. Durandus etiam fauet *in* 3.*dist.*12.*q.*2.*m.*5.dum supponit posse assumi humanitatem in puris naturalibus,atque ideo non esse gratam ex vi vnionis hypostaticæ, sed requiri gratiam superadditam.quamquam Valentia *disp.*1.*q.*7.*puncto primo* vult Durandum per pura naturalia solùm excludere gratiam inhærentem, quomodo etiam intelligit Alex. Alensem 3.*p.q.*11.*m.*1. & 3.citatum ab aliis pro eadem sententia. & sanè non absque probabilitate; videtur enim accipere pura naturalia in sensu recepto, prout excludunt gratiam habitualem,& peccatum. Videtur fauere etiam Bonauentura *in* 3. *dist.*13.*art.*1.*q.*1. *in corpore*, *& præsertim ad* 3. vbi ait necesse fuisse reperiri hanc gratiam in anima Christi, vt sit Deo perfectè assimilata, non tamen explicat an hæc necessitas sit solùm secundùm potentiam ordinariam. Sed satis, inquam, ostensum est potuisse Christum sola diuinitate sanctificari,nec est ratio quę probet contrarium,nihilominus reliqua est sequens quæstio.

An fuerit in Christo gratia habitualis, & ad quem finem. §. 3.

Dicendum primò certum esse Christi animam habuisse donum gratiæ habitualis, est assertio communis Magistri, & Theologorum *in* 3.*dist.*13.S.Thom. eiúsque interpretum omnium hîc *art.*1. Ad id probandum profertur primò locus Psalm.44.*Vnxit te Deus,Deus tuus,*&c. verùm non potest ex vi auctoritatis Scripturæ sumi efficax argumentum cùm hic locus à pluribus Patribus intelligatur de vnctione diuinitatis, sed solùm suppeditat probabile argumentum expositio quorumdam Patrum. Primò verò probat Suarez auctoritate Athan.*ser.*2.*contra Arrianos*

Arrianos post medium, cuius verba sunt hæc: Quid igitur mirum, aut quid incredibile, si Dominus, qui Spiritum dat, ipse nunc dicitur Spiritu inungi, qui vbi necessitas requirebat non recusauit ratione humanitatis seipsum etiam inferiorem Spiritu pronuntiare? & post aliqua: Ideóque nos firmiter accepisse cognouimus, quia ipse confessus est se in carne inungi. Dum enim caro in illo primùm sanctificatur, ipse dixit sese vt hominem propter carnem eam gratiam spiritus suscepisse, factum est vt nos illam ex plenitudine dimanantem acceperimus.

Vasquez *disputat.* 41. *cap.* 1. contendit ex hoc loco non probari gratiam habitualem. cùm enim Athanas. explicans dicta verba Psalm. 44. dicit Christum secundùm humanitatem inunctum fuisse Spiritu sancto, non intellexit, inquit, vnctionem medio habitu gratiæ, sed media vnione ipsa hypostatica. quòd verò ait nos omnes de plenitudine eius accepisse, non indicat eiusdem rationis fuisse gratiam illam Christi, ex qua nostram accepimus. quòd demum ait Christum gratiam Spiritus accepisse, non intelligit habitualem. Sed certè locus ille Athanas. non potest intelligi de vnctione, quæ fit per diuinitatem. Primùm quia hic modus loquendi: Quid mirum, aut incredibile si Dominus qui spiritum dat, ipse nunc dicitur Spiritu inungi: non habet emphasim vel efficaciam, nisi Christus inungatur eadem Spiritus sancti vnctione, qua alij. quomodo enim rectè diceretur si Christus sanctificat, vngitque alios, per gratiam virtualem Spiritus sancti, non est mirum, aut incredibile quòd ipse sanctificetur, & vngatur per diuinitatem?

Deinde vngi, & sanctificari Spiritu sancto est vngi ipsa persona Spiritus sancti inhabitante mediante aliquo dono, ratione cuius dicitur accipi Spiritus sanctus, vt habetur *1.1. quæstio.* 43. & est communis doctrina Theologorum & Patrum, vngi verò diuinitate hypostaticè vnita non est vngi mediante aliquo dono Spiritus sancti per quod ipse inhabitet, sed solùm operatione supplente vicem viri generantis, & copulante humanitatem Verbo, quæ ita tribuitur Spiritui sancto ob aliquam rationem, vt tamen ratione illius non dicatur inhabitare proximè & formaliter inhabitatione, de qua loquimur, sed ipsum Verbum diuinum, & diuinitas. vnde factum est vt Patres suprà citati opponant vnctionem, qua vnguntur alij sancti, vnctioni modò dictæ Christi, vt vnctionem, quæ fit per Spiritum sanctum, vnctioni quæ fit per diuinitatem. Christus autem, qui aliàs dicitur vnctus diuinitate, dicitur ab Athanas. vnctus Spiritu sancto, nimirum alio genere vnctionis. Confirmatur: nam quamuis vnctio, quæ fit diuinitate, posset dici vnctio Spiritus sancti quatenus sanctificatio & vnctio attribuitur Spiritui sancto, tamen attributio hæc, & appropriatio locum habet in aliqua operatione, seu caussalitate æquè communi omnibus personis, sed per se est propria Verbi, quod immediatè & personaliter vnitur, & quo mediante vnitur diuinitas, reliquæ verò personæ vel non sunt peculiari modo in humanitate Christi, vel ita sunt vt non sanctificent per se ipsas; vnio verò quæ est ab omnibus personis, & attribuitur Spiritui sancto non est forma sanctificans vt suprà dictum est.

Consonat his id quod ibidem habet Athan. reddens enim rationem cur qui dat Spiritum, dicatur Spiritu inungi. Quia, inquit, vbi necessitas requirebat non recusauit rãtione humanitatis seipsum etiam inferiorem Spiritu pronuntiare. quod sanè esse inferiorem non potest verificari, nisi de ea sanctificatione, quæ est magis propria Spiritus sancti, qualis est per dona, non autem de ea, quæ est propria Filij iam dicta. Post hæc subiungit Athanas. hæc verba: Dum ipse quidem dicit se vt hominem propter carnem eam Spiritus gratiam suscepisse, factum est vt & nos ipsam ex plenitudine dimanantem acceperimus. vbi perspicuum est sermonem esse de eadem gratia; quod significat illa particula, & nos illam, &c. siue per plenitudinem vnde accipiatur nostra, intelligatur gratia vnionis, siue gratia Christi habitualis.

Similem loquendi formam verbis non minùs perspicuis vsurpauit Macarius Senior Ægyptius *homil. 44. in id Psalmi 44. Vnxit te Deus.* Idcirco, inquit, cognominatus est Christus, vt eodem oleo, quo ipse vnctus est, nos etiam vncti, fiamus Christi eiusdem, vt ita dicam substantiæ, & vnius corporis. inquit enim qui sanctificat, & sanctificantur ex vno omnes. habetur *2. tomo biblioth.* Ambros. *lib. de Spiritu sancto*, *c.* 8. tractans eundem Psalmum, dicit oleum lætitiæ esse Spiritum sanctum, qui non est creatura, & distinguitur à filio. Fulgent. *lib.* 3. *de passione* ad Trasimundum ait, Christum vt hominem vnctum Spiritu sancto, qui non est minor Patre, vel Filio.

Iam verò vnctio, quæ prouenit ab vnione hypostatica, non habet rationem vnctionis, & sanctificationis secundùm caussalitatem, qua tribuitur Spiritui sancto, scilicet efficientem, sed secundùm caussalitatem quasi formalem, quæ tribuitur filio, vt suprà notauimus: ergo de alia vnctione loquitur Fulgentius, nempe quæ est formaliter à Spiritu sancto per donum creatum quod tribuitur ipsi. Idem post pauca. Deus, inquit, in carne vnctus est, vt in illo homine Christo, quem sine peccato mater & concepit, & peperit plena diuinæ sanctificationis agnosceretur gratia, quæ nomine Trinitatis esset fidelibus conferenda. Ecce eandem gratiam tribui hominibus, quæ Christo, sola autem habitualis, seu creata potest esse communis.

Citant etiam quidam Ambros. *in cap.*1. *ad Hebr.* sed non fauet ibi. quamuis enim dicat Christum vnctum debuisse cetera vngere: ait tamen infrà: Sed hæc omnia carni conueniunt cui perfectissimum & glorioſissimum Verbum vnctum est pro salute sanctorum. significans ex vnione Verbi habere sanctitatem. Profertur etiam Cyrillus *in Epistol. ad monachos Ægypti*, quæ est *tomo primo c.* 1. *Concil. Ephes.* vbi ait quidem nomine Christi, id est, vncti non soli Christo conuenire sed omnibus qui Spiritus sancti gratia iustificati & sanctificati sunt, & citat loca tum quæ tribuunt vnctionem Christo, tum quæ tribuunt nobis; ceterùm quòd sit eadem sanctificatio, inde non habetur. Addit Suar. quædam alia verba ex hac Epistola Cyrilli, quæ Vasquez ostendit ad probandum id quod instituimus, non conferre.

Præterea Spiritus sanctus non dicitur dari, mitti, & accipi, & esse donum nisi ratione alicuius doni creati supernaturalis, creatæque gratiæ, in qua, & per quam possideatur & maneat in iis, quibus datur: ratione verò alicuius operationis, quæ non ponat aliquid tale in anima, non dicitur mitti, & dari: nec dicitur donum; atqui Christo dicitur dari Spiritus sanctus, & esse donum ipsius, & ab eodem accipi: ergo datur ipsi

donum creatum gratiæ: ergo. Maior probatur: Primùm ex vsu Scripturæ, vbi cùm plurimæ operationes tribuantur Spiritui sancto, non tamen dicitur mitti & dari, nisi per eas, quæ constituunt in aliquo dono gratiæ, per quem inhabitat. sic Exod. 8. dicitur *Digitus Dei est hic*: quod est nomen Spiritus sancti. nam quod habetur Luc. 11. *Si digito Dei eiicio dæmonia.* apud Matth. c. 12. est, *Si in Spiritu Dei eiicio dæmonia.* Significatur autem Spiritus sanctus hîc vt operans per has actiones, non vt missus. Similiter Iob 26. *Spiritus Domini ornauit cœlos.* Eccl. 1. De sapiẽtia quæ dicitur primùm omnium creata procedere omnia, subdit Sapiens: *Ipse creauit illam in Spiritu sancto.*

Vbi verò dicitur mitti, dari, accipi, descendere, venire, præsertim sub nomine Spiritus sancti significatur sanctificatio, & dona Spiritus sancti varia conducentia, tum ad bonum proprium, tum ad salutem aliorum. Dixi nomine Spiritus sancti: nam sub nomine Spiritus Dei, sæpe significatur dari aliquid quod ad dictum finem non pertinet. sic Exod. 28. dicitur. *Quos repleuit Spiritu prudentiæ vt faciat vestes*: & cap. 31. *Vocaui ex nomine Beseleel, & impleui eum Spiritu Dei, sapientiæ, & intelligentia, & scientia in omni opere ad excogitandum quidquid fabrefieri potest.* Vbi sanè nomine, Spiritus, significatur solùm donum creatum, non verò Spiritus sanctus, qui est tertia persona in diuinis, quia donum artis non tribuitur peculiari ratione Spiritui sancto præ aliis personis, quin potiùs filio, qui est sapientia Patris, & Verbum, per quod facta sunt omnia.

Quòd autem cùm dicitur dari, & mitti, præsertim verò mitti Spiritus sanctus intelligatur ratione alicuius dicti doni creati patet ex vsu huius vocis in Scripturis præsertim nouæ legis, videlicet *Ioan. 7.* accipere Spiritum sanctum, mitti, & venire, *Ioan. 14. & 16. Act. 1.* Eadem Maior secundò probatur ex præsenti mysterio Incarnationis, vbi filius dicitur dari, Io. 3. *Vt filium suum vnigenitum daret.* Mitti, ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum*, &c. Atque hæc donatio & missio distinguitur à missione Spiritus sancti. alia quippe ratione dicitur mitti filius, alia Spiritus sanctus, vt perspicuum est ex *1. 1. quæst. 43.* & ex cõmuni doctrina Theologorum, & Patrum, missio enim filij est ratione vnionis hypostaticæ, qua immediatè vnitur humanitati, & fit homo. Missio verò Spiritus sancti est ratione alicuius doni creati, quod fit ab omnibus personis, & vnit omnes personas creaturæ, iuxta illud Ioan. 14. *Qui diligit me*, &c. *ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* peculiariter tamen tribuitur Spiritui sancto. Ex his sequitur vt quamuis vnio hypostatica fiat operatione diuina etiam Spiritus sancti, tamen non est eius generis, vt dicatur ratione illius mitti, & dari, & donum.

Iam verò probatur minor propositio quòd Christo dicatur dari Spiritus sanctus, & ad ipsum venire. *Marc. 1.* & *Luc. 3.* fertur descendisse sub signo, & figura columbæ, quo significeetur alius inuisibilis descensus, vt suprà notauimus. Item *Ioan. 3.* Ioan. Baptista vbi multa dixisset de Christo subdit, *non enim ad mensuram Deus dat Spiritum.* vbi primò habetur datum esse Christo Spiritum sanctum. Secundò non solùm ipso nomine doni, verùm aliis circumstantiis declaratur hîc non agi de Spiritu operante vnionem hypostaticam. Primum nomine mensuræ. Declarat enim se loqui de ratione dandi Spiritum sanctum, quæ habet latitudinem secundum magis, & minus, & in aliis iustis sit limitata, in Christo autem sine limitatione, & mensura, videlicet in ordine gratiæ, quia habuit gratiam conuenientem capiti, vt infrà explicabitur. hæc autem gratia capax mensuræ non est nisi donum creatum. Deinde statim subdit Ioan. *Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius.* vbi sermo est de filio iam incarnato, vt patet ex nomine filius, & ex proposito Ioan. Præterea quia vnio hypostatica non est effectus dilectionis filij absolutè, sed hominum, quibus dedit filium Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum*, &c. & Incarnatio est potiùs exinanitio, ad Philip. 2. non ergo loquitur Ioan. Baptista de Spiritu contento in vnione hypostatica.

Hæc omnia confirmantur auctoritate August. *lib. 15. de Trinit. c. 26.* vbi loquens de donatione Spiritus sancti per gratiam sanctificantem ita loquitur. Dominus ipse Iesus non solum Spiritum sanctum dedit vt Deus, sed etiam accepit vt homo, & propterea est plenus gratiæ quia vnxit eum Deus Spiritu sancto non vtique oleo visibili, sed dono gratiæ quod visibili significatur vnguento, quo baptizatos vngit Ecclesia. vbi primò habemus Spiritum sanctum accipi à Christo, ipsique dari, quod erat probandum. Secundò Christum accepisse quod dedit nobis, & accepisse illo dono gratiæ inuisibili, id quod in nobis visibili significatur vnguento: ergo in eodem dono creato accepit ipse Spiritum sanctum.

Prætera eadem veritas habetur ex eo quòd Christus præditus fuerit facultate operandi opera supernaturalia, præsertim caritatis, quam facultatem qui habent dicuntur & sunt iusti, eo ipso quòd eam habent, & per eandem operantur, eáque facultas in Christo fuit eiusdem rationis cum ea, quæ est in hominibus iustis. ergo fuit iustus eadem iustitia, scilicet habituali. Prima pars antecedentis probatur, quia habuit caritatem, eiúsque actus sine qua reliqua omnia inania sunt *1. ad Corinth. 13.* Item habuit septem dona Spiritus sancti. *Isa. 11.* quæ ex communi Theologorum sententia comitantur gratiam, & caritatem, & significant operationes permanentes ratione facultatis, & habitus, vt colligitur ex verbis Isa. *Requiescet super eum Spiritus Domini.* & ex communi Patrum sententia, Nazianz. *in sanctam Pentecostem.* Basilij *contra Eunomium serm. 5.* August. *contra Faustum Manichæum, lib. 12. c. 15.* Izichij *in Leuit. lib. 1. c. 4.* Cyprian. *libr. aduersus Iudæos, cap. 20.* Hilarij *in Matth. c. 15.* Quòd autem his habitibus constet sanctitas, ostenditur in materia de iustificatione, & de caritate, vbi statuitur per caritatẽ sanctificari animam, quæ vel sit idem re cum gratia, vel si distinguitur, sit tamen ab illa inseparabilis. Quod autem fuerit in Christo eiusdem rationis, est per se perspicuum, quia diuinitas quatenus vnita hypostaticè non fuit physicum principium operandi opera supernaturalia, vt suprà ostensum est. Sequitur ergo fuisse in Christo sanctificationem creatam, qualis est in hominibus iustis. Prudens vsus fum nomine facultatis potiùs quàm habitus, quia de facultate operandi supernaturali, quòd necessaria sit, nunquam fuit dubitatum, fuit autem aliquando dubitatum de habitibus. Atque hæc est secunda ratio S. Thom. in hoc articulo 1. vbi probat esse in Christo gratiam habitualem ex necessitate operandi opera supernaturalia.

Soluuntur dubitationes quædam de proposita quæstione. §. 4.

Dubitatur PRIMÒ an hæc assertio, quòd in Christo sit gratia habitualis, sit de fide? Suar. affirmat, Vasq. negat. Mihi videtur de fide, primùm quia etsi non omnia loca, quæ proferuntur conuincant, plurima tamen ex propositis & discussis planè conuincunt. Secundò quidquid sit de his locis, certè si nomine sanctitatis & iustitiæ intelligamus aliquid inhærens animæ, siue sit actus, siue habitus, doctrina tradita à Conciliis, & Scripturis de sanctificatione hominum per huiusmodi sanctitatem comprehendit etiam Christum eadem

eadem certitudine, qua alios iustos, dum nil contrarium exponitur, & Christus dicitur iustus. sicut enim non possumus excipere B. Virginem, nec vllum alium iustum, quin si dicantur iusti, de fide sit dici propter iustitiam creatam inhærentem, ita nec licet excipere Christum, quandoquidem est homo, & non excipitur à Scripturis, & gratia inhærens non modò non afferat imperfectionem repugnantem verbo Dei magis, quàm pleraque hominum attributa, verùm sit maxima ipsorum perfectio, naturaéque humanæ cum primis accommodatur.

Huc spectat prima ratio S. Thom. ducta ex propinquitate, quam habet natura Christi maiorem cum Deo quàm alij homines, hæc enim comparatio supponit positiuum, videlicet quòd homines participent gratiam habitualem creatam ratione naturæ rationalis creatæ, quæ quatenus rationalis est, est propinqua Deo ea propinquitate, qua possit eleuari ad finem supernaturalem per habitus gratiæ & caritatis, sibi, suóque modo operandi accommodatas; cùm verò sit propinquior Deo Christus secundùm naturam humanam, ideo ipsi maximè conuenit eleuari per dictos habitus gratiæ.

Neque obstat huic rigori fidei, quòd ex Scripturis habeatur alia præfata Christi sanctificatio ab vnione diuinitatis; tum quia non est ita euidens in Scripturis, tum quia ex huiusmodi sanctificatione non possunt haberi omnes effectus gratiæ, & sanctitatis, quales sunt actus supernaturales, &c. Hinc fit vt ea certitudine, qua tribuimus lumen gloriæ, & alia quædam auxilia gratiæ ceteris hominibus, tribuamus etiam Christo.

Dico secundò probabilius est esse etiam de fide quòd gratia inhærens Christo sit habitualis, non verò solùm actualis. Hanc assertionem suppono ex materia de iustificatione, vbi Deo fauente recipiemus tanquam veriorem sententiam, quæ docet esse de fide iustificari homines etiam adultos per gratiam inhærentem, & argumentis confirmabimus.

Huc pertinet tertia ratio S. Thom. ducta ex eo quòd Christus futurus esset caput omnium hominum: nam sicuti ob hanc rationem assumpsit omnia, quæ pertinent ad naturam hominis, excluso omni defectu, & posita omni integritate, & perfectione, quia nimirum non debebat esse caput quacumque ratione, scilicet vt Deus, &c. sed in eodem genere & specie. ita debuit assumere omnia, quibus constat gratia hominis, & quæ sunt accommodata naturæ humanæ, præsertim quia debebat esse caput in ordine gratiæ.

SECVNDÒ dubitari potest an gratia habitualis fuerit connaturalis Christo. De hac quæstione quantum satis est diximus in expositione *art. 12. q. 2.* & aliquid dicemus infrà tractantes de gloria, & beatitudine Christi. Stante verò assertione quòd dicta gratia sit aliquo modo connaturalis.

Dubitatur TERTIÒ an procedat emanatione physica à Verbo, aut ab vnione hypostatica? Responsio perspicua & facilis est nullam esse in Christo caussam efficientem physicam gratiæ, & habituum, sed solùm infundi à Deo, sicut infunditur reliquis hominibus iustis. hæc assertio ita, inquam, perspicua est vt nihil ferè, vel pauca de illa dixerint Theologi, paulo verò latiùs eandem confirmant quidam recentiores. Et quidem tria proferri possunt, quibus ea caussalitas tribui videretur, scilicet vnio, seu modus realis, subsistentia, compositum. Iam non potest esse caussa physica vnio, nam non alio modo potest esse caussa nisi vt forma, seu facultas, & tamquam principium quo, cùm non sit ens completum per se subsistens, sed aliquid alterius existens in alio vt subiecto, & sit accidens.

Principium autem quo alicuius debet esse aliqua forma perfecta in specie perfectione tali specifica & naturali, quæ contineat formaliter vel eminenter effectum, qui ipsi tribuitur, sed certè in ratione natura & vi vnionis nihil aliud continetur per se ex natura rei nisi vnire extrema, & esse id, quo hæc vniuntur; esse verò principium efficiendi habitus non continetur in conceptu vnionis, neque formaliter neque eminenter; alium autem conceptum, & rationem præter hanc, quæ est vnire, & posse vnire, non habemus.

Confirmatur à simili in omnibus variorum generum, & rerum vnionibus, quibus nihil conuenit nisi vnire, & in re proposita non alium ob finem ponitur vnio, nisi vt præstet in his extremis, quæ sunt humana, & diuina natura, id quod sua proportione præstat in aliis extremis.

Restat secundum, id est subsistentia Verbi vel diuinitas vt vnita humanitati, quam non posse esse caussam physicam vllius effectus prout est in humanitate, sæpe ostensum est, & iam dudum cùm ageremus de caussa & radice excellentiæ operum Christi, & hîc paullo superiùs cùm ostendimus non posse esse principium immediatum actuum amoris, &c. qui alias fiunt per habitus. Confirmatur: nam productio alicuius entis secundùm esse reale non potest esse à Deo nisi per voluntatem, & intellectum, & si placet per potentiam actiuam secundùm quosdam distinctam ratione, vnde communicatur esse. nam omne esse est participatio essentiæ diuinæ communis tribus personis, quæ procedit à virtute & potentia iisdem tribus communi. at verò ad omnes actiones, quæ fiunt per intellectum, & voluntatem, & quibus participantur communia tribus personis concurrunt omnes tres personæ.

Demum hinc excluditur tertium, scilicet compositum quod fit per hanc vnionem ne possit esse caussa physica gratiæ, & habituum: aut enim attendimus compositum ex natura & supposito. at certè tota ratio physica agendi in vniuersum in omnibus rebus est natura: suppositum autem est id quod agit. multo verò magis in proposito, vbi quia persona est relatiua diuina, non potest habere propriam actionem, in qua non communicent aliæ personæ, nec potest esse principium alicuius actionis, cuius non sit principium essentia ob peculiarem rationem, qua in diuinis opera ad extra sunt indiuisa. Aut certè attenditur compositum ex natura diuina, & humana. at verò natura diuina non componit cum illo nisi mediante ratione subsistentiæ. quare nihil confert peculiare extra id, quod confert subsistentia, quæ, vt dictum est, non est ratio agendi, nec agens nisi opera merè humana per naturam creatam, & diuina per diuinam. quòd si ponatur compositio inter naturas vt fiat aliquod tertium quod possit esse principium propriæ actionis cuius non possit esse seorsim natura diuina vel humana, id verò est quod docet Eutyches, videlicet vnam quandam naturam post conuentum, & vnionem, duas verò ante adunationem.

Ex his omnibus sequitur gratiam habitualem prout comprehendit habitus caritatis, & donorum Spiritus sancti, fuisse collatam Christo immediatè, & sola operatione Dei, sicut confertur reliquis hominibus. Idem dicitur de gratia actuali, quæ diuiditur, in adiuuantem, & excitantem, quarum priorem constat ita poni in Christo sicut in aliis hominibus; hæc enim datur propter actus supernaturales, quibus agendis impar est facultas naturæ, quales sunt dilectionis, & visionis beatificæ, qui dicuntur gratia actualis, quia sunt actus secundi distincti ab habitibus quatenus sunt in actu primo, & quia datur propter illos actualis concursus supernaturalis, ita debitus caussis supernaturalibus, sicut naturalis naturalibus, pertinétque ad prouidentiam vniuersalem, supposito principio speciali supernaturali. Potest etiam dici actualis gratia illud auxilium, quo quidam dicunt eleuari posse, & interdum eleuari absque

que habitu animam ad actus supernaturales. cæterum Christus semper operatus est ex habitu, vt dicetur *q.19.* Porrò facultates animæ Christi per se non plus possunt quàm facultates aliorum hominum, quia ex vi vnionis hypostaticæ non eleuantur supra suam naturam, vt suprà dictum est.

An verò idem de gratia excitante dicendum sit, non absque distinctione respondere oportet: nam possumus spectare Christum vel secundùm ea tantùm, quæ ex vi vnionis hypostaticæ necessariò habet, ita vt stante illa nulla potentia separari possint, vel secundùm ea quæ solùm ex æquitate, & debitò merè naturali consequuntur, cuiusmodi est gratia, & visio beatifica. Iam si sumatur Christus primo modo, eget gratia excitante ad supernaturales actus dilectionis, quæ gratia excitans consistit in aliqua præuenienti cogitatione, & illuminatione intellectus, itémque in ratione volũtatis. Christus enim ex vi vnionis hypostaticæ tantùm non habet huiusmodi illuminationes, & motiones ad agendum bonum supernaturale. Similiter nec videtur habere ad obseruanda præcepta, & legem. quamuis enim ex vi vnionis hypostaticæ sit impeccabilis, tamen est impeccabilis ratione præsidentiæ diuinæ cum auxilio necessario, quod non affert secum vnio hypostatica, vt vnio est, sed affert ea necessitate, qua personæ diuinæ repugnat peccatum, atque ideo in opere talis vnionis Deus deuincit se, obligátque ad tale auxilium non ex vi pacti, quomodo est obligatio merè moralis orta ex causa morali, sed ex vi talis vnionis, quomodo est obligatio orta ex causa physica, quamuis sit etiam aliquo modo moralis, vt suo loco explicabitur, cùm agetur de impeccabilitate Christi.

Si verò Christus sumatur secundo modo, videlicet secundùm statum, quem de facto habet accómodatum, conuenientem, & connaturalem sibi vt subsistenti in natura creata, non indiget vlla gratia excitante: nam & in vnione beatifica suppetit quantum satis est luminis intellectui ad considerandum, & in amore consequente quantum satis est affectus voluntati ad se ipsam mouendam & excitandam, eousque vt opere impleat quidquid implendum intellexerit.

Articvlvs II.

Vtrùm in Christo fuerint virtutes.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ: Sed gratia sufficit ad omnia rectè agendum, secundum illud 1.*ad Cor.*12. *Sufficit tibi gratia mea. Ergo in Christo non fuerunt virtutes.*

2. *Præterea, Secundum Philosophum* 7. *Ethic. virtus diuiditur contra quendam heroicum siue diuinum habitum; qui attribuitur hominibus diuinis: Hic autem maximè conuenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.*

3. *Præterea, sicut in Secunda parte dictum est, virtutes omnes simul habentur: Sed Christo non fuit conueniens habere omnes virtutes, sicut patet de liberalitate & magnificentia: quæ habent actum suum circa diuitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth.* 8. *Filius hominis non habet vbi caput suum reclinet. Temperantia etiam & continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.*

*Sed contra est, quod super illud Psal.*1. *Sed in lege Domini voluntas eius, dicit glos. Hic ostenditur Christus plenus omni bono: Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.*

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte dictum est, sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam eius. Vnde oportet quod sicut potentiæ animæ derivantur ab eius essentia, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Vnde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia sufficit homini, quantum ad omnia, quibus ordinatur ad beatitudinem: Horum tamen quædam perficit gratia immediatè per seipsam, sicut gratum facere Deo, & alia huiusmodi: quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum, quòd habitus ille heroicus vel diuinus, non differt à virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum: inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo, quàm communiter omnibus competat. Vnde per hoc non ostenditur, quòd Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissimè vltra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati.

Ad tertium dicendum, quòd liberalitas & magnificentia commendantur circa diuitias, inquantum aliquis non tantum appretiatur diuitias, quòd velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minimè diuitias appretiatur, qui penitus eas contemnit, & abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso, quòd Christus omnes diuitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis & magnificentiæ. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conueniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Vnde cum Dominus Iudæ dixit, Ioa. 13. *Quod facis, fac citius: discipuli intellexerunt Dominum mandasse, quòd egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infrà patebit. nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam, qua tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Vnde secundum Philosophum* 7. *Ethico. temperatus in hoc differt à continente, quòd temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Vnde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso, quòd Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.*

Postqvam S.Thom. statuit esse in Christo gratiam habitualem, proximè disserit hoc articulo de virtutibus, quia nimirum pergit in tractanda perfectione integra, qua constat in sua latitudine gratia habitualis sanctificans, cuiusmodi sunt virtutes infusæ: quare non agit hîc de naturalibus genere suo acquisitis.

Igitur conclusio S.Thom. affirmat esse in Christo virtutes infusas. Probat in vniuersum ex natura gratiæ, & in Christo à fortiori ex summa perfectione gratiæ, quòd scilicet virtutes infusæ deriuentur à gratia sicut potentiæ ab essentia, multo ergo magis à perfectissima gratia.

DISPVTATIO LXVIII.

An fuerint in Christo virtutes morales per se infusæ.

Irtvtes per se infusæ sunt quæ cùm sint secundùm speciem & substantiam supernaturales, excedunt naturæ facultates, vt per has acquiri non possint; per accidens autem infusæ, ac per se acquisitæ sunt, quæ naturales cùm sint, & possint acquiri facultate naturæ, nihilominus infunduntur à Deo. Agimus hîc iam cum S. Thom. de infusis per se, quarum aliæ dicuntur theologicæ, de quibus nihil superest dicendum præter id quòd dictum est articulo primo, de gratia sanctificante,

cante, quæ vel est caritas, vel non sine caritate infusa, de reliquis duabus, scilicet fide & spe, disserit S.Thom. *art.*3. *&* 4.

Aliæ sunt morales, quæ respiciunt materiã virtutum moralium referendam in finem supernaturalem. an verò hæc materia operationésque morales solùm extrinsecè in eum finem supernaturalem referantur nil variata specie, gradúque naturæ, vel etiam varientur intrinsecus per distinctum obiectum formale circa idem materiale, distinctásque regulas rationis petitas à distinctione finis supernaturalis, controuersa quæstio est inter Theologos, quibusdam, scilicet Scoto, Gabriele, & aliis negantibus; quibusdam, scilicet S. Thom. &c. quos libenter sequimur, affirmantibus. De qua controuersia disseremus in nostro tractatu de iustitia, & iustificatione. Interim constat ea certitudine qua admittuntur hæ virtutes in aliis hominibus admitti debere in Christo, quandoquidem ponitur in ipso radix earum, quæ est gratia, & caritas.

Solùm potest esse dubium de pœnitentia, quæ denotat imperfectionem, ac de quibusdam, quæ non habent in Christo materiam circa quam versentur, qualis est magnificentia, temperantia, & similes.

Primùm verò de pœnitentia certa cõfessio omnium ferè Theologorum est quòd in Christo non fuerit. Sic S.Thom. *3.p.q.*84.*art.*7.*ad* 4.*& in* 3.*dist.*13.*q.*1.*art.*2.*quæstiuncula* 1.*ad* 1. *& in* 4. *dist.*14. *q.*1.*art.*3.*quæstiuncula* 2. *& dist.*22. *q.*2. *art.*3. *quæstiuncula* 3. *ad tertium.* & passim Theologi *in* 4.*dist.*14. vbi Palud. *q.*4. Soto *q.*2. *ad finem.* Alensis *3. p. q.*12.*m.*2. & aliis.

Dubium verò est an ille habitus, qui in nobis habet rationem pœnitentiæ, sit in Christo, etsi non sub ratione pœnitentiæ. Ad hoc dubium variè respondent pro varietate opinionum, quæ existunt de virtute pœnitentiæ, an scilicet sit specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

Quidam enim negant distingui, dicúntque pertinere ad alias virtutes vel multas, quæ simul per se conficiant actum pœnitentiæ, scilicet caritatem, obedientiam, humilitatem, &c. vel vnam ex notioribus, scilicet religionem, seu iustitiam, cuius species sit pœnitentia, vt Suar. hîc & alibi, quas sententias suprà retulimus, ac reiecimus agentes de iustitia Christi, & statuimus pœnitentiam esse vnam specialem virtutem, & vnum habitum ab aliis distinctum, atque propterea habitum, qui in nobis est pœnitentia, non esse eiusdem rationis cum vllo ex habitibus, qui sunt in Christo.

Quoad secundum de liberalitate, magnificentia & similibus, quæ non videntur in Christo materiam habere, S.Thom. in responsione ad tertium respondet materiam harum virtutum in Christo esse ipsas diuitias quatenus omnino contemnuntur. Quòd autem hic sit præcipuus virtutis actus, probat ea ratione, quòd actus liberalitatis est non tanti facere diuitias, vt propter eas retinendas velit homo prætermittere id quod oportet facere: ergo quo minor est amor, & æstimatio, maiórque contemptus diuitiarum, eo maior est perfectiórque virtus liberalitatis.

Sed hæc ratio videtur deficere: nam liberalitas est medium inter duo extrema, quæ sunt retinere, & expendere aliquando, & quantum non oportet, & vt est vitium omnino retinere, nihil prorsus expendendo; ita videtur vitium velle omnino expendere nihil prorsus retinendo, illúdque dicitur illiberalitas, hoc autem prodigalitas. ita docet Arist. *lib.*4. *Ethic. c.*1. & S.Thom. 2.2.*q...*

Veruntamen hæc ratio S.Thom. optima est. vt satisfiat obiectioni oportet tria notare. Primum est liberalitatem magis esse affinem vni extremo, quod est opes nõ magnificere, & largiri, quàm alteri extremo. sic Arist. *ibi.* Liberalis, inquit, magis est dare, quibus oportet, quàm accipere vnde oportet, & non accipere vnde non oportet. Secundum est in liberalitate maximè attendi honestatem finis & pro maiori, vel minori honestate debere maiorem, vel minorem esse liberalitatem, sic Arist. *ibidem.* Liberalis, inquit, honestatis causa dabit, & recte. & *c.*2. Si quis dederit quibus non oportet, aut non honesti gratia, sed alia quapiam de causa, hic non liberalis, sed alius quidam nuncupabitur. Tertium est tum demum vitium esse contra liberalitatem totum largiri nihil retinendo, quando quis propterea vt habeat vnde vitam traducat, accipit vnde non oportet, alioqui prodigus non est, etiamsi bonis omnibus sese abdicet. ita docet Arist. *c.*1. *citato.* Ex his sequitur vt liberalitas, & magnificentia esse possint etiam in integro diuitiarum contemptu, qui Christo Domino pluribúsque religiosis viris familiaris, & solemnis fuit: id enim maximi honesti causa fecerunt, neque propterea vt vitam traducant accipiunt vnde non oportet, imò in ipsa ratione, & modo accipiendi magnarum virtutum sectantur honestatem.

Addit S.Thom. Christum exercuisse actus liberalitatis quantum ferret ratio vitæ, ac paupertatis, quam profitebatur, in largitione eleemosynarum, vt colligitur *ex Ioan.*13. vbi verbum illud Christi dictum Iudæ, *quòd facis fac citiùs.* intellexerunt Apostoli de largitione eleemosynæ.

Præter hos habet locum etiam alius actus interior conditionalis, quem posse esse à virtute in eo qui per se ex conditione naturæ est capax illius, etiamsi aliàs ex circumstantiis sit impotens, notauimus in materia de iustitia Christi.

DISPVTATIO LXIX.

Vtrum virtutes suo genere acquisitæ fuerint in Christo præter dictas suo genere infusas.

Ertvr sententia negans Christo huiusmodi virtutes. Fundamentum est, quia non manent in beatis, auctore S.Thom. *in* 3.*dist.* 33.*q.*1.*art.*4. idem videtur sentire Ricear. *art.*1. *q.*6. cùm enim disputant an virtutes morales maneant in beatis. Respondet infusas manere, de acquisitis non loquitur. Capr. etiam *concl.*4. licèt de virtutibus simpliciter loquatur, rationes tamen eius solùm sunt de infusis. Christus autem ab instanti suæ conceptionis fuit beatus.

Præterea est aliqua peculiaris ratio cur non sint in Christo. Primùm, quia temperantia & fortitudo solùm sunt in appetitu sensitiuo ad moderandas perturbationes secundùm meliorem sententiam, aut si sunt in voluntate, vel vtrobique, tamen ponuntur maximè propter difficultatem quam habet pars rationalis à sensitiua: in Christo autem sicut ex vi vnionis sublata est potentia peccandi, ita & omnis perturbatio, & inordinatio partis sensitiuæ; non ergo relinquitur locus virtutibus. Secundò virtutes genere suo acquisitæ respiciunt finem naturalem. Christus autem semper operatus est optimo modo propter finem supernaturalem quem respiciunt infusæ.

Verior tamen sententia est esse in Christo virtutes acquisitas morales, quia nec statui beatitudinis, nec vnioni hypostaticæ repugnant. Primum habetur ex S. Th. *p.*2.*q.*67.*art.*1. vbi docet virtutes morales manere in beatis. nec dicendum est loqui de infusis, sed aut solùm de acquisitis, aut in genere de virtute morali vt comprehendit etiam acquisitas: loquitur enim ibi de virtutibus, quas agnoscebat Cicero, quem refert ex Augustino negasse illas post hanc vitam, quásque item

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

agnouit Arist. vt constat ex responsione ad argumenta. Præterea agit de virtutibus, quæ moderantur passiones secundùm ordinem rationis, & sanè cùm agitur absolutè de tali moderatione, non est sermo nisi de bono & rectitudine ipsarum passionum, vt excludit vitium & inordinationem, qualis est rectitudo naturalis, non verò de conformatione passionum ad finem & regulam supernaturalem. Demum postquam loquutus est de moralibus, statim articulo sequenti loquitur de intellectualibus virtutibus, non quidem infusis, sed acquisitis, vt planè constat ex toto articulo & responsione ad argumenta: ergo de acquisitis cœperat agere art. 1. Ideóque meritò creditur S.Thom. retractasse hîc id quod docuit *in 3. sentent.*

Eiusdem sententiæ sunt qui negant virtutes infusas morales, vt Scotus *dist. 34. 36.* & alij, & tamen non negant manere in beatis. Citatur Scotus *dist. 33. q. vnica.* vbi tamen non ita expressè loquitur. imò obiiciens sibi quòd viderentur esse in Angelis, admittit pro casu quo fuissent conditi in puris naturalibus; quare non videtur admittere pro statu beatitudinis. Citantur etiam Gabriel, Bon. Maior & Alensis.

Eadem est expressa sententia Augustini *lib. 14. de Trin. c. 9.* vbi docet virtutes cardinales manere in patria seclusis imperfectionibus, quibus moderandis inseruiunt in hac vita, & de iustitia quidem certum esse, de reliquis tribus verisimile, quamuis Cicero, vt idem obseruat, in alia vita ens non admittat.

Ratio huius assertionis est, quia ante omnem habitum virtutis est in homine naturalis inclinatio ad finem naturalem, & ad ordinem rectum facultatum, & partium animæ secundùm lumen, & directionem naturalem, & similiter sunt in illa semina inchoationésque virtutum moralium, naturalium acquisitarum, sic Arist. *lib. 2. Eth. c. 1.* Sumus, inquit, nos ad illas quidem recipiendas natura apti, perficimúrque per consuetudinem. Præterea ante habitum virtutis est quidam gradus virtutis, secundùm quem dicitur homo continens, cui succedit perfectior gradus, secundùm quem dicitur temperans, qui differunt solùm secundùm statum, quem in subiecto habent, id est, secundùm adhæsionem maiorem, vel minorem, non verò secundùm substantiam vel speciem: nam similiter virtus heroica ponitur in tertio gradu supra virtutem communem, à qua non differt secundùm substantiam & speciè, auctore S.Th. *hîc ad 2.* & in vniuersum hi gradus assignantur ab Arist. *lib. 7. Eth. c. 1.* Iam verò ordo naturalis facultatum, & partium animæ secundùm ordinem rationis, & primus eius qui dicitur continentia, non repugnant beatitudini supernaturali, quinimo est fundamentum ipsius; ergo nec repugnat idem ordo consuetudine, & habitu firmatus, quo videlicet constituitur virtus. Confirmatur: nam est in Deo vtraque ratio finis, scilicet naturalis & supernaturalis, & neutra excludit aliam: ergo similiter non excludunt se inuicem recta dispositio & ordo ad finem naturalem, atque ordo ad finem supernaturalem, eiúsque possessio.

Ex his sequitur nec repugnare vnioni hypostaticæ virtutes acquisitas, nam si repugnarent, ea solùm ratione repugnarent, quòd vnio hypostatica secum afferat alium ordinem, aliámque rectitudinẽ, scilicet supernaturalem ac visionem beatificam. dictum verò est bene cohærere cum his virtutes acquisitas. Adde quòd vnio hypostatica non affert visionem beatificam necessitate physica, sed solùm debito, & æquitate morali; potéstque ab hac separari, & esse in pura natura nondum vlla virtute prædita. Porrò non habent repugnantiam virtutes perfectæ cum vnione hypostatica, cum qua non habent inchoationes virtutum, & pura natura.

Ex his satisfit contrariis argumentis, ac non esse contrarium S.Thom. satis ostensum est.

Ad PRIMVM sumptum ex parte Christi respondetur ex doctina S.Thom. *1. 2. q. 67. art. 1.* in his virtutibus accipi materiale & formale. Materiale quidem sunt ipsæ passiones quatenus moderandæ regula rationis, formale verò est modus quem adhibet ratio. Iam non manet materiale, sed formale, quia in patria virtutes non præstant appetitui id quod præstant in hac vita, quicquid dicant quidam recentiores; quamuis enim vtrobique maneant iidem habitus, tamen actus horum habituum in viatoribus est præstare dictum formale, quod est rectitudo appetitus secundùm rationem, non aliter quàm in moderatione ipsius appetitus, quoad motiones, & inclinationes suapte natura producentes extra regulam rationis, præstando appetitui non quidem eam rectitudinem vt operari nequeat, vel moueri extra rationem, verùm vt facilè, promptè, ac delectabiliter operetur opus, quod præscribit regula rationis. In beatis autem actus horum habituum est præstare ipsum bonum rationis, non autem moderari motus appetitus ne sint contra rationem. passiones enim componuntur ipsa reformatione corporis, & sensuum, quibus reformatis per dotes gloriæ, &c. relinquitur virtutibus, & facultatibus prout subsunt illis, libera, expeditáque facultas operandi bonum rationis. hoc ergo modo hi habitus fuerunt, & sunt in Christo.

Ad SECVNDVM argumentum respondeo operari propter præstantissimum finem supernaturalem gloriæ non excludit operationes morales naturales, quæ per se respiciunt finem naturalem: nam finis supernaturalis non solùm respicitur per actus elicitos caritatis, verumetiam per actus imperatos, & per relationem actũ naturalium factam à caritate ad finem supernaturalem: nam certè actus hi naturales morales, habẽt suam propriam honestatem distinctam ab honestate supernaturalium. Decent autem Christum rationes actuum & virtutum humanarum naturalium, quandoquidem non pugnant cum vnione hypostatica.

DISPVTATIO LXX.

Vtrùm hæ virtutes fuerint infusæ Christo vel acquisitæ per proprios actus.

SIT sententia quorumdam apud Vasquez *disp. 42. c. 2.* Christum decursu temporis virtutes acquisitas sibi comparasse. ducuntur eo fundamento quod virtutes morales absque prudentia esse non possint, nec prudentia sine scientia acquisita. Porrò hæc scientia, auctore S.Th. *infrà q. 9. q. 12.* non nisi decursu temporis acquisita est: ergo similiter & virtutes morales cum prudentia.

Alij verò sentiunt virtutes morales esse acquisitas à Christo propriis actibus, quos habuit non quidem decursu temporis, sed in instanti suæ conceptionis. ita Cabrera *q. 7. art. 2. disp. 2.* eandémque probabilem putat Asturicensis *q. 1. de gratia Christi*, licèt contrariam putet probabiliorem. Docent enim in illo primo instanti esse plura instantia naturæ, in quorum primo syndereseos, quæ est principium instrum à natura intellectui respectu agibilium, proposuit voluntati animæ Christi omnes fines virtutum particularium, non solùm vniuersales, verumetiam particulares. In secundo instanti cognouit media illorum finium, & elicuit actus voluntatis perfectissimos circa illa, per quos actus geniti sunt habitus. nam per vnumquemque perfectissimum actum aiunt posse gigni habitum. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia scientia genere suo acquisita comparatur per proprios actus; eadem verò ratio est de virtutibus genere suo acquisitis.

Verior

Verior tamen sicut communior sententia est Christum non acquisiuisse dictas virtutes per proprios actus, sed à Deo vnà cum aliis per se infusis infusas accepisse. ita Suarez *hîc disp. 19. sect. 2.* Vasquez *disp. 42. c. 2.* Medina & alij, & in particulari quod non acquiratur decursu temporis habetur ex S.Thom. *ad 3.* vbi negat Christo virtutes secundùm statum imperfectum qui dicitur continentia: ergo fuerunt semper perfectæ in Christo.

Ratio huius sententiæ petenda non est ab impotentia eliciendi omnes dictos actus in primo instanti. nil enim prohibet quominus per potentiam diuinam potuerint ex parte obiecti suppeditari omnia ad eos actus necessaria, ex parte verò potentiæ facultas, seu auxilium sufficiens: verùm petendum est argumentum ab eo, quòd quamuis multa singularia diuinæ potentiæ opera ad Christi conceptionem, perfectionémque concurrant petita ab eius dignitate atque excellentia; nulla tamen hîc ratio ad huiusce modi ingens miraculum sumenda videtur. vt enim sumatur, debent virtutes morales acquisitæ censeri in eo genere perfectionum, quæ cùm possint tum propriis actibus personę, quę perficitur, tum extrinsecus nihil ipso agente obtineri; præstat tamen ad dignitatem magis & perfectionem propriis actibus acquiri.

At certè de virtutibus per se acquisitis id dicendum non videtur; cur autem dicendum non sit, ratio non facilè passim assignatur. Mihi videtur hæc præcipua quòd actus, & operationes, cuius est debitum morale in agente antequam incipiat operari, requirat natura sua facultatem, quæ sit integra, completa, & perfecta non operatione agentis, quod operari debet, sed agentis ipsius naturæ. sed actionum virtutum moralium naturalium est debitum in natura rationali priusquam operari incipiat: ergo requirit per se facultatem, quæ sit perfecta operatione agentis Dei, non autem ipsius naturæ rationalis creatæ. Maior probatur, quia debitum latè sumptum vt comprehendit obligationem gratitudinis legum, &c. saltem quòd non est contractum à debitore quale est, de quo loquimur, supponit natura sua facultatem in debitore, quidquid sit de debito contracto à debitore, qui factus sit impotens an adhuc perseueret non obstante impotentia in debitore, eo quòd culpa sua se se impotentem reddidisset. Minor probatur, quia homo non constituitur debitor quando operatur, & quia operatur, sed ideo operatur, quia cognoscit se esse debitorem.

Dices, hæc ratio probat omnes homines habere facultatem perficiendi omne opus bonum naturale virtutum moralium ipsa vi, & facultate naturæ, atque ideo posse id totum naturæ viribus præstare, qui est error Pelagij; aut saltem quòd habere debeat habitus à natura ipsa.

Respondeo quòd non possit natura humana præstare totum suum bonum naturale suis viribus, absque habitibus acquisitis labore, & exercitatione, & absque auxilio Dei speciali, esse defectum naturæ vt omnes procedunt, qui non prouenit à culpa in puris naturalibus; prouenit autem in natura lapsa: atque ideo quamuis remedium huius defectus non sit naturale naturæ quatenus non prouenit à principio naturæ, est tamen naturale quatenus perficit naturam in naturalibus, & in iis, quæ desiderantur ex parte constitutionis naturalis: cùm verò constituitur bona naturalis naturæ & facultatum debeat præcedere operationes, ideo remedium ipsius ex natura rei requiritur ante operationes, quomodo fuit collatum Adamo, cui habitus virtutum creduntur infusi antequam quidquam operaretur.

Ex his facilè satisfit argumentis contrariæ sententiæ. Ad primum argumentum oportet respondere infrà *circa art. 1. q. 12.* vbi disputabitur an Christus acquisierit sibi scientiam, & quæ nam scientia deseruierit prudentiæ, de qua agimus. Ad secundum variæ rationes differentiæ assignantur, ob quas virtutes genere suo acquisitæ debeant infundi in instanti conceptionis Christi, scientia verò genere suo acquisita debuerit decursu temporis comparari.

Prima est quòd virtutes morales per se infusæ non moderentur passiones in homine iusto, ideo requirantur acquisitæ, quæ in Christo debuerunt esse ab initio ne forent passiones immoderatæ interim, & imperfectio in Christo. at verò scientia beata, & infusa tollunt omnem imperfectionem ignorantiæ; ideo potest aliquandiu abesse scientia acquisita. Hæc responsio assumit duo falsa. Primum est quòd virtutes per se infusæ non moderentur suo modo passiones, falsum, inquam, est, quia virtus infusa per se reddit facultatem, in qua est passio, dispositam ad imperium rationis circa ea, quæ pertinent ad finem supernaturalem, sicut virtus acquisita disponit ordine ad finem naturalem, hæc autem dispositio non fit nisi moderatione passionum. Secundum est quòd virtutes acquisitæ ponantur in Christo propter moderandas passiones, eo modo, quo ponuntur in nobis, nempe ne insurgant contra rationem. iam enim dictum est suprà cum S.Thom. virtutes in beatis, & in Christo non esse quoad materiale, quod est dicta repugnantia, sed solùm quoad formale. & hoc modo moderari passiones, id est ponere in illis modum & mensuram accommodatam fini naturali.

Secunda ratio differentiæ assignatur, quia nisi scientia acquiratur studio & opera hominis, intellectus agens caret sua operatione, & est otiosus ex S.Thom. *q. 12. art. 1.* quomodo minimè decet esse in Christo; at verò si virtutes non acquirantur, sed infundantur, nulla potentia manet otiosa, quia perinde est intellectui, ac voluntati operari per virtutes infusas, atque per acquisitas, cùm ab vtrisque proficiscantur actus eiusdem rationis. Hæc ratio est bona, solùm potest obiici quòd naturale sit homini non solùm producere actus virtutum, verumetiam gignere habitus, & perficere seipsum: caret ergo aliqua sua naturali perfectione qui non acquirit sibi huiusmodi virtutes.

Verior aptiórque differentia sumitur ex argumento quo probauimus virtutes genere suo acquisitas non debuisse à Christo comparari per proprios actus, sumpto nimirum argumento ex natura hominis. etenim non est debita homini perfectio naturalis actuum scientiæ genere suo acquisitæ ab initio antequam incipiat illos exercere, vt scilicet pro quocunque tempore vtitur mente, & ratione circa res scibiles debeat habere actus circa illos veræ scientiæ. non est debitum, inquam, neque physicè, neque moraliter: non physicè, ob rationem dictam S.Thom. quia ex quo data est ipsi homini potentia ad acquirendam scientiam, & talis potentia, cuius perfectio sit parare scientiam tali operatione, quæ fiat decursu temporis; certè non est debita physicè ipsi scientia infusa, neque est debita moraliter, vt per se pateat, quia scientia speculativa non facit bonum moraliter, ideóque non est vlla imperfectio ignorantiæ, neque physica, neque moralis nescire aliquo tempore quod postea discamus. At verò debitum morale operandi bonum est in homine antequam incipiat operari pro quocumque tempore vtatur mente & ratione, ideo ex natura rei debet præcedere facultas bene operandi, & ipsique valde sunt accommodatæ virtutes ab initio antequam incipiat operari.

Dices, antequam homo incipiat operari, & cognoscere veritates practicas, si interim operatur malè ob defectum cognitionis excusatur culpa: ergo non est debitum operandi bene antequam incipiat operari. Respondeo hæc ratio confirmat potiùs quod diximus, nam executio supponit debitum præcedens pro quo-

cumque tempore. Secundò dico nos per debitum morale, quod præcedit operationem, non intelligere solùm illud quod inducit culpam, sed illud quod est conueniens naturæ rationali, & connaturale moraliter tanquam bonum morale. hoc autem est debitum antequam operetur, quia opus liberum debet esse rectum & bonum in ordine ad finem naturalem, siue in individuo, siue saltem in specie, & per accidens est quod malum cùm sit, excusetur, nec per hoc tollitur quin sit malum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in Christo fuerit fides.

B

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus, quàm virtutes morales: puta temperantia, & liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, vt dictum est. Multo ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes, quas ipse non habuit; secundum illud Act.1. Cœpit facere, & docere: Sed de Christo dicitur Heb.12. quòd est auctor & consummator fidei. Ergo in eo maximè fuit fides.

3. Præterea, Quicquid est imperfectionis, excluditur à beatis. Sed in beatis est fides: nam super illud Rom.1. Iustitia Dei reuelatur in eo ex fide in fidem, dicit glos. de fide verborum & spei, in fidem rerum & speciei. Ergo videtur quòd etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

C

Sed contra est, quòd dicitur Heb.11. quòd fides est argumentum non apparentium: Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus Ioan.vlt. Tu omnia nosti. Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte dictum est, obiectum fidei est res diuina non visa. Habitus autem virtutis sicut & quilibet alius recipit speciem ab obiecto. Et ideo excluso, quòd res diuina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem à primo instanti suæ exceptionis plenè vidit Deum per essentiam, vt infrà dicetur. Vnde in eo fides esse non potuit.

D

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est nobilior virtutibus moralibus: quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licèt fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quòd meritum fidei consistit in hoc, quòd homo ex obedientia Dei assentit illis, quæ non videt: secundum illud Rom.1. Ad obediendum fidei in omnibus Gentibus pro nomine eius. Obedientiam autem ad Deum plenissimè habuit Christus: secundum illud Philip.2. Factus est obediens vsque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.

E

Ad tertium dicendum, quòd sicut glossa ibidem dicit, fides proprie est, qua creduntur quæ non videntur: Sed fides, quæ est rerum visarum, improprie dicitur, & secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem, aut firmitatem adhæsionis.

CONCLVSIO. S.Thom. negat esse fidem in Christo, quia non habet locum obiectum fidei, quod est res diuina non visa in eo qui videt essentiam diuinam, videt autem illam Christus. Aduertendum est conclusionem S.Thom. procedere de fide, quæ est virtus theologica; sunt enim aliæ acceptiones fidei, videlicet pro dictorum factorúmque constantiâ, vel pro vniuersitate fidelium credentium, de qua Hieronymus interpretatur locum Isa.11. *fides cinctorium renum eius.* vel pro gratia

A quadam gratis data, quæ possunt conuenire Christo.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm in Christo fuerit spes.

AD quartum sic proceditur. Videtur quòd in Christo fuerit spes. Dicitur enim in Psal.30. ex persona Christi; In te Domine speraui: Sed virtus spei est, qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, Spes est expectatio futuræ beatitudinis, vt in secunda parte habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens: videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.

3. Præterea, Vnusquisque potest sperare illud quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum: Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet: secundum illud Ephe.4. Ad consummationem Sanctorum in opus ministerij in ædificationem corporis Christi. Ergo videtur, quod Christo competebat habere spem.

Sed contra est, quod dicitur Rom.8. Quod videt quis, quid sperat: Et sic patet, quòd sicut fides est de non visis, ita & spes: Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est: ergo nec spes.

C

Respondeo dicendum, quòd sicut de ratione fidei est, quòd aliquis assentiat his, quæ non videt: ita de ratione spei est quòd aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocunque non viso, sed solum de Deo: ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsum Deum: cuius fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem: Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis diuinum auxilium expectare: sicut & ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus diuinis sed etiam de quibuscunque aliis diuinitus sibi reuelatis. Christus autem à principio suæ conceptionis plenè habuit fruitionem diuinam (vt infrà dicetur) & ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus: licèt non habuerit fidem respectu quorumcunque, quia licet plenè cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo: non tamen adhuc plenè habebat omnia, quæ ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem & gloriam corporis, quam poterat sperare.

D

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus theologica, sed eo quod quædam alia sperauit nondum habita: sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam à gloria animæ: vt in Secunda parte dictum est. Vnde spes secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis: sed beatitudinem animæ, quæ in diuina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum, quòd ædificatio Ecclesiæ per conuersionem fidelium, non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est: sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius, quod expectatur ab ipso sperante habendum, non propriè potest dici, quòd virtus spei Christo ratione inducta conueniat.

PRIMA conclusio, in Christo non fuit spes, quæ est virtus theologica. Probatur, quia in diuina essentia, quæ est obiectum commune, per quod constituuntur virtutes theologicæ, distinguuntur virtutes ipsæ secundùm varias rationes, quibus respiciunt essentiam, cuiusmodi est in fide non esse visam, & in spe non esse obtentam, sed Christus iam obtinebat essentiam diuinam: ergo decrat ratio formalis spei. Ex hoc fundamento ponitur

SECVNDA conclusio, Christus non habuit spem quæ

quæ est virtus theologica gloria sui corporis, & multo minus aliarum rerum. probat, quia virtus theologica constituitur per essentiam diuinam tanquam per obiectũ proprium, nec est de aliis rebus, nisi quatenus actus eius ab illa ad has redundat: ergo sublata spe essentiæ diuinæ non est amplius theologica spes, si quæ fertur in gloriam corporis, & alias res.

TERTIA conclusio, Christus habuit spem gloriæ sui corporis, quæ tamen non fuit virtus theologica. probat, quia Christus existens in via nondum adeptus erat gloriam corporis.

DISPVTATIO LXXI.

Cuius virtutis sit actus, quo Christus sperauit gloriam sui corporis.

NECESSE est dictum actum ad aliquam virtutem pertinere, cùm sit honestus ex eo capite, & ratione, qua honestus est actus, quo speratur visio beatifica: solùm enim differentia est penes bonum æternum hominis ipsius speratum maius vel minus. vnde sumitur differentia virtutis theologicæ, & non theologicæ; radix verò honesti est eadem, scilicet sperare sibi à Deo bonum, præsertim alterius vitæ.

C

Suarez in expositione art. docet esse actum eiusdem virtutis theologicæ, cuius est sperare essentiam diuinã. Fundamentũ est quòd ad habitum spei non solùm pertinet motus in rem arduam futuram absentem, quod est desiderium, & expectatio; verumetiam pertineat amor concupiscentiæ, qui abstrahit à præsenti, & ab absenti. itémque gaudium & delectatio de re præsenti iam obtenta; solùm verò est differentia in eo quòd ipse habitus prout expectat, dicitur spes, prout autem delectatur, & gaudet, non dicitur spes, ac proinde idem habitus, qui est in viatoribus est etiam in beatis. Hinc fit vt ex hoc habitu eodem in anima beata ante resurrectionem existat desiderium, & expectatio gloriæ corporis. Confirmat dictum fundamentum Suarez auctoritate S.Thom. *art.9. ad 1. & in 3. dist.13. q.1. art.2. quæstiuncula 1. ad 1.* dicentis fuisse in Christo quidquid est perfectionis in spe, licèt non fuerit spes. Idem habet Bon. *art.1. q.3. ad 1.* & Alensis *3. p. q.12. m.3. ad 1.* Sed non est ad rem hoc argumentum ab auctoritate S.Thom. nam probaretur etiam manere habitum fidei in Christo & beatis: nam similiter dicit S. Thom. esse in Christo quidquid est perfectionis in fide; solùm ergo vult S. Thom. exclusa imperfectione obscuritatis in fide, absentiæ in spe, manere quod reliquum est, scilicet ibi verum clarum, hîc bonum præsens, siue maneat idem habitus, siue non, quo anima feratur circa hæc.

Alij censent actum sperandi gloriam corporis in Christo fuisse virtutis theologicæ, non tamen fuisse ab aliquo habitu, sicuti neque est in animabus beatorum, sed profectum esse ab auxilio speciali. ita Vasquez *disp. 43.c.2.* vbi docet esse actum spei, quia cùm dicitur obiectum spei debere esse arduum, nomine ardui non intelligitur id, quod habet difficultatem ex parte operis in consequutione sui, sed id quod est in potestate aliena, & non nostra, siue sit difficile, siue non. Docet esse theologicum, quia quòd spes sit virtus theologica, non habet ab obiecto sperato, qui sit Deus, sed à Deo ipso, in quo sperat, sicut non dicitur theologica respectu rerum creditarum, seu obiecti materialis, sed respectu Dei, cui credit.

Porrò gloria corporis speratur à Deo. Demum cur neget habitum, reiectis rationibus duabus, quarum altera est S. Thom. suam assignat; quia tam in Christo,

A quàm in animabus beatis opus esset ponere habitum vel pereuntem in resurrectione, & glorificatione corporis, vel perpetuò otiosum.

Verior mihi videtur sententia S.Thom. pro cuius explicatione oportet aliquid attingere de spe animarum beatarum ante resurrectionem corporis.

Dico PRIMÒ, animæ beatorum extra Christum non habent actum spei gloriæ corporis, sed solùm desiderium. ita docet S. Th. *1.2.q.67.art... ad 3. & 2.2. q.18. art.2. ad 4.* & est communis, de qua disputatur suo loco. Ratio sumitur ex differentia inter spem, & desiderium, assignata à S.Thom. *1.2.q.40. art.1.* quòd scilicet desiderium sit de bono futuro absolutè, id est, non præsenti. Spes autem addat arduum, possibile, vt sit de bono,

B quod non statim est in potestate hominis, vt habeatur, vnde fit vt desiderium pertineat ad partem animæ concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.

Sub hoc fundamento S.Thom. *q.67. art.4. ad 3.* sumit hanc minorem propositionem. Bonum cuius iam ineuitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. non enim qui habet argentum vt aliquid emat, propriè dicitur sperare rem, quam est empturus: ergo, inquit, similiter, qui habent gloriam animæ, non dicuntur propriè sperare gloriam corporis, sed solùm desiderare. ita argumentatur S.Thom.

Sed obiicit Vasquez ad rationem ardui non requiri, quòd difficulter veniat, sed quòd positum non sit in potestate desiderantis, verùm ipse ab alio obtinere de-

C deat, in cuius potestate sit quod desideratur. Probat exemplo: nam, inquit, sperare possumus à Deo auxilium congruum vt bene operemur, & felicem successum absque vllo suo, aut nostro labore. Sed vt quod dicit Vasquez verum sit, oportet in re proposita hoc, quod est esse in potestate alterius accipere non solùm physicè, vt scilicet agens, in cuius potestate res est, non sit per se determinatum, sed indeterminatum, & indifferens physicè ad id præstandum, verumetiam moraliter vt neque sit moraliter determinatum. censetur autem sic determinatũ quando exvi vnius operis inchoati ab ipso, & ex sola existentia illius à parte rei determinatur ad faciendum aliud, ita vt non possit quidquã interuenire ex parte rerum, vnde impediatur, nec ipsum

D cessare ab ea operatione nisi secundùm eam potentiam absolutam, qua potest Deus beatos excludere à cælo, & hæc est, quam vocat S.Thom. causam ineuitabilem. quando enim agens est indeterminatum etiam moraliter, tum demum arduum spei positum est in eo quòd res optata sit in potestate alterius. at verò si agens solùm est indeterminatum physicè, & determinatum moraliter, non magis habet locum ratio ardui in eo quod est accipere ab alio, quàm haberet si esset determinatum physicè. In proposito autem qui habet beatitudinem animæ, habet summam certitudinem moralem gloriæ corporis fundatam in ipsa natura operis & rei; nulla ergo relinquitur spes, sed solùm desiderium.

Hinc satisfit exemplis allatis: nam gratia cõgrua, prout distinguitur à sufficienti, & felix rerum euentus, est in

E potestate Dei vt detur, vel non, non tantùm physicè verumetiam moraliter, quia nihil est à parte rei factum à Deo, quod determinet ipsum ad præstandam huiusmodi gratiam.

Huic assertioni reipsa astipulatur Suarez; quamuis enim sentiat eundem habitum spei manere in patria in animabus beatis, & in via, tamen in patria non vult habere rationem spei vt habet in via, sed solùm desiderium gloriæ corporis.

Dico SECVNDÒ, nihilominus Christus quamuis beatus in via, visione essentiæ diuinæ, habuit aliquem actum spei gloriæ corporis. Probatur ex differentia quæ est inter Christum & alios homines. nam aliis hominibus vna eadémque est causa gloriæ corporis & animæ,

animæ, scilicet merita huius vitæ, quæ feruntur in A vtriusque gloriam per modum vnius, idcirco in gloria animæ incipit remuneratio totius, incipítque corpus in illa licèt separatè remunerari. At verò non fuit vna eadémque causa gloriæ animæ & corporis Christi saltem quoad exequutionem. quamuis enim ratione vnionis cum Verbo fuerit conueniens, & suo modo debita gloria, & quidem statim ab initio tam animæ quàm corporis; nihilominus positò quòd propter redemptionem hominum non debuit Christus ab initio habere gloriam corporis, fuit locus operibus, & meritis, quibus vt salutem nostram, ita & sui corporis gloriam obtineret: voluit ergo Deus caussam gloriæ corporis Christi esse ipsius merita quoad executionem, gloriæ verò animæ solùm ipsam vnionem. Hinc factum est vt B posita gloria animæ non haberet omnem caussam gloriæ corporis, vt habent aliæ animæ, sed expectanda esset etiam ex meritis. Cùm verò in statu viæ & meriti habeat locum spes, ideo in Christo potuit esse & fuit spes gloriæ corporis obtinendæ per merita.

Sed contra illud obiicitur quòd hæc merita erant certa, & infallibilia. non enim poterat Christus non bene operari multa bona opera, saltem opera præcepta à Deo, quia non poterat peccare. Respondeo, Christus poterat mereri, & non mereri, atque ideo indifferens ad præstanda opera bona meritoria etiam præcepta, & ad obtinenda auxilia gratiæ adiuuantis ad operandum saltem opera supernaturalia caritatis, quæ est principiũ meriti, & ad merendum quæ auxilia expe- C ctant consensum voluntatis excitatæ, & præuentæ per gratiam expitantem quæcumque illa sit in Christo. Ex his igitur capitibus habetur etiam Deum, qui debebat conferre gloriam corporis Christo, fuisse indeterminatum ad eam conferendam quoad exécutionem, ex quo debet conferre illam propter merita, & merita sunt libera vt possint esse, & non esse. quocunque modo explicetur huiusmodi libertas ex pluribus modis quos infrà proferemus; quare datur locus spei; quandoquidem caussa proxima, quæ sunt merita eo ipso, quod est libera, non est incuitabilis. Simile exemplum est in prædestinatione hominum. quamuis enim gloria non habeat caussam quoad intentionem, sed hæc sit determinata in Deo ante omne meritum, exequutio tamen D pendet à merito, & libertate hominis, & hac ratione quatenus ab his pendet est indeterminata.

Quòd ergo Christus habuerit spem gloriæ corporis, est sententia communis S.Thom. *hîc in corpore & ad* 2. Caiet. Med. Suarez, Vasquez, Valentiæ, & aliorum.

Dico TERTIÒ actus spei, quẽ de sui corporis gloria Christus habuit, non erat virtutis theologicæ. est S.Th. *hîc ad* 2. *& 1.2.q.67.art.4.ad* 3. Medinæ *hîc*, Valentiæ *disp. 1.q.7. puncto* 3. & aliorum. Probatur, quia non est satis esse supernaturale obiectum actus ad hoc vt sit virtutis theologicæ, sed debet esse Deus ipse, seu essentia diuina, vt per seipsum nomen θεὸς, & λόγος præsefert. quo fit vt hoc nomen tribuatur etiam actibus & habitibus quibusdam naturalibus, hoc solo quòd sunt de Deo. sic E Metaphysica dicitur Theologica naturalis: quamuis ergo gloria corporis sit supernaturalis, tamen de ea non habetur actus theologicus, & hæc est ratio S.Th. locis citatis *2.2.q.18.art.2.ad* 4.

Neque placet quod ait Vasquez *disp.43.c.2.n.6.* spem non ideo esse virtutem theologicam, quia versatur circa Deum tanquam circa obiectum, & bonum quod speramus, sed tanquam circa eum à quo speramus, sicut, inquit, fides non dicitur diuina ex eo quòd credamus Deum, sed quòd credamus Deo dicenti.

Contrarium quippe docet S.Thom. *in hoc art. & 1.2. ac.2.2.loco cit. & 2.2.q.17.art.5.* vbi cùm proposuisset tres rationes, ob quas spes habeat rationem virtutis supernaturalis, scilicet propter suprẽmam regulam, & propter caussam efficientem, & propter caussam finalem, concludit his verbis: Et sic patet quòd spei inquantum est virtus principale obiectum est Deus: cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro obiecto, sicut suprà dictum est; manifestum est quòd spes est virtus theologica. & *1.2.q.62.art.1.* loquens in vniuersum de virtutibus theologicis dicit appellari theologicas triplici ratione, maximè tamen petit illam ab obiecto, vt patet præcipuè ex responsione ad tertium, & ex aliis locis citatis, vbi meminit solius obiecti. vnde habetur saltem quòd Deus vt caussa efficiens supernaturalis absque eo quòd sit obiectum non constituat virtutem theologicam. & *art.2.ibidem*, distinguit virtutes theologicas ab aliis solùm per obiectum quod est Deus, & *hic art.6. ad* 1. inquit: Spes secundùm quod virtus est respicit non solùm auctorem boni, sed etiam ipsum bonum. Demum ratio est per se euidens: nam actus & virtutes esse Theologicas, præsertim essentialiter, non est solùm esse à caussa efficienti supernaturali qui est Deus, quia sic Deus est caussa vniuersalissima, vnde proficiscuntur varia opera, & etiam virtutes morales infusæ supernaturales, quæ tamen dicuntur propterea theologicæ. erit ergo esse de tali obiecto.

Ex his etiam reiicitur fundamentum Vasquez sumptum à fide, quòd scilicet non dicatur diuina ex eo quòd credimus Deum, sed ex eo quòd credimus Deo. Primum enim hoc est expresè contra S.Thom. *2.2.q.1. art.1.* vbi dicit non solùm obiectum formale, quod est id cui credimus, verumetiam obiectum materiale fidei esse Deum. etsi enim alia credamus præter Deum, nihil tamen cadit sub fidem nisi in ordine ad Deum. Idem habetur *ex 1.2.q.62.art.1.* vbi etiam fidem vult dici theologicam ratione obiecti. Verum quidem est hoc conuenire fidei vniuersali, prout est tradita à Deo in Scripturis & traditionibus, quibus continetur salus vniuersi géneris hominum, & Deus vt principium & finis, quò reducuntur omnia. Ceterùm quoniam verius puto veritates priuatas, quæ à Deo reuelantur credi eodem habitu fidei, scilicet theologico, quo dictæ veritates communes: idcirco dico præterea esse discrimen inter fidem & spem in eo quòd si spes sit de obiecto materiali, qui non sit Deus, seu diuina essentia, sed sit aliquid creatum; quamuis hoc creatum expectetur à Deo, & non ab agente creato, non ideo dicitur actus virtutis theologicæ: fides autem de obiecto materiali creato si habeatur per reuelationem diuinam, & non humanam, est actus virtutis theologicæ. Ratio differentiæ est quia obiectum formale fidei est verum non visum; obiectum formale spei est bonum nondum obtentum, sed possibile, &c. Iam verò ex hoc quòd reueletur à Deo & prima veritate, constituitur in esse veri diuini, atque ideo fides ex eo quòd credat Deo, habet quòd sit theologica, & non solùm ex eo quòd credat Deum, quamuis etiam hinc habeat quòd sit theologica, vt dixi.

At verò bonum nostrum, quod est beatitudo, non habet quòd sit bonum nostrum ex eo quòd conferatur à Deo, sed supponitur esse bonum nostrum diuinum; quare actus spei qui fertur circa illud, non habet quòd sit theologicus ex eo quòd id bonum obtinendum sit, & obtineatur à Deo, sed ex eo quòd sit bonum diuinum in se: itaque alio modo se habet veritas prima quæ est ratio credendi, alio modo fidelitas diuina, quæ est ratio sperandi. illa est ratio credendi ex parte obiecti quatenus applicatur illi, facítque illud verum, & credibile: hæc autem non est ratio sperandi ex parte obiecti, quia non facit illud bonum vel appetibile, sed solùm ex parte efficientis Dei, qui debet illud conferre.

Dico QVARTÒ hic actus spei, qui fertur in gloriam corporis, non est ab aliquo habitu. ita docet Valentia *disp.1.q.7. puncto* 3. & Caiet. *hîc*. quamquam & inclinant vt hic actus non sit propriè spes, sed potiùs desiderium.

derium. Probatur, quia secluso omni habitu, & manente lumine gloriæ cum visione beatifica, non relinquitur difficultas, & multominus impotentia in Christo ad hunc actum: non ergo requiritur habitus. Antecedens probatur, non enim est difficultas ex parte potentiæ, cùm enim visio beatifica sit pars, & inchoatio beatitudinis totius hominis, ex vi illius est summa inclinatio ad gloriam corporis. Itémque vbi adest ratio sperandi eam sperandam. neque ex parte obiecti: nam quamuis gloria sit supernaturalis, non tamen omne supernaturale etiam excedens lumen intellectus naturalis, & egens eleuatione intellectus, eget etiam eleuatione voluntatis, dum est bonum ordinis creati, & finiti, sed solùm quod est ordinis increati, diuini & infiniti connaturalis Deo secundùm propria diuinitatis, cuiusmodi est visio clara essentiæ diuinæ. vnde fit vt actus amoris & spei, qui feruntur circa Deũ vt finẽ in tali ordine, nó possint esse nisi supernaturales in eo ordine. At certè gloria corporis nó est obiectũ supernaturale, quod sit huius ordinis diuini; ergo per se non requiritur ratio voluntatis ad eum ordinem vt speretur. Dico secundò cùm sit vna beatitudo supernaturalis ordinis hominis constans gloria animæ & corporis, hoc ipso quòd voluntas est eleuata ad partem præcipuam, & dispositad id, quod minus est, etiamsi alioqui extra visionem Dei egeret eleuatione, vt rectè Caiet. Neque obstat quod ait Vasquez visionem beatificam non esse principium eliciendi talem actum spei: nam si est connaturale animæ corpus beatum, certè per id, per quod fit habilis voluntas ad amandam propriam beatitudinem, eáque fruendam (quidquid illud sit siue caritas, vt dicunt quidam, siue aliquis alius habitus, cuius sit amare bonum proprium) fit etiam habilis ad desiderandum id quod est sibi connaturale, scilicet gloriam corporis, cùm præsertim contineatur in gloria animæ, ex qua fit vt debeat poni talis gloria in corpore. & hoc est quod ait S.Thom. *ad* 2. gloriam corporis pertinere ad beatitudinem per quamdam redundantiam à gloria animæ. Tertiò si detur gloriam corporis esse ita supernaturalem vt debeat voluntas eleuari propria eleuatione, certè non oportet propterea dicere fuisse aliquem habitum in Christo, quandoquidem solùm in hac vita debuit habere aliquem actum dictæ spei, sed satis est auxilium speciale ne fuerit necessarium aut corrumpi in resurrectione, aut manere perpetuò otiosum, vt de actu spei theologicę gloriæ corporis argumentatur Vasquez probans hoc argumento non proficisci ab habitu, & auxilio speciali.

Quæres ad quam virtutem pertinet actus huius spei distinctæ rationis? Respondeo; hic actus per se vt est de tali obiecto, quod est gloria corporis, est essentialiter imperfectus, non constituens virtutem per se ab aliis distinctam, quia tale obiectum vt bonum speratum non constituit perfectum actum virtutis, cùm non sit bonum completum hominis, in quo possit quiescere, & fieri beatus. quoniam tamen est pars quædam, eáque minùs principalis beatitudinis, quippe quæ compleat illam, reductiuè pertinet ad spem theologicam, sicut amor, quo amat homo sibi beatitudinem corporis, reductiuè pertinet ad caritatem, qua homo amat sibi beatitudinem simpliciter. homo enim & seipsum & corpus suum ex caritate diligit, auctore S.Thom. *2.2.q.25.art.4. & 5.* & corpus est suo modo obiectum caritatis, atque ideo vbi est virtus spei, eadem sperat principale obiectum, quod est gloria animæ, & consequenter minùs principale, quod est beatitudo corporis vt habet S.Th. *hîc*. vbi verò non est virtus spei, huiusmodi actus sperandi gloriam corporis, non est ab aliqua virtute propria, sed oritur ab effectu caritatis, quo homo amat seipsum. Additur autem auxilium speciale si & quatenus requiritur, vt dictum est.

ARTICVLVS V.

Vtrùm in Christo fuerint dona.

AD quintum sic proceditur. *Videtur quòd in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, Dona dantur in adiutorium virtutum: Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cùm igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quod in eo non fuerint dona.*

2. *Præterea, Non videtur esse eiusdem dare dona & recipere: quia dare est habentis, accipere autem non habentis: Sed Christo conuenit dare dona secundum illud Psal.57. Dedit dona hominibus. Ergo Christo non conuenit accipere dona Spiritus sancti.* B

3. *Præterea, Quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem vitæ, scilicet sapientia, scientia, intellectus, & consilium, quod pertinet ad prudentiam: vnde & Philosophus in 6. Ethi. numerat ista inter virtutes intellectuales: Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit huiusmodi dona.*

Sed contra est, quod dicitur Isa.4. Apprehendent septem mulieres virum vnum. Gloss. id est, septem dona Spiritus sancti Christum.

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte dictum est, dona propriè sunt perfectiones quædam potentiarum animæ secundum quod sunt natæ moueri à Spiritu sancto. Manifestum est autem, quòd anima Christi perfectissimè à Spiritu sancto mouebatur: secundum illud Luc. 4. Iesus autem plenus Spiritu sancto regressus est à Iordane, & agebatur à Spiritu in desertum. Vnde manifestum est, quòd in Christo fuerint excellentissimè dona. C

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adiuuari ab eo quod est altioris naturæ: sicut homo quantumcunque perfectus indiget adiuuari à Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod ducuntur ratione, quantumcunque sint perfectæ, indigent adiuuari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod sunt motæ à Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non secundum idem est recipiens & dans dona Spiritus sancti: sed dat secundum quod est Deus: & accipit secundum quòd homo. Vnde Gregor. dicit in secundo Moral. quòd Spiritus sanctus humanitatem Christi minùs quam deseruit, ex cuius diuinitate procedit. D

Ad tertium dicendum, quòd in Christo non solum fuit cognitio patriæ sed etiam cognitio viæ: vt infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, vt in Secunda parte dictum est.

CONCLVSIO affirmat ea ratione quòd Christus plenus fuerit Spiritu sancto cuius sunt hæc dona.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm in Christo fuerit donum timoris.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quòd in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior, quam timor: nam spei obiectum est bonum, timoris verò malum: vt in Secunda parte habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, vt supra habitum est. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.* E

2. *Præterea, Donum timoris timet aliquis vel separationem à Deo, quod pertinet ad timorem castum: vel punire ab ipso, quod pertinet ad timorem seruilem: vt Augustinus dicit super Cap. Ioan. Sed Christus non timuit separari à Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare:*

vt infrà dicetur. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Præterea, 1. Ioan. 4. dicitur quòd perfecta charitas foras mittit timorem. Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Eph. 3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 11. Replebit eum Spiritus timoris Domini.

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte dictum est, timor respicit duo obiecta, quorum vnum est malum terribile, aliud est illud, cuius potestate malum potest inferri: sicut aliquis timet Regem, inquantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit: ea enim quæ in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet, quòd aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei: non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed secundum quod respicit ipsam diuinam eminentiam: prout scilicet anima Christi quodam affectu reuerentiæ mouebatur in Deum, à Spiritu sancto acta. Vnde Hebr. 5. dicitur, quod in omnibus exauditus est pro sua reuerentia. Hunc enim affectum reuerentiæ ad Deum, Christus secundum quod homo, præ ceteris habuit plenissimum. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus virtutum & donorum, propriè & per se respicium bonum: malum autem ex consequenti. Pertinet enim ad rationem virtutis vt opus bonum reddat, vt in secundo Ethic. dicitur. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet diuini, cuius potestate aliquod malum infligi potest: Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantum est non habitum. Et ideo Christo, qui iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit obiectum, quod est malum.

Ad tertium dicendum, quòd perfecta charitas foras mittit timorem seruilem, qui respicit principaliter pœnam: Sic autem timor non fuit in Christo.

AFFIRMAT similiter S.Th. cuius ratio infrà explicabitur.

DISPVTATIO LXXII.

An fuerint in Christo septem dona Spiritus sancti.

VRANDVS *in 3. dist. 34. q. 3.* quatuor dona excludit à beatis quoad actus, solúmque concedit quoad habitus, scilicet consilium, fortitudinem, pietatem, & timorem. Ratio eius duplex est. Primo quia deest obiectum horum donorum in patria: nam donum pietatis est ad conpatiendum proximo; donum timoris ad retrahendum à malo; consilij ad consulendum in dubiis. sed in patria deest miseria cui compatiamur, malum, à quo sit cauendum, dubitatio de qua sit deliberandum. De fortitudine nihil probat, fortè quia perspicuum est deesse in patria pericula, & res arduas, quæ sunt eius obiectum.

Secunda ratio eius est, quia præfata dona perficiunt hominem in vita actiua: hæc autem omninò quiescit in patria. Reliqua tria dona ad contemplationem pertinentia, scilicet sapientiam, scientiam, & intellectum, admittit tam quoad actum, quàm quoad habitum in patria.

Iam verò in Christo in responsione ad primum admittit habitus etiam pertinentes ad vitam actiuam, quia non solùm fuit comprehensor, sed etiam viator.

Ceterùm nominatim de timore *q. 6. n. 4. & 5.* eius sententia est vbi caritas attigerit eum statum vt amitti nequeat, omnino tolli quoad actum elicitum, quia habet pro obiecto separationem à Deo per omissionem caritatis; vbi ergo hæc amitti non poterit, non est locus timori: manere autem quoad habitum, itémque manere quoad actum imperatum, qui est culpam vitare, & odio habere. Ratio est, quia sicut perfectior caritas causa est vt Deus magis diligatur, ita causa est, vt magis vitetur peccatum. Sed non video qua ratione Durandus dicat actum hunc vitandi, & habendi odio peccatum esse imperatum à timore; etenim peccatum est obiectum timoris casti, & filialis, de quo loquimur, quatenus est separatio à Deo. at certè si separatio hæc quia est impossibilis, tollit actum elicitum timoris, eadem ratione tollit imperatum. nam actus imperatus prouenit ab elicito vel virtualiter, vel formaliter, & vbi est impossibilis elicitus, est impossibilis imperatus. Quòd si vitare peccatum vbi est impossibile idem est, ac odium peccati, seu voluntas non committendi peccatum secundùm se abstrahendo à possibili, & impossibili; tamen hic actus est caritatis. ipsius enim est ferri contra malum abstrahendo à possibili.

Atque hinc sumitur argumentum ad probandum non esse timorem hunc in beatis, quia timoris obiectum per se est malum vel pœnæ, vel culpæ, non secundùm se, sed quatenus venire potest: status autem beatorum est incapax horum malorum. Propterea fuit error Abailardi, vt refert Castro aduersus hæreses 5. ex Bernardo *Epist. 190. ad Innocentium*, timorem castum filialem neque in beatis esse, neque in Christo vnquam fuisse ne quidem in via.

Præterea in vniuersum tam de timore, quàm de aliis donis occurrit communis quædam ratio petita à natura horum donorum, quæ sanè probat non posse habere locum in Christo: est enim munus horum donorum non quidè esse facultates actiuas ad operandū, quæ subiaceant potestati hominis, vt possit iis vti cùm libuerit ad operandum, hoc enim est proprium virtutum; verùm vt est certior sententia quam alibi in materia de iustificatione explicabimus, munus ipsorum est disponere animam, eiúsque facultatem ad recipiendam motionem Spiritus sancti mouentis, & agentis homines per regulas non solùm superiores naturalibus, verumetiam supernaturalibus virtutibus, & supra principia siue naturaliter siue supernaturaliter cognita ipsi agēti; ita vt agens nescius sit rationū, & regularū quibus mouetur, & agitur. Porrò hic modus operandi reliquis hominibus non est incongruus; Christum verò minimè decet, sed decet potiùs ab intrinseco operari, & esse conscium rationum, & causarum operationis suæ, & ex ipsis cognitis moueri ad operandum: non ergo videntur dona conuenire Christo.

Obseruandum est controuersum esse inter Theologos an dona distinguantur à virtutibus *infusis*, ac proinde habeant vsum distinctum, qualem iam descripsimus; an verò non distinguantur, sed solùm sint excellentiores quidam illarum actus. Et quamuis verior nobis sit sententia quæ distinguit, quámque in materia de iustificatione confirmabimus; nihilominus non hinc pendet quæstionis huius decisio.

Dicendum est ergo septem dona Spiritus sancti esse omnia in Christo. Est assertio certa secundùm fidem quatenus dona significantur his nominibus sapientiæ, pietatis, &c. confusè sumptis secundùm vsitatum sensum, & notionem, sapientiæ, pietatis, &c. nihil statuendo de perfectione, natura, & conditionibus, quas habent sub hac communi ratione sapientiæ, pietatis, timoris, &c.

Probatur

Probatur II. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ*, &c. qui locus est de Christo ad litteram, & ex hoc loco communis sententia Patrum agnoscit in Christo septem dona Spiritus sancti quos Patres citauimus circa art. 1.

Ratio est quia operationes donorum neque in se ipsis includunt imperfectionem, neque ratione modi, quo proficiscuntur à causa, & alioqui sunt eminentiores & excellentiores operationibus vsitatis virtutum naturalium & supernaturalium: ergo nihil prohibet quominus tribuantur Christo sicut aliis hominibus. Antecedens probatur: non enim continet imperfectionem, imò maiorem perfectionem, quia fiunt secundùm regulam extraordinariam singularem Spiritus sancti, vbi ipsa singularitate præstantiam declarat. Finis item immediatior sub communi supernaturali, qui est Deus, est præstantior, alioquin non moueret singulariter Spiritus sanctus præter ordinem communem gratiæ & naturæ. Neque continent imperfectionē ex parte modi, quo fiunt, quia ad prouidentiā, sapientiam, & gloriam Dei pertinet non solùm vsitata, communia, & regularia opera in ordine naturæ, & gratiæ, verumetiam quædā præter ordinem tū per se, tum per suas creaturas, præsertim rationales operari. hæc autem non alio modo possunt fieri nisi motione extrinseca, nam motiones, quæ proueniunt ab intrinseco, sunt ordinariæ & vsitatæ. neque est incongruum Christum ita moueri, nisi fortè quia dedecet ipsum ignoratio causarum, & rationum, ob quas moueatur: at certè non est de ratione donorum huiusmodi ignoratio; potest enim Deus simul manifestando huiusmodi rationes intrinseca illuminatione & reuelatione mouere Christum ad opera donorum, qua ratione satisfit argumento quod pro parte contraria vltimò proposuimus. Confirmatur discurrendo per singula: nam quod attinet ad sapientiam, scientiam, & intellectum, certè ex quo in Christo ponitur scientia tum infusa per se, tum etiam acquisita præter beatam, nihil prohibet quominus accedant hæc dona, quæ sunt perfectiones scientiæ, &c. similiter consilium, ex quo ponitur in ipso prudentia. Neque obstat quod ait Durandus consilium esse cum dubitatione & perplexitate, quæ sunt imperfectiones. non enim hæ sunt de ratione consilij, quippe quod cum pleno certóque iudicio optimè potest absque vlla dubitatione consistere. Iam donum pietatis perperam Durandus restringit ad miserias, quarum debeat misereri, cùm ipsa maximè constet religione, cultúque diuino, qui cum primis solemnis est beatis. Præterea cum virtute fortitudinis, atque vbi est eius materia, bene cohæret donum fortitudinis: est autem ea virtus in Christo, eiúsque materiam amplissimè suppeditauit dum esset viator. In patria tam in ipso, quàm in beatis manet quoad actus illos conditionales, quos posse esse à virtute, vbi subiectum natura sua est capax, & materia possibilis suprà docuimus.

DISPVTATIO LXXIII.

An, & quomodo donum timoris fuerit in Christo.

RELIQVVS est timor, quem esse in Christo definit Innocentius II. *in epistola ad Henricum Episcopum Senonensem, & Sampsonem Remensem, & sanctum Bernardum*, quæ est epistola 194. in Epistolas Bernardi, vbi damnat Abailardum. Et sanè perspicuus est locus citatus Isa. 11. *Replebit eum Spiritus timoris Domini.* Obstat tamen id quod in contrariū obiiciebatur ex Durando, quòd obiectū timoris sit malum, vel culpæ, quæ permittatur, vel pœnæ propter culpā, idcirco proferuntur variæ expositiones.

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

Prima est S.Thom. *hîc*, in Christo non esse timorem prout respicit malum culpæ, vel pœnæ, sed prout respicit agens, à quo potest malum inferri, scilicet Deum, cui ratione eminentis potestatis, qua potest malum inferre, respondet in Christo affectus reuerentiæ, & hic est timor. Quare S. Thom. negat malum esse obiectum timoris, aut vllius virturis. sic in responsione ad primum. Et ideo, inquit, de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius, boni scilicet diuini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Idem habet S.Thom. *1.2. q.42. art.1.* vbi ex instituto agit de obiecto timoris, tametsi ibi ait timorem primò, & per se respicere malum, simul etiam respicere bonum, id est, agens, à quo potest malum inferri, in quo differt à spe, quæ similiter duo respicit, scilicet ad bonū in quod tendit, sicut timor malum quod refugit, & id per quod sperat se bonum adipisci, sicut timor respicit illud idem quod sua virtute potest infligere malum, & per hunc modum, inquit S.Thom. Deus timetur ab homine, & cum ait *2.2.q.19.art.9.ad 2.* Deum non esse obiectum timoris, intelligitur primo modo, id est, quatenus timor fugit malum.

Contra hanc doctrinam S.Thom. obiicitur quod ex ipsomet 1.2. agens vnde prouenit bonum vel malum, eatenus est obiectum virtutis respicions bonum, vel malum, quatenus ipsa virtus respicit bonum vel malum. Quare agens respicitur propter bonum obtinendum, vel malum vitandum: ergo vbi deest bonum vel malum, deest virtuti obiectum quod respiciat, & agens non potest respici. Confirmatur: nam si homo non esset ordinatus à Deo ad vitam æternam, aut esset exclusus ab illa, certè ob eam solùm rationem, quòd Deus possit facere beatum, non exerceret actum spei circa Deum; ergo similiter secluso omni malo non est locus vllus timori.

Caietanus hîc planè concedit Deum non esse obiectum timoris nisi in ordine ad malum & bonum, non posse timeri nisi in ordine ad malum. ceterùm posse esse obiectum timoris non solùm malum quod potest euenire secundùm potentiam ordinariam; verumetiam malum quod tantùm potest euenire secundùm potentiam absolutam, & est impossibile secundùm ordinariam. Contra hanc expositionem obstat illud verbum S.Thom. *in responsione ad primum.* Habitus virtutum & donorum per se respiciunt bonum, & ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor. ergo per se hoc donum non respicit malum. Deinde obstat exemplum allatum de spe, quod affert etiam S.Thom. *hic*, non enim habet actum circa bonum, quod tantùm est possibile secundùm potentiam absolutam.

Sed neque est ad rem quod quidam proferunt ex Scripturis Luc. 7. *Accepit autem omnes timor, & magnificabant Deum.* & cap. 5. *Repleti sunt omnes timore, dicentes, quia vidimus mirabilia hodie.* non enim ratio huius timoris est potentia Dei ad infligendum malum, sed est magnitudo miraculi cuius admiratio eximia defigit homines, exhibétque speciem timentium.

Alij hunc actum reuerentiæ erga Deum agnoscunt in voluntate quadam hominis subiiciendi se Deo, præferendo in omnibus honorem diuinum proprio, qui actus ad humilitatem videtur pertinere, ex quo affectu consurgit quædam fuga, qua creatura non audet vsurpare excellentiam Dei, & se se cohibet ab inuestigatione mirabilium ipsius. sic Dionys. c. 13. de cælesti Hierarchia, exponens visionem *Isa. c.6.* vbi Seraphim velabant pedes, & terga, inquit, significari, sacram illam, ac plenam horroris venerationem, qua sancti celsiorem mysteriorum indaginem perhorrescunt; & hoc modo actus reuerentiæ includit aliquam fugam mali, non quidem imminentis, sed quod secundùm se malum est.

Sed hi non videntur satisfacere: nam S.Thom. non ponit eiusmodi malam obiectum timoris in locis citatis, sed separationem à Deo, & pœnam. Quòd si adscribere sibi aliquid excellentiæ diuinæ, est malum in genere culpæ, id certè non est obiectum timoris speciale præ aliis culpis. Si verò non est malum, non constat cur sit fugiendum. Præterea eminentiam Dei ponit hîc S. Thom. obiectum timoris non absolutè secundùm dignitatem, & perfectionem, qua præstat creaturis, sed secundùm quod potest malum inferre, seu permittere: non ergo est ad rẽ quod dicunt de excellentia absolutè.

Mihi videtur dicendum timorem Dei, & timere Deum, hîc accipi secundùm communem phrasim & morem Scripturæ, scilicet pro vitæ probitate, studio implendi voluntatem Dei, ac bene, pieque viuendi. vbi passim laudes, promissiones, retributiones, &c. quæ respondeant virtutibus, tribuuntur timori Dei, & timentibus Deum. sic vocatur Iob rectus & timens Deum *Iob.1.* Tobias sæpe & c.4. *Habebimus multa bona si timuerimus Deum.* Ps.21. *Qui timetis Dominum, laudate eum.* Ps. 30. *Quam magna multitudo dulcedinis tuæ, quam abscondisti timentibus te.* Ionæ 10. *Deum cœli timeo.* id est, colo. Ps.18. *Timor Domini sanctus permanens in seculum seculi.* Eccli. 1. *Timor Domini gloria & gloriatio, & letitia, & corona exultationis.* Multa similia habentur, quæ non possunt conuenire timori secundùm quod definitur strictè per fugam mali, sed latissimè prout comprehendit totum cultum Dei, & vniuersitatem bonorum operum & virtutum.

Illud tamen obseruandum est, hoc nomen timoris tribui operibus bonis virtutum secundùm aliquam peculiarem rationem, qua sunt in creaturis. quare cùm plurima ex iis operibus, quibus tribuitur nomen timoris, sint in Deo, & quidem formaliter sub quibusdam nominibus misereñdi, benefaciẽdi, &c. & hæc dicantur etiam nomine timoris in creaturis, id tamen in Deo nomen non habent. Ratio est quia sub hoc nomine hæc opera includũt aliquid, quod non est in Deo, sed solùm in hominibus; id verò non est solùm timor mali: nam laudes dictæ timoris Domini sunt generales omnibus operibus cultus Dei, & toti statui vitæ hominis iusti, cùm dicitur timens Deum: hic autem timor mali solùm est circa quædam species boni actus. Est ergo ratio quia actus virtutum in creaturis respiciunt superiorem & dominum cui debent esse subiecti, & coniuncti, eidémque obsequi, ac famulari. Porrò cultus & obsequium quod præstatur alicui, qui præter ius quod habet ratione dignitatis, seu excellentiæ, siue naturalis, siue extrinsecæ, habet etiam dominium & potestatem legitimam inferendi ac subtrahendi tum bona tum mala pro meritis & demeritis, non dicitur simplex cultus & obsequium, vti dicitur quando abest ea potestas, sed aptè appositéque dicitur timor, dicitúrque timeri superior ex ipsa natura operis & obsequij, quod suapte natura ex eo quòd fiat à talibus inferioribus tali superiori, aptum est fieri propter fugam mali, seu priuationis boni, siue in reipsa de facto subsit ratio timendi, siue desit omnino, & ita desit vt propter aliquam causam extrinsecam, non possit de facto secundùm potentiam ordinariam subesse, sed solùm secundùm potentiam absolutam: hoc sensu dicitur Prouer.24. *Time Dominum fili mi & Regem.* Ex his ergo sequitur vt omne obsequium & cultus beatorum, quo colunt Deum, dicatur timor Domini, fieríque ex timore Domini hoc ipso quòd fit à talibus subditis tali superiori, in quibus subditis sit ordo & connexio eius rationis, vt ex natura rei subsit ratio timendi malum; etsi aliunde extrinsecus desit. Atque hæc est vera germanáq; mens S.Th. dicentis timorem beatorum & Christi respicere eminentem potestatem, & ipsum agens, quod potest malum inferre, non verò respicere malum ipsum.

Dices, hinc habetur timorem non esse donum speciale, sed omnia opera, & actus bonos habere rationem timoris. At verò *ex Isa. 11.* ponendum est donum speciale distinctum ab aliis donis, & vt probabilius est etiam ab aliis virtutibus. Respondeo, omnia opera hoc ipso quòd fiunt in obsequium Dei superioris, ac Domini dicto modo, implicite proficisci ex dicto timore; mouet enim ad sic operandum eminentia Dei, prout iam explicata est. potest autem haberi explicitus talis actus, vt velit respicere in operando Deum vt superiorem, & eminentem tali eminentia, ipsum verò operantem vt inferiorem.

Atque ex huiusce modi subiectione perspicuum fit. Primò quod dicti Sancti docent timorem respondere humilitati, videlicet August. *lib. de ser. Domini in monte*, & Gregor. *lib. 2. Mor. c.26.* Secundò constat qua ratione dicatur hic timor reuerentia, seu reuerẽtialis, cùm enim duplex sit obseruantia, ac reuerentia, vna quæ exhibetur alicui ratione solius excellentiæ, quam habet secundùm naturam, vel secundùm virtutes, siue morales, siue intellectuales; altera quæ exhibetur ratione potestatis, & dominij, suprà explicati, vnde recipi possunt bona, vel mala. Prima quidem solùm habet nomen reuerentiæ. Secunda verò dicitur timor reuerentialis. In ipso autem superiore respectu inferiorum eadem officia actúsque virtutum neque dicuntur timor, neque reuerentia, sed beneficẽtia, &c. maximè verò in Deo quo nihil est superius. Hinc S.Th. *2.2. q.19. art.11.* Fuga, inquit, huius mali, quod est Deo non subiici, vt possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini erit in patria: in via autem est fuga huius mali vt omnino possibilis.

Obseruandum etiam est timorem, de quo agimus esse filialem, non seruilem: seruilis enim proficiscitur ex amore sui, & timet pœnam, & Deum vt auctorem pœnæ. Filialis autem proficiscitur ex amore Dei, & timet separationem à Deo, & Deum non quidem vt auctorẽ separationis, sed vt largitorem auxilij ad non peccandum, quod tamen potest subtrahere, & peccatum permittere. vterque timor cessat in beatis per securitatem beatitudinis quoad hoc quòd non timeatur malum possibile, ne quidem separationis ex suppositione illius status; manet tamen timor filialis, qui proficiscitur ex amore Dei quatenus omnis cultus & honor, quem exhibent beati, respicit Deum secundùm eminentiam dictam non solùm excellẽtiæ, verumetiam potestatis absolutæ ad inferenda ea mala, vt docet S.Th. *2.2. loco cit.*

Dices eadem ratione potest dici manere timorẽ seruilem propter potentiam absolutam Dei puniẽdi, præsertim quia in patria non tantùm est amor Dei, verumetiam amor sui, qui per se est bonus, & honestus. Respondeo quamuis ibi sit amor sui, tamen ex illo non elicitur vllus actus cultus & obsequij erga Deum, quoniam omne opus bonum, & cultus Dei, qui nascitur ex amore sui, est ad obtinendum vel merendum aliquid sibi à Deo quod non habet, aut certè conseruationem boni quod habet. In patria verò non est amplius locus meritis, sed ea bona, eorúmque conseruatio sunt præmia meritorum præcedentium; vbi verò non exhibetur obsequium Deo ex tali amore sui, Deus non respicitur timore seruili. At verò ex amore filiali elicitur actus cultus & obsequij erga Deum. & quamuis hic actus habeat rationem timoris propterea quòd respiciat Deũ vt potentem subtrahere bonum & separari ab homine, quin etiam inferre malum, qua ratione est obiectum timoris seruilis. Quarto nihilominus quoniam hic actus nõ elicitur, neque potest elici in patria ab amore sui ob rationem dictam, quia cessat meritum, &c. sed solùm ab amore Dei, propterea non est timor seruilis, qui non nisi ab amore sui proficisci potest.

Præterea hic actus in patria est per se sub genere reuerentiæ & cultus Dei pertinens ad virtutem religionis in beatis, imperatus tamen à caritate; cùm verò sub virtute religionis accipiantur variæ species differentiæ ab obiectis, & vna è differentiis obiecti iam propositis sit

sit Deum esse superiorem, potentem subtrahere bonum, &c. sit hinc vt dicti actus cultus & obsequij Dei habeant sub illo genere reuerentiæ rationem, & nomen timoris. Quare S.Thom. *2.2. loco cit.* ait timorem filialem in patria non habere eundem omnino actum, quem habet modò, quia videlicet modò eius obiectum non solùm est Deus secundùm dictam potestatem quam habet, verumetiam possibile malum simpliciter, quamuis hoc timeatur ex amore Dei per timorem filialem; non verò ex amore sui, ibi verò eius obiectum solùm est Deus secundùm dictam potestatem.

Atque ex his satisfit argumentis pro contraria parte propositis.

Articvlvs VII.

Vtrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem: secundum illud Ioan. 1. Plenum gratiæ & veritatis. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes diuinæ diuisim, & particulariter diuersis attributæ: secundum illud 1. ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum sunt. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, Quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum: Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ & scientiæ abundaret, & potens esset in virtutibus faciendis: & in aliis huiusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas: cùm ipse sit Dei virtus & Dei sapientia, vt dicitur 1. ad Cor. 1. Ergo Christo non fuit conueniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, Gratiæ gratis datæ ordinantur ad vtilitatem fidelium: secundum illud 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio Spiritus ad vtilitatem. Non autem videtur ad vtilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcunque dispositio, si homo non vtatur: secundum illud Eccl. 20. Sapientia abscondita & thesaurus inuisus, quæ vtilitas in vtrisque? Christus autem non legitur vsus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.

Sed contra est, quod August. dicit in epistola ad Dardanum, quòd sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte habitum est, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei & spiritualis doctrinæ manifestationem: oportet enim eum qui docet, habere ea, per quæ sua doctrina manifestetur: aliàs sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrina & fidei primus & principalis doctor est Christus: secundum illud Heb. 2. Cùm initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis & portentis, &c. Vnde manifestum est, quòd in Christo excellentissimè fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo & principali fidei doctore.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut gratia gratum faciens, ordinatur ad actus meritorios tam interiores quàm exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores, fidei manifestatiuos: sicut est operatio miraculorum & alia huiusmodi. In vtraque autem gratia Christus plenitudinem habuit: inquantum enim diuinitati vnita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alij Sancti, qui mouentur à Deo sicut instrumenta non vnita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis huiusmodi gratiæ diuiduntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quòd Christus dicitur Dei virtus

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

& Dei sapientia, inquantum est æternus Dei filius: Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed esse potius datorem gratiæ. Competit autem sibi habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in vna sola gente Iudæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit Matth. 18. Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israël. Et Apostolus dicit Rom. 15. Dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis. Et ideo non oportuit, quòd loqueretur pluribus linguis: Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia: cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita (vt infrà dicetur) quorum voces quæcunque sunt signa: Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum, qui eo non vtitur quando non est opportunum.

Affirmat S.Thom. ea ratione quòd gratiæ gratis datæ ordinatæ sint ad fidei doctrinam docendam: ergo debentur maximè primo præcipuo Doctori, qui est Christus.

Gratias gratis datas numerat Apostolus 1. ad Cor. 12. *Alij per spiritum datur sermo sapientiæ*, &c. easdem explicat S.Thom. *1.2. q.111. art.4. & 2.2. q.171. & seq.* quas quidem esse in Christo sentiunt Theologicum Mag. *in 3. dist.13.* ex August. *epist.57. ad Dardan.* Sunt autem nouem hæ gratiæ ab Apostolo numeratæ, videlicet sapientia, scientia, fides, gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum, interpretatio sermonum. has omnes S. Thom. ad tria capita reducit, videlicet tres ad cognitionem, quæ sunt fides, prophetia, discretio spirituum; duas ad operationem, scilicet gratiam sanitatum, & virtutem miraculorum; quattuor reliquas ad sermonem, scilicet sapientiam, scientiam, genera linguarum, interpretationem sermonum, quarum quidem gratiarum quædam videtur coincidere cum donis, vt sapientia, scientia, & discretio spirituum, quæ videtur pertinere ad consilium, seu prudentiam, & demum fides cum fide infusa.

Nihilominus in vniuersum illud obseruandum est has gratias hoc differre ab aliis, quòd illæ sint dona accommodata ad propriam vtilitatem, hæ verò ad vtilitatem aliorũ, nimirum vt sapientia, quæ est donum, sit æstimatio summa de obiecto orta ex altioribus caussis, ad quam æstimationem iuuat dispositio subiecti vt habeat caritatem, & requiritur propositio ad ipsam: at sapientia, quæ est gratis data, est habilitas ad persuadendam fidem aliis per rationes sublimiores; similiter scientia per rationes inferiores. Difficultas est de fide. verùm hæc prout est gratia gratis data non includit intrinsecè obscuritatem, sed eã certitudinem, & cognitionem, quæ non solùm faciat habilem intellectum, verùm ita habilem, vt possit certos reddere alios quoad vim explicandi, eo quòd perfectè & distinctè ad hunc effectum eã apprehendat; tamen simpliciter id præstat absque ornatu scientiæ, & sapientiæ, & absque eo quòd abditas reconditásque veritates eliciat, quod faciunt scientia, & sapientia.

Verum quidem est per fidem, quæ est gratia gratis data, quosdam intelligere constantiam in confessione fidei, qualis data est Martyribus, vt exponit Amb. Anselm. Glos. *1. ad Cor. 12.* & Caiet. infrà *q.178. art.1.* quamuis minùs probabile videatur, quia hæc gratia potiùs est fortitudo. Quidam verò intelligunt fidem miraculorum. ita Chrysost. *hom. 29. in 1. ad Cor.* Abulens. *in cap. 17. Matth.* Cather. *1. ad Cor. 12.* & videtur Augustini *tract. 32. in Io.* & quamuis videtur probabilior modus explicandi S.Thom. modò citatus, tamen in omni sensu fides hæc etiam Christo accommodari potest.

Secunda difficultas esse potest de dono linguarum, quo Christus non videtur vsus. ait enim Matth. 15.

Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israël. Verùm quidquid sit de vsu quem volunt non absque probabilitate Suar. & Medina adhibuisse Christum aliquando, videlicet quando loquebatur cum Chananæa, cum aliquo ex Gentilibus, cùm scripsit ad Abagarum: nihilominus certè si non fuit vsus, erat saltem debita ipsi facultas, quia pertinebant ad perfectionem Christi omnia quæ pertinent ad perfectionem hominis, & præsertim ad perfectionem capitis, & redemptoris vniuersalis.

Præterea certum est fuisse in Christo operationem virtutum, & gratiam sanitatum ex Scripturis, vbi declarat se habere huiusmodi potestatem. Matth. 9. ait cœcis, *Creditis quia hoc possum facere vobis*, & adnuentibus restituit visum. & c. 8. *Si vis potes.* & Christus ait, *volo*, & imperans dicit, *mundare.*

Septima gratia est interpretatio sermonum, quæ vel est notitia rerum omnium quatenus pertinent ad intelligentiam linguarum, vel singulare auxilium Dei ad condendam diuinam Scripturam, & eliciendos reconditos sensus, vel ad transferendum ex vno idiomate in aliud, quod donum fuisse in Christo non est dubium propter scientiam beatam, & infusam, & propter Spiritus sancti plenitudinem, & inhabitationem.

Octaua fuit discretio spirituum, quæ prout distinguitur à dono prophetiæ est vis discernendi motionem boni, & mali Spiritus, vt docent Chrysost. Ansel. S. Thom. & alij *loco cit. 1. ad Cor.* quod donum multo maius fuit in Christo propter vniuersalissimam cognitionem cordium, quò spectat illud Io. 3. *Opus ei non erat vt quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine.* De prophetia seorsim agit S. Thom. art. sequenti.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm in Christo fuerit Prophetia.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit Prophetia. Prophetia enim importat quandam obscuram & imperfectam notitiam: secundum illud Numer. 12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum: Sed Christus habuit plenam & apertam notitiam multo magis quàm Moyses, de quo ibi subditur, quod palam & non per enigmata vidit Deum. Non ergo in Christo debet poni Prophetia.*

2. *Præterea, Sicut fides est eorum, quæ non videntur, & spes eorum, quæ non habentur, ita Prophetia est eorum, quæ non sunt præsentia, sed distant: nam Propheta dicitur quasi procul fans: Sed in Christo non poniur fides nec spes, vt supra dictum est. Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.*

3. *Præterea, Propheta est inferioris ordinis, quàm Angelus: vnde & de Moyse, qui fuit supremus Prophetarum (vt in Secunda parte dictum est) dicitur Act. 7. quòd locutus est cum Angelo in solitudine: Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, vt habetur Heb. 2. Ergo videtur quod Christus non fuit Propheta.*

Sed contra est, quòd de eo prædicitur Deut. 18. *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Et ipse de se dicit Matth.* 13. *& Ioan.* 4. *Non est Propheta sine honore in patria sua.*

Respondeo dicendum, quòd Propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, in quantum scilicet cognoscit & loquitur ea, quæ sunt procul ab hominum sensibus: sicut etiam Augustinus dicit 16. contra Faustum. Est autem considerandum, quòd non potest dici aliquis Propheta ex hoc quod cognoscit & annunciat ea quæ sunt alijs procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum & secundum tempus: si enim aliquis in Gallia existens, cognosceret & annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea, quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset: sicut Helisæus ad Giezi dixit 4. *Reg.* 5. *quomodo vir descenderat de curru, & occurrerat ei. Si verò aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias pronunciauit, quòd Cyrus rex Persarum templum Dei esset reædificaturus, vt patet Isa.* 44. *Non autem fuit propheticum, quòd Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam Beati cognoscunt & annuntiant ea, quæ sunt procul à nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam: quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostram statum attingebat: inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quòd ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, & cognoscebat & annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.*

Ad primum ergo dicendum, quòd per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium & in visione: sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium & in visione perceperunt diuina, ad Moysen, qui palam & non per ænigmata Deum vidit. Qui propheta est dictus: secundum illud Deut. vlt. Non surrexit vltra Propheta in Israël, sicut Moyses. Potest tamen dici quod etsi Christus habuit plenam & apertam notitiam, quantum ad partem intellectiuam: habuit tamen in parte imaginatiua quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari diuina: inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quòd fides est eorum, quæ non videntur ab ipso credente, & similiter spes est eorum, quæ non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum quæ sunt procul à communi hominum sensu, cum quibus propheta conuersatur, & communicat in statu viæ. Et ideo fides & spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi: non autem Prophetia.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus cum sit comprehensor, est supra Prophetam, qui est prius viator: non autem supra Christum qui fuit simul viator & comprehensor.

CONCLVSIO S. Thom. affirmat. probat: Propheta est qui nuntiat ea quæ distant à communi notitia hominum, cum quibus agit; talis fuit Christus, qui non solùm fuit comprehensor, verumetiam viator inter viatores: ergo fuit Propheta.

DISPVTATIO LXXIV.

An Christus verè fuerit Propheta, & qua ratione.

AD propositam quæstionem operæpretium est varias acceptiones prophetiæ & vsus nominis explicare, qui multiplex est.

PRIMVS verò ac præcipuus est vt significet prædictionem rerum futurarum. sic Greg. *homil. 1. in Ezech.* & Irenæus *lib. 4. c. 51.* definit prophetiam earum rerum esse, quæ pòst erunt. fauet deductio à vocabulo Græco *προ*, & *φημι*, quod est *prædico*, & *προφήτης prædicens.* idem habet S. Thom. *hîc*, qui maluit etymologiam aptare vocibus Latinis, dum ait, Propheta dicitur quasi procul fans. Isidorus verò *lib. 7. etymol. c. 8.* miscuit Latinam, & Græcam vocem, scilicet procul, & *φάνες*, id est, apparitionem ad componendam vocem Prophetiæ.

Quoniam verò futurorum cognitio est rei omnium occultissimæ supra humanam inuestigationem, & in eo posita videtur vis, & prærogatiua prophetiæ, idcirco est applicatum prophetiæ vocabulum ad cognitionem & manifestationem omnium rerum, siue præteritæ sint, siue præsentes tempore locóve distantes, aut in corde latentes, ex Gregorio suprà, vnde habentur variæ significationes & vsus huius vocabuli Prophetia in Scripturis. At primò & propriè significat cognitionem

nem rerum occultarum alicui diuinitus inditam eo fine vt eadem aliis manifestet, & hic est communior huius vocis vsus, præcipue apud Prophetas in initiis librorum.

SECVNDÒ significat donum Spiritus sancti ad condendas sacras canonicásque Scripturas, & ipsa canonica Scriptura prophetia dicitur, sic 1. Pet. 1. *Habemus firmiorem propheticum sermonem*, & Hieron. *in prolog. Galeat.* libros Iosue & Ruth appellat etiam prophetales, licèt sint historici de rebus ea ætate notis.

TERTIÒ sacræ Scripturæ interpretatio, eo quòd eodem spiritu fieri debeat, quo reuelata est, idem nomen participat, dicitúrque prophetia, quò spectat illud Rom. 12. *Habentes autem donationes secundùm gratiam quæ data est nobis, differentes, siue prophetiam secundùm rationem fidei*, &c. vbi verbum, secundùm rationem fidei, &c. attestatur dicto sensui. & ita intelligit hunc locum S. Thom. eundem sensum præfefert quod dicitur 1. ad Thess. 5. *Prophetias nolite spernere.* & 1. ad Cor. 14. *Æmulamini spiritualia, magis autem vt prophetetis*; & statim, *Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem, & exhortationem, & consolationem.* & rursus, *Qui prophetat ecclesiam Dei ædificat: volo autem omnes vos loqui linguis, magis autem prophetare.* & multa ibi subiungit de Prophetis, & prophetia, quæ non nisi in hunc sensum accipi possunt, vt accipiunt S. Thom. Ambros. & alij interpretes. ita vt Hieron. in c. 4. ad Ephes. super illud Apostoli, *secundò Prophetas*, dicat in nouo Testamento nomen Prophetæ non significare eos, qui futura prædicunt, sicut in veteri, sed eos qui infideles, & imperitos arguunt, atque diiudicant. verùm quamuis concedendum sit Hieron. acceptionem hanc fortè in nouo Testamenro frequentiorem esse quàm in veteri, nihilominus negari non potest & in veteri interdum pro interpretatione sermonum vsurpari. sic Prouer. 29. *Cum prophetia defecerit dissipabitur populus.* quod rectè notauit Salonius Episcopus Viennensis in explicatione mystica parabolarum Salomonis. habetur *tomo 1. Bibliothecæ.* Prophetia, inquit, qua deficiente dissipabitur populus, est sacerdotalis eruditio, atque doctrina. & in nouo Testamento non rarò pro prædictione futurorum, & manifestatione dicta rerum occultarum accipitur, quo sensu intelligunt illud ad Ephes. 4. *Secundo prophetas.* Chrysost. & alij interpretes, & proferunt exèplum Agapi *Act. 10.* & quattuor filiarum Philippi. & ratio fauet, quia prophetia dicto modo sumpta pertinet ad gratiam gratis datam, scilicet interpretationem sermonum, quæ ab Apostolo distinguitur, & numeratur seorsim à prophetia.

Illud verò nonnulli monent non quamcumque interpretationem sacræ Scripturæ etiam diuino Spiritu factam, dici ab Apostolo prophetiam, sed illam nominatim, quæ est de prophetiis rerum futurarum aliis reuelatis, ita vt germana interpretatio alicuius prophetiæ siue impletæ, siue implendæ, sit à Spiritu sancto, & prophetia ab Apostolo vocetur. Proferri potest Ambros. & S. Thom. in id 1. ad Cor. 11. *Omnis vir orans, aut prophetans, velato*, &c. Ceterùm quamuis hoc verum sit, tamen *c. 14. cit. ex 1. ad Cor.* Apostolus latiùs sumit prophetiam, pro ea, quæ pertinet ad prædictionem populi. Quare rectiùs dicitur vocari prophetiam etiam interpretationem sacræ Scripturæ à Spiritu sancto reuelatæ factam instinctu eiusdem Spiritus sancti, qui vt quibusdam reuelauit Scripturas, ita aliis aperit sensum germanum & proprium, quo conditæ sunt, neque contrarium docent Ambros. & S. Thom. vt mox dicam.

QVARTÒ extenditur prophetiæ nomen ad eos, qui instinctu aliquo Spiritus sancti componunt Psalmos, & laudes Dei decantant, quo sensu intelligunt passim dici Prophetas illos, de quibus dixit Samuel Sauli 1. Reg. 10. *Habebis obuium cuneum Prophetarum, descendentium de excelso, & ante eos psalterium, & tympanum, & tibiam, & cytharam, ipsóque prophetantes, & insiliet in te Spiritus Domini & prophetabis cum eis.*

VLTIMÒ addunt alij operationes signorum ad ostensionem prophetiæ factæ vel sanctitatis Prophetæ, quomodo quidam intelligunt quod de Elisæo dicitur Eccl. 48. *Mortuum prophetauit corpus eius*, nimirum quia excitauit ad vitam hominem mortuum, similia dicuntur de ossibus Ioseph *4. Reg. 13.* etsi non ita certum est quo sensu, nec vacat examinare, verùm hæc spectant ad operationẽ virtutum, quæ est gratia gratis data distincta. Iam verò ex dictis omnibus prophetiæ acceptionibus constat præcipuam maximéque propriam esse primam, & de ea esse quæstionem præsentem an sit in Christo. nam tertius modus idem est ac interpretatio sermonum scilicet est operatio virtutum, quæ sunt aliæ gratiæ gratis datæ, de quibus suprà *art. 7.* Secundo verò, & quarto modo Christus Propheta non fuit, quamuis facile potuerit esse, si fuit Propheta aliis tribus modis, præsertim primo, de quo est quæstio.

Et quidem duo absque controuersia certa sunt inter Theologos; primò scilicet Christum cognouisse ea, quæ distant à communi hominum notitia, & à conditione viatorum, cuiusmodi sunt futura contingentia, & cogitationes cordium. Secundò Christum hæc non cognouisse obscurè, sed euidenter, nimirum per scientiam beatam & infusam. Quæstio ergo est an hoc secundum obstet quominus cognitio dicta sit prophetica, vel pertineat obscuritas ad rationem prophetiæ.

Abulensis *q. 64. in c. 11. Num.* putat obstare, ideóque Christum non dici verè, propriéque Prophetam. Probatur primò, quia S. Thom. *2. 2. q. 174. art. 2. ad 3.* docet obscuritatem esse de ratione prophetiæ. Secundò quia 1. ad Cor. 13. dicitur, *siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt*, scilicet in beatis: Christus autem erat beatus. Confirmatur, quia Christus nunc habet eandem cognitionem quam habuit in via, & tamen non est Propheta. Demum Ioan. Baptista dicitur plusquam Propheta: ergo multo magis Christus qui est Deus.

His non obstantibus certum est Christum esse verè Prophetam, neque id sine temeritate negaretur: præcipuus locus ad id probandum habetur Deuteron. 18. *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me suscitabit tibi Dominus.* quem locum de Christo intelligunt Petrus & Stephanus *Act. 3. & 7.* & passim ferè omnes Patres. Orig. *hom. 1. in cap. 1. Ierem.* de Christo sic habet: Vt est princeps sacerdotum, vt est saluator, vt est medicus, similiter, & Propheta est. vbi tam verè vult esse Prophetam, quàm saluatorem, &c. & profert locum citatum Deuter. Idem habet Irenæus *lib. 3. c. 12.* Clem. Alex. *lib. 1. Pædag. c. 7.* Iustinus martyr. *q. 101. ad gentes.* Cyrillus *lib. 1. in Io. c. 24.* August. *lib. 16. contra Faustum, c. 18.* dicit esse hæreticam vanitatem negare dictum locum Deuter. 18. esse intelligendum de Christo. Idem habent passim alij Patres.

Quòd autem eo loco sermo sit de Propheta in supradicta propria acceptione, constat ex verbis proximè præcedentibus: *Gentes istæ quarum possidebis terram, augures diuinos audiunt. tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es. Prophetam de gente tuâ, & de fratribus tuis*, &c. vbi sanè dicitur id fore Christum apud fideles, quod erant augures diuini apud infideles: censebantur autem apud hos augures velut Prophetæ, in propria acceptione supradicta prædicendi futura, & occulta.

Obseruandum præterea est Prophetæ nomen à Iudæis maximè tributum esse iis, qui non semel prædixissent futura, & occulta, sed qui essent electi, & deputati à Deo ad hæc manifestanda vbi oporteret. Atque his adiunctum erat munus tuendi honorem, & cultum Dei apud populos, docendi ipsum, instruendi, moréfque corrigendi mandato Dei tanquam eius instrumenta. Probatur hoc ex praxi & more Iudæorum confu-

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

lendi quosdam viros, qui suo quasi munere responsa darent. sic 3.Reg.22. ait Iosaphat Rex, *Non est hic Propheta Domini quispiam vt interrogemus eum.* 4.Reg.5. *Sciat* (Naaman) *esse Prophetam in Israël.* Ier.1. *Prophetam in gentibus dedi te.* Num. 11. de septuaginta viris accepto spiritu dicitur *Prophetauerunt, nec vltrà cessauerunt.* Hoc ipsum maximè confirmatur *3.Reg.19.* vbi Deus pari forma præcipit vngi duos in Reges & Elisæum Prophetam. An verò ex hoc quòd quispiam fiat Propheta, ponatur ipsi aliquid permanens per modum habitus, disseritur *2.2.q.171.art.2.*

Cæterùm notanda est maxima differentia quoad hoc inter alios Prophetas sic deputatos ex officio, & Christum, quòd non fuerit nec sit in potestate & voluntate vllius Prophetæ occulta quæcumque, & quandocumque voluerit, cognoscere, fuit autem in potestate Christi quia cognoscebat quidquid cognoscit Deus scientia visionis, vt infrà dicetur. hoc discrimen notauit Hier. *in epist.3.& 4. ad Damasum, & in cap.28.Ier.& cap.35. Ezech.* Et sanè quòd aliis Prophetis extra Christum id tributum non sit, de fide est. & habentur perspicua exempla in Scripturis quæ profert Hier. *epist. cit. ad Damasum.* sic *1.Reg.16.* ignorabat Samuel quisnam ex filiis Isai futurus esset Rex. Nathan voluntatem Dei de templo ædificando.

Hac igitur acceptione, & phrasi vsitata Scripturæ, qua intelligebatur olim esse Propheta ex officio, dicitur Christus Propheta tum loco citato Deuter. tum verò frequenter in nouo Testamento. Matth. 21. populi dicebant, *Hic est Iesus Propheta à Nazareth.* Luc.7. *Propheta magnus surrexit in nobis.* Luc. 24. *De Iesu Nazareno qui fuit vir Propheta potens in opere & sermone.* Marc.6. de se dicit Christus, *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua.* Ioan. 4. *Domine vt video propheta es tu.* Demum constat Christum passim in Euangeliis multa futura prædixisse, tum pertinentia ad ætatem, vt homines cum quibus versabatur, quale est Ioan. 1. *Cùm esses sub ficu vidi te.* & Io. 13. *Vnus ex vobis tradet me.*&, *Non cantabit gallus, donec ter me neges.*' & alia item pertinentia ad futuram ecclesiam ad finem mundi, cogitationes cordium Matth. 9. *Cùm vidisset Iesus cogitationes eorum,*&c.

Quòd autem hæ non sint prophetiæ solùm obstare potest euidentia tum rerum, tum testificantis. At certe primùm rationem prophetæ,& prophetiæ accipimus ex Scripturis; Scripturæ autem tribuunt nomen Prophetæ propter huiusmodi cognitiones etiam Christo: ergo sunt satis. Imò ex hoc argumentatur quidam *2.2.q.171.*ad probandum obscuritatem non esse de ratione prophetiæ. Deinde non est ratio cur ad prophetiam pertineat potius obscuritas quàm euidentia. hæ enim sunt differentiæ cognitionum, quarum altera constituit fidem, altera scientiam; prophetia verò per se neque est fides, neque est scientia, sed neque est alia species cognitionis ab aliis distincta, verùm distinguitur ab aliis tum penes materiam quòd sit de occultis, &c. tum penes finem quòd sit ad manifestandum hæc aliis, qui ea cognoscere minimè possunt in statu viatoris. quare euidentia saltem aliqua, scilicet testificantis videtur magis quàm obscuritas prophetiæ conuenire. quia propheta est qui non discit per reuelationem alterius, vt discimus omnes fideles, sed immediatèaccipit per reuelationem à Deo, aut saltem ab Angelo Dei vices gerente, qua ratione Caietanus *2.2.q.171.art.5.* sentit actu Prophetæ semper esse euidentem saltem in testificãte, quod sanè concedendum est vtplurimum vsuuenire, idque esse accommodatum tali cognitioni, & fini. Quare S. Thom. hîc *art.3.* negat ænigmaticam cognitionem esse de ratione prophetiæ. immò *2.2.q.171. art.1.ad 4.* ait per prophetiam tolli obscuritatis & ignorantiæ velamen. & *art.3. ad 2.* ait prophetiam conferre cognitionem rerum, quam non confert fides.

Nihilominus negari non potest etiam absque euidentia testificantis cum sola fide illius stare prophetiã posse, atque ideo talem euidentiam non esse de ratione illius. fieri enim potest vt Propheta non habeat euidentiam testificantis, nimirum vt neque cognoscat intuitiuè Deum ipsum vt beati, neque abstractiuè per talem loquutionem, quæ non possit esse nisi à Deo, & per lumen naturale quo cognoscat non posse esse nisi a Deo, sed solùm habeat euidentiam credibilitatis, quæ non pugnat cum fide, & huiusmodi aliquando factam esse constat quibusdam exemplis, scilicet Abraham cui facta est reuelatio incuidens, non etiim intulit necessitatem, & fuit essentialiter actus fidei. vnde commendatur meritum eius fidei *Gen.15. ad Rom.4.& 13 Iacob.2. ad Heb.11.* & tamen S.Thom. *2.2.q.171. art.5.* apertè docet illas fuisse propheticas reuelationes, & certitudinem Abrahæ fuisse propheticam. Item *ad Hebr. 11.* dicitur Isaac fide benedixisse Iacob & Esau, & similiter Iacob fide benedixisse filios suos, quos tamen in ea re prophetasse patet ex communi Patrum consensu, & ex Scripturis. *Gen. 49.* ait Iacob, *Congregamini vt annuniem quæ ventura sint vobis in diebus nouissimis.* Chrysost. *hom.3. de Patriarchis*, ait Prophetas dictos esse videntes, non quia clarè viderent, sed quia summa certitudine viderent.

Ex his satisfit argumentis Abulensis ad locum S.Th. *ex q.174.* Dicitur S.Thom. comparare cognitionem propheticam cum alia cognitione, quæ haberi potest humana ratione, quamuis adiuta diuino lumine, & secundùm hanc comparationem hæc dicitur euidens, quia per se affert euidentiam positiuè; illa verò, scilicet prophetica, dicitur obscura, nimirum per negationem, quia natura sua per se non affert claritatem vt illa, quamuis non repugnet sibi claritas, quandoquidem non determinat sibi positiuè obscuritatem.

Ad secundum *ex 1. ad Cor.* dicitur prophetias cessare in patria quoad duo, primò quoad imperfectionem dictam, quam habet hîc in subiecto ratione status viæ, quem prophetia per se non perficit, etsi neque per se positiuè eam perfectionem excludat. Secundò quoad vsum & finem manifestandi aliis, occulta, qua ratione intelligendum est quod ait ibid. Apost. *siue scientia destruetur*, constat verò scientiam non nisi quoad imperfectionem destruendam esse. Ad cõfirmationem dicitur scientiam, quam hîc habebat Christus in statu viæ & viatoris, dictam esse prophetiam ratione status, quia scilicet erat rerum, quæ secundùm modum cognoscendi huius status, & viatorum, sciri non poterant. Eadem verò in patria non dicitur prophetia, quia scilicet secundùm modum cognoscendi illius status, res illæ sciri possunt, & sciuntur: prophetia autem non est aliqua species scientiæ distincta ab aliis, vel penes obiecta, vel penes modum, & media cognoscendi, sed solùm penes statum & conditionem personarum, vt dixi. Ita habet S.Thom. *2.2.q.174. art.5. in corpore ad 3.* Ad vltimum Io. Baptista dicitur plusquam Propheta, non quia non sit Propheta, sed quia excellat reliquis, quippe qui digito monstrarit præsentem Christum, quem alij absentem; sic etiam Christus potest dici plusquam Propheta ob alias plures prærogatiuas.

Ex dictis constat Christum non debuisse accipere aliam notitiam rerum ad hoc vt esset Propheta, præter illam quam habuit ab initio ita perfectam vt sciret quidquid Deus scit scientia visionis. quandoquidem scientia non habet esse prophetiæ ex differentia specifica, & essentiali in ratione scientiæ, sed solùm in ratione status. Cùm verò duplex scientia sit in Christo, scilicet beata & infusa, soluitur quæstio qua quæritur vtri conueniat magis nomen & ratio prophetiæ: constat enim ex dictis vtrique conuenire posse in statu viæ, neutri

neutri verò in patria. Quanquam quibusdam videtur magis cõuenire scientię infusę, eo quòd hæc sit propria status viatoris, & vtatur phantasmatibus, quod videtur proprium prophetiæ. Verùm hæ rationes procedunt de conditionibus & proprietatibus quas habet prophetia in hominibus viatoribus ex conditione subiecti, quod non est capax scientiæ beatæ in via: non autem de eo quod possit per se ipsa prophetia. poscit enim solũ id quod diximus, scilicet cognitionem rerum in statu viæ, & viatorum, vbi scire nequeunt: per accidens autem est ad rationem prophetiæ quòd non possit Propheta esse simul viator, & comprehensor præditus scientia beata, & quòd vtatur phantasmatibus, imò perfectior est prophetia, quæ caret phantasmate, cuiusmodi etiam in via censetur data Moysi, & Paulo.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm in Christo fuerit plenitudo gratiæ.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim deriuantur virtutes, vt in Secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes: non enim fuit in eo fides neque spes: vt ostensum est. ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea, Sicut patet ex his, quæ in Secunda parte dicta sunt, gratia diuiditur in operantem & cooperantem: Operans autem gratia dicitur, per quam iustificatur impius, Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato. ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, Iacob. 1. dicitur, Omne datum optimum & omne donum perfectum, de sursum est descendens à Patre luminum: Sed quod descendit, habetur particulariter & non plenè. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est, quod dicitur Ioan.1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.

Respondeo dicendum, quòd plenè dicitur haberi quod perfectè & totaliter habetur. Totalitas autem & perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad quantitatem eius intensiuam: puta si dicam aliquem plenè habere albedinem, si habeat eam quantumcunque nata est haberi. Alio modo secundum virtutem: puta si aliquis dicatur plenè habere vitam: quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ, & sic habet plenè vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Vtroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primò quidem, quia habuit eam in summo secundum perfectissimum modum, quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primò ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ: dictum est enim quod quanto aliquod receptiuum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ eius. Secundò ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, vt ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maximè calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ plenè habuit gratiam: quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam vniuersali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principij alicuius generis vniuersaliter se extendit ad omnes effectus illius generis: sicut sol, qui est vniuersalis causa generationis (vt Dionys. dicit 4 cap. de Diui. nom.) eius virtus se extendit ad omnia, quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, inquantum se extendit eius gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes & dona, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides & spes nominant effectus gratiæ in quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, & spes de non habitis. Vnde non oportet, quòd in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus, quos important fides & spes, sed quicquid est perfectionis in fide & spe, in Christo est multo perfectius: Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectiui ex defectu subiecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quòd ad gratiam operantem per se, pertinet facere iustum: sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum inuenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta & sancta à principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

Ad tertium dicendum, quòd plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ: non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis diuinæ.

S.Thom præmittit distinctionem duplicis quantitatis, penes quam in re proposita potest attendi plenitudo formæ, scilicet secundùm intentionem, & secundùm virtutem. Non meminit extensionis, quæ etiam est informis ab his duabus distincta, quoniam gratia est formã spiritualis incapax extensionis, ideo addidi illam particulam, in re proposita.

Hac distinctione præmissa conclusio S.Thom. est fuisse in Christo plenitudinem gratiæ simpliciter, id est, secundùm omnem quantitatem, cuius est capax, qualis est duplex iam dicta. & discursus S.Thom. quoad rem ipsam est perspicuus, sed difficultas est de sensu, quo accipiat plenitudinem intensiuam, cùm ait Christum habuisse eam in summo secundùm perfectiorẽ modum quo haberi potest; an scilicet intelligat summam plenitudinem, cui neque absoluta Dei potentia possit fieri accessio, vel intelligat summam solùm secundùm potentiam ordinariam, cui absolutæ Dei potentia non repugnet fieri accessionem, Caietanus enim exponit S. Thom. in priori sensu, sed non bene vt infrà dicetur.

Circa responsionem ad secundum notandum est apud S.Thom. gratiam operantem dupliciter accipi, primò pro motione interna mouente hominem ad hoc vt se disponat ad infusionem gratiæ habitualis, mediante gratia cooperante. Secúdò pro gratia ipsa infusa faciente formaliter hominem iustum. hîc accipit illam in secundo sensu, non in primo, dicítque ante hanc gratiam animam Christi non fuisse peccatricem (de quo non est dubiũ, vt infrà dicetur) neque nõ iustam, quam posteriorem particulam monet Suarez accipiendam esse cum duplici limitatione. Prima quòd loquatur de iustitia creata habituali, & quidem rectè. Secunda quòd loquatur de prioritate temporis. nam in priori naturæ, inquit, anima Christi intelligenda est non iusta iustitia creata, quoniam terminus à quo præcedit terminum ad quem: quod etiam procedit de Angelis, & primo homine, sed certè, id est perspicuè verum in his secundùm sententiam quæ admittit ipsos iustificatos per propriam dispositionem, & per proprium motũ actiuũ. intelligitur enim in termino à quo subiectum non gratum mouens se ad gratiam. At verò Christus non recepit gratiam per proprium motum, propriámque dispositionem, vt docet infrà S.Thom. *q.19. art.3.* cuius rationem assignat, quia caret gratia præiudicat dignitati Christi, vbi non loquitur de defectu gratiæ in aliquo priori temporis, quia non opus erat præcedere dispositionem gratiam ipsam tempore, cùm concedat ipse *1.1. q.95. art.1.ad 5.* primo homini motum liberi arbitrij ad gratiam in primo instanti creationis, in quo gratiam recepit: sed loquitur de absentia gratiæ simpliciter, & proinde etiam in priori naturali: si enim non dedecet Christum in eo priori carere gratia, & alioquí vbi non dedecet, nobilius sit habere illam per meritum vt ibidem docet S.Thom. certè non negaret hoc meritum Chri-

sto. Iam id quod dicitur de termino à quo, scilicet debere esse priorem termino ad quem saltem natura, verum est, & ita in proposito prius est non esse gratum, sed certè non oportet in quacumque mutatione subiectum esse prius in termino à quo: nam in mutatione, quæ est ad esse simpliciter, & ad formas etiam accidentales, quæ accipiuntur cum ipso esse simpliciter, non oportet in termino à quo præexistere subiectum, sed idem est subiectum, & terminus ad quem. ita fit mutatio à non esse hominis ad esse hominis, & potest esse à non esse hominis albi ad esse hominem album, absque eo quòd in termino à quo fuerit prius non albus. Similiter produci potest homo, & simul homo gratus per formam habitualem absque eo quòd in termino à quo fuerit non gratus, quemadmodum est productus Christus. quare cùm negat S.Thom. Christum fuisse priùs non gratum, intelligendus est tam de priori naturæ, quàm temporis, nec est ratio cur loquatur de prioritate temporis.

In responsione ad tertium ait S.Thom. gratiam attributam esse animæ Christi secundùm capacitatem naturæ, in quo est aliqua difficultas tam de mente S.Th. quam de reipsa, infrà tractanda.

ARTICVLVS X.

Vtrùm plenitudo gratiæ sit propria Christi.

AD decimum sic proceditur. Videtur quòd plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicuius, sibi soli conuenit : Sed esse plenum gratia, quibusdam aliis attribuitur. dicitur enim Luc. 1. beata Virgini, Aue gratia plena. dicitur etiam Act. 6. Stephanus plenus gratia & fortitudine. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea, Illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo: Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis : dicit enim Apost. Ephe. 3. Vt impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ergo plenitudo gratia non est propria Christo.

3. Præterea, Satis via proportionari videtur statui patriæ: Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo: quia in illa cœlesti patria, vbi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, vt patet per Greg. in homil. de centum ouibus. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo à singulis hominibus : Et ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.

Sed contra est, quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, inquantum est vnigenitus à Patre: secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre plenum gratia & veritatis. Sed esse vnigenitum à Patre, est proprium Christo. Ergo & sibi proprium est, esse plenum gratiæ & veritatis.

Respondeo dicendum, quòd plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius gratiæ, alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratia dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quòd aliquis pertingit ad summum gratiæ, & quantum ad essentiam, & quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam & in maxima excellentia, qua potest haberi, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus, & talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subiecti, gratiam habentis, esse dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plenè gratiam secundum suam conditionem, siue secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia vsque ad terminum præfixum ei à Deo : secundum illud Eph. 4. Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi: Siue etiam secundum virtutem: inquantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia, quæ pertinent ad suum officium siue statum, sicut Apostolus dicebat Ephes. 3. Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, &c. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communitatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd beata Virgo dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiæ: quia non habuit gratiam in summa excellentia, qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam: quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa à Deo, vt esset scilicet mater Vnigeniti eius. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc, quòd esset idoneus minister & testis Dei ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis : Harum tamen plenitudinum vna est plenior altera, secundùm quod aliquis est diuinitus præordinatus ad altiorem, vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id, ad quod homo est diuinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes Sancti: vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, vt scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit : & hanc plenitudinem optat Apost. fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quòd illa dona, quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, & fruitio, & alia huiusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus Sanctis : Sunt tamen quædam prærogatiuæ Sanctorum in patria, & in via, quæ non habentur ab omnibus.

CONCLVSIO S.Thom. est plenitudinem gratiæ tam intensiuam, quàm virtualem acceptam secundùm se simpliciter, esse propriam Christi, & nulli præterea conuenire; plenitudinem verò vtramque acceptam secundùm quid, scilicet comparatione subiecti esse variam pro conditione, & munere subiecti, ac proinde communem multis. omnia sunt clara in articulo.

DISPVTATIO LXXV.

An & qua ratione dicatur Christus plenus gratia.

DRÆROGATIVAM hanc plenitudinis gratiæ hæretici recentiores, scilicet Lutherus, & alij negant Christo, dum statuunt gratiam nihil esse aliud nisi extrinsecum Dei fauorem, qui eo ipso quòd Christum acceptum habet, facit ipsum gratum; alios autem imputatione iustitiæ Christi, quæ imputatio etiam est fauor. Quare B.Virginem æquè faciunt plenam gratia, ac Magdalenam, Samaritanam, Chananæam. Atque appositè ad hunc errorem accipiunt verbum illud Ioan. 1. *Plenum gratiæ, & veritatis.* nempe pro fauore, quo sit Deo dilectus: sic Lutherus, Buccerus, Centuriatores, & alij, quorum meminit noster Canisius *lib. 3. de Deipara, c. 5.* verba sunt Culmanni: Quilibet Christianus est plenus gratia, & Deus planè fauet nobis, quando nos habet pro filiis suis. quamuis autem sentiant alios homines propter Christum diligi, non tamen ideo volunt esse pleniorem gratia, sed eius iustitiam, qua iustus est, quæ nihil est aliud, quàm dictum fauorem imputari nobis, fieríque nos æquè plenos gratia.

Verùm error hic hæreticorum de iustitia, vnde deducunt æqualitatem plenitudinis gratiæ in omnibus, latè refutatur in materia de gratia & iustificatione, & secundùm fidem certum est Christum singulariter præ omnibus esse plenum gratia, vt est communis sensus Patrum. Origenes, seu si quis est auctor *hom. 2. in diuersos.* Idem *hom. 29. in Lucam.* Basil. *hom. de pœnitentia.* Cyrillus *lib. 1.*

lib. 1. in Ioan. c. 15. & 17. Gregor. *lib. 13. Mor. c. 33.* Scholastici *in 3. dist. 13.* S.Thom. & eius interpretes hoc loco.

Præcipuus locus vnde id colligunt, est Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre plenum gratiæ & veritatis.* Porrò esse vnigenitum Patris est summa & omnium præstantissima dignitas, cui æquari nulla alia possit: ergo habere gloriam, & gratiam quasi vnigeniti, est habere gratiam omnium maximam, & supremam. hunc modum argumentandi, & rem ipsam confirmat Apostolus *ad Heb. 1.* vbi ex eo quod dixerit Deus Christo Psalm. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* & rursus, *Ego ero illi in Patrem, & ipse erit mihi in filium.* infert illa verba, *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditauit.*

Huic argumento aduersatur expositio Erasmi & Cajetani *in annot. in Ioan.* vt suprà etiam monuimus. cùm enim codices Græci vocem, plenum, legant in nominatiuo πλήρης, hanc lectionem sic exponunt vt nominatiuus, plenus, ad sequentia, id est, ad Ioannem referatur, sensúsque sit, plenus gratiæ & veritatis Ioannes testimonium perhibet de ipso, & multis nituntur declarare quemadmodum Ioannes plenus gratiæ, & veritatis rectè dicatur.

Sed est temeraria expositio contra communem sensum Patrum, Theologorum, atque Ecclesiæ, referentium vocem πλήρης, *plenus*, ad verbum quod Græcè est masculinum, λόγος γὰρ ἐγένετο, vt sit sensus. *Verbum caro factũ est & habitauit in nobis*, & subiunctis per parentheſim illis verbis, & vidimus gloriam eius, &c. postea subdatur, plenum gratiæ, & veritatis. Huic expositioni primùm fauet vulgata editio Latina, quæ constituit vocem, plenum, cum verbo. Secundò verba quæ sequuntur, *De plenitudine eius nos omnes accepimus.* illum enim absque dubio plenũ gratiæ, & veritatis appellauerat, de cuius plenitudine dicit nos omnes accepisse. non dicit autem de Ioannis, sed de Christi nos accepisse plenitudine, de qua etiam Ioannes accepisse se confitetur. Tertiò illum vtique dici plenum gratiæ, & veritatis, per quem gratiam & veritatem factam fuisse dicit, scilicet Christum, non Ioannem. Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Quartò huc spectat quod nonnulli quidem homines sancti, scilicet B. Virgo, Ioannes Baptista, Stephanus pleni gratia dicantur, plenus verò veritatis nemo purus homo, magis enim proposita Christo veritas quàm gratia est. nam gratiã quidem cum hominibus sæpe communicat, veritatem verò, id est, impletionem promissionum, & legis non item. solùm enim ipse finis est promissionum, & legis, & demum plenitudo veritatis quocumque sensu accipiatur nulli alij extra Christum tribuitur, atque ita hunc locum interpretantur Cyrill. *lib. 1. in Ioan. c. 14.* Chrysost. *hom. 11. in Io.* August. *lib. 13. de ciuitate. c. 19. tract. 3. in Io.* Orig. *hom. 29. in Lucam.*

Notandum verò est triplicem gratiam distingui à Theologis in Christo, scilicet vnionis, habitualem, & capitis, & omnium trium in eodem esse plenitudinem. ita Alensis *3. p. q. 12. m. 3.* Riccard. *in 3. dist. 13. ar. 1. q. 3.* Albertus & alij. Iam hîc non est sermo de plenitudine gratiæ vnionis, de qua satis sunt dicta circa *quæstionem 2.* S.Thom. nec de plenitudine gratiæ capitis, de qua infrà *q. 8.* sed solùm de plenitudine gratiæ habitualis, de qua agit hîc S.Thom. & de ea est sermo loco cit. Ioan. 1. cùm dicitur *plenus gratiæ, & veritatis.* non enim dubium est quin eam gratiam intelligat, de qua subiungit, *de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia.* acceperunt autem omnes gratiam habitualem gratum facientem, ita Orig. aut si quis est auctor *hom. 2.* in diuersos, qui tamen simul ait intelligendum de plenitudine deificationis, & sanctificationis, inquit, quia non solùm Spiritu sancto conceptus, verumetiam plenitudine donorum eius repletus est. Similiter Augustinus *15. de Trin. c. 26.* dicit Christum esse plenum gratia, quia plenus erat Spiritu sancto, & quamuis quidam Patres videantur hîc intelligere plenitudinem diuinitatis, tamen accipiunt illam vt fontem, vnde ratione vnionis deriuentur aliæ gratiæ. Sic Chrysostom. *hom. 11. in Ioan.* hanc plenitudinem refert ad opera gratiæ, tam miraculorum, quàm passionum & aliorum operum.

Idem probatur ex Psal. 44. *Vnxit te Deus præ participibus tuis.* quem locum intelligi etiam de gratia habituali suprà ostendimus, & particula, præ participibus tuis, notat excessum, & præstantiam gratiæ supra alios, qui eiusdem gratiæ capaces sunt.

Iam dubitari potest in quó consistat hæc plenitudo gratiæ habitualis. & quidem si sit sermo de plenitudine gratiæ in vniuersum, prout accipitur in Scripturis, volunt quidam significari confusè abundantiam gratiæ eo sensu, quo repleri, & esse plenum aliarum rerum abundantiam significat, vt Psal. 87. *Repleta est malis anima mea.* ad Rom. 1. *Plenos inuidia, homicidio,* &c. Sed hic sensus in re proposita locum non habet. non enim rectè sumeremus plenitudinem secundùm hyperbolem, qua dicatur plenum gratia id quod abundat, sed secundùm proprietatem, vt significetur esse in Christo quidquid, & quantum gratiæ haberi potest. hanc enim proprietatem declarant auctoritates Patrum & Scripturæ hactenus allatæ.

Verùm cùm etiam aliis sanctis tribuatur in Scripturis plenitudo gratiæ, scilicet B.Virgini, & Ioan. Baptistæ, *Luc. 1.* Stephano *Act. 7.* duo inspersunt dubia, primum est an plenitudo in aliis sanctis sumatur etiam propriè, vel solùm hyperbolicè: secundum est si sumatur propriè, an eodem sensu dicantur pleni gratia reliqui sancti, quo dicitur Christus.

Quoad primum quidam vt modò memini videntur dicere etiam in aliis sumi hyperbolicè: verius tamen est sumi propriè, tametsi secundùm quid, quia dicuntur pleni gratia habituali secundùm mensuram sui status, adæquatè; vt scilicet B.Virgo habeat tantam, quantam posset status, & dignitas matris Dei. Ioan. Baptista similiter pro mensura sui status præcursoris, &c. sic B. Stephanus & alij, & est sententia S.Thom. hîc art. 10. non enim plenitudo sumitur hîc pro sola abundantia vt sumitur Act. 13. cùm dicitur. *Repleti sunt omnes in synagoga ira;* & in aliis plerisque locis.

Quoad secundum hæretici huius ætatis traducunt Catholicos quòd in plenitudine gratiæ non absque Christi iniuria, æquent ipsi B. Virginem. sic Brentius *in explicatione Euangelij de festo Annuntiationis*, teste Canisio *lib. 3. de Deipara, c. 8.* notat eorum (absque dubio Catholicorum) errorem quibus Maria sic plena dicitur gratia quòd habeat plenitudinem de qua hominibus communicet, & qua mortales reconciliet Deo Patri, remittátque peccata; & alij accusant Catholicos quòd dicant Mariam sic esse plenam gratia, vt sit veluti fons inundans, & de seipsa fundens aquas, qui nec possit exhauriri nec minui. Sed hi callidè & falsò accipiunt, & referunt dicta Catholicorum quasi velint B.Virginem cum Christo componere, & parem vtrisque gratiam tribuere, cùm profectò nihil solemnius sit Theologis quàm vbi differunt de plenitudinæ gratiæ tum Christi, tum B. Virginis, magnum vtrobique discrimen assignare.

Igitur ad dubium propositum. Quidam proponunt illud discrimen inter Christum & alios sanctos, etiam B.Virginem, quòd in Christo sit plenitudo fontis gratiæ, in Maria fluminis, in aliis Sanctis riuorum, quod accipiunt ex Bernardo *in ser. de Nat. B. Virginis.* verùm cùm triplex sit gratia in Christo, scilicet singularis hominis, vnionis, & influentiæ, seu capitis, ex Riccardo *in 3. dist. 13. art. 1. q. 3.* Alensi *3. p. q. 12. in 3.* & aliis, dictum discrimen

discrimen est inter Christum vt caput, & B. Virginem, A aliósque sanctos vt membra & singulares personas: non autem inter Christum vt singularem personam, & alios singulares, nec penes gratiam singularis personæ, quæ tamen tribuitur etiam Christo. sed neque Christus per eandem gratiam creatam, per quam est singulariter iustus, est fons gratiæ aliorum, sed per gratiam vnionis, quę per se sola sufficit; habitualis verò creata per se non potest esse fons. Quare dicta comparatio inter Christum & reliquos sanctos non est penes eandem gratiam.

Dicitur ergo proprium discrimen penes gratiam ipsam singularem, esse quòd plenitudo gratiæ sit in Christo simpliciter secundùm totam latitudinem, & quantitatem, quam habet gratia tam secundùm gradus intensionis, quàm secundùm virtutem ad effectus & B opera omnia, & omnis generis ad quæ gratia extendi potest, qua ratione gratia comprehendit non solùm habitum caritatis, & virtutum infusarum, verumetiam omnia dona Spiritus sancti in summo gradu, quo conferri possunt, quoad omnes effectus. At verò in B. Virgine & aliis Sanctis non est plenitudo gratiæ simpliciter, sed in ordine ad statum & aliquod officium, ita vt gratia detur illi statui adæquata, quæ est sententia S. Thom. Verum quidem est radicem tantæ gratiæ habitualis in Christo esse gratiam vnionis, quæ natura sua facit personam idoneam ad merendum aliis gratiam, ac proinde ad hoc vt possit influere, & esse caput, & gratum ex vi vnionis, non minùs quàm sit per quamcunque gratiam creatam; ideóque si debet fieri simul C gratus gratia creata, debet ipsi conferri summa omnium, quæ tribuatur creaturis, quandoquidem gratia vnionis, quæ facit hanc personam superiorem omnibus creaturis, est fundamentum & ratio non solùm gratiæ ipsi tribuendæ, verumetiam mensuræ eiusdem: vt scilicet superet quamcunque gratiam cuiusuis puræ creaturæ. & hoc sensu potest accipi comparatio quam facit Alensis & alij ex Bernardo inter Christum vt fontem, & sanctos vt riuos, quòd scilicet quamuis eiusmodi discrimen videatur penes caput vniuersale & singularia membra; tamen gratia vnionis est aliquid singulare in Christo, & fundamentum vt possit esse caput vniuersale, quemadmodum Soli est natura, & proprietas singularis, quòd possit esse causa vniuersalis, & quidquid D luminis propterea conuenit ipsi, non solùm conuenit vt caussæ vniuersali, verumetiam vt naturæ singulari, per quam poterit comparari cum aliis singularibus corporibus luminosis. Iam quo sensu dici possit summa simpliciter gratia Christi vt non possit maior accedere, & an de potentia solùm ordinaria, vel absoluta, inferiùs dicetur.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm Christi gratia sit infinita.

E

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum, est infinitum: Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Ioan. 3. Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, Effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari, nisi in essentia infinita: Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis, ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris & totius mundi: vt dicitur 1. Ioan. 2. ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, Omne finitum, per additionem finiti potest peruenire ad quantitatem cuiuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quòd peruenire ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Iob 28. Non adæquabitur ei aurum vel virtum: secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est, quod gratia est quiddam creatum in anima; Sed omne creatum est finitum: secundum illud Sapien. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Ergo gratia Christi non est infinita.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari. Vna quidem est gratia vnionis: quæ sicut suprà dictum est, est ipsum vniri personaliter filio Dei quod est gratis concessum humanæ naturæ: & hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia verò est gratia habitualis, quæ quidem potest dupliciter considerari: Vno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subiecto: Anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam. Vnde esse gratiæ cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur: quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiæ: & non datur ei secundum aliquam certam mensuram id, quod ad rationem gratiæ pertinet: eo quod secundum propositum Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut quidem vniuersali principio gratificationis in humana natura: secundum illud Ephe. 1. Gratificauit nos in dilecto filio suo: Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam: non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum filio, vno modo exponitur de dono quod Deus pater ab æterno dedit filio, scilicet diuinam naturam, quæ est donum infinitum. Vnde quædam glos. dicit ibidem, Vt tantus sit filius, quantus & Pater. Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, vt vniatur diuinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Vnde glos. dicit ibidem. Sicut Pater plenum & perfectum genuit Verbum, sic & plenũ & perfectum est vnitum humanæ naturæ. Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Vnde Augustin. hoc exponens dicit, Mensura diuina, diuisio quædam donorum est: alij enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ: sed Christus qui dat, non ad mensuram accepit.

Ad secundum dicendum, quòd gratia Christi habet infinitum effectum: tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter vnitatem diuinæ personæ, cui anima Christi vnita est.

Ad tertium dicendum, quòd minus per augmentum potest peruenire ad quantitatem maioris, in his, quæ habent quantitatem vnius rationis: sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi, sicut quædam virtus particularis ad vniuersalem. Vnde sicut virtus ignis, quantumcunque crescat, non potest adæquare virtutem solis: ita gratia alterius hominis, quantumcunque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

RESPONDET S. Thom. tribus conclusionibus. PRIMA conclusio, gratia vnionis est infinita, probat; gratia hæc consistit in eo quòd sit communicatum humanitati Verbum, eiúsque dignitas, sed hæc est infinita: ergo & dicta gratia. SECVNDA cõclusio; gratia habitualis in ratione entis est finita. probat ex capacitate animæ, quæ est finita. TERTIA conclusio; eadem in ratione gratiæ est infinita. probat, quia habet absque mensura, & limitatione totum id quod pertinet ad rationem gratiæ.

DISPVTATIO LXXVI.

Quanta fuerit gratia habitualis in Christo.

D2

DE quantitate gratiæ Christi finita ne sit, vel A infinita, variæ sunt tum sententiæ tum modi explicandi. potissimum verò ad eam explicandam quidam considerant duplicem rationem in gratia, vnam communem in ratione qualitatis, & entis: alteram propriam in ratione gratiæ. Et prima sententia est gratiam Christi simpliciter & sub vtraque ratione infinitam esse. Est Maioris *in 3. dist. 13. q. 3.* eandem probabilem sentit Almain. *q. 1.* dicitque ea ætate fuisse communem Scholæ Parisiensis. Fundamentum huius sententiæ est quòd Christo debeatur tota possibilis perfectio, & quantitas gratiæ. est autem possibilis infinita gratia: ergo infinita, & non minor ipsi debetur. Maior probatur, quia mensura gratiæ sumitur à dignitate Christi, & vnionis hypostaticæ, quæ est infinita. B Minorẽ sumunt vniuersaliter ab opinione Philosophica, quòd nõ repugnat dari infinitum, & probant ratione generali in formis, quæ sunt capaces intensionis in infinitum, cuiusmodi est gratia. in his enim agnoscit Deus possibiles gradus infinitos, non verò finitos. potest autem Deus producere quidquid scit esse finitum.

SECVNDA sententia est gratiam Christi tam secundùm esse gratiæ, quàm secundùm entitatem suam & secundùm esse qualitatis esse finitam. est Scoti & Durandi *in 3. dist. 13. q. 1.* & Alb. *art. 7.* fundamentum est, quia gratia secundùm esse qualitatis est finita: ergo & secundùm esse gratiæ. Probatur consequentia, quia non distinguitur in ipsa esse qualitatis & gratiæ, & aucta gratia secundum esse qualitatis necesse est augeri ipsum C esse gratiæ.

TERTIA sententia est in ratione qualitatis esse finitam, in ratione verò gratiæ infinitam. Explicatur hæc sententia duobus modis. Alter est quòd gratia ex triplici capite possit esse infinita. Primò ex eo quòd habet omnes effectus gratiæ, & non sit limitata ad aliquos. Secundò ex eo quòd referatur extrinsecè ad vnionem hypostaticam. Tertiò ex coniunctione reali, quam habet cum diuina persona vnde recipit infinitum valorem, & dignitatem in se, & in omnibus operibus humanitatis in qua est. Duobus primis modis volunt gratiam esse infinitam secundùm quid. tertio autem esse infinitã simpliciter. ita habet Medina hîc *art. 12.* & Suar. D *disp. 22. sect. 1.* qui rem hãc ita explicat: vnio ad Verbũ eleuat, & nobilitat quidquid illi coniungitur, iuxta vniuscuiusque modum & capacitatem; operi enim meritorio dat infinitum valorem in genere meriti; satisfactorio verò dat infinitatem in genere satisfactionis: ergo cùm sit proprium gratiæ facere gratum, habebitur ex coniunctione ad Verbum quòd faciat infinitè gratum. Posterior modus est quòd in illo esse finito gratia non habeat limitationem sicut habet in reliquis creaturis, sed habeat totum id quod pertinet ad rationem gratiæ, est S. Thom. hîc *art. 11.* Caiet. Capr. *in 3. dist. 9. vnica, art. 1.* & magis declarat *art. 3. ad 1.* Aureoli. Scoti *ibid.* Palud. *art. 4.* Dur. *q. 1.* qui & dicunt esse finitam omnino, E & dicunt etiam habere omnem rationem gratiæ in Christo quæ est infinitas secundùm quid, quam agnoscit S. Thom. tamets id non explicent expresse. Eadem est Riccar. *ibid. art. 1. q. 2.* quamquam hic videtur accedere ad priorem modum, qui modus quoad aliquid conuenit cum posteriore, solúmque differt in eo quòd prior præter duos modos, quibus gratia est finita simpliciter, & solùm infinita secundùm quid, addat tertium quo est infinita simpliciter.

Dicendum primò gratia Christi simpliciter loquendo secundùm entitatem suam finita est. hanc assertionem auctores huius nostræ sententiæ non eodem modo probant; quidam enim nihil volunt huc pertinere quòd possit vel non possit fieri à Deo gratia infinita. verùm quamuis possit fieri, volunt Christo nec debitam esse, nec tributam fuisse infinitam. Ducuntur duplici fundamento, scilicet à proportione quam habet in Christo, à fine, & à subiecto: finis est redemptio, meritum, satisfactio pro iniuria diuina, quæ videtur debere esse valoris infiniti. verumtamen hic valor non fundatur in habitu gratiæ, nec in habitibus virtutum, sed in dignitate personæ Verbi, quæ secluſa gratia habituali & virtutibus sola potest dare valorem infinitum operibus Christi. Ad redemptionem igitur propter dictum finem non requiritur gratia infinita.

Iam verò ipsi subiecto est debita hæc gratia ratione vnionis. vnio autem est aliquid creatum, finitum, & perfectio creata, nimirum modus in humanitate: huiusmodi autem finitum ens, seu finita forma non potest esse in subiecto ratio respiciendi perfectionem infinitam, præsertim gratiæ. sed est inane hoc fundamentum: nam si vnio spectetur solùm secundùm perfectionem physicam, & entitatiuam, certè neque finitam, neque infinitam gratiam respicit cùm sit de genere accidentium, & quidem infimorum, quæ non sunt per se in aliquo genere vt pleraque alia, scilicet qualitas, quantitas, &c. Si verò spectetur secundùm dignitatem moralem, est ratio cur subiecto in quo est sit debita gratia. Ceterùm fundamentum huius dignitatis est infinitum; vnde gratia limitationem habere non potest. Quare si non habet aliunde limitationem, restat debere esse infinitam.

Quidam ergo ducuntur ea ratione quòd gratia infinita nulla potentia produci possit. rationes autem cur non possit, non eadem assignant. Suarez affert rationem communem petitam primò ex parte infiniti quod implicat contradictionem tam in essentia, quàm in quãtitate & intensione, de quibus locus est in Philosophia. Secundò in re proposita petit rationem repugnantiæ ab infinito secundùm intensionem, id est, ex parte gratiæ quatenus est qualitas, quòd scilicet non possit vlla qualitas capax intensionis, nec proinde gratia fieri à Deo infinita secundùm intensionem. Duplex enim modus assignari solet intensionis qualitatis. Primò secundùm gradus similes. Secundò secundùm radicationem, vel secundùm gradus dissimiles. Primus modus putatur falsus ab ipso, & vt vnus sit non posse tueri infinitatem, quia infinitum constans infinitis gradibus similibus, continet omnes gradus possibiles, ita vt non sit accipere vllum gradum extra illos. sequeretur ergo post productam gratiam Christi si ita est infinita, Deum neque in ipso, neque in aliis creaturis rationalibus posse vllam aliam gratiam producere. hoc autem est absurdissimum, scilicet potentiam Dei esse ita exhaustam vt non posset vlli alij gratiam infundere.

Hanc rationem alij reiiciunt distinctione infiniti adæquati quod comprehendit quidquid est possibile in aliqua specie, & inadæquati, quod non comprehendit quidquid est possibile in illa, sed vnum infinitum sub illa, sub qua putant posse esse plura infinita: nam de ratione infiniti non est, aiunt, continere quidquid est possibile, & vt extra ipsum nihil sit, sed vt careat principio, & fine, atque ita dicunt posse poni in Christo gratiam infinitam inadæquatè, cum qua stare potest productio alterius gradus gratiæ tum in ipso Christo, tum in aliis hominibus. Sed quidquid sit de hac distinctione infiniti adæquati, & inadæquati in Philosophia, aduersùs quam non oportet hîc disputare, certè in hac materia nõ subsistit: nã negari nõ potest saltẽ de ratione infiniti esse vt per additionẽ nõ possit fieri maius, neque per subtractionem minus, quod ipsi vltrò concedunt. at verò si addatur gradus gratiæ, homo fit magis gratus Deo, & per habitus gratiæ, quæ sunt caritas, & virtutes, crescit in facultate operãdi, vt possit intensiùs operari: ergo non potest dari gratia infinita, quæ non possit crescere. Antecedens probatur quia gratia & caritas

est

est id quo formaliter homo sit dilectus, & iustus: non A
potest autem poni caussa formalis sine suo effectu formali: ergo non potest poni gratia absque eo quòd faciat dilectum & iustum; ergo semper posita quacumque gratia potest homo adhuc magis iustificari, & diligi; non ergo erat infinitè dilectus. Confirmatur: nam quamuis vtcumque intelligamus hominẽ materialiter habere caritatem illam infinitè intensam, cui si fiat additio, nõ fiat aliqua entitas maior materialiter in ratione entis, tamen hoc quod possumus vtcũque concipere in aliis qualitatibus, non facilè potest in hac, quia non potest intelligi aliquem magis diligere Deum, & magis diligi à Deo absque eo quòd crescat dilectio, & ille diligatur dilectione maiori quàm priùs. Quare aut dicendum est non posse gratiam esse infinitam, nisi ea B
infinitate, quæ contineat quidquid est possibile, ita vt Deus non possit producere alium gradum gratiæ, aut certè dicendum est non posse dari gratiam infinitam si tueri velimus potentiam Dei post quantamcunque gratiam productam non posse exhauriri. Confirmatur: nam gradus gratiæ, & virtutum non possunt esse omnino similes, vt possumus intelligere esse similes gradus aliarum qualitatum, sed sunt dissimiles, & essentialiter subordinati, vt gradus quilibet qui additur sit per se terminus superior extrinsecus supponens gradum inferiorem, per se terminatum termino intrinseco, quem augeat: ergo si dicatur posse fieri additionem cuicumque gratiæ productæ, certè illa producta non potest esse C
infinita, quia huiusmodi additio supponit per se certum terminum, cui fiat, atque ideo gratiam terminatam. Antecedens probatur, quia si non additur aliquis gradus gratiæ, & charitatis dissimilis aliis secundùm se, qui scilicet per se possit facere magis gratum & iustum quàm quilibet alius præexistens, hoc ipso ponitur exhausta potentia Dei, quia ille non potest diligi à Deo magis quàm sit dilectus, nec Deus magis diligere: nam nouus gradus additus infinitis similibus non facit magis dilectum; ergo neque potest producere nouum gradum gratiæ, quia gratia est id quo Deus diligit: Deus autem ex dicta suppositione non potest ampliùs diligere.

Secundò probatur à posteriori: nam gratiæ respondet gloria, & aucta gratia augetur capacitas gloriæ, & D
maioris luminis. at verò gradus sunt dissimiles, nam per maius lumen videtur aliquid quod non videtur per minus lumen ex obiectis secundariis, & ita quilibet gradus est dissimilis alteri: ergo si supponatur lumen infinitum, oportet dicere non posse illi fieri additionem. nam si potest illi fieri additio, necesse est destruere suppositionem, & dicere esse terminatum, & non infinitum id, cui fit additio: nam per nouum gradum cognoscitur aliquid quod per nullum alium cognoscebatur; cùm ergo tanta sit capacitas gloriæ, quanta est gratia, sequitur hinc aut non posse produci infinitam gratiam, aut si potest produci, non posse illi fieri additionem.

Iam verò si ponatur secundus modus intensionis per E
gradus dissimiles, probat Suarez non posse produci infinitum, ea ratione quòd qualitas ita intensa per gradus dissimiles subordinatos debeat habere primum gradum & vltimum: ergo non potest esse infinita. Antecedens de primo gradu probat, quia intensio consistit in hoc vt vnus gradus supponat alium, & quilibet respiciat subiectum mediante alio: ergo necesse est vt aliquis sit immediatus, & ille erit primus; non enim poterit qualitas afficere subiectum nisi per aliquid sui immediatè illud attingat. Confirmatur, quia potest Deus minuere qualitatem infinitè, & relinquere illam in vno tantùm gradu proximè respiciente subiectum. Deinde probat dari vltimum, quia in per se ordinatis non datur processus in infinitum. Item quia posset Deus ab illa qualitate auferre vnum gradum, qui necessariò erit vltimus, nõ enim potest intermedios auferre, quia auferrentur omnes in eo fundati. Item posset Deus addere vnum gradum illi qualitati, & ille sine dubio superadderetur vltimo gradui.

Hanc rationem impugnat Vasquez *disp.* 46. *c.* 2. nam primum id quod dicitur in subordinatis non dari processum in infinitum, solùm habet locum in caussis, & rectè dicit, quia in his solùm militat ratio Aristotelis quòd nunquam fieret effectus si deueniendum esset ad ipsam per infinitas caussas subordinatas. non autem valet in reliquis: nam in diuina essentia infinitos gradus intelligimus creaturarum possibilium subordinatos secundùm naturam salua infinitate. Quod autem inferebatur in alio argumento, scilicet posse ab illa qualitate separari vnum solum gradum, illúmque esse supremum, ait Vasquez non sequi: responderi enim posset non posse separari vnum solum gradum, sed infinitos. Sed certè adhuc vrget argumentum Suarij: nam si non potest separari supremus, certè siue finiti sint, siue infiniti qui separantur, erunt intermedij, quibus remaneant alij gradus superiores, nisi dicatur posse inde separari plura infinita, quod etiam est falsum. nam in his infinitis gradus vnius infiniti essent æquales gradibus alterius infiniti secundùm intensionem; atque ita non fuissent dissimiles, & subordinati vt supponitur. Deinde non est ratio cur possent separari infiniti; non verò vnus aut alter.

Meliùs ergo dicetur facta ea suppositione subordinationis non posse separari vnum gradum; si quidem dicatur de facto in qualitate finita intensa vt 8. non posse separari vnum gradum qui sit secundus & tertius, sed debere separari vltimum, & in infinito non est vltimus.

Iam de additione vnius gradus supra supremum idem dicunt, scilicet in dato casu non posse addi. Sed non videtur posse dici: aut enim ratio cur non possit addi alius gradus, petitur ex parte formæ determinantis sibi tale infinitum, cui non possit fieri additio, sicut ait Ar. *lib.* 2. *de an. text.* 41. Omnium natura constantium est terminus & ratio magnitudinis, & augmenti; ita vt siue sit possibilis, siue non vlterior gradus, gratia in eo vlteriori conseruari non possit. & hoc est falsum; non enim est vnde fundetur hæc limitatio intrinseca in ratione gratiæ. Præterea argumentum Suarij facit vim in eo quòd gradus qui additur debeat esse summus omnium, qui sunt in illa qualitate intensa, atque ita supponit illam limitatam, non autem in eo quòd repugnet illi vlterior gradus. Quare si non repugnaret ex natura qualitatis, repugnaret ex sola natura intensionis. Aut ergo secundò ratio petitur ex natura infiniti, & ita sequitur naturam infiniti in eo consistere vt sit incapax additionis, quod est contra ipsorum sententiam. Aut tertiò petitur ex capacitate subiecti, sed certè hæc est solùm obedientialis, cuius quantitas petitur à quantitate formæ possibili. Aut demum ex parte potentiæ diuinæ, & hæc non habet limitationem ex parte sui, sed solùm ex parte rerum, quibus subsit implicatio contradictionis: ostensum autem est ex hac parte non subesse.

Aliter verò dictum argumentum deficit, quia videlicet posito infinito secundùm intensionem hoc ipso ponitur incapacitas vlterioris gradus intensionis. implicat enim in adiecto esse infinitè intensum, & posse illi addi supremum gradum intensionis.

Secunda ratio est theologica ducta ex eo quòd gratiæ infinitæ debeat respondere lumen infinitum gloriæ, ac proinde visionem Dei comprehensiuam, de qua ratione iam dicam infrà.

Alij verò rationem repugnantiæ ob quam nequeat produci infinita gratia, ducunt ex ipsa gratia non quidem in ratione communi qualitatis, sed in ratione gratiæ

gratiæ hoc modo. Nulla creatura potest ita reddi A
sancta & iusta coram Deo per gratiam adoptionis, quin in dies possit ampliùs iustificari; ergo gratia quæ facit sanctum, non potest esse infinita. Consequentia est clara, quia infinito, aiunt, nihil est maius. Antecedens probatur, quia homo ita præditus gratia infinita posset in dies plura & plura bona operari, magísque ac magis Deo placere. etenim per gratiam adoptionis vnitur homo Deo solo affectu: hic autem non posset non magis coram Deo iustificari, ac proinde maior ei gratia habitualis debita esse. ita Vasq. *disputat.* 46. *c.* 2.

Hæc ratio minùs placet. nam primò si aliàs non repugnat in vniuersum qualitates, quæ possunt augeri in infinitum, posse propterea fieri actu infinitas, & gratia ex eo quòd sit qualitas potest augeri in infinitum in ratione gratiæ, ac proinde potest esse actu infinita. certè ex eo quòd possit homo facere adhuc actus alios meritorios gratiæ, conclusio recta quæ sequitur non est non posse esse gratiam actu infinitam, sed aut fore vt homo non mereretur plus gratiæ per nouos actus, aut posse fieri additionem gratiæ. quam enim connexionem habet hoc quod est posse hominem subinde facere alios actus bonos ad probandum qualitatem, quæ aliàs natura sua non habet repugnantiam ad esse infinitum habere ad id repugnantiam.

Deinde nullum est absurdum negare in dato casu C
hominem per nouos actus mereri vllum gradum gratiæ. non enim eo solo quòd actus sit bonus & liber, & ex charitate factus, meretur operans semper nouum præmium, & nouum gradum gratiæ, sed requiruntur quædam aliæ circumstantiæ, videlicet quòd sit viator, qua ratione Christus, beati, & Angeli, etiamsi habeant aliquos actus liberos, bonos, qui Deo placeant, non merentur nouum gradum. Requiritur etiam quòd indigeat præmio illo, cuius est meritorius actus, vel satisfactorius, cuiusmodi est remissio pœnæ proprij peccati, vel saltem alieni, respectu cuius sunt inutiles satisfactiones, & pœnæ assumptæ, vbi semel remissa fuerit. Demum quòd gratia non sit collata secundùm aliquam mensuram sumptam à conditione personæ, vel naturæ, qua ratione Angelus post D
acceptum habitum gratiæ, existens adhuc in via per actum charitatis, quo meruit gloriam non meruit augmentum gratiæ in primo instanti acceptæ, siue per propriam dispositionem illam acceperit, siue non. & similiter Christus, qui accepit in primo instanti suæ conceptionis quantitatem gratiæ secundùm mensuram conuenientem personæ Christi, non meruit per sequentes actus augmentum gratiæ. simili modo & maximè vna ex conditionibus requisitis esse debet quòd quis non habeat gratiam infinitam, atque ideo non sit gratus quantùm esse potest, & quantùm est capax etiam secundùm potentiam obedientialem, hoc ipso enim quòd habet gratiam infinitam sit vt actus boni qui fiunt non mereantur augmentum E
gratiæ.

Ex his infertur non esse ad rem discrimen, quod assignat Vasquez inter Christum, & alios homines, quòd alij sint grati gratia adoptionis, quæ consistit in affectu, per quem homo potest magis magísque crescere. Christus autem sit gratus gratia vnionis, qua sit filius naturalis, & sanctificatus ipsa Deitate. Ratio enim cur Christus non possit crescere in gratia habituali, non est quia est gratus gratia vnionis, sed quia data est sibi gratia ab initio perfecta secundùm mensuram dispositionis diuinæ. & quamuis gratia habitualis non faciat ipsum filium adoptiuum, vt dicetur infrà, nihilominus iungit Christum Deo etiam secundùm affectum, qui per se potest crescere in actu.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

quare si gratia eius esset capax augmenti, non deesset ipsi vnde possit illam augere per actus.

Vt ergo nostram sententiam aperiamus. Dico PRIMÒ: probabilior in Philosophia est sententia quæ habet esse infinitum per se pugnare cum natura creata, cùm nulla potentia fieri possit res creata infinita, neque secundùm essentiam, neque secundùm quantitatem in extensione vel intensione. Rationes ad id probandum sumuntur vel ab absurdis quæ sequuntur, vel per deductionem ad impossibile; vel à natura infiniti, quod cùm sit confusum & indeterminatum, sub certam intentionem cadere non potest. quas rationes exponere ac tueri excluſis euasionibus non est huius loci. Iuxta hanc ergo assertionem consequens est in B
Christo non posse esse gratiam infinitam.

Dico SECVNDÒ, si detur posse fieri infinitum, itémque qualitatem infinitam secundùm intensionem; non tamen hinc habetur omnem qualitatem etiam, quæ suscipit magis & minus, siue in eadem specie secundùm intensionem vel extensionem, siue in diuersa specie secundùm gradus essentiales; posse esse actu infinitam. Intellectus enim creatus non potest esse actu infinitus, quamuis possit suscipere magis & minus secundùm intensionem in eadem specie subalterna intellectus, etsi fortè non in eadem specie infima naturæ rationalis. item grauitas & leuitas non potest esse actu infinita, quamuis suscipiat magis & minus in eadem specie. Igitur quibusdam qualitatibus repugnat, quibusdam non repugnat esse actu infinitas. atque propterea qualitas etiam contracta per hanc differentiam quæ susciperet magis & minus, est per se indifferens ad non repugnantiam, id est, ad potentiam obedientialem infiniti, & ad repugnantiam eiusdem, atque ex differentiis & speciebus habebit vtrumlibet. non autem contrà species & differentiæ habebunt id ex communi ratione qualitatis, vt quidam imaginantur. Quamobrem in proposito an qualitati huic, quæ est gratia, repugnet vel non repugnet esse infinitam, petenda responsio est ex ipsa natura gratiæ.

Dico TERTIÒ, hæc qualitas, quæ est gratia, quamuis alioqui suscipiat magis & minus, habet repugnantiam ad esse infinitum actu. Hæc assertio initur duplici fundamento. Primum est quòd mensura quantitatis gratiæ sit coniunctio voluntatis cum Deo; mensura verò huius coniunctionis, sit coniunctio intellectus cum Deo per visionem beatificam, ita vt non possit esse maior coniunctio voluntatis, quàm possit esse coniunctio intellectus; ac proinde mensura gratiæ est visio beatifica. Iam verò visio beatifica creata non potest esse infinita: ergo neque gratia maior est certa ex materia de gratia, quòd scilicet gloria detur secundùm mensurã charitatis, & charitas semper sit æqualis gratiæ, si distinguitur ab ipsa, & vtriusque finis sit gloria, vt eatenus & eousque sit possibilis gratia, quatenus & quousque est possibilis gloria, & quòd non possit plus homo mereri, quàm Deus possit remunerare. Minorem negant quidam, putantes posse dari visionem infinitam creatam, quæ non comprehendat Deum. huiusmodi autem triplex assignatur. PRIMA quæ videat infinitas creaturas possibiles, etiam secundùm infinitos gradus, sed non comprehendat Deum, quia scilicet non videatur quantùm visibilis est secundùm essentiam, aut saltem secundùm trinitatem personarum, vt dicunt quidam prima parte, tametsi non planè explicant, an ea visio dicti infiniti sit infinita vel finita.

SECVNDA quæ sit infinita solùm per conatum potentiæ, quem quidam dicunt posse esse infinitum circa aliquod particulare obiectum, & quemlibet beatum

circa ea quæ videt posse habere infinitum conatum, cuius exemplum est in actibus amoris.

TERTIA est quæ quamuis sit infinita, non tamen est tantæ perfectionis in se in genere intellectionis, quantæ est Deus in genere rei, vt dicit Vasq. *hîc* referens se ad primam partem.

His omnibus modis videri posset dari visionem Dei infinitam, quæ stare posset cum gratia finita, ideóque falsum esse quod assumitur, quantitatem visionis beatificæ esse mensuram gratiæ, vnde vlteriùs fiat, vt sicuti stare potest visio infinita cum gratia finita, ita è contrario gratia infinita cum visione finita.

Sed primò dicta tria exempla meritò ab aliis reiiciuntur, qui probant non posse videri infinitas creaturas possibiles, absque comprehensione essentiæ diuinæ. quæ est sententia S.Thom. *hîc & infrà q.10. & alibi.* Secunda infinitas secundùm conatum circa idem obiectum particulare, & non circa totum obiectum primarium (vt non disputemus interim an sit possibilis) est infinita secundùm quid, simpliciter autem est aliquid finitum. quamquam nec is conatus est, ad quem per se primò habet ordinem gratia.

Tertia infinitas videtur eadem cum prima. nam si visio comprehendit Deum, certè hoc quod est esse comprehensiuam, habet proximè & formaliter ex eo quòd possit videre, & videat omnia quæ sunt in Deo tam formaliter, quàm eminenter, & Deum quantùm visibilis est. Sicut actio ignis est productiua summi caloris proximè, quia potest producere & producit omnes gradus caloris possibilis: causaliter autem & secundùm radicem habet ex eo quòd sit actio talis, talis formæ, scilicet ignis, quia non potest agens aliud minoris perfectionis id præstare. similiter visio habet radicaliter, ex eo quòd sit tantæ perfectionis, scilicet diuinæ, quòd possit Deum totaliter videre: quare non rectè diceretur, quòd proximè ideo est comprehensiua Dei, quia est tantæ perfectionis, quantæ est Deus, tametsi bene licet argumentari secundùm rei veritatem à posteriori, esse tantæ perfectionis, & non minoris, quia comprehendit Deum, & non potest comprehendere Deum visio minoris perfectionis. quòd si semel detur creata visio infinita, non rectè negatur ideo non esse comprehensiuam, quia non est tantæ perfectionis, quantæ est Deus, sed potiùs infertur non esse necessariam tantam perfectionem, nisi dicatur ideo non esse comprehensiuam, quia non cognoscit omnia, & Deum quantum cognoscibilis est. Si ergo dicta visio non comprehendit, eadem est cum prima iam dicta. neque ideo non comprehendet proximè, quia non habet tantam perfectionem quantam Deus, sed quia etsi videt infinitas creaturas possibiles, non tamen videt omnia, quæ sunt in Deo formaliter, nec videt Deum, quantùm visibilis est. Verùm, vt dixi, verior sententia est fieri non posse vt visis omnibus creaturis possibilibus non videatur Deus quantùm visibilis est, vt comprehendatur, visióque sit tantæ perfectionis, quantæ est Deus, ex quo visio minoris perfectionis non potest Deum comprehendere. Ex quibus fit non esse verum, quod dicitur dari visionem claram Dei infinitam quidem simpliciter, sed non omnibus modis, nec comprehendentem omnia, quæ sunt in Deo, quæ propterea sit imperfecta, & possit stare cum gratia finita.

Deinde etiamsi daremus dictam visionem esse infinitarum rerum, non tamen ex eo quòd sit infinita ratione obiecti fit, vt sit in se infinita simpliciter, quia non omne obiectum infinitum facit visionem infinitam; sed illud quod est infinitum simpliciter & vniuersaliter in genere entis, & in genere intelligibilis; & non solùm quidem in se vnum etiam prout intelligitur & terminat intellectionem, id est, prout intelligitur adæquatè quantum est intelligibile. etenim si esset possibile infinitum secundùm intensionem vel extensionem alicuius formæ indiuiduæ, vel secundùm numerum in eadem specie, certè non requireretur visio infinita in ratione visionis: nam ad cognoscendas infinitas species sub aliquo genere, v. g. figuræ, vel qualitatis, aut corporis, requireretur perfectior, quàm ad cognoscenda infinita indiuidua. In proposito autem intellectio infinitarum creaturarum possibilium & Dei solùm vt est caussa ipsarum, siquidem non est comprehensiua Dei, est limitata ad vnum genus, scilicet entis creati & Dei, vt caussa entis creati, & datur alia perfectissima quæ non est limitata, sed comprehendit totum ipsum ens simpliciter secundùm omnem modum, quo est intelligibile, scilicet secundùm esse increatum quod habet, & secundùm quod est principium omnis entis creati; quare illa prior visio est finita. Sequitur ergo visionem Dei creatam etiamsi sit infinitarum rerum, non esse infinitam, quæ erat minor propositio suprà posita: vnde consequens est gratiam, quæ sumit mensuram à visione creata, non posse esse infinitam.

Alij aliter argumentantur per reductionem ad impossibile & absurdum, quòd scilicet si gratia esset infinita, deberet esse infinitum etiam lumen gloriæ & visio beatifica, & ita comprehenderetur Deus ab intellectu creato, quod est impossibile, quæ ratio fundatur in dicto nexu & commensuratione gratiæ cum visione beatifica, & procedit à posteriori, non autem à priori. nam ratio gratiæ, eiúsque mensuræ est gloria, eiúsque mensura in genere caussæ finalis non quidem extrinsecè, quæ sit finis ex sola deputatione & electione agentis, sed intrinsecè ex natura rei, siue alioqui sit simpliciter necessaria gratia quoad materiale, quod est esse habitum & qualitatem, siue solùm quoad formale, quod est facere gratum. gratia autem est caussa visionis in genere materialis & dispositiuæ caussæ. porrò caussa finalis est omnino prior. Præterea ea ratio supponit visionem infinitam creatam non posse dari, & si daretur, fore vt comprehendat Deum. neque id probat. Rectiùs ergo probatur à priori, non posse dari infinitam gratiam, ostendendo vt ostensum est omnem visionem, quæ non comprehendit Deum, esse finitam, nec esse possibilem infinitam, quæ non comprehendat Deum. quòd si mensura gratiæ à priori est visio beatifica, & non est possibilis visio creata infinita, ex quo non potest à creatura comprehendi Deus, inde fit non posse esse gratiam infinitam.

Hinc secundò etiam dato quòd sit possibilis infinita, cuius infinitas non consistat in comprehensione essentiæ diuinæ, sed creaturæ possibilis, & Dei vt est eius principium & caussa; probatur non posse inde deduci infinitam gratiam, quia caussa finalis gratiæ est Deus vt Deus est secundùm propria diuinitatis. est enim gratia participatio Dei penes propria Deitatis, *id est*, in ordine infinito & increato, similitérque beatitudo supernaturalis & lumen supernaturale gloriæ: ergo si distinguamus visionem Dei secundùm propria Deitatis à visione Dei vt est principium creaturarum omnium possibilium; & dicamus ex vi visionis, qua cognoscitur Deus secundo modo, non haberi cognitionem *Dei* primo modo, sed posse hanc ab illa separari; certè esse gratiæ non prouenit in genere caussæ finalis per se à cognitione Dei secunda sed à prima, & inde debet attendi eius mensura an sit possibilis infinita; cùm verò visio Dei primo modo sit creata, non possit esse infinita, sequitur omnino gratiam non posse esse infinitam.

Secundum

Secundum fundamentum huius assertionis est quod assignat S.Thom. hîc *art. 1.* ex capacitate animæ, quæ est finita, quo fit vt non possit recipere gratiam infinitam, quia forma non excedit suum subiectum. Suar. in expositione huius articuli putat S. Thom. per hanc rationem probare gratiam esse finitam secundùm essentiam, quomodo quantitas etiam infinita dicitur simpliciter finita ratione essentiæ, non autem probari hac ratione esse finitam secundùm intensionem. probat, quia anima potest intensiorem gratiam in infinitum recipere: ergo habet capacitatem infinitam. Dicit præterea hoc solo sensu esse finitam capacitatem, quia non potest recipere perfectionem actu infinitam quacunque ratione. Confirmat id magis *disp. 22. sect. 1.* nam si esset possibilis gratia infinita, non repugnaret animæ illam recipere: ergo non potest sumi ratio repugnantiæ ex incapacitate subiecti. Antecedens probatur, quia accidens essentialiter habet ordinem ad subiectum: ergo non est capax maioris intensionis separatum, quàm inhærens, tum quia in gratia infinita gradus sibi inuicem formaliter non repugnant; ergo nec repugnabit simul esse in eodem subiecto.

Sed non est reiicienda ratio S. Thom. hoc enim argumento ad idem probandum vtuntur Durand. suprà. Scotus suprà post quartam quæstionem in responsione ad primum. & rursus in responsione ad argumenta ad tertium. Ricc. suprà & Thomistæ. Gregorius autem *in 1, dist. 17. q. 6. concl. 3. in fine,* & Gabriel *ibid. q. 8. concl. 3. & 4. & in 3. sent. dist. 13.* censent gratiam secundùm se posse esse infinitam, & tamen non posse esse in subiecto propter incapacitatem ipsius.

Etenim si stemus in terminis actus & potentiæ, ac perfectibilis & perfectiui; certè sicut actus est mensura potentiæ in genere actus & caussæ finalis, ita & potentia seu capacitas est mensura actus in genere potentiæ & caussæ materialis: ergo tam licet ex finitate vel infinitate actus inferre finitatem vel infinitatem potentiæ, quàm contrà. & quamuis actus in genere caussæ finalis, quæ simpliciter est omnium prima, sit prior caussa simpliciter ac mensura potentiæ, nihilominus quando ignoratur quantitas actus, & cognoscitur quantitas potentiæ, per hanc à posteriori mensuramùs illam. Iam verò in proposito anima est capacitatis finitæ ex eo quòd sit creatura: ergo rectè inferimus non posse suscipere gratiam infinitam, quia gratia deberet esse aliquid creatum, & per consequens finitum. Verum quidem est S.Thom. non eo vsque progredi vt velit probare non esse possibilem gratiam infinitam, sed cùm id nō constet, nec velit hîc explorare an sit possibilis, solùm attendit naturam animæ, eiúsque capacitatem. quamuis enim in ordine ad potentiam supernaturalem non sit attendenda capacitas naturalis, sed solùm obediétialis; nihilominus sicuti naturalis habet quādam determinationem in genere naturæ, ita & obedientialis in ratione creaturæ, vt quemadmodum illi respōdet actus & perfectio limitata ad suum genus naturæ; ita & huic respondet perfectio seu perfectiuum limitatum ad rationem creaturæ. hæc autem ratio est vt sit finita; atque ita secundùm omnem capacitatem anima respicit gratiam finitam. Igitur quidquid sit de gratia an possit dari finita vel infinita, constat animæ ipsi in ratione creaturæ repugnare perfectionem infinitam.

Sed obiici potest rationem sic explicatam solùm procedere de finito in ratione essentiæ, quòd scilicet sit finitæ perfectionis secundum essentiam id quod perficit animam, scilicet gratia: hoc enim solùm esse finitū, probatur ex ratione creaturæ. non verò procedit de infinito in ratione quantitatis, quod bene potest stare cū ratione creaturæ. Respondeo, verum est quod dicitur; ceterùm gratia hoc habet proprium quòd non possit esse infinita secundùm quantitatem, nisi sit etiam secūdùm essentiam. quod probatur ex eo quòd reliqua prædicata vt ens, substantia, sapientia, &c. sunt sua proportione ita connaturalia creaturæ, vt Deo; gratia verò soli Deo connaturalis est, non item creaturæ, sed ipsam eleuat ad esse ordinis diuini increati. quare quòd in creaturis gratia sit secundùm modum essendi finitū & creatū, nō est sibi connaturale, &c. naturaliter enim cōuenit sibi modus essendi diuinus, ex quo est ordinis infiniti; quo fit vt nō possimus ex parte formæ id est gratiæ colligere hîc finitatem, sicut in aliis formis, quibus est connaturale esse finitum & creatum: tota ergo ratio finitatis habetur ex parte subiecti, quod non est capax formæ secundùm modum essendi connaturalem ipsi, alioquin esset Deus, sed secundùm modum accidentis, quomodo inest gratia maior vel minor secundùm maiorem vel minorem participationem, non verò infinita ex quo subiectum est finitum, & non est sibi connaturalis gratia secundùm modum proprium gratiæ, qui est esse infinitum.

Ex quo patet non esse sensum S.Thom. is, quem tribuit ipsi Suar. circa id quod dicit de finitate gratiæ.

Ad argumentum ipsius Suar. respondeo, quidquid sit de antecedente, de quo infrà, consequentia ipsius quòd capacitas sit infinita; & id quod habet ibidem quòd solùm sit finita, quia non potest recipere perfectionē actu infinitam quacunque ratione; se inuicem destruunt: nā vel cum augmento gratiæ in infinitum, augetur simul in infinitum capacitas, & hoc modo non esset infinita, sed solùm potentia Dei esset infinita, quæ potest in infinitum augere; aut supponitur capacitas infinita simpliciter ad hoc vt recipiat gratiam infinitam, & hoc satis est ad recipiendam gratiam infinitam simpliciter, & vt dicunt categorematicè: præterquam quòd repugnat creaturæ capacitas actu infinita.

Ad confirmationem respōdeo non solùm repugnare dari gratiam infinitam ratione communi, qua repugnat fieri infinitū, verùm ratione propria, quia repugnat gratiam esse infinitam, & esse qualitatem. etenim infinita gratia includit infinitam perfectionem in ratione deitatis, cui respondet infinitum lumen gloriæ, & infinita visio, & comprehensio Dei, vt ipse bene argumentatur *sect. 1.* at sicut infinita visio nō potest esse nisi visio Dei, ac proinde substantia, ita & infinita gratia non potest esse nisi essentia diuina ac substantia, quæ est radix infinitæ visionis. & per hæc soluitur probatio antecedentis ducta à ratione qualitatis. Ad secundam probationem etiam dato antecedenti, negatur consequentia: deinde gratia infinita & finita ita differunt, vt in hac sit accipere magis & minus. illa autem non dicatur gratia, quia hoc est nomen diuinitatis participatæ, sed sit aliquid omnino simplex, nempe ipsum esse diuinum & increatum.

Vltima ratio esse potest, quòd in vniuersum omnia attributa, quæ sunt formaliter in Deo, & perfectionis infinitæ, ab eodémque deriuantur secundùm varios gradus; quamuis possint in ea ratione augeri in infinitum in creaturis, magísque ac magis ad Deum accedere; non tamen possunt fieri infinitè, & pertingere ad æqualitatem perfectionis, quam habent in Deo: esse enim seu existere non potest esse infinitum, nec sapientia, &c. in ratione sapientiæ. hoc ipso enim quòd creantur distinctæ à parte rei per aliquas differētias tū specificas tum indiuiduales, sine quibus creari non possunt, limitantur & finiuntur; multo ergo minùs potest esse infinitè charitas & gratia in esse gratiæ, quæ non solùm sunt formaliter in Deo, verùm sunt ita propriæ Dei, vt nulli possint esse connaturales. & huc spectat ratio S. Thom. ducta à finita animæ capacitate in eo quòd sit creatura: ex hac enim ratione est incapax gratiæ infinitæ, & defectus habetur ex parte ipsius subiecti: nam si comparetur Deus cum homine,

certè ratio differentiæ, cur Deus possit esse & sit infinitæ sapientiæ, charitatis, &c. non item homo, petitur ex parte ipsorum, id est, Dei & hominis. sapientia enim potest esse infinita in Deo, non autem in homine propter rationes proprias Dei & hominis.

Ex his satisfit fundamento primæ sententiæ, negatur enim gratiam actu infinitam fieri posse, argumentum, quo id probatur, attingit difficultatem infrà tractandam, & ferè similem illi, qua probatur Deum cognoscere partes omnes, in quas est in infinitum diuisibile continuum. dicitur ergo Deum non cognoscere gratiam infinitam vt aliquid totum simul obiectiuè per modum vnius, sed gradus possibiles in infinitum, quia gratia non dicitur infinita categorematicè, sed solùm syncategorematicè, & à Deo cognoscitur secundùm esse infinitum quod habet, non verò secundùm illud quod non habet.

Dicendum secundò, gratia Christi secundùm quid est infinita. hæc propositio est communior S. Thom. & Doctorum tertiæ sententiæ, quam ita explicât dicti auctores vt ferè æquiuocè nomen infiniti gratiæ Christi tribuant. non enim infinitum hîc significat id, quod caret terminis, sed id quod caret limitatione in genere finito, quia scilicet gratia Christi comprehendit totam gratiæ rationem, vt suprà dictum est. quod sanè expressiùs habet S.Thom. *q.29.de veritate, art.3.* eo modo scilicet dici infinitam secundùm quid, & finitam gratiam Christi, quo anima sensitiua dicitur finita secundùm se, & infinita secundum rationem sensitiui, quia scilicet habet absque limitatione quidquid ad hanc rationem pertinet.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm gratia Christi potuerit augeri.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quòd gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio: Sed gratia Christi fuit finita: vt dictum est. Ergo potuit augeri.

2. Præterea, Augmentum gratiæ fit per virtutem diuinam: secundum illud 2. ad Corinth. 9. Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis: Sed virtus diuina, cùm sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur, quòd gratia Christi potuerit esse maior.

3. Præterea, Luc.2. dicitur, quòd puer Iesus proficiebat sapientia & ætate & gratia apud Deum & homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Sed nihil potest esse aut intelligi maius, quàm quod aliquis sit vnigenitus à Patre. Ergo etiam non potest esse vel intelligi maior gratia, quàm illa, qua Christus fuit plenus.

Respondeo dicendum, quòd aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter. Vno modo ex parte ipsius subiecti: alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad vltimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum: sicut si dicatur, quòd aër non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad vltimum gradum caloris qui potest saluari in natura aëris: licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subiectum attingit ad vltimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura: sicut si dicamus, quòd calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quàm ille, ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex diuina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiæ: secundum illud Sap. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Mensura autem vnicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem: sicut non est maior grauitas, quàm gratuitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est vnio creaturæ rationalis ad Deum: non potest autem esse nec intelligi maior vnio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona: & ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. Sic igitur manifestum est, quòd gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed nec etiam ex parte subiecti; quia Christus, secundum quod homo, à primo instanti suæ conceptionis fuit verus & plenus comprehensor. Vnde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis Beatis: quorum gratia augeri non potest, eo quòd sunt in termino. Hominum verò qui sunt purè viatores, gratia potest augeri, & ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum: & ex parte subiecti, quia nondum peruenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum, quòd si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio: quia ex parte quantitatis finitæ, non est aliquid quod repugnet additioni. Si verò loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ cui debetur determinata quantitas, sicut & alia accidentia determinata. Vnde Philos. dicit in secundo de anima, quòd omnium naturæ constantium est terminus & ratio magnitudinis & augment. Et inde est, quòd quantitati totius cœli non potest fieri additio. Multò igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, vltra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet, quòd gratiæ Christi possit fieri additio, quamuis sit finita secundum sui essentiam.

Ad secundum dicendum, quòd virtus diuina licet possit facere aliquid maius & melius, quàm sit habitualis gratia Christi: non tamen posset facere, quòd ordinaretur ad aliquid maius, quàm sit vnio personalis ad Filium vnigenitum à Patre. Cui vnioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum diffinitionem diuinæ sapientiæ.

Ad tertium dicendum, quòd in sapientia & gratia aliquis potest proficere dupliciter. Vno modo secundum ipsos habitus sapientiæ & gratiæ augmentatos: & sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus: inquantum scilicet aliquis sapientiora & virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia & gratia, sicut & ætate: quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat: vt se verum hominem demonstraret, & in his quæ sunt ad Deum, & in his quæ sunt ad homines.

NEGAT S.Thom. potuisse augeri. rationem reddit PRIMÒ ex parte ipsius gratiæ, quæ in Christo habet totam rationem gratiæ: non item in aliis. hoc autem quod hactenus suppositum, probat ex fine, qui omnibus formis mensuram determinat, quique respectu gratiæ est vnio cum Deo. Porrò summa vnio est, quæ fit per vnionem hypostaticam: ergo & gratia Christi est omnium summa.

Notandum hîc est tam in Christo, quàm in aliis hominibus vnionem cum Deo esse finem gratiæ, quam facit ipsa gratia: sed in eo est differentia, quod mensura vnionis in aliis hominibus nó habetur ex alia vnione, sed habetur vel ex voluntate Dei absolutè, vt habet S. Thom. *art. 10.* applicans id ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrùm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.* vel ex voluntate Dei attento aliquo alio fine, v.g. Apostolatus, &c. quanquam in his potiùs attenditur mensura gratiæ gratis datæ, quàm gratum facientis, præterquam in maternitate Dei, quæ ex ratione sua in eius genitrice exigit mensuram gratiæ sanctificantis suprà alias. At verò in Christo mensura vnionis, quam facit gratia habitualis, habetur ex alia vnione humanitatis cum Verbo, ex qua & ratione cuius debet habere talem ordinem & proportionem ad gratiam vniuscuiusque puræ creaturæ, vt sit omnium maxima & suprema.

SECVNDÒ idem probat ex parte subiecti, nempe Christi, qui ab instanti suæ conceptionis fuit comprehensor, & beatus: beatorum autem gratia est in termino, & non potest augeri.

DISPV

DISPVTATIO LXXVII.

An & qua ratione gratia Christi potuerit augeri.

EX dictis *circa art.* 1. S. Thom. constat Christum accepisse totam gratiam simul ab instanti conceptionis, ita vt exinde non creuerit aut factus fuerit gratior & sanctior, neque sanctitate quam habebat ab vnione hypostatica, quæ est omnino incapax intensionis & remissionis, neque sanctitate quam habebat à gratia habituali & virtutibus, vt est communis omnium sententia Theologorum & Patrum, Dion. Alex. *in epist. contra Paulum Samosatenum*, quam reddidit Latinam noster Turrianus *in sua Hoplotheca.* sic loquitur. Homo maioribus gratiis à Deo bona voluntate eius honoratur, quando magis ei placet & magis in studio virtutis ei probatur. in Christo Iesu nihil horum spectatum est, & non fuit in eo propter prudentiam studium laboris, nec propter temperantiam ciborum abstinentia, vtpote qui modum humanum superant. Quibus verbis assignat discrimen inter Christum & reliquos homines, quòd hi proficiant in gratia & virtutibus, non item ille. Nazianz. *in epist.1. ad Cledonium*, quæ est oratio 51. sic habet: Si quis eum (nempe Christum) ex operibus perfectum fuisse aut post Baptismum & Resurrectionem in filium adoptatum dixerit quemadmodum quos Græci adscriptitios (hoc est vt exponit Helios, Heroes) inducunt, anathema sit; neque enim id quod initium habuit aut proficit, aut perficitur, Deus est; tametsi hæc de eo iccirco dicantur quod paullatim se se patefecerit. Hæc Nazianz. Quibus extremis verbis respondet obiectioni quæ afferri solet ex Luc. 2. vbi dicitur: *Iesus proficiebat sapientia, ætate & gratia apud Deum & homines.* quam expositionem Nazianz. quòd incrementum sapientiæ & gratiæ, de quo meminit hîc Lucas, attendatur penes manifestationem, quæ in dies crescebat, & intrinsecam Christi gratiam & sapientiam in lucem proferebat, sequuntur passim alij Patres, scilicet Athanasius *orat. 4. contra Arrianos.* Hieronymus *in illud Isa.7. Vt sciat reprobare malum, & eligere bonum.* Vigilius *lib.3. & 5.contra Eutycheten.* Beda *homil.1.in Euang. Dominica 1.post Epiph.* Euthymius *in locum citatum Lucæ*, vbi citat alium locum Naz. qui sic habet: Proficiebat vt ætate ita & sapientia & gratia; non hæc accipere oportet per augmentum. quid enim? num qui ab initio perfectus erat, perfectior fieri poterat? sed quod hæc paullatim denudaret ac demonstraret. Eadem verba citat S.Thom. *in catena* in illum locum ex Græco. nihilominus Cano *lib. 12. de Coris c.14.* inquit, falsò hæc verba tribui Naz. in catena. Sed in hoc lapsus est Cano, vt rectè notauit Iacobus Bilius *in scholio 65.* in orationem funebrem in laudem Basilij, quæ est in ordine 20. habet enim Naz. expressè hæc verba. eandem expositionem recipit Damascenus *lib. 3. de fide c.22.* vbi aliam etiam adhibet, vt Christus dictus fuerit in gratia proficere, non in persona sua, sed in suo corpore mystico, quem profectum Euangelista dixit esse Christi, propterea quòd Scriptura solita sit tribuere capiti ea, quæ membris conueniunt.

Sed iam supereſt triplex difficultas. Prima est de ratione, vndénam habuerit dicta gratia, quòd non potuerit augeri, num scilicet ex parte gratiæ, an verò solùm ex decreto & ordinatione diuina? quod si ex parte gratiæ, rursus oritur secunda difficultas, an habuerit hunc terminum ita intrinsecum, vt per nullam Dei potentiam ne quidem Dei absolutam potuerit augeri. iam incipiendo à priori,

PRIMA sententia est habuisse terminum solum decreto & ordinatione diuina, non autem ex parte gratiæ. ita Suar. hîc sect.2. & Medina *q.3.*

SECVNDA sententia est habuisse terminú ex parte gratiæ. ita Scotus *in 3. dist.13.* Dur. *ibidem q.1.* Capr. *q. vnica*, Caiet. *in his articulis, & 2.2.q.24.art.7.* & sine dubio est S.Thom. in his articulis. quare in art. 12. rationem cur non possit gratia Christi augeri, non assignat ex decreto Dei, sed ex eo quòd gratia poscat suum terminum, quemadmodum reliquæ formæ, & quòd habeat in Christo hunc terminum, & magis perspicuè hoc dicit in responsione ad primum. Fundamentum huius sententiæ est quod assignat hîc S.Thom. & recipit Scotus, quamuis Scotus addat quasdam alias rationes, quæ videantur probare infinitam gratiam. Præsertim verò declarat & firmat hanc sententiam Durandus hoc modo: Gratia per se ex natura sua ordinatur ad coniunctionem hominis cum Deo. ergo illa est summa inter omnes, quæ sequitur summam aliquam coniunctionem alterius rationis, cui sit accommodata vt dispositio saltem consequens, & ornans vnio huius generis: at hæc gratia sequitur vnionem diuinitatis cum humanitate, quæ est omnium summa; ergo & ipsa est summa inter omnes alias.

Hæc sententia mihi videtur vera, & confirmatur ac declaratur simul: nam gratia est coniunctio creaturæ cum Deo, & hic non habet terminum, dum sistitur in creatura; at cùm vnitur ad coniunctionem cum Deo eius, qui non est pura creatura, hoc ipso habet terminum supra omnes creaturas, quique nulli sit inferior, vt scilicet in eo sit omnis gratia, quæ potest conuenire puræ creaturæ, & gradus maior supra omnem. at verò gratia in hoc consistit, vt sit vnio cum Deo: ergo habebit summam gratiæ rationem ibi, vbi erit summa, quæ potest seu debet esse in creaturis. Idem habet S.Thom. *in 3.sent.dist.13.q.1.art.2. quæstiuncula 2. & de veritate q.29.art.3.* adhibens similitudinem & proportionem formarum naturalium.

Quoad secundum an potuerit augeri, est discrimen inter Theologos. Scotus enim negat potuisse per vllã potentiam augeri. Idem videtur Durand. suprà *art.2.* dicens Christum habuisse gratiam ita perfectam intensiuè vt non potuerit esse intensior in specie gratiæ. Idem videtur Caiet. suprà. Alij verò affirmãt, scilicet Capr. & proferuntur pro vtraque sententia varia S. Th. loca. nam quod ait hîc de infinitate quadam gratiæ Christi, & de summa ratione gratiæ in ratione gratiæ, ita vt nõ possit augeri; explicauit *in 3. sent. loco cit.* fusiùs. ex quo loco tria colligo. Primum est gratiam habere se sicut reliquas formas, quæ si sunt irreceptæ, & per se absistractæ, vt calor per se subsistens, sunt finitæ secundùm esse, sed infinitæ & illimitatæ quoad propriam rationem, atque ita gratiam fore infinitam, si non esset recepta. Secundum est receptã esse finitam quoad vtrunque. Tertium est receptam posse etiam esse infinitam, si scilicet ex parte recipientis & agentis non sit defectus, & hoc modo ait gratiam fuisse in Christo, quia ex neutra parte fuit defectus. E contrario verò quòd possit augeri, colligit Capr. ex aliis locis S.Thom. scilicet *de veritate, q.29. art.3. ad 3.* vbi dicit gratiam Christi licèt impleat capacitatem naturalem animæ; nihilominus secundùm potentiam obedientialem manet subiecta, vt maior esse possit. & hîc *art.12.ad 1.* ait gratiam Christi fuisse summã sicut quantitas cœli. at certè hanc quantitatem non repugnat per potentiam absolutam esse maiorem. & *in responsione ad 2.* ait Deum posse facere aliquid maius & melius, quàm sit gratia Christi habitualis. & infrà *q.10. art.4. ad 3.* habet gratiam & gloriã in ordine ad vnionẽ Verbi non posse esse maiorem, simpliciter tamen secũdùm infinitatẽ diuinæ potẽtiæ posse dari gradũ altiorẽ. Adde demũ quod *2.2.q.24.art.7.* demonstrat charitatẽ ex sua ratione posse crescere in infinitũ, quia ordinatur ad amandũ Deum, & amor Dei potest crescere in infinitũ.

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

Pro resolutione huius difficultatis, & conciliatione locorum S.Thom.

Dico PRIMÒ, gratia non habet terminum ex parte sua absolutè nequidem in ratione gratiæ, sed habet à fine. Probatur, quia ratiocinandum est de gratia cum proportione ad alias qualitates, quæ suscipiunt magis & minus, vt facit S. Thom. in his articulis. cùm enim sit propter aliud tanquam propter finem proprium & intrinsecum, ab alio etiam accipiunt mensuram & gradus: sic qualitates primæ vt calor, &c. accipiũt mensurã à formis elementorum & mistorum; quantitas in cœlo à forma cœli. similitérque in viuentibus ab anima siue sit terminus extrinsecus, siue intrinsecus, de quo in Philosophia. Porrò gratiæ finis est coniunctio naturæ rationalis cum Deo; ergo hinc & non aliunde neque à se ipsa mensuram accipiet.

Dico SECVNDÒ coniunctio naturæ rationalis cũ Deo non determinat per se ex natura sua quantitatem gratiæ in reliquis creaturis rationalibus extra Christũ, sed ex voluntate Dei, & simul creaturæ rationalis quatenus est ipsi subiecta. In Christo verò est fundamentum determinationis in ipsa coniunctione cum Deo propter quam Christo datur gratia, ratione cuius coniunctionis tanquam fundamenti sapientia diuina gratiæ Christi mensuram determinat. Prima pars constat ex differentia, quæ est inter finem, qui mensurat reliquas qualitates, & finem, qui mensurat gratiam. etenim formæ substantiales quæ sunt finis reliquarum qualitatum, vel non suscipiunt magis & minus, vt est verior sententia de formis etiam elementorum, vel si quædam suscipiunt magis & minus, tamen habent natura sua terminum intrinsecum, per quem determinent mensuram qualitatum primarum. At verò coniunctio cum Deo, quæ est finis gratiæ, ita suscipit magis & minus, vt per se nullum terminum habeat ex natura rei, sed sit indifferens, solúmque hunc habeat à voluntate Dei. quod sanè probatur, quia coniunctio supernaturalis cum Deo, quæ est esse gratum, & dilectum, est participatio infinitæ dilectionis, qua Deus seipsum diligit secundùm rationem diligendi propriam, & secundùm propria diuinitatis, id est, quatenus est bonum supernaturale, cuius ordinis supernaturalis facit amabiles creaturas rationales, & aptas etiam ad amandum. Et quidem hæc participatio non est solùm secundùm gradum essentialem quomodo participant essentiam diuinam variæ species rerum vnaquæque secundùm suum esse essentiale specificum indiuisibile per quod essentialiter differat ab omni alio; verumetiam secundùm magis & minus in eadem specie, & participatione eiusdem rei secundùm gradus materiales. quare non habet terminum per se, nec à re participata, quæ est infinita, sed solùm à voluntate Dei, quæ non determinatur à dicta coniunctione, sed à seipsa, & à fine, quem sibi liberè determinat. Confirmatur: nam lumen gloriæ potest in infinitum crescere, vt est communis Theologorum sententia: ergo & coniunctio naturæ rationalis cum Deo, quæ respondet gloriæ.

Iam probatur secunda pars quòd in Christo sit fundamentum determinatæ quantitatis gratiæ: nam Christo non datur gratia simpliciter propter cõiunctionem animæ eius cum Deo, & vt faciat simpliciter de non grato gratum; iam enim supponitur per gratiam vnionis coniunctus sanctus, & gratus. sed ideo datur, quia est gratus & coniunctus Deo; est enim suprà ostensum ipsam vnionem cum Verbo, per quam fit filius Dei, & gratus, esse rationem cur detur ipsi gratia habitualis, & fiat gratus etiam gratia creata communi puris creaturis rationalibus: ergo mensura & ratio gratiæ Christo conferendæ non est coniunctio illa, quæ potest suscipere magis & minus, sed est alia dicta coniunctio, quæ non suscipit magis & minus, & est infinitæ dignitatis. vnde ex quo non potest haberi alia infinita coniunctio creata, & gratia creata infinita, quandoquidem hæc fieri non potest, habet certè terminum ex sapientia Dei, quæ optimè nouit quantum gratiæ creatæ tali homini Christo ratione talis vnionis, & personæ sit conueniens.

Dico TERTIÒ, hic terminus non est commensuratus dignitati naturali personæ Verbi secundùm se, nec vniuersæ dignitati morali, quam recipit humanitas ex coniunctione cum Verbo, sed ordini, quem ratione talis coniunctionis inter reliquas omnes creaturas rationales Christus habere debet, & muneri quod ratione eiusdem præstare potest, & ex Dei electione, & deputatione præstat. Prima pars probatur, quia ea dignitas est infinita. si ergo gratia commensuratur quantitati ipsius, deberet esse infinita, cuiusmodi ostensum est esse non posse. Secunda pars probatur argumento ducto à similitudine meriti, & operum Christi. quemadmodum enim quodlibet opus Christi ex dicta coniunctione Verbi cum humanitate habet valorem moralem infinitum ad merendum, non tamen potest ipsi respondere præmium actu infinitum præter aliam vnionem hypostaticam, vt suprà diximus, sed solùm quoad quantitatem præmij potest superare meritum cuiusuis puræ creaturæ; ita vt dato quocumque eximio præmio in infinitum, possit mereri maius. In re tamen solùm meretur id, cui ex intentione Dei & Christi secundùm exigentiam ordinis, in qua est Christus, applicatur. ita humanitati Christi ex coniunctione cum Verbo non respondet gratia infinita actu, sed dignitas gratiæ supra quamcumque puram creaturam, vel creatam, vel quæ creari posset; ita vt quæcumque gratia eximia in infinitum cuiuis puræ creaturæ conueniens, non possit æquare dignitatem ipsius, vt dicta humanitas non sit digna maiori; in re tamen detur in eo gradu, qui conueniat sibi inter creaturas rationales ex fine, propter quem coniunctum est Verbum humanitati, qui est esse caput, & principium omnis creaturæ: vt dicitur *ad Coloss. 1.* & declarabitur *quæstione octaua sequenti.*

Dico QVARTÒ, gratia Christi secundum potentiam ordinariam non potest augeri; nihil tamen prohibet quin possit secundùm potentiam absolutam. Vtraque pars huius propositionis relinquitur probata ex vtraque parte superioris. ex eo enim quòd dignitas personæ Christi non sit, nec possit esse mensura gratiæ Christi absolutè secundùm se, & latitudinem suam, sed solùm in ordine creaturarum ad modum iam explicatum; sit vt quatenus est in tali ordine habeat terminum, vltra quem augeri non possit, quod est habere terminum secundùm legem, & potentiam ordinariam. Simpliciter autem posset augeri, quia non est de essentia gratiæ Christi esse in tali ordine, sed neque in tali ordine est ipsi essentialis talis terminus: nam per hoc non tollitur id quod est ipsi essentiale, scilicet esse participationem diuinitatis, quæ secundùm naturam suam caret termino.

Confirmatur à simili: nam ex quo gratia est capax graduum intensionis, & remissionis, voluit Deus in Angelis seruare proportionem cum gradibus naturarum, vt præstantia naturæ esset gratiæ mensura in vnoquoque, & in excellentiori natura esset intensior. & nihilominus in multis hominibus est maior quàm in multis Angelis; ergo mensura, quæ attenditur penes gradum naturæ, non est essentialis gratiæ, sed potest esse maior in inferiori natura, qualis est humana, & minor in superiori. Igitur pari ratione argumentari licet mensuram gratiæ, quæ in Christo fundatur in dignitate personæ communicata humanitati, non est essentialis gratiæ, vt non possit esse maior in eodem Christo secundùm se, & magis augeri.

Et

Et ex his perspicua est distinctio quam tradit S.Th. *gratiæ art. 12.* in ratione gratiæ, & in ratione entis. nam gratia in ratione gratiæ spectatur ab ipso in ordine creaturarum vbi habet terminum, qui est illud summum, quo continentur omnes effectus gratiæ, & quo superat Christus omnes creaturas, & hæc gratia sic spectata non capit augmentum. gratia in ratione entis spectatur secundùm se prout potest considerari extra dictum ordinem; quare gratia in ratione entis, seu qualitatis non intelligitur à S.Thom. secundùm prædicata communia, & generica, sed secundùm quod spectatur extra dictum ordinem.

Obiicies, ex his sequeretur posse dari puram creaturam, cui secundùm legem ordinariam debeatur plus gratiæ, quàm Christo, atque ita secundùm legem ordinariam vnionem hypostaticam non esse rationem cur Christus in quantitate gratiæ debeat excedere quamcunque puram creaturam. Consequentia probatur: nam potest Deus creare naturas rationales nobiliores, & nobiliores in infinitum. Cùm verò gratia Christi sit eiusdem rationis cum nostra, & solùm differat secundùm magis, & minus; tandem excedetur à gratia puræ creaturæ: erit ergo hæc gratior Christo non solùm attenta præcisè potentia absoluta, nam secundùm hanc etiam cuiuis homini Deus posset conferre maiorem gratiam quàm Christo, verumetiam attento ordine iam dicto sapientiæ diuinæ & congruentiæ, vt nobilior natura sit nobilior in supernaturalibus, & ita daretur pura creatura, cui secundùm congruentiam, & legem ordinariam debeatur plus gratiæ, quàm Christo. hanc difficultatem non video propositam à Theologis; similem tamen proponit S.Thom. *art. 11. ad 3.* & alij, quòd possit eatenus augeri gratia puri hominis viatoris per opera, &c. vt perueniat ad quantitatem gratiæ Christi. verùm prior difficultas est maior, quia infertur superari gratiam Christi etiam attenta congruentia & ordine rerum, quod non infertur hîc.

Respondeo, gratiam Christi habere & quòd sit eiusdem rationis, & quòd sit diuersæ rationis à gratia reliquarum creaturarum intelligentium. eiusdem quidem secundùm se, diuersi autem in eo quòd sit gratia capitis non habet ex quantitate, & excessu in intentione, sed ex eo quòd sit gratia talis hominis, qui est Deus. colligitur ex eodem loco, & ex *art. 12. ad 2.* quia Christus per se habet esse caput in eo quòd sit Deus, & homo, & ex hac radice habet quòd in ordine gratiæ, & sanctificatorum per gratiam gratia Christi sit gratia capitis, & Christus sit caput sanctificatorum per gratiam. atque ita quantumcunque augeatur gratia creaturæ modis dictis in argumento nunquam erit gratia capitis, vt rectè habet S. Thom. *art. 11. ad 3.* Nihilominus ex eo quòd sit gratia capitis, habet secundò quòd debeat esse maior non solùm secundùm hãc prærogatiuam capitis, verumetiam secundùm intensionem omni alia gratia, quæ sit in puris creaturis, quia, vt inquit S.Thom. *art. 12. ad 2.* tali dignitati gratiæ debet respondere talis mensura, & idcirco aucta gratia in qualibet creatura debet augeri in Christo, alioquin per augmentum gratiæ in alio, quocumque modo ex dictis fiat augmentum, gratia Christi, quæ priùs erat commensurata dignitati capitis, & quasi proportionata fieret non proportionata; quoniam, vt dixi, terminus ipsius non habet summum gradum nisi per comparationem ad omnes creaturas, quarum est caput: ergo quandocumque non est suprà omnes, est improportionata.

Sed vt hæc meliùs intelligantur, obseruare oportet Deum, qui, vt in proposito docet S.Thom. *art. 12. ex Sapientiæ 11.* omnia in numero, pondere, & mensura disposuit, tum constituisse, tum præuidisse in hominibus, & Angelis gradus gratiæ respondentes dispositionibus, & operibus in hominibus, & sua proportione in Angelis, quo attento definiuit gratiam capitis, quæ esset omnium summa, simúlque pro sapientia sua constituit quanta deberet esse eius quantitas, & excessus attenta quantitate gratiæ membrorum ad hoc vt esset ipsorum caput. Simili prorsus prouidentia, qua in ordine vniuersi constituit mensuram quantitatis corporum, videlicet quantus deberet esse excessus aëris supra terram, ignis supra aërem, cœli supra elementa, & supremi cœli supra omnes cœlos, & elementa: Similiter in corporibus quænam quantitas siue virtutis, siue moris requiratur in capite. Idem simili proportione obseruauit in Ecclesia, quam cœlum nouum, & terram nou am appellat *Apoc. 21.* eandémque corpus, & Christum eius caput, *ad Coloss. 1. & alibi.* quemadmodum ergo stante tali proportione corporum non potest augeri cœlum vel caput, quia esset inconcinna dispositio, neque contrà possent augeri membra vel elementa ob eandem rationem, imò maiorem, quia maior inordinatio sequeretur ab excessu membrorum supra caput, quàm contrà, quia posito excessu capitis adhuc videretur posse regi membra, non sic posito excessu membrorum, ita in proposito aucta gratia in hominibus, vel in Angelis quocumque ex modis superiùs dictis, non superaretur quidem gratia Christi in dignitate capitis, quia hoc habet ex eo quòd sit talis, suppositi scilicet diuini, & ex eo quod à Deo sit electa, & instituta vt sit gratia capitis. sicut crescentibus membris vt libet supra caput, nunquã hoc amitteret nobilitatẽ capitis, ceterùm daretur peruersitas proportionis, & ordinis. inde fit vt aucta gratia in membris esset ex natura, & conditione sua debitum augmentum gratiæ Christi, siue augeatur gratia in his creaturis, quæ existunt, siue creetur noua creatura nobilissima cui sit debita maior gratia attenta proportione naturæ, quàm sit gratia Christi. etenim esset improportionata, & quasi monstrosa gratia Christi, nisi aucta quacumque alia subiectorum membrorum augeretur, eo quòd quantitas ipsius sumatur ex proportione, quam habet ad totum corpus ecclesiæ.

Et hoc est quod ait S. Thom. gratiam Christi in ratione gratiæ, & non solùm ex ordinatione extrinseca habere suam mensuram, & habere totam gratiæ rationem, vt non sit possibilis maior, quia quamuis extrinsecus per voluntatem Dei videatur ordinata ad hoc vt sit gratia capitis, tamen est sibi connaturale esse gratiam capitis, ex quo est gratia Christi, cui est connaturale esse caput quoad se, quamuis daretur per potẽtiam absolutam posse ad hoc non ordinari, & quidquid sit ex quo est ad hoc vt sit capitis ordinata, est sibi connaturale habere totam gratiæ rationem, quæ est in membris, & excedere illa, nec posse ab vllo excedi, & præterea non posse magis augeri.

Atque hæc est vera sententia S.Thom. optiméque conciliantur auctoritates, & loca ipsius suprà proposita, quæ videntur pugnare. quandò enim videtur innuere gratiam esse capacem augmenti in infinitum, loquitur de illa secundùm se; quando verò id negat gratiæ Christi, & quando ait in ipso esse totam gratiæ rationem, & esse illimitatam, loquitur in sensu iam dicto, vt expressè habet *art. 11.* dicens carere mensura, quia confertur sibi vt vniuersali principio gratificationis. Idem habet *in responsione ad 1. & 2.* sicut etiam *art. 9.* id probat ex vniuersalitate virtutis ad effectus, quos facit gratia Christi in mundo. Præterea *art. 12. in corpore, & ad 2.* ait datam mensuram respondentem vnioni ex definitione Dei.

Eadem ex sententia Riccard. *in 3. dist. 13. art. 1. q. 2. ad 1.* quem non bene citat Suarez quòd velit simpliciter de potentia absoluta gratiam Christi non posse augeri. Eadem fortè fuit mens Bon. & aliorum qui citantur.

Ex quibus etiam intelliges non afferre ad hanc rem

difficultatem rationes, quæ solent adduci ex natura charitatis & gratiæ, quæ ex diuinitate quam participant ex obiecto, quò tendunt per amorem, ea beatitudine ad quam ordinantur, ex capacitate animæ, quæ est obedientialis, non habent terminum: omnia enim hæc procedunt de gratia secundùm seipsam spectata.

ARTICVLVS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad vnionem.

AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur vnionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cũ gratia vnionis: dicit enim Aug. in lib. de Prædest. Sanctorum, Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicunque Christianus, quæ gratia homo ille ab initio suæ factus est Christus. Quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem: secundum ad gratiam vnionis. Ergo videtur, quòd gratia habitualis non subsequatur vnionem.

2. Præterea, Dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu: Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad vnionem personalem. Ergo videtur, quòd gratia habitualis non subsequatur vnionem, sed magis præcedat.

2. Præterea, Commune est prius proprio: Sed gratia habitualis est communis Christo & aliis hominibus: gratia autem vnionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum, gratia habitualis quam ipsa vnio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 42. Ecce seruus meus, suscipiam eum: & postea sequitur, Dedi Spiritum meum super eum, quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Vnde relinquitur, quòd susceptio naturæ humanæ in vnitatem personæ, præcedat gratiam habitualem in Christo.

Respondeo dicendum, quòd vnio humanæ naturæ ad diuinam personam (quam supra diximus esse ipsam gratiam vnionis) præcedit gratiam habitualem in Christo: non ordine temporis, sed naturæ & intellectus.

Et hoc triplici ratione: primò quidem secundum ordinem principiorum vtriusque. Principium enim vnionis est persona Filij, assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quòd humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quòd per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filij secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus sancti, sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit à Filio, & à sapientia dilectio. Vnde & vnio personalis, secundum quam intelligitur missio Filij, est prior ordine naturæ, habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundò accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia diuinitatis, sicut lumen in aëre ex præsentia solis. Vnde dicitur Ezech. 43. Gloria Dei Israël ingrediebatur per viam Orientalem, & terra splendebat à maiestate eius. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum vnionem humanæ naturæ ad diuinam personam: vnde gratia habitualis Christi intelligitur, vt consequens hanc vnionem, sicut splendor solem.

Tertiò, ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiæ: ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum & individuorum. Vnde actio, & per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante vnionem, vt ex supra dictis patet. Et ideo gratia vnionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcunque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus: quia vtrunque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit in his, qua successiuè perficiuntur: ita naturaliter perfectionem sequitur, quam aliquis iam consecutus est: sicut calor qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis iam præexistentis. Humana autem natura in Christo vnita est personæ Verbi à principio, absque successione. Vnde gratia habitualis non intelligitur vt præcedens vnionem, sed vt consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Vnde & Augustinus dicit in Enchi. quod gratia est quodammodo Christo hominis naturalis.

Ad tertium dicendum, quòd commune est prius proprio, si vtrunque sit vnius generis. Sed in his, quæ sunt diuersorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem vnionis non est in genere gratiæ habitualis: sed est supra omne genus, sicut & ipsa diuina persona.

Vnde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi: quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium & origo eius, quod est commune.

DE ordine gratiæ habitualis ad vnionem hypostaticam tractat S. Thom. tribus in locis, videlicet *q. 2. art. 10.* vbi disputat an vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam, & ibi nomen gratiæ latè sumit, & non supponit esse gratiam habitualem in Christo; verùm è tribus gratiæ acceptionibus duas ad quæstionem propositam admittit, secundùm quas dicatur vnio facta per gratiam, id est, ipsam gratuitam Dei voluntatem aliquid facientem, vel dantem. per hanc enim facta est dicta vnio; & secundò gratuitum Dei donum quod in proposito est naturam humanam nullis meritis vnitam esse personæ diuinæ. tertiam verò, id est, gratiam habitualem excludit negans esse factam ea mediante. Itaque conclusio præcipua huius articuli est ostendere vnionem esse factam per gratiam vti patet ex dictis, & ex argumentis pro parte contraria, quæ probant non esse factam per gratiam.

Rursus *q. 6. art. 6.* disserit an humana natura sit assumpta mediante gratia, vbi quæstio est determinatior quàm in dicto *art. 10.* hic enim est de gratia vt medio & ratione assumendi naturam humanam; ibi verò agitur de gratia latiùs & confusè in pluribus sensibus, quibus dici potest vnio facta per gratiam, scilicet vt significat causam efficientem. item vt excludit merita, &c. Atque hæc expositio bene colligitur ex hoc *art. 6.* in fine, in illis verbis. *Si intelligatur gratia voluntas Dei aliquid faciens, vel donans, sic vnio facta est per gratiam non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.* quod dixerat dicto *art. 10.* Porrò *in art. 6.* non disserit solùm de gratia habituali, sed de duplici dono gratiæ Christo collato, scilicet vnionis, & habituali an fuerit medium assumptionis, & vtrumque negat fuisse. De vnione quidem quia est ipsum esse personale gratis datum humanitati. Quare non est medium; de gratia verò habituali, quæ est effectus consequens vnionem, ac proinde posterior. Constat ergo *in art. 10. q. 2.* in sensu quo ibi tractatur quæstio S. Thom. affirmare simpliciter vnionem esse factam per gratiam, & solùm negare esse factam per gratiam habitualem, sine qua bene poterat solui quæstio in illo sensu; in sensu verò quo tractatur quæstio in dicto *art. 6.* negat omnino esse factam mediante gratia, quia ad hunc sensum pertinet duplex gratia, scilicet vnionis, & habitualis; præcipuè verò habitualis, quarum neutra est medium ad vnionem.

Ad extremum *q. 7. art. 13.* cùm superioribus articulis statuisset esse in Christo gratiam habitualem, & ex instituto tractasset quæ ad illam pertinent; cùm item in locis citatis *q. 2.* & 10. dixisset non esse medium ad vnionem

nem hypostaticam; non tractat ampliùs determinatè an sit medium, sed proponit aliam quæstionem de ordine ad vnionem hypostaticam, nimirum qualiter se habeat gratia ad illam. hæc enim quæstio post tractatam gratiam habitualem Christi reliqua erat, & est vniuersalior; non enim differit an sit medium, & dispositio; quod fecit *q. 6.* sed de ordine quem habet, an scilicet sit prior, vel posterior. quamquam quòd sit prior, vel posterior, attenditur ex varia habitudine quam habet ad vnionem. si enim habet habitudinem medij, est prior; si effectus, est posterior. Respondet ergo S. Thom. in hoc art. gratiam habitualem esse posteriorem natura vnione humanitatis cum Verbo. Probat tribus rationibus, quarum præcipua est tertia quòd operationes ac facultates ad operandum sint propter subiectum, ac proinde ipsum supponunt, ipsúmque consequuntur: gratia autem est facultas data ad operandum (nempe quatenus continet habitus) ergo supponit personam. at in homine Christo persona humana constituitur per vnionem cum Verbo; ergo vnio hæc supponitur gratiæ habituali.

Vbi notandum est quòd quamuis *art. 10.* supradicto dixerit gratiam habitualem esse effectum vnionis, vnde sit esse posteriorem; tamen ibi non differit ex instituto an sit posterior, sed solùm supposuit esse effectum vt ostenderet vnionem hypostaticam non esse factam mediante gratia: hîc autem ostendit ex instituto esse posteriorem non solùm quia est effectus, sed alia ratione iam dicta.

DISPVTATIO LXXVIII.

Vtrùm gratia habitualis fuerit dispositio ad vnionem hypostaticam.

QVÆSTIO hæc tractari potuisset circa *art. 10.* & 6. modò dictos; commodiùs tamen hîc postquam statuimus esse in Christo gratiam habitualem. Potest autem duobus modis intelligi humanitatem disponi ad Verbum per gratiam habitualem, primò subiectiuè tanquam per dispositionem materialem & necessariam ad vnionem per se vt vnio est, sicuti per quasdam qualitates disponitur materia ad formas. Secundò ad melius esse tanquam per ornamentum, quo fit magis congrua, & conueniens Verbo cui debet vniri.

Est ergo PRIMA sententia humanitatem disponi ad dictam vnionem primo modo, scilicet per gratiam habitualem tanquam per dispositionem. est Alensis *3. p. q. 7. m. 2. art. 1. & q. 12. m. 1. art. 1. & 2.*

SECVNDA sententia est disponi per gratiam habitualem solùm secundo modo, scilicet tanquam per ornamentum ad vnionem requisitum. ita docuit S. Th. *in 3. dist. 2. q. 2. art. 2.* Bon. *ibidem art. 2. q. 2.* Paludanus *q. 2. art. 3.* Gabriel *q. vnica art. 2.* Marsilius *quæst. 10. art. 1.* Carth. *q. 5.*

TERTIA sententia est nullo modo esse dispositionem prærequisitam. est S. Thom. *in hoc art. & suprà q. 2. art. 10. & q. 6. art. 6.* qui censetur reuocasse id quod *in 3. sent.* docuit *loco citato.* Eadem est Scoti *in 3. dist. 2. q. 2.* Riccard. *art. 2. q. 3.* Dur. *q. 3.* Capr. Caiet. Med. Suarez; Vasquez.

Dicendum cum S. Thom. & Theologis tertiæ sententiæ gratiam habitualem non esse dispositionem ad vnionem hypostaticam. hanc assertionem variè probant. Quidam Thomistæ ducuntur proprio fundamento quòd humanitas existat existentia Verbi; cùm verò accidentia supponant existentiam, & gratia sit accidens, supponit Verbum vnitum humanitati, cuius vnione videlicet existat. hæc ratio est bona, sed fundamentum est falsum; vt infra dicetur.

Alij probant ea ratione quòd si vnio fieret mediante gratia, quæ est accidens, esset accidentalis, non autem substantialis, sed hæc ratio locum haberet si diceretur gratia esse formale vinculum, & nexum Verbi & humanitatis, quod non dicitur ab opposita sententia, sed solùm dicitur esse dispositionem eo modo, quo ponuntur aliæ dispositiones ad formas substantiales.

Vasquez *disp. 40. c. 2. n. 7.* vtitur ea ratione quòd si gratia intelligeretur donari ante vnionem hypostaticam, intelligeretur donata ex solo affectu adoptionis: at verò sicuti gratia dum est cum vnione humanitatis cum Verbo non constituit filium adoptiuum, ita non potest intelligi donata affectu adoptionis. hæc ratio non satisfacit: nam nomen filij siue naturalis, siue adoptiui per se conuenit supposito, non autem naturæ. si ergo in eo priori quo gratia intelligitur in natura, & non in supposito increato, est filius naturalis, & non potest esse adoptiuus: certè non est cur in dicto priori censeri debeat data affectu adoptionis: potest enim censeri data affectu filiationis naturalis, nimirum vt disponat humanitatem, ad vnionem cum Verbo per quam constituitur filius naturalis.

Rectiùs ergo probatur primum ratione S. Thom. quia priùs supponitur esse substantiale cuius per se est affectio qualitas, quàm esse accidentale: gratia autem per se non est affectio solius animæ, nec solius naturæ. Quæ quamuis sit singularis, tamen potest dici secunda substantia, quatenus agnoscimus alium vltimum terminum distinctum à natura singulari, scilicet suppositum, quem non expressit Arist. qui non distinguit vltimum terminum prædicationis ab vltimo termino existentiæ, ideo sola species est ipsi secunda substantia, quòd si distinguatur, & indiuiduo non sit vltimus terminus, sed sit suppositum, nihil prohibet naturam indiuiduam comparatione huius dici secundam substantiam. quare quidquid sit de aliis qualitatibus, certè est peculiare gratiæ esse affectionem suppositi, quia effectus ipsius est facere hominem gratum; non ergo potest esse in humanitate ante suppositum.

Secundò gratia non est necessaria vt dispositio physica requisita ex parte vnionis secundùm se, tum quia cùm sit eiusdem rationis in Christo, & in nobis, disponeret etiam nos ad vnionem cum Verbo: tum quia quamuis gratia sit qualitas realis, tamen eius primarius, ad quem ordinatur, est aliquid morale, videlicet facere hominem gratum, & si quem effectum facit quasi physicum, is est participatio & vnio cum diuinitate diuersæ rationis ab ea, quæ est hypostatica. Demum quia vnio humanitatis cum Verbo est substantialis, & non fit media qualitate. Neque secundò est necessaria gratia vt dispositio moralis siue ornans: tum quia dispositiones morales, & ornamenta moralia & quæcumque requisita ad bene esse sunt propria eius, qui se disponit suis actibus: quando verò disponitur ab agente introducente formam, solùm requiruntur dispositiones requisitæ ad productionem rei, qualis non est gratia. Humanitas autem non disposuit se ad vnionem cum Verbo. Confirmatur: nam in generatione & conceptione naturali rei, non introducuntur nisi dispositiones necessariæ ad essentiam, & integritatem essentiæ præcisè, quia natura sicut non deficit in necessariis, ita non abundat in superfluis. Itaque in generatione hominis, generatur homo præcisè, & nihil quod ad esse & integritatem hominis non pertineat. Iam verò in conceptione Christi intelligitur concipi, & generari ens, quod sit Deus & homo: ergo ad conceptionem ipsius vt sic nihil aliud concurrit nisi quod ad illam pertinet, & est necessarium cuiusmodi non est gratia.

Demum non ideo assumitur humanitas quia est gra-

ta

tà Deo, & sancta, sed ideo sit grata, & sancta quia assumitur: ergo prius est assumi. Adde quòd ipsa assumptione & vnione cum Verbo sit grata Deo: non ergo requiritur alia gratia, qua priùs fiat grata.

Dices, quidni possit gratia in aliquo priori naturæ intelligi vt dispositio ad vnionem, & in alio posteriori vt consequens vnionem? sicuti dicunt Thomistæ de introductione formæ naturalis per qualitates, quæ ab ipsa forma existunt. Respondet Medina hîc quando id quod consequitur formam est qualitas passibilis vt calor, potest esse dispositio ad illam, non item quando est sola proprietas, & non qualitas passibilis vt risibilitas, & gratia. hanc responsionem meritò refutat Suarez *disp. 10. sect. 2.* petit enim principium dum assumit gratiam non esse passibilem qualitatem eo sensu vt possit esse dispositio. Respondet ergo Suarez si gratia intelligatur vt dispositio præparans subiectum ad recipiendam formam, non est dicenda proprietas formæ propter rationem quam habet S.Thom. *in hoc art. ad 2.* quia in his, quæ in instanti fiunt proprietates consequentes formam non intelliguntur natura illam antecedere. Si verò gratia intelligatur vt dispositio non præparans subiectum, sed ornans, & perficiens, potest dici proprietas manans à forma, & dispositio ad illam. Sicut si rex ducat vxorem obscuri generis, & illam propterea ornet cultu regio; tale ornamentum est proprietas consequens matrimonium, & dispositio ipsius, & bene dicit. Cetertùm breuis ratio cur gratia non sit dispositio, non est quia non potest esse in diuerso genere causæ prior & posterior; verùm quidquid sit de hoc quod sanè est intellectu difficile, sunt aliæ rationes iam dictæ petitæ ex natura tum gratiæ tum vnionis hypostaticæ.

QVÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ, in octo articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Christus sit caput Ecclesiæ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd Christo secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum & motum in membra. Sensus autem & motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis à Christo homine: quia sicut Augustinus dicit in lib. de Trin. nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum, sed solum inquantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, Capitis non videtur esse aliud caput: Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus: secundum illud 1. ad Corint. 11. Caput Christi Deus. Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, Caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens à corde: Sed Christus est vniuersale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1. Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.

Respondeo dicendum, quòd sicut tota Ecclesia dicitur vnum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diuersa membra habet diuersos actus, vt Apost. docet Rom. 12. & primæ ad Corinth. 12.) ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem, & virtutem. Ordinem quidem: quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori: Et inde est, quod omne principium consueuit vocari caput: secundum illud Ezech. 16. Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ: Perfectionem autem: quia in capite vigent omnes sensus & interiores & exteriores, cùm in cæteris membris sit solus tactus: & inde est quod dicitur Isa. 9. Senex & honorabilis ipse est caput. Virtutem verò: quia virtus & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus, est à capite, propter vim sensitiuam & motiuam ibi dominantem: vnde & rector dicitur caput populi, secundum illud 1. Reg. 15. Nonne cùm parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israël factus es? Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primò enim secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est & prior, etsi non in tempore: quia omnes alij receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius: secundum illud Rom. 8. Quos præscivit, hos & prædestinavit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundò verò perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum: secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: vt etiam suprà ostensum est. Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ: secundum illud Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus. Et sic patet, quòd Christus conuenienter dicitur Ecclesiæ caput.

Ad primum ergo dicendum, quòd dare gratiam aut Spiritum sanctum conuenit Christo secundum quod Deus, auctoritatiuè: sed instrumentaliter conuenit etiam ei, secundum quod homo, inquantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit diuinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute diuinitatis fuerunt nobis salutiferæ: vt pote gratiam in nobis causantes, & per meritum & per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem: instrumentaliter autem, siue ministerialiter etiam alij Sancti dicuntur dare Spiritum sanctum: secundum illud Gal. 3. Qui tribuit vobis Spiritum, &c.

Ad secundum dicendum, quòd in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis: Sed corpus similitudinariè dictum, id est aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis: & ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput, rectorem ciuitatis. Et per hunc modum nihil prohibet, caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui inuisibiliter Ecclesiam viuificat & vnit: capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

IN hac quæstione agit S.Thom. de ratione capitis, quæ conuenit Christo, non ex sola electione & deputatione quomodo conuenit ducibus, & principibus etiam electione diuina, iuxta illud 1.Reg.15. *Cùm esses parvulus in oculis tuis caput in tribubus Israël factus es.* quæ nihil ponit in eo, qui est caput nisi denominationē extrinsecam, aut ens rationis, verùm agitur de ratione capitis, quæ conuenit Christo propter formam & entitatem realem in ipso existentem, quæ est gratia, ideo huius octauæ quæstionis titulus non proponitur de Christo capite, sed de gratia Christi secundùm quod est caput Ecclesiæ. quo nomine significatur aliquid in Christo existens secundùm rem, & simul significatur id nō esse aliquid ordinis naturalis, sed ordinis supernaturalis gratiæ. Porrò gratiæ nomen hîc confusè sumit S. Thom. non verò in specie pro gratia habituali vel creata, vel vnionis; infrà enim *art. 5.* distinguit.

Similiter nomen Ecclesiæ, cùm possit latiùs, vel minùs latè sumi, scilicet vt constat hominibus solis, vel hominibus simul & Angelis, in hoc art. 1. confusè sumit: sequentibus autem articulis distinguit.

DISPV

DISPVTATIO LXXIX.

An & qua ratione Christus sit caput Ecclesiæ.

CONCLVSIO S.Tom. quòd Christus quatenus est homo sit caput Ecclesiæ, est omnino recipienda secundùm fidem, ad Eph. 1. & 4. & c. 2. *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* vbi sermonem esse de Christo vt homine constat ex fundamento & ratione quare doceat Apostolus Christum esse caput, quæ est mysticum coniugium, in quo Christus ea ratione sit caput, qua vir est caput in coniugio naturali. hinc subdit: *Membra sumus corporis eius, de carne eius, & de ossibus eius, propter hoc relinquet homo patrem*, &c. *Sacramentum hoc magnum est. ego autem dico in Christo & in Ecclesia.* ad Coloss. 1. *Ipse est caput corporis Ecclesiæ.* hinc Augustinus *lib. 1. de Trin. c. 12.* ait secundùm formam serui esse caput corporis Ecclesiæ. Idem fatentur alij Patres in expositione dictorum locorum Apostoli, & in aliis libris, quos non est necesse in re tam perspicua proferre: habet autem esse capitis ratione influxus omnis generis gratiarum, bonorum, & gubernationis, &c. vt docet hîc S.Th. Ioan. 1. *De plenitudine eius omnes accepimus.* & Ps. 32. *Sicut vnguentum in capite quod descendit in barbam.*

Cur autem potiùs dicatur caput, quàm cor, cùm cor sit etiam princeps membrum, influátque suo modo vitam, calorem, &c. ratione cuius influxus Christus dicitur caput, rationem optimè assignat S.Thom. *art. 1. ad 3.* ab influxu, imperio, ac motione visibili, qua Christus mouet regítque membra, quæque est magis propria Christo vt homo est, & vt distinguitur à Spiritu sancto, in eáque est similis soli capiti, non item cordi, sicut huic similis est quoad occultum influxum Spiritus sanctus.

Sed dubium est an Christus dici possit etiam membrum Ecclesiæ, sicut dicitur caput. Quidam affirmant, scilicet Antisiodorensis *lib. 3. summæ tract. 1. c. 4. q. 6.* & Cardinalis Turrecremata *in summa Ecclesiæ lib. 1. c. 47. n. 3.* Item S.Thom. *in 4. dist. 49. q. 4. art. 3. ad 4. & in cap. 12. 1. ad Cor.* Probant ex Apostolo 1.ad Cor. 12. *Vos estis corpus Christi, & membra de membro.* quasi dicat, de Christo qui est etiam membrum. Confirmatur, quia caput in corpore humano dicitur etiam membrum corporis; ergo similiter dici debet in corpore mystico Ecclesiæ.

Alij verò non recipiunt hunc modum loquendi, quia hoc nomine notatur imperfectio quædam, videlicet participatio virtutis à toto corpore. qua ratione in corpore humano caput dicitur membrum, aut vt loquitur S.Thom. commembrum, *in 3. dist. 13. q. 2. art. 1. ad vltimum.* Addit tamen Christum secundùm humanitatem dici posse caput, & membrum Ecclesiæ comparatione facta cum diuinitate, secundùm quam etiam est caput Ecclesiæ, & à qua eius humanitas virtutem accipit.

Dicendum est quoad rem ipsam vtriusque sententiæ sensum verum ac bonum esse; quoad modum loquendi præstat negare Christum esse membrum, quia secundùm vsum nominum nomen membri opponitur nomini capitis saltem, & præcipuè in significatione mystica, & morali, seu ciuili. vbi nomen membri tribuitur inferioribus & subditis, cuiusmodi non est Christus in Ecclesia; cum additione verò imperfectionem excludente nihil prohibet tribui hoc nomen Christo vt dicatur, Christus est membrum primum præsidens, impugnans, independens, &c.

Neque locus Apostoli probat contrarium: tres enim expositiones proferuntur. Prima est secundùm vulgatam editionem huius loci, quæ est conformis etiam multis Græcis codicibus, in quibus illud, de mēbro, est ἐκ μέλους. & sensus est, de membro, id est, de me, inquit Apostolus, qui suum maius Christi membrum. sic exponit Glossa, S.Thom. & Anselmus, qui addit exemplum. Sicut, inquit, digiti manui adhærent, sic vos mihi & in vniuersum sic Apostolis, & his qui gubernant adhærent inferiores. Secunda expositio sub eadem editione vulgata est vt sit sensus: Vos estis corpus Christi, & membra ad inuicem, nempe cum mutua connexione. ita habet Hier. & Ambr. Gagneus, & Claudius. Tertia expositio est secundùm aliam lectionem, quæ habetur in quibusdam Græcis codicibus: Vos estis corpus Christi, & membra ex parte. Græcè habetur ἐκ μέρους. quomodo legunt Chrysost. Theod. Theophylactus, Eucumenius. vt sensus sit: Vos ô Corinthij estis membra ex parte, quia non soli, sed multi alij sunt corpus Christi.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Christus sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solùm quantum ad animas.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd Christus non sit caput hominum, quoad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, inquantum influit spiritualem sensum & motum gratiæ in Ecclesiam: Sed huius spiritualis sensus & motus capax non est corpus: ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, Secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconueniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit: vt patet Matth. 1. & Luc. 3. Sed caput est primum inter cætera membra, vt dictum est: ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.

Sed contra est, quod dicitur Philip. 3. Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.

Respondeo dicendum, quòd corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma eius & motor. Et inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam & cæteras proprietates conuenientes humano corpori secundum suam speciem: inquantum verò anima est motor corporis corpus instrumentaliter seruit anima. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, inquantum est coniuncta Dei verbo, cui corpus vnitur per animam, vt supra dictum est. Vnde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam & corpus, influit in homines, & quantum ad animam, & quantum ad corpus: sed principaliter quantum ad animam, secundariò quantum ad corpus. Vno modo inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiæ in anima existenti per Christum, vt Apost. dicit Ro. 6. Alio modo inquantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Ro. 8. Qui suscitauit Christum Iesum à mortuis, viuificabit & mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensus spiritualis gratiæ non peruenit quidem ad corpus primò & principaliter: sed secundariò & instrumentaliter: vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus: vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud 1. ad Cor. 15. Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur.

Quamuis in propositione argumentorum pro contraria parte quæstio S.Thom. videatur cadere supra animas

mas, & corpora hominum, an scilicet quoad vtrumque sint membra Christi, non autem supra animam & corpus Christi; nihilominus responsio est etiam de Christo quoad vtrumque, quòd scilicet habeat esse capitis, & secundùm animam, & secundùm corpus. Ratio S. Thom. ex parte Christi est, quia Christus secundùm vtrumque est vnitus Verbo, cui videlicet corpus vnitur per animam: ergo vtrumque habet virtutem à Verbo, qua possit hominibus prodesse. Ex parte verò hominum ratio eius est, quia cùm corpus sit coniunctum animæ vt formæ, & vt motori, sicut habet ab ipsa vitam, & proprietates naturales vt à forma. Itémque motum naturalem vt à motore naturali quoad opera naturalia, ita habet eadem ingenere moris ab eadem quoad vitam, & opera moralia, & spiritualia. hęc autem opera habent efficaciam mediante anima à Christo: ergo homines etiam quoad corpora sunt membra Christi accipientia ab eodem influxum; nominatim verò & in indiuiduo corpus Christi habet aliquid proprium ipsius vt corpus est, quod cedat in bonum hominum deriuatum à Christo vt capite, videlicet passiones, labores, &c. similiter corpus hominum habet aliquod peculiare bonum proprium sibi deriuatum à Christo, nempe id quod dicitur ad Philipp. 3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

Circa responsionem ad secundum vbi S. Thom. videtur negare Christum esse caput aliarum creaturarum corporearum extra hominem, occurrit quæstio an hæ creaturæ pertineant aliquo modo ad Christum vt caput, & an possint dici conditæ propter Christum. quidam enim affirmant omnes res naturales esse subiectas Christo, non solùm prout deseruiunt hominibus ad finem vitæ æternæ, verumetiam prout in suo esse naturali fiunt & conseruantur. hoc enim esse dicunt communicari ipsis à Deo per Christum ea proportione, qua Christus communicat esse, & bona spiritualia creaturis rationalibus. hanc sententiam tradunt Galatinus *lib. 7. de arcanis Catholicæ veritatis.* & Catharinus *lib. de eximia Christi prædestinatione.* Eandem sequuntur quidam recentiores, quorum meminit Suarez *disp. 23. sect. 1. concl. 3.* & Vasquez *disp. 48. c. 2. n. 8.* ea ratione quòd nullum sit incommodum tribuere hanc perfectionem Christo, & quidquid vacat incommodo sit ipsi tribuendum.

Dicunt autem hi non æquè pendere à Christo res ætate ipsius priores, ac res posteriores; illas enim solùm tanquam à caussa finali, & meritoria: has autem tanquam à caussa efficienti physica. refert item Galatinus sententiã quorumdam Rabinorum, quòd scilicet Deus præuidens peccatum Adæ noluerit creare mundum. Rursus autem voluisse propter Christum, eiúsque matrem, quos præuidit sine peccato.

Hæc sententia prout asseritur ab eius auctoribus, quòd scilicet prioritate finis in mente diuina prædestinatio Christi præcesserit decretum condendi creaturas, & creaturæ sint conditæ propter Christum vt finem, à nobis suprà refutata est: quo verò sensu dici possit Christum esse primogenitum creaturarum, & finem, satis declaratum est *circa art. 3. q. 1.* cùm ageremus de caussa finali Incarnationis. quam sententiam recipit Suarez *dicta conclusione 3.* nec ita est minimè probabilis vt sententia quorundam è citatis auctoribus, quorum ipse ibidem meminit, dicentium Deum per humanitatem Christi, eiúsque merita influere rebus omnibus ipsum esse, & naturalem perfectionem: nam si agatur de influxu physico, certè an id potentia Dei possit tribui creaturis extra operationes ipsis connaturales ex natura specifica, & quousque possit, alibi in materia de Sacramentis, Deo fauente, disputabimus, ostendentes non ita latè posse vt dicitur à quibusdam Theologis. Si verò de morali constat Christum, eiúsque merita solùm esse destinata ad redemptionem hominum, vt circa quæstionem primam ostendimus, aut sicut placet aliis ad merendam gratiam, & eius auxilia omnibus creaturis intellectualibus. quod autem mereatur etiam esse, & vitam rerum naturalium, non solùm est extra diuinum propositum, verumetiam extra dignitatem Christi: Hinc Aug. *Epist. 105.* ex instituto probat omnia bona hominis naturalia, vt liberum arbitrium, intellectum, &c. non esse gratiam per Christum.

Articvlvs III.

Vtrùm Christus sit caput omnium hominum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit caput omnium hominum, caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi: vt dicitur Ephes. 1. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, vt ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi. Sed multi sunt etiam fideles in quibus inuenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Præterea, Sacramenta veteris legis comparantur ad Christum, sicut vmbra ad corpus: vt dicitur Col. 2. Sed patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore seruiebant: secundum illud Hebr. 8. Qui exemplari & vmbræ deseruiunt cælestium. Non ergo pertinebant ad corpus Christi, & ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est, quod dicitur 1. Timoth. 4. est Saluator omnium hominum, & maximè fidelium. Et 1. *Ioan. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Saluare autem homines, & propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo, secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.*

Respondeo dicendum, quòd hæc est differentia inter corpus hominis naturale, & corpus Ecclesiæ mysticum, quòd membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus, qui fuerunt à principio mundi vsque ad finem ipsius. Neque etiam quantum ad esse gratiæ: quia eorum etiam, qui sunt in vno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sicigitur membra corporis mystici accipiuntur, non solùm secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum. Quædam verò sunt quæ quandoque reducuntur ad actum. Et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem vię, tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est, quòd accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diuersos gradus. Primò enim & principaliter est caput eorum qui actu vniuntur sibi per gloriam: secundò eorum, qui actu vniuntur sibi per charitatem: tertiò eorum, qui actu vniuntur sibi per fidem: quartò verò eorum, qui sibi vniuntur solùm in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum diuinam prædestinationem: quintò verò eorum, qui in potentia sunt sibi vniti, quæ nunquam reducetur ad actum: sicut homines in hoc mundo viuentes, qui non sunt prædestinati, tamen ex hoc seculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi: quia iam nec sunt in potentia, vt Christo vniantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur. Primò quidem & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis: secundariò in arbitrij libertate.

Ad secundum dicendum, quòd esse Ecclesiam gloriosam non habentem

habentem maculæ neque rugæ, est vltimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Vnde hoc erit in statu patriæ, nõ autẽ in statu viæ: in quo si dixerimus, quia peccatũ non habemus, nosipsos seducimus, vt dicitur primæ Ioannis primo. Sunt tamen quædam scilicet mortalia, quibus carẽt illi, qui sunt mẽbra Christi per actualẽ vnionem charitatis. Qui verò his subduntur peccatis, non sunt mẽbra Christi actualiter: sed potentialiter, nisi fortè imperfectè, per fidem informemquæ vnit Christo secundũ quid, & non simpliciter, vt scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. Fides enim sine operibus mortua est, vt dicitur Iacob. 2. Percipiunt tamen tales à Christo quendam actum vitæ, qui est credere: sicut si membrum mortificatum moueatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quòd sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus & vmbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, & in rẽ, vt patet per Philosophum in lib. de Memo. & remi. Et ideo antiqui Patres seruando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem & dilectionem eandem, qua & nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ, ad quod nos pertinemus.

Conclvsio S. Thom. affirmat & est clara.

Notãdum est esse distinctum hunc art. à primo in quo statuitur Christus caput Ecclesiæ, quoniã notio capitis in Christo non limitatur ad Ecclesiã, sed extenditur extra Ecclesiam ad eos, qui sunt in potentia ad hoc vt sint mẽbra Ecclesiæ. Sed obiicies: ergo dantur alij homines, videlicet infideles, qui sint membra, & non sint de Ecclesia: quare opus esset constituere aliud corpus, & ita Christus esset caput duorũ corporum, quòd si illi nullo modo sint mẽbra; nec Christus erit caput ipsorum actu, nisi in potentia, quod non est esse caput. Respondeo, illi nõ sunt membra actu, sed solùm fiunt actu mẽbra quãdo vniuntur Ecclesiæ; nihilominus Christus non est caput solùm in potentia respectu ipsorum, sed aliquo modo actu. dupliciter enim potest intelligi esse caput actu, primò quoad actũ secundũ, quòd reipsa influat, & hoc modo simpliciter est solũ caput in potentia, sicut illi sunt mẽbra in potentia, nisi per influxum intelligamus etiam gratiam excitantem, quæ propter merita Christi etiam infidelibus tribuitur, & tamen ea nondum posita adhuc Christus est caput, vt dicam. Secundò ergo intelligitur quoad actum primũ, vt videlicet habeat omnia requisita ad rationẽ capitis, per quæ sit ordinatus ad hoc vt sit caput etiã eorum qui nõ sunt actu vniti, & hoc modo Christus est actu caput; illi verò sunt mẽbra in potẽtia, quia nõ habent omnia requisita ad hoc vt sint membra actu. Dices ergo, nõ erit mutua relatio. Respõdeo, erit relatio disquiparantiæ similis relationi secundùm dici; datur enim scibile in actu primo quoad omnia requisita habẽs relationẽ ad scientiã, quæ est in potentia, & agens potest esse in actu primo existente effectu in potẽtia, & hoc multo maiori ratione locũ habet in proposito vbi Christus nõ solùm habet quòd sit agens, & caput respectu infidelium, ex eo quòd sit præditus tanta facultate, & virtute qua possit illos viuificare, verùm ex eo quòd sit à Deo deputatus in hunc finem, ex qua deputatione consurgit denominatio capitis, etiam antequam infideles sint membra actu.

Et quidẽ de his, qui sũt mẽbra actu, disputatur 2. 2. in materia de Ecclesia: in hoc autẽ loco quæstio est latior.

Hinc intelliges excludi damnatos, qui neque actu, neque potentia sunt membra, cùm sint extra statum, quo possint vniri huic capiti; nomine verò damnatorum intelliguntur tam qui decesserunt in peccato actuali, quàm qui in originali, vt rectè obseruat Suarez in expositione articuli.

Circa id quod habet S. Th. in corpore articuli, corpus Ecclesiæ constitui ex hominibus, qui fuerunt à principio mundi vsque ad finem ipsius, dubiũ existit an Christus sit caput hominum etiam pro statu innocentiæ, vel solùm pro statu naturæ lapsæ. Quidam affirmant etiam pro statu innocentiæ. ita Suar. *disp. 23. sect. 1.* ducitur pri-

Iof. Raguſa in 3. p. D. Thom.

mò ex dictis verbis S. Th. dicentis Christum esse caput omnium hominum secundùm totum tempus mundi. secundò auctoritate Aug. *conc. 3. in Ps. 36.* vbi dicit nõ solũ nos, verumetiam omnes, qui ab initio seculi fuerunt iusti, esse corpus Christi capitis. fundamentum præcipuũ est, quia decretum Incarnationis, & prædestinationis Christi vt capitis non pendet à præuisione. nam etiamsi Deus præuidisset Adam non peccaturum, Christus venisset, & fuisset caput in statu innocentiæ. Quare ait de facto Adam ibi accepisse gratiam per merita Christi.

Secũda sentẽtia negat Christũ etiam pro statu innocentiæ esse caput hominũ, affirmátque solũ esse caput pro statu naturæ lapsæ. Ita Vasq. *hic disp. 48. c. 2. in fine*, & alij doctores, quæ sententia est verior ex cõtrario fundamento quòd decretum Incarnationis, & prædestinationis Christi vt capitis sit post præuisionem peccati Adę, & hîc non acceperit gratiam, & iustitiam originalem in statu innocentiæ ex meritis Christi, quod latiùs circa art. 3. q. 1. dictum est.

Neque fauet S. Th. cõtrariæ sentẽtiæ in hoc art. cùm præsertim nõ consentiat cum ipsa in fundamento; dicit enim id quod dicimus omnes, Ecclesiam cõstare hominibus, qui fuerunt ab initio mundi; non tamen pro omni statu & tempore, sed pro eo quo cœperunt habere gratiam per merita Christi. eodẽ modo & sẽsu loquitur Augustinus, qui addit etiam Angelos, de quibus infrà.

Articvlvs IV.

Vtrùm Christus sit caput Angelorum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim & membra sunt vnius naturæ: sed Christus, secundum quòd est homo non est conformis in natura cum Angelis, sed solùm cum hominibus, quia vt dicitur Hebr. 2. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

2. Præterea, Illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiã, quæ est corpus eius, vt dicitur Ephes. 1. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium: fides autem non est in Angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem: alioquin peregrinarẽtur à Domino: secundum quod Apostol. argumentatur 2. ad Corinth. 5. Ergo Christus, secundum quòd homo, non est caput Angelorum.

3. Præterea, August. dicit super Ioan. quòd sicut Verbum, quod erat in principio apud Patrem, viuificat animas: ita Verbum caro factum viuificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum est Christus, secundum quòd homo. Ergo Christus secundum quòd homo, non influit vitam Angelis. Et ita secundum quòd homo, non est caput Angelorum.

Sed contra est, quod Apost. dicit Coloss. 2. Qui est caput omnis principatus & potestatis. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, vbi est vnum corpus, necesse est ponere vnum caput. Vnũ autem corpus similitudinariè dicitur vna multitudo ordinata in vnũ secundũ distinctos actus siue officia. Manifestũ est autem, quòd ad vnũ finem, qui est gloria diuinæ fruitionis, ordinantur & homines & Angeli. Vnde corpus Ecclesiæ mysticũ, nõ solùm constitit ex hominibus, sed etiã ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus, est caput: quia propinquius se habet ad Deũ, & perfectius participat dona ipsius, nõ solũ quàm homines, sed etiã quàm Angeli: & de eius influẽtia nõ solùm homines recipiũt, sed etiã Angeli. Dicitur enim Ephes. 1. quòd constituit eũ, scilicet Christũ Deus pater ad dexteram suam in cælestibus supra omnẽ potestatem, & principatũ, & virtutem, & dominationem, & omne nomen, quod nominatur non solùm in hoc seculo, sed etiam in futuro, & omnia subiecit sub pedibus eius. Et ideo Christus non solùm est caput hominũ, sed etiã Angelorũ: vnde & Mat. 4. legitur, quòd accesserũt Angeli, & ministrabãt ei.

Ad primum ergo dicendum, quòd influentia Christi super homines,

mines,principaliter quidem est quantum ad animas,secundū quas homines conueniūt cū Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione huius conformitatis Christus potest dici caput Angelorum,licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum,quòd Ecclesia secundū statū viæ est congregatio fidelium:sed secundū statum patriæ est congregatio cōprehendentium.Christus autē non solùm fuit viator,sed etiam cōprehensor. Et ideo non solùm fidelium, sed etiam comprehendentium est caput:vt pote plenissimè habens gratiam & gloriam.

Ad tertium dicendum, quòd Augst. ibi loquitur secundum quandam assimilationem causæ ad effectum:prout scilicet res corporalis agit in corpus,& res spiritualis in res spirituales.Tamē humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ:scilicet diuinæ, potest aliquid causare non solùm in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum,propter maximam coniunctionem eius ad Deum,scilicet secundum vnionem personalem.

AFFIRMAT S.Th.eius ratio est,quia vnius corporis vnum est caput;sed Angeli sunt vnū corpus mysticū cum hominibus,quorum Christus est caput:ergo etiam Angelorū caput est Christus.Minor probatur,quia vnitas corporis mystici sumitur ab vnitate finis,ad quem tendunt membra,eorúmque actiones.est autem vnus finis hominum,& Angelorum, scilicet beatitudo supernaturalis:ergo sunt simul vnum corpus.

Tribuit autē Christo S.Th.tres capitis notiones iuxta proportionem capitis naturalis,scilicet ordinem,perfectionem,& virtutem.& de prioribus duabus non est dubium, sed de tertia vnde habetur influxus in membra, quem alij faciunt ampliorem, alij contractiorem secundùm varias opiniones,quæ existunt de ordine, & loco, quem habet Christus in prædestinatione Angelorum, vt dictum est circa art.3.q.1.

DISPVTATIO LXXX.

An Christus sit caput Angelorū quatenus homo est. §.1.

VM certa fides sit Christū esse caput Angelorū, ex quibusdā locis Apostoli, præsertim ad Colosſ.2.*Qui est caput omnis principatus,& potestatis.* non ita tamen certum & receptū est inter Theologos esse caput eorū etiam quatenus homo est; quidā enim negāt, solúmque volūt esse caput quatenus Deus est,scilicet Antisiodorēsis *lib.3.summæ tract.1.c.4.q.2.* Bon.*in* 3.*dist.*13.*art.2.q.3.* vbi quāuis in corpore cōcedat aliquē influxū Christi in Angelos,tamē in respons.ad 3. negat Angelos esse propriè mēbra Christi secundū humanā naturā,& quod secundū hāc deriuet ad ipsos gratia & gloria : cōcedit autē esse mēbra eiusdē secundùm naturā diuinā.Gabriel *in* 3.*dist.*13.*q.vnica, dubio* 2.solū cōcedit Christū esse caput Angelorū ratione dignitatis & excellentiæ,non autē ratione influxus.Antisiodorensem sequitur Driedo *de captiuitate & redēptione generis humani tract.*2.*c.*2.*par.*3.*art.*5.post quartā propositionē.& Soto *in* 4.*dist.*49.*q.*4.*art.*2.*in fine.*fūdamentū est primò,quia caput debet esse consubstantiale membris. Christus autē quatenus homo non est eiusdem naturæ cum Angelis. secundò quia vita & gratia Angelorum neque deriuata est,neque pendet à Christo.

Potest cōfirmari hæc sentētia auctoritate Patrū,Aug. *in Enchiridio c.*56.Deus,inquit,habitat in tēplo sācto suo, nō solū Spiritus sanctus,sed etiā Pater& Filius,qui etiā de corpore suo,per quod factus est caput Ecclesiæ, quæ in hominibus est, vt sit ipse in omnibus primatū tenēs, &c.vbi videtur restringere hoc esse capitis ad homines: nō ergo pertinet ad Angelos.Chryſ.*hom.*1.*in Epist.ad Eph.* sic habet:Vnū nobis posuit caput, nēpe Christū secūdū carnē;omnibus,inquā,& Angelis,& hominibus,hoc est, aliū dederat Angelis principatū, & aliū hominibus,his quidē quod secundū carnē est, illis verò Verbum Deū. Theod.*in c.*2.*ad Colosſ.*exponēs locū citatū,*qui est caput omnis principatus*,&c.sic habet.Qui est nostrū caput quod attinet ad humanitatem. Angelis autem, & Archangelis præest,ac imperat,quod attinet ad diuinam naturam.

Dicendum tamen est Christum etiam quatenus hominem esse caput Angelorum. Probatur explicādo & fulciendo argumentum S.Th. Vnius corporis,& vnius Ecclesiæ vnum est caput : sed ex Angelis & hominibus constat vna Ecclesia : ergo vnum & idē quod est caput hominum quatenus constituunt Ecclesiam, est etiā caput Angelorum, cum quibus illam cōstituunt. Maior sumitur à S.Th.vt perspicua. Minorē probauit ex communi fine vnde sumitur vniras capitis, & confirmatur ex canone quodā Cōcilij Niceni,quē citat Turrianus *in lib.de dogmaticis charactēribus*,vbi dicitur vnā esse Ecclesiā in cœlis& in terra.Huc pertinet quod sępe dicūt Patres homines aſsūptos ad instaurandas ruinas Angelorū,desertásque sedes complendas,nimirum quia vnū regnum constat Angelis,& hominibus. qua ratione intelligi potest locus quidā Naz.*orat.*2.*in Pascha.*vbi ab Angelo quodā cœlitus editam memorat huiusmodi vocē : *Hodie salus mundo tam visibili quā inuisibili*, cuius loci duplicē expositionē affert Nycetas.alterā quorūdā quòd salus mūdi visibilis,id est,hominū fuerit sublatio peccati:inuisibilis autē,id est,Angelorū fuerit cōfirmatio quædam,vt qui antea moueri poterant ad malū,sed ęgrè,ac difficulter, post resurrectionē Christi cōsequuti sint vt iam ne moueri quidē ad malū queāt.Verùm si hęc expositio accipiatur vt sonat,est error Origenis negantis beatis immutabilitatē à bono:sin autē solùm significat Angelos, qui suapte natura deficere possunt à bono, tametsi difficilius,quàm homines,obtinuisse meritis Christi gratiam omnem etiam immutabilitatis, est sententia eorum, qui ponunt decretum Incarnationis Christi independens à peccato,de qua dictum est *circa art.*3.*q.*1.

Secunda expositio eius est quòd eo verbo,*Hodie salus mūdo tam visibili quàm inuisibili.* prædicetur visibili quidē salus recēs,inuisibili autē,antea iā olim adepta. sed huic expositioni obstat illud verbū, *hodie salus*,quod designat idē tēpus salutis mundo visibili & inuisibili. Sēsus ergo germanus videtur esse quòd hodie sit salus mūndo visibili per sublationē peccati, & aperitionē regni cælestis: inuisibili autem propter reparationē modò dictā ruinæ relictę ex casu Luciferi,& malorum Angelorū.huic sensui astipulatur Hier.*in c.*21.*Mat.*ad locum illū *Osanna filio Dauid*, dicens aduentū Christi nō tātū esse salutē hominū,sed totius mūdi terrena iungentē cælestibus, ibique salutē sumit pro reconciliatione.Chryſ.*hō.*2.*in Mat.*Talis,inquit,est ciuitas Dei habēs Ecclesiā primitiuorū,& Spiritus iustorum,& frequentias Angelorum,& sanguinem aspersionis,per quem reconciliata sunt omnia.

SECVNDÒ eadem societas hominū & Angelorū probatur auctoritate Aug. *conc.*3. *in ps.*36. vbi sic habet: Caput nostrū Christus est, corpus capitis illius nos sumus.nūquid soli nos?& nō etiā illi fuerūt ante nos?omnes qui ab initio seculi fuerūt iusti,adiunctis etiā legionibus,& exercitibus Angelorum, vt illa vna ciuitas fiat sub vno rege,& vna prouincia sub vno imperatore.Hilar.*Ps.*139.circa illa verba:*Caput circuitus eorū.* Vt in omnibus,inquit,Sanctis, caput Christus est,ita omnibus iniquis caput diabolus est.sed dæmō non tantùm est caput malorum Angelorum, sed etiam malorum hominum: ergo maiori ratione Christus non tantùm est caput bonorum hominum,verumetiam Angelorum.

Eadē assertio probatur duobus locis Apostoli. primus habetur ad Eph.1.vbi de Christo sic dicitur.*Suscitās illū à mortuis,& cōstituēs ad dexterā suā in cælestibus super omnē principatū & potestatē,& virtutē,& dominationē,& omne nomē quod nominatur nō solū in hoc seculo,sed etiā in futuro,& omnia subiecit sub pedibus eius,& ipsū dedit caput super omnē Ecclesiā, quæ est corpus ipsius.* vbi Apostolus præponit Christū omnibus Angelis inductione facta per principatus,&c. & cōcludit ex illa inductione ipsū esse caput super omnē Ecclesiā,in quo signo vniuersali videtur includere etiā Angelos.

Quidam

Quidam recentiores negāt ex hoc loco bene deduci dictum argumētum: nam prioribus verbis Apostoli sodālum volunt declarari exaltationem Christi ratione suæ dignitatis supra omnes Angelos. posterioribus verbis, per omnem Ecclesiam,cuius dicitur caput Christus,tāmen intelligi cœtum omniū hominum fidelium,&velle significare Christum non esse constitutum caput super vnam Ecclesiam è multis, quæ sunt in mundo, scilicet Ephesiorum,vel Corinthiorū, &c. sed super omnes. ita exponit Theodoretus. sed non videtur apta expositio: tum quia ex illa inductione vniuersali qua subiecerat Christo omnia quæ sunt in cœlo, & in terra, non erat ad rem concludere Christum esse caput supra Ecclesias variarum prouinciarum,&c.tum quia nulla erat causſa, vel ratio declarandi Christū esse caput supra Ecclesiā, Corinthiam, Ephesiam,&c. cùm fuerint homines eiusdē rationis & fidei, & in Christo fundatæ. Alio modo exponunt hunc locum Chryſ.& Theoph.& quidam etiam recentiores,vt Catharinus & alij, non enim legūt, ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam , sed super omnia Ecclesiæ , quam lectionem sequutus Anselmus, vocem, *Ecclesiæ*, accipit in casu gignendi , vt sensus sit, Christum esse caput super omnia bona ecclesiæ,quippe qui ea largiatur , verùm Græcè habetur in casu dandi, *τῇ πάντα τὴν ἐκκλησίᾳ*, id est,ipsi Ecclesiæ.per vocem autē *omnia* intelligunt Chryſost. & Theoph. etiam Angelos, & Archangelos, & cetera quæ sub sensum cadunt, vt sit sensus eum qui est super omnia Deus constituit, & dedit caput Ecclesiæ , ex quo, inquit Vasq. non sequitur Christum secundùm humanitatem esse caput Angelorum,sed Christum qui excelsior est Angelis esse caput Ecclesiæ hominum fidelium.

Nihilominus non obscurè colligitur ex hoc loco Apostoli Christum vt hominem esse caput etiā Angelorum , vt videre est primò in expositione Apostoli quæ fertur sub nomine Athanasij, qui vult ideo post declaratum primatum Christi supra principatus , &c. subiici verba citata,& ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam,vt declaretur etiam ibi inter Angelos esse Ecclesiā hominum. verba eius sunt : Perinde ac si dicat in eodē throno Ecclesiam & ipsi constituistis , vbi & caput est constitutū.est enim consequens, vt vbiuis caput ipsum adfuerit,&corpus quod vos ipsi prępertis pręstò sit.agit autem perspicuè Athan.de Christo vt homine. Eodem modo loquitur Chryſost. *hom.*3.*in cap.*1.circa hæc verba, & ipsū dedit caput super omnia Ecclesiæ. Papæ,inquit, rursus, quò ipsam Ecclesiā prouexit?quasi enim machina quapiā affabre excogitata ipsam librans, pertrahēnsque in sublime illud cœlorum fastigium perduxit; atq; iussit eam in solio secum considere. vbi enim caput,ibi & corpus , etsi caput vtique & corpus est : nullo enim intermedio loco alterū ab altero dirimitur , quòd si alterum deducitur ab altero nō iam fuerit caput, non itē corpus. Hier.in hunc locum ita habet:Sed & hoc quod ait & ipsum dedit caput super omnia Ecclesiæ, quæ est corpus ipsius,non solùm hominum, sed etiam Angelorum,cunctarúmque virtutum & rationabilium creaturarum Ecclesia intelligi potest.

Denique plana & facilis est constructio loci Apostoli. postquam enim præposuit Christum omni nomini quod nominatur & in hoc seculo, & in futuro;subdit, & ipsū dedit caput super omnia,nimirū huius, & futuri seculi.

Alter locus habetur *ad Colosſ.*2. quia in ipso scilicet, Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, & estis in illo repleti , qui est caput omnis principatus,& potestatis.Aduersùs hūc locum obiicit Vasq. neminem esse ex Patribus qui ita hunc locum explicet, vt dicat Christū secundùm humanitatē esse caput Angelorum. Citat Chryſ.& Theoph. qui in hunc locū dicunt: Et ipse est caput omnis principatus & potestatis, omnium supremus,causſa & auctor omnis principatus,

Ioſ.Raguſa in 3.*p.D.Thom.*

& potestatis non consubstantialis. vbi ex verbis *illis*, omnium supremus, causſa , &c. infert hos Patres agere præcisè de Christo vt Deus est , & reduplicatiuè vt excludatur ratio hominis.sed non est vnde colligatur hæc limitatio cùm Christo homini tribuantur , & quæ Dei, & quæ hominis sunt.quare idem qui dicitur caput omnis principatus & potestatis,dicitur supremus,&causſa, &c.secundùm duas naturas.non ergo rectè infertur sermonem nō esse de Christo vt homo est,quando dicitur caput principatus,& potestatis,ob eā rationē quòd esso causſam & auctorem &c. non conueniat ipsi vt homo est.Fateor multos Patres interpretantes hunc locum nō exprimere Christum esse caput secundùm humanitatē, vt Ambr.Hier.& alij,verumtamen neque negare,sed sequi sensum , quem præseferunt verba Apostoli absque distinctione , & sanè Apostolus loquitur de Christo vt homine, vt patet ex præcedētibus verbis:*Et estis in illo repleti,qui est caput omnis principatus & potestatis.*& ex sequentibus, *in quo & circuncisi estis*, &c. *circuncisione non manu facta*,&c.*consepulti enim Baptismo*, &c.

TERTIÒ hoc ipsum probant præcedentia verba eiusdem loci ad Ephes. vbi dicitur Deū proposuisse instaurare omnia in Christo,quæ in cælis, & quæ in terra sunt. Græcè illud instaurare est *ἀνακεφαλαιώσασθαι*, id est, *recapitulare*,vt vertit Hier.nam oratores vocant *ἀνακεφαλαίωσιν*,*recapitulationē*.cùm ea quæ sparsim ac fusiùs dicta sunt summatim repetūtur.ita legit Theoph.vt Christus fieret & Angelorum & hominū caput. Hier.explicans illum locum Pauli , instaurare omnia,siue recapitulare, dicit comprehendi hîc visibilia & inuisibilia.

Demum probatur Christum esse caput etiam Angelorum ex munere capitis,quod erga illud exercet.Hier. exponens locum illum cap.1. ad Eph. *Et omnia subiecit sub pedibus eius , & ipsum dedit caput.* tribuit Christo munus purgandi etiam Angelos his verbis : Vnde & Crux Saluatoris non solùm ea quæ in terra, sed etiam quæ in cælis erant purgasse perhibetur.quæ verba non sunt intelligenda de purgatione à culpa, quia mali angeli non sunt purgationis capaces,boni verò culpa vacant:sed de purgatione à nescietia. imitatur enim Diony.*in lib de cælesti Hier.*dicentē angelum inferioris Hierarchię purgari ab Angelo superioris.Constat autem ex communi consensu Theologorum & Dionys.*c.*7.*de cælesti Hier.*Christū etiam Angelos illuminare, qua ratione Dionys. ibidem intelligit illud Esaiæ,*Quis est iste qui venit de Edom.*dicens Angelos interrogasse Christū quia ignorabant hoc mysterium.vt etiam docet Iustinus *in Dialogo cum Tryphone.* Orig.*in illud Mat.*15. *Cùm intrasset Iesus Hierosolymā.*Ambr. *in lib.de Institutione virginis c.*5.*& lib.de iis qui mysteriis initiātur.*Hier.*in id Esaiæ* 63.*Ego qui loquor iustitiam.*atque hoc est primū munus capitis,scilicet illuminare ; secundum est imperare,quo imperio etiam in Angelos vtitur Christus in administratione Ecclesiæ, quæ est in terris.hinc dicitur ad Hebr.1. *Sunt administratorij spiritus in ministeriū missi propter eos,qui hæreditatē capiunt salutis.* Cùm verò administratio hæc pertineat ad Christum, consequens est & Angelos, qui operam suam interponunt Christo subiectos esse.Hinc Mat.vltimo dicitur,*Data est mihi omnis potestas in celo & in terra:euntes ergo prædicate*, &c. tertiùm est munus iudicādi.docet enim S.Th.*infrà q.*56.*art.*6.Christum iudicaturum Angelos salem quoad ea quæ pertinent ad gubernationem Ecclesiæ. quartum est influxus & communicatio gratiæ , præsertim iustificantis,quam etiam ex meritis Christi futuris traditam Angelis nonnulli dicunt. aduersùs quam sententiam aliquid suprà diximus, & dicemus *infrà quæst.*19.

Satisfit fundamentis contrariæ sententiæ. §.2.

Primū ac præcipuū contrariæ sententiæ fundamentū erat quòd Christus vt homo sit diuersæ naturæ ab Angelis. S.Th. *art.*4.*ad* 1. Caiet.& alij propterea explicant

quemadmodũ Christus sit eiusdẽ naturæ etiã cum Angelis nimirum quatenus prædituς est intellectu. Sed facilè negari potest de ratione capitis mystici esse quòd sit eiusdẽ naturæ, quamuis sit de ratione capitis naturalis, neque enim omnia paria esse debẽt in similitudinibus, & cõstat nomẽ capitis tribui multis, qui eiusdem naturæ non sunt. Deus enim & Christus quatenus Deus est, caput est Angelorum, vt habet Chrysost. *hom.1. ad Ephes. prope finem*, & alij, & tamen Deus non est eiusdem naturæ cum Angelis. Secundò diabolus est caput iniquorum hominum, vt docet Aug. *in id Psal.139. Cogitauerunt supplantare gressus meos.* Secundum argumentũ probat Christum habere plures rationes capitis erga homines quàm erga Angelos, non tamen ideo non esse caput; non enim omnes rationes requiruntur. Ad locũ Augustini dicendum illam particulam Ecclesiæ quæ in hominibus est, non esse positam ad restringendã rationem capitis in Christo, sed solùm est simplex explicatio officij quod erga homines Christus exercet; quare sic affirmat esse caput hominum, vt non neget esse caput Angelorum. ad locum Chrysost. dicitur solùm voluisse docere Christum non cœpisse esse caput Angelorum cùm primùm homo factus est, sicut eo primùm tẽpore factus est caput hominum, sed antea fuisse caput secundùm quod Deus est, & factũ esse caput hominum cùm primùm homo factus est. Itaque assumptionem carnis vult esse rationem ob quam qui priùs erat caput Angelorum fieret caput hominum; vel absolutè, quia per peccatum omnes defecerant, & ex vi eiusdem peccati erant rei perpetuæ damnationis, & amputationis à capite; vel ratione redemptionis, vt qui priùs erat caput hominũ, sub ratione generali cõmuni etiam Angelis, quę est esse naturæ intelligentis præ cæteris creaturis Deo similliмæ post lapsum Adæ, seu post præuisionẽ lapsus cõstituatur caput eorundem hominũ redemptorum, at simul etiam Angelorum, quatenus restaurando homines, restauraуit etiam ruinas Angelorum, & cum illis vnum corpus confecit. quod sanè perspicuè colligitur ab exẽplo, quod immediatè Chryſ. subiungit. Perinde, inquit, atque dicat, quispiã ac de domo, cuius pars flaccida sit, ac cadiosa vetustate ruinam interminetur; altera verò pars fortis sit: de integro reparauit domum, hoc est fortiorem reddidit. fundamentum quippe imposuit solidius. ad hanc dicendi formulam præsenti loco disserit Paulus, hoc est, omnem creaturam sub vnius capitis redegit ditionem. sic enim omniũ vnio facta fuerit, sic exacta, absolutáque connexio cõtigerit; cùm vniuersi sub vnum caput coacti fuerint, necessariã veluti compaginem desuper habẽtes. hæc Chryſ. idẽ est sensus Theophylacti, nec aliud sensisse credẽdum est Theodoretum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm gratia Christi, secundùm quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali eius, secundum quod est quidam homo singularis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd non sit eadem gratia, qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apost. Rom.5. Si vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum, in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, & aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, qua est propria ipsius Christi, & alia est gratia eius, inquantum est caput Ecclesiæ, qua ab ipso ad alios deriuatur.

2. Præterea, Habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ: & ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, & aliæ est gratia eius, inquantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, Sicut suprà dictum est, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia vnionis, gratia capitis, & gratia singularis illius hominis: sed gratia singularis Christi est alia a gratia vnionis; ergo etiam est alia a gratia capitis.

Sed contra est, quod dicitur Ioan.1. De plenitudine eius nos omnes accepimus. Secundum hoc autem est caput nostrum quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc, quòd habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfectè fuit in illo gratia personalis, vt suprà dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum, & ita non est alia gratia capitis, & alia gratia personalis.

Respondeo dicendum, quòd quia vnumquodque agit, inquantum est ens actu, oportet quòd idem sit actus, quo aliquid est actu, & quo agit, sicut idem est calor, quo ignis est calidus, & quo calefacit. Non tamen omnis actus, quo aliquid est actu, sufficit ad hoc, quòd sit principium agendi in alia: cum enim agens sit præstantius patiente (vt Aug. dicit 12. super Gen. ad literam: & Philosophus in 3. de anima) oportet quod agens in alia, habeat actum secundũ eminentiam quandam. Dictum est autem suprà, quòd in anima Christi recepta est gratia secundũ maximam eminentiã: & ideo ex illa eminentia gratiæ, quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios deriuetur: quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est iustificata, & gratia eius, secundum quam est caput Ecclesiæ, iustificans alios: differt tamen secundũ rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, deriuatum est à peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale: quia in eo persona corrupit naturam: qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non deriuatur à Christo in nos, mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Vnde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam: quarum vna respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ & personæ.

Ad secundum dicendum, quòd diuersi actus, quorum vnus est ratio, & causa alterius, non diuersificant habitum: actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quòd per huiusmodi differentiam non diuersificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quòd gratia personalis & gratia capitis ordinantur ad aliquem actum: gratia autem vnionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis & gratia capitis conueniunt in essentia habitus, non autem gratia vnionis. Quamuis personalis gratia possit quodammodo dici gratia vnionis: prout facit congruitatem quandam ad vnionẽ. Et secundum hoc vna per essentiam est gratia vnionis, & gratia capitis, & gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

RESPONDET S. Thom. duabus conclusionibus. PRIMA conclusio est esse eandem reprobat, quia per eandem formam agens agit, per quam constituitur in actu: Christus autem est iustus per gratiam habitualem; ergo per eandem influit iustitiam ecclesiæ. SECVNDA conclusio est differre tamen ratione. probat, quia eadem gratia ratione eminẽtiæ, quã sortita est in Christo habet quòd sit gratia capitis, hoc autem non facit differentiam secundùm essentiã, sed secundùm rationẽ.

Aduertendum est hîc Christum formaliter & radicaliter constitui in esse capitis per se primò per gratiam vnionis, & quidem quantum satis est, quia ex illa habẽt omnem efficaciam opera ipsius; proximè tamen constitui per gratiam habitualem, eo quòd opera meritoria, & redemptionis voluerit operari præcipuè operibus gratiæ secundùm entitatẽ supernaturalibus, & eo quòd decuit in ordine gratiæ cõstitui, & constitui in summo gradu, vt dictum est, & hæc est sententia communior Theologorũ *in 3. dist.13.* vbi Bonau. Ricc. & alij. Sed illud obiicitur, quòd S. Th. hîc dicat non satis esse quãcũque gratiam

gratiam habitualem ad hoc vt Christus sit caput, sed requiri eminentiam gratiæ. sequitur enim inde gratiam vnionis per se non esse satis ad esse capitis, quia si esset satis, non requireretur eminentia gratiæ habitualis, sed quæuis sufficeret vel minima, sicut esse potest caput absque vlla. Respondeo aliud esse eminentiam gratiæ requiri ad hoc vt Christus sit caput simpliciter; aliud autem esse requiri ad hoc vt sit caput in eodem ordine, scilicet gratiæ supernaturalis, qua etiam ipse sit præditus, & in tali congruentia qua deceat esse prædictum gratia quam communicat. Primum est falsum, scilicet requiri simpliciter. Secundum verò est verum, & de hoc loquitur S. Thom.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo, dicitur enim 1. Reg. 15. Cùm esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israël factus es. Sed vna est Ecclesia in nouo & veteri Testamento. Ergo videtur quòd eadem ratione aliquis alius homo præter Christum poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, Ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quòd gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere: secundum illud Ephes.4. Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat: sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, vt det gratiam audientibus. Ergo videtur quòd etiam alij quàm Christo competat esse Ecclesiæ caput.

3. Præterea, Christus ex eo quòd præest Ecclesiæ, non solùm dicitur caput, sed etiam Pastor & fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi solùm Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud 1. Pet.5. Cùm apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcesibilem gloriæ coronam. Nec etiam nomen Fundamenti: secũdum illud Apoc.21. Murus ciuitatis habens fundamenta duodecim. ergo videtur quòd nec etiã nomẽ capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est, quod dicitur Coloss. 2. Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus & coniunctiones subministratum & constructum, crescit in augmentum Dei. Sed hoc soli Christo conuenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum, quòd caput in alia membra influit dupliciter. Vno modo, quodã intrinseco influxu: prout scilicet, virtus motiua & sensitiua, à capite deriuatur ad cætera membra. Alio modo secundum quandam exteriorem gubernationem: prout scilicet secundum visum & alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ, non est ab aliquo, nisi à solo Christo: cuius humanitas ex hoc, quòd est diuinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiæ, quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis conuenire. Et secundum hoc aliqui alij possunt dici capita Ecclesiæ: secundum illud Amos 6. Optimates capita populorum. Differenter tamen à Christo: primo quidem quantum ad hoc, quòd Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent, secundum omnem locum & tempus & statum: alij autem homines dicuntur capita secundum quadam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum: vel etiam secundũ determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus: & secundum determinatum statũ, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiæ propria virtute & auctoritate. Alij verò dicũtur capita, in quantum vicem gerunt Christi: secundum illud 2. ad Cor.2. Nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi, & secundum illud 2. ad Cor. 5. Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione: prout dicitur Rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quòd homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea, quæ sunt gratiæ.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Aug. dicit super Ioan. Si præpositi Ecclesiæ Pastores sunt, quomodo vnus pastor est, nisi quia sunt illi omnes vnius membra pastoris? Et similiter alij possunt dici fundamenta & capita, inquantum sunt vnius capitis & fundamenti membra. Et tamen sicut Aug. ibidem dicit, pastorem esse dedit membris suis, ostium verò nemo nostrum se dicit: hoc sibi ipse proprium tenuit. Et hoc ideo, quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est, per quod omnes ingrediuntur in domum: & ipse solus Christus est per quem accessum habemus in gratiam istam, in qua stamus. Per alia verò nomina prædicta potest importari auctoritas, non solùm principalis, sed etiam secundaria.

PROPOSITA distinctione duplicis influxus, scilicet intrinseci secundùm gratiam, & extrinseci secundùm externam gubernationem, respondet S. Th. duplici conclusione. PRIMA est esse caput primo modo est proprium Christo, & nemini præterea commune. Probat quia virtus hæc conuenit humanitati, propter coniunctionem cum diuinitate, quæ est solius Christi. SECVNDA conclusio esse caput secundo modo est commune Christo cum aliis.

Circa primam conclusionem notandum est virtutem, quam dicit S. Th. esse in Christo ex coniunctione diuinitatis ad iustificandum alios; quosdã putare esse physicam, ex sententia S. Thom. verius tamen est esse moralem, vt ex eiusdem sententia alibi dicitur.

Præterea circa eandem conclusionem obiici potest quòd non videatur solus externus influxus communis Christo cum aliis, verumetiã internus. Sacerdotes enim verè conferunt gratiam non solùm per modum instrumenti eo modo quo Sacramenta, verumetiam vt ministri, eo modo quo in externa gubernatione se habẽt vt ministri Christi Episcopi, iuxta illud Apostoli 1. ad Cor. 4. *Sic nos existimet homo vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Respondeo esse magnum discrimẽ, quia operatio quam adhibent Sacerdotes ad expianda peccata, & influendam gratiam, ex natura talis operationis, & ex modo quo fit, non est operatio capitis. Primò enim res applicata per eam operationem, scilicet Sacramenta, non habet valorem, & virtutẽ ab applicante sed ab alio, id est, Christo. Secundò non applicatur nomine proprio, sed alieno, id est, Christi. Tertiò est determinatum ab alio, scilicet Christo, quid & quousque debeat applicari, quibus verbis, quibus circumstantiis, &c. hoc autem non est operari vt caput, sed vt instrumentum eo modo quo non solùm quæ ratione carent, verumetiam qui hac præditi sunt, instrumenta dici possunt vt famuli, &c. at verò operatio, quam adhibent Episcopi, & Ecclesiæ Rectores, ex natura operationis, & ex modo quo fit, est operatio capitis: quæ enim ipsi constituunt, respiciunt efficaciam ciuilem à prudentia, & voluntate præcipientis: nec solùm mandant nomine alieno, scilicet Christi, sed proprio: Act. 15. *Visum est Spiritui sancto & nobis.* Demum administratio vniuersa commissa est arbitrio ipsorum pro loco, tempore, personis, &c. non autem est perscripta vna singularis, & vniformis.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm diabolus sit caput omnium malorum.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet, quod influat sensum & motum in membra: vt dicit quædam gloss. super illud ad Ephes.1. Ipsum dedit caput, &c. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, Per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt à diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccauerunt.

Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus: Non omnes cogitationes nostræ malæ, semper diaboli instinctu excitantur: sed aliquoties ex motu arbitrij nostri emergunt. ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, Vnum caput vni corpori perficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid, in quo vniatur: quia malum malo contingit esse contrarium: contingit etiam ex diuersis defectibus. vt Dionys. dicit 4. cap. de Diuinis nominibus. Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorũ.

Sed contra est, quod super illud Iob 18. Memoria illius pereat de terra. dicit gloss. De vnoquoque iniquo dicitur, vt ad caput, id est, diabolum reuertatur.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, caput non solùm interius influit membris, sed etiam exterius gubernat eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicuius multitudinis, vel secundum vtrumque, scilicet secundum interiorem influxum & exteriorem gubernationem: & sic est Christus caput Ecclesiæ, vt dictum est. Vel secundum solam exteriorem gubernationem: & sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subiectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum: nam vt dicitur Iob 41. ipse est Rex super vniuersos filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem, vt eos quos gubernat, ad suum finem adducat: finis autem diaboli est auersio rationalis creaturæ à Deo: vnde & à principio hominem ab obedientia diuini præcepti remouere tentauit. Ipsa autem auersio à Deo, habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis: secundum illud Hierem. 2. A seculo confregisti iugum, rupisti vincula, & dixisti, non seruiam. In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine & gubernatione cadunt: & ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet diabolus interius non influat rationali menti: tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quòd gubernator non semper suggerit singulis subiectis, vt suæ voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis: ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alij propria sponte. Sicut patet in duce exercitus cuius vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli (qui ab initio peccat, vt dicitur 1. Ioan. 3.) proposuit est omnibus ad sequendum: quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque vlla suggestione: Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur: secundum illud Sap. 2. Inuidiæ diaboli mors introiuit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

Ad tertium dicendum, quòd omnia peccata conueniunt in auersione à Deo, licet ab inuicem differant, secundum conuersionem ad diuersa commutabilia bona.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd Antichristus non sit caput malorum. Vnius enim corporis non sunt diuersa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum: Non ergo Antichristus est eorum caput.

2. Præterea, Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur à membris. Ergo Antichristus non est caput malorũ.

3. Præterea, Caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos, qui eum præcesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

Sed contra est, quod Iob 21. super illud, Interrogate quemlibet de viatoribus, dicit gloss. Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput Antichristum verba conuertit.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictũ est, in capite naturali tria inueniuntur, scilicet ordo, perfectio & virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi eius peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui tempore ad malum sit conuersurus, exterius inducendo: nõ tamen illi, qui ante eum fuerũt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam eius malitiam sunt imitati, vnde secundum hoc non potest dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo, quòd dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Vnde super illud 2. ad Thessal. 2. Ostendens se tanquam sit Deus, dicit gloss. Sicut in Christo omnis plenitudo diuinitatis inhabitauit, ita in Antichristo omnis malitiæ plenitudo: non quidem ita quòd humanitas eius sit assumpta à diabolo in vnitatem personæ, sicut humanitas Christi à filio Dei: sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo, quàm omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alij mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura Antichristi, secundum illud 2. ad Thess. 2. Mysterium iam operatur iniquitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd diabolus & Antichristus non sunt duo capita, sed vnum, quia Antichristus dicitur esse caput, inquantum plenissimè inuenitur in eo impressa malitia diaboli. Vnde super illud secundæ ad Thess. 2. Ostendens se tanquam sit Deus: dicit gloss. In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est Rex super omnes filios superbiæ. Non autem dicitur in eo esse per vnionem personalem: nec per intrinsecam inhabitationem (quia sola Trinitas menti illabitur, vt dicitur in lib. de Eccles. dogm.) sed per malitiæ effectum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut caput Christi est Deus, & tamen ipse est caput Ecclesiæ (vt suprà dictum est) ita Antichristus est membrum diaboli, & tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum, quòd Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis: In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum, quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere cùm illud perfecerit.

Ex his quæ dicta sunt de Christo vt capite, occasionem accepit S. Thom. tractandi de diabolo, & de Antichristo, qui in genere mali primatum quendam habent inter omnes malos, sicut habet Christus in genere boni inter omnes bonos, & quoniam hæc ad institutum nostrum solùm pertinent ex occasione, & quæ dicit S. Th. perspicua sunt, nil opus est ampliùs addere.

QVÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi, in quatuor articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter diuinam.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit aliqua scientia præter diuinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, vt per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam diuinam cognoscebat omnia: superfluum igitur fuisset quòd in eo esset alia scientia.

2. Præterea, Lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia, quàm diuina.

3. Præterea, Vnio humanæ naturæ ad diuinam facta est in persona, vt ex supradictis patet. Ponitur autem in Christo secundum quosdam quædam scientia vnionis: per quam scilicet Christus ea quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius sciuit, quàm aliquis alius. Cùm ergo vnio personalis contineat duas naturas, videtur quòd in Christo non sint duæ scientiæ, sed vna tantùm scientia pertinens ad vtramque naturam.

Sed

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. de Incarn. Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum: Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solùm corpus, sed etiam animam: non solùm sensitiuam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quòd haberet scientiam creatam propter vtria. Primò quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda: est enim sicut tabula, in qua nihil est scriptum, & tamen possibile est in ea scribi per intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, vt dicitur in tertio de Anima. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conueniens, quòd filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, vtpote qua mediante, totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit, quòd anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam diuinam, alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundò quia cum qualibet res sit propter suam operationem, vt dicitur in secundo de Cæl. frustra haberet Christus animam intellectiuam si non intelligeret secundum illam, quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic largè accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil enim naturalium Christo defuit: quia totam humanam naturam suscepit, vt suprà dictum est. Et ideo in sexta Synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus cognouit omnia per scientiam diuinam operatione increata quæ est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, vt probat Philosoph. 12. Meta. Vnde hic actus non potuit esse anima humanæ Christi, cùm sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter diuinam, nihil cognouisset: & ita fuisset frustra assumpta, cùm omnes res sint propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quòd si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum vtrumque accipitur in ordine illuminantis. Si verò accipiantur duo lumina, ita quòd maius sit in ordine illuminantis, & minus in ordine illuminati, minus lumen nõ offuscatur per maius, sed magis augetur: sicut lumẽ aëris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ diuinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, vt dicitur Ioan. 1.

Ad tertium dicendum, quòd ex parte vnitorum ponitur scientia in Christo, & quantum ad naturam diuinam, & quantum ad humanam: ita quod propter vnionem secundum quam est eadem hypostasis Dei & hominis, id quod est Dei, attribuitur homini: & id quod est hominis, attribuitur Deo, vt suprà dictum est. Sed ex parte ipsius vnionis non potest poni in Christo aliqua scientia: nam vnio illa ipsa est ad esse personale. Scientia autem non conuenit personæ nisi ratione alicuius naturæ.

Nomine scientiæ creatæ extra diuinam interdum significatur solus actus, interdum solus habitus, interdum vterque generatim, & confusè; quocumque verò modo sumatur, semper connotat notiones innatas, quæ sunt scientiæ fundamentum, & dicuntur prima principia per se nota. omnia hæc comprehenduntur in titulo huius articuli: verumtamen non vsqueadeo strictè iuxta definitionem legésque scientiæ traditas in libris post. sed latè pro omni cognitione, eiúsque habitu. Iam conclusio S. Thom. affirmat, quam probat tribus rationibus, quarum secunda procedit de actu scientiæ: Prima tam de actu, quàm de habitu. Tertia de fundamento, id est, de primis principiis.

DISPVTATIO LXXXI.

An in Christo sit scientia creata.

Hæretvm habere scientiam creatam præter diuinam & increatam, negarunt primò qui sustulerunt ipsi animam, posuerúntque loco animæ diuinitatem, qualis fuit Eunomius. Secundò qui admiserunt animam vegetatiuam, & sensitiuam, sed abstulerunt rationalem, is fuit Apollinaris. Tertiò si qui admissa anima rationali sustulissent potentiam intellectiuam, in quo errore nemo hactenus deprehensus est; & quidem primò verius est neque esse separabilem per vllam potentiam intellectum ab anima, neque distingui realiter. secundò quidquid sit de hoc, quod est prorsus philosophicum, certè de fide est non defuisse Christo potentiam intellectiuam, quoniam Concilia, & Patres aliàs citati definiunt Christum assumpsisse animam rationalem. Porrò verba Conciliorum accipienda sunt in sensu communi & vsitato. Communis autem sensus est vt per animam rationalem intelligatur anima prædita potestate intelligendi: ergo & intellectu. Item in specie definiunt Christum accepisse animam rationalem cum omnibus suis proprietatibus, scilicet Concilium Chalcedonense act. 5. & in vniuersum naturam cum omnibus proprietatibus, vt Concilium Lateranense sub Martino I. canone 9. Quartò alij concesserunt Christo animam rationalem, neque negarunt intellectum. negarunt tamen ipsi omnem actum intellectus & voluntatis, posuerúntque in Christo vnam tantùm operationem, eámque diuinam. is fuit error Monothelitarum, de quo infrà q. 19.

Notandum est posse agi de Scientia vel vt significat actum, vel vt significat habitum.

Dico ergo Primò secundùm fidem catholicam certum est scientiam vt significat actum fuisse in Christo. est communis Theologorum in 3. dist. 14. & definitur in VI. Synodo, quam citat hîc S. Th. vbi Agatho Papa in epistola Synodali, quæ est in actione 5. illius Synodi, & approbatur in 8. definit in Christo esse omnia duplicia, quæ ad naturas eius pertinent. Idem definitur in Epistola Sophronij, quæ habetur act. 11. eiusdem VI. Synodi, & approbatur act. 13. Probatur etiam ex omnibus locis, quibus contra Apollinarem definitur Verbum accepisse animam media mente, præsertim attenta intentione Apollinaris, qui idcirco auferebat mentem Christo, quia ea posita censebat consequens esse vt concederet cogitationem humanam cum pugna peccati, quæ verò adduximus suprà contra Apollinarem ab auctoritate Patrum, & Conciliorum, probant posse stare cogitationem talem absque pugna peccati, Idem definitur infrà iisdem consiliis, quibus damnatur error Monothelitarum negantium duas in Christo operationes. Huc pertinet quod de Christo dicitur Isa. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectus, scientiæ & consilij.* quæ quidem omnes sancti intelligunt esse dona creata; vt notauimus circa q. 7. Ratio denum S. Thom. optima est sumpta à perfectione potentiæ intellectiuæ essentiali & connaturali, quæ est habere proprias species, & elicere proprium actum intelligendi.

Dico secundò non esse de fide fuisse habitus creatæ scientiæ in Christo; temere tamen negaretur ita fuisse permanentem scientiam in ipso vt potuerit illa vti tanquam re sua. Prima pars probatur, quia in ratione habitus multa ponunt Philosophi quæ non nituntur veritatibus fidei. Secunda pars probatur, quia consilia eodem ferè tenore concedunt Christo duas operationes, scilicet diuinam & humanam. diuina autem est

permanens. Item quia non definitur solùm Christum aliquando operatum fuisse, sed fuisse in ipso operationes, quod sanè ex modo loquendi est affirmare aliquid consuetum & permanens.

DISPVTATIO LXXXII.

Vtrùm anima Christi cognouerit, vel cognoscere potuerit per increatam Dei scientiam.

ON est quæstio an Christus per solam scientiam increatam fuerit sciens; iam enim ostensum est esse de fide habuisse scientiam creatam, sed an accesserit huic, vel accedere potuerit increata. Quidam affirmant Christum etiam de facto scientia increata scientem fuisse. ita sensit Io. de Neapoli, & Ioan. de Ripa, teste Capr. *in 3. dist. 14. q. 1.* Idem sensisse nonnullos Theologos Parisienses testatur Gregorius Ariminensis *in 2. dist. 7. q. 2.* Est etiam sententia Hugonis de sancto victore *opusc. de anima Christi, & eius scientia, & lib. 2. de Sac. p. 6. c. 1.* Pro hac sententia extant apud Cap. 23. argumenta. Præcipua autem sunt hæc. Primò à simili, quia non repugnat essentiam diuinam vniri intellectui creato in ratione speciei intelligibilis: ergo nec repugnat vniri in ratione visionis, cùm eadem essentia, quæ est obiectum, sit intellectio. Secundò potuit communicari plenitudo diuinitatis per vnionem hypostaticam humanitati: ergo & cognitio diuina intellectui. Tertiò quantus est conceptus obiectiuus intuitiuus, tantus est formalis intuitiuus: sed ille est immensus, & infinitus in Christo & beatis: ergo & hic, scilicet formalis esse potest. Minor probatur, quia alioqui beati non viderent immensitatem Dei intuitiuè, sed solùm per discursum, nec videtent Deum sicuti est, neque quiesceret eorum appetitus. Quartò Christi beatitudo non potest esse maior quàm sit, huius autem non est alia ratio nisi iam dicta.

Contraria est communis Theologorum sententia Christum neque cognouisse quidquam, neque cognoscere potuisse per increatam cognitionem. ita habet S. Thom. *hîc, & in 3. dist. 14. q. 1. art. 1. & q. 20. de ver. art. 1.* Capr. *loco cit.* Bon. *q. 1.* Marsilius *q. 10. art. 2.* Gregorius citatus & alij.

Probatur primò auctoritate Leonis I. *in epist. ad Flauianum*, quæ habetur in VI. Synodo *act. 17.* in confessione fidei. vbi ita loquitur: Agit vtraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, & carne exequente quod carnis est. neque enim in quoquam vnam dabimus naturalem operationem Dei, & creaturæ, vt neque quod creatum est in diuinam educamus essentiam, neque quod eximium est diuinæ naturæ ad cõperentem creaturis locum deiicianus. Docet ergo Concilium cum Leone ita impossibile esse increatam operationem naturæ creatæ conuenire sicut operationem creatam increatæ naturæ. Idem habetur *ex Epistola cit. superiori disp. Agathonis Papæ.* probat enim in Christo non posse esse vnam operationem vtriusque naturæ, ea ratione quòd impossibile sit propriã operationem vnius naturæ fieri operationem alterius. Idem habet Ambr. *lib. 2. de fide c. 4.* Vbi est, inquit, substantia diuersa, nequit esse operatio vna. eodem modo argumentatur Damascen. *lib. 3. cap. 13. 14. 15.*

Deinde huc pertinet auctoritas concilij Viennensis, quod refertur *in Clementina ad nostrum, de hæreticis.* vbi definitur necessitas luminis gloriæ ad videndum Deum. certè si Christus cognosceret scientia increata, eadem videret Deũ, quia illa formaliter est visio Dei; quare nõ indigeret lumine gloriæ, siquidem videret visione Dei elicita per lumen increatum, infinitum.

Ratio cur ne absoluta quidem Dei potentia fieri possit vt intellectus creatus Christi, & similiter quicumque alius cognoscat cognitione increata, affertur à quibusdam Theologis ex duplici respectu quem essentialiter habet actus intelligendi creatus ad intellectum.

PRIMVS est talis actionis, videlicet vitalis, quæ est actus vitæ, de cuius ratione est vt procedat ab ipso viuente quod per illam dicitur operari. Hæc ratio non videtur adhuc sufficiens. nam bene quidem assumit de ratione intellectionis esse vt procedat à viuente quod per illam intelligit; quòd si vlteriùs assumat non posse hanc semel productam à viuente intelligente alij intellectui applicari, qui per eandem intelligat, assumit quod est in præsenti quæstione, & est probandum, & adhuc contra hanc rationem licet argumentari: nam in intellectione duo sunt, scilicet absolutum, quod est ipsa intellectio, seu qualitas producta, & præterea relatio actionis, & passionis. Iam intellectus non fit intelligens intellectione qua parte relatiua est, sed solùm qua parte est quid absolutum: ergo si ponatur hoc absolutum in intellectu absque eo quòd habeat relationem passionis ad ipsum, atque ideo quòd sit quid productum ab ipso, facit illum intelligentem.

SECVNDVS respectus est formæ. est enim intellectio actus formalis intelligentis cùm sit actus secundus & immanens, & ideo per formalem vnionem sui ad intellectum constituit intelligentem, quòd fit vel per summam identitatem, qualem habet in Deo, cuius essentia est intelligere, vel per informationem: qualem habet in creaturis, vbi distinguitur ab intellectu. Iam intellectio increata non potest fieri intellectus creatus, neque illum informare. quare non potest per se ipsam constituere illum actu intelligentem. Sed contra hanc rationem obstat argumentum contrariæ sententiæ: nam similiter obiectum duobus modis vnitur potentiæ, scilicet vel per identitatem vt in Deo, & suo modo in Angelis, vel per informationem mediante specie in Angelis & hominibus, & nihilominus hoc non obstante potest essentia diuina subire vicem speciei absque eo quod informet intellectum: similiter ergo poterit & visio increata.

Hæc obiiciuntur contra dictum argumentum. nihilominus verum est non posse aliunde peti rationem cur nequeat intellectus Christi creatus fieri sciens scientia increata, nisi à natura actionis vitalis, vt rectè faciunt dicti Theologi, sed vt habeat efficaciam duo primùm statuere oportet: alterum est differre maximè hanc actionem ab aliis, sicut & in vniuersum omnes immanentes à transeuntibus, quòd scilicet non sit motus & via ad perfectionem & terminum, sed sit per se terminus & perfectio. vnde mea sententia, quæ est etiam bonorum auctorum, nõ est de prædicamento actionis, sed qualitatis, & si secundùm analogiam participet rationem motus, & actionis, & quidquid sit de prædicamento, saltem certum est esse per se perfectionem, & actum secundum qui perficiat seipso, & non per rem productam. alterum est hanc perfectionem, quæ habet rationem qualitatis, & actionis, esse formaliter ipsum agere, & consistere in eo quod est agere, vt agere significatur per modum motus, & actionis, non verò est aliquid factum & productum, & si ipsa actio concipiatur per modum rei productæ, & dicatur verbum: ergo id quod non agit, sed solùm recipit, non potest intelligere. Antecedens probatur, quia in hoc distinguitur hæc perfectio ab aliis, quòd hæc non sit aliquid factum quatenus factum, & productum est, siue hoc productum sit res aliqua, siue sit actio ipsa, sed sit ipsum agere; aliæ verò sint aliquid factum quatenus factum est. In hoc item distinguitur vita in actu secundo à vita in actu primo, quòd in actu primo viuere sit recipere formam vnde

vnde res viuat; in actu verò secundo sit agere ex vi dicti principij: at certè si anima intellectiua recipiat intellectionem alienam, non agit: ergo non habet id per quod formaliter constituitur in esse intelligentis. Præterea non exit per se in actum secundum vitæ, nec proinde viuit per modum actus secundi sed per vitam, per quam Deus intelligitur viuere per modum actus secundi communicatam sibi extrinsecus per modum formæ & actus primi. Porrò intellectio non potest habere rationem vitæ nisi in actu secundo, qui distinguitur essentialiter à primo.

Ex his facile est respondere ad primum argumentum, species enim intelligibliis concurrit per modum actus primi, & se tenet ex parte obiecti actuantis potentiam, eáque actuatio per se debet esse ab obiecto, non verò à potentia, neque verò de ratione eius est vt fiat per speciem & qualitatem inhærentem distinctam ab obiecto, sed vel per identitatem, vel per aliam coniunctionem cum potentia, quæ non sit inhæsio. Intellectio verò est actus secundus & se tenet ex parte potentiæ, & est id, quo potentia constituitur in actu secundo in ratione potentiæ actiuæ. Iam verò ratio cur dicamus intellectionem increatam non posse seipsa facere intellectum creatum intelligentem, non est quia sit res increata; sic enim bene procederet argumentum ductum à simili quòd essentia increata ponat in actu intellectum instar speciei; sed quia in actu secundo præsertim vitali non possit vllum agens constitui per actionem alterius, in actu verò primo possit in vniuersum loquendo. Item in specie in re proposita, quia actuare potentiam in actu primo proprium est obiecti, siue per se, siue per speciem sui; actuare verò in actu secundo proprium est ipsius potentiæ, & ideo ex eo quòd possit diuina essentia actuare in actu primo, non bene infertur posse in actu secundo.

Ex his intelligitur quid sibi voluit Caiet. cùm in responsione ad hoc argumentum assignauit hoc discrimen quòd species sit forma in esse intelligibili; intellectio verò in esse naturali, quem quidam refutant. intellectionem enim in esse naturali intellexit actum secundum qui se tenet ex parte naturæ, vt perinde sit velle supplere actum secundum per aliquid extrinsecum, ac velle extrinsecus supplere naturalia, id est, ponere aliquid extrinsecum loco naturæ.

Obiicies, posset Deus separare intellectionem ab intellectu, & visionem ab oculo, eámque ponere in alio intellectu, & in alio oculo, qui intelligerent, & viderent per illam: non ergo est de ratione intellectionis quòd procedat à potentia. Respondeo primò falsum puto distingui realiter intellectionem ab intellectu saltem ita vt possit esse absque intellectu à quo est producta; intellectio enim est ipse intellectus ita se habens, id est, intelligens, & pendet non solùm in fieri, verum etiam in esse, & conseruari ab eodem. Ex quo confirmatur quod hactenus diximus non posse intelligere per alienam intellectionem, quia intellectio in hoc est similis modis, qui non possunt separari à rebus, nec possunt esse id, quo aliquid aliud modificetur præter suum subiectum. Dico secundò etiamsi concederemus distingui realiter & posse poni in alieno intellectu, non posse tamen hanc per illam intelligere, nisi in ea coniunctione intellectio aliena accipiat dependentiam quo ad esse & conseruationem ab alieno intellectu, eo modo quo lumen productum ab vno agente potest eo sublato ab alio dependere, & conseruari quod verè dicitur agere, & illuminare. an autem hoc sit possibile vt intellectio accipiat dependentiam talem ab alieno intellectu, iam non disputo. Illud certum est in proposito intellectionem increatam non posse vllo modo quoad esse, & conseruationem ab intellectu creato dependere.

AD SECVNDVM similiter dicitur subsistentiam esse actum primum, quem verius est comproduci à generante, quem fluere ex actione, seu emanatione naturæ. potest autem prima rerum caussa infinitæ virtutis, qui est Deus, dare naturæ aliud suppositum increatum. Intellectio autem non est actus primus, sed secundus, & ideo est diuersa ratio, vt satis suprà dictum est. Deinde etiamsi subsistentia manaret ab ipsa natura, tamen perfectio ipsius naturæ non est deriuare ex se, seu producere, & caussare subsistentiam per se, sed est terminus, qui per emanationem accipit esse. Quare si adsit terminus siue proprius, & connaturalis, siue alienus, & & rursus siue productus ab ipso, siue ab alio agente modò possit terminare, & terminet, perficit naturam. At verò perfectio intellectus, quæ est intellectio, est ipsum agere, non verò res aliqua producta; ideo dum non agit, non intelligit.

AD TERTIVM si quid valeret probaret beatos comprehendere Deum. Dico ergo aliud esse cognoscere Deum esse immensum intuitiuè; aliud autem est cognoscere immensitatem. certè conceptus tam formalis quàm obiectiuus, quo tantùm cognoscitur Deus esse immensus, est finitus: conceptus autem, quo cognoscitur immensitas, est infinitus, nulli extra Deum conueniens; siimli distinctione prima parte circa articulum 7. quæst. 12. ait Molina & alij beatos videre Deum esse infinitum, non verò infinitatem.

AD QVARTVM satisfactum est ex iis quę dicta sunt circa 7. quæstionem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Christus habuerit scientiam, quam habent Beati vel comprehensores.

AD secundum sic proceditur. Videtur quòd in Christo non fuerit scientia Beatorum vel comprehensorum. Scientia enim Beatorum est per participationem diuini luminis, secundum illud Psalm. 35. in lumine tuo videbimus lumen. Sed Christus non habuit lumen diuinum tanquam participatum, sed ipsam diuinitatem in se habuit substantialiter manentem: secundum illud Coloss. 2. In Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Ergo in Christo non fuit scientia Beatorum.

2. Præterea, Scientia Beatorum eos beatos facit secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum: & quem misisti Iesum Christum. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso, quòd fuit Deo vnitus in persona: secundum illud Psalm. 64. Beatus quem elegisti & assumpsisti. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam Beatorum.

3. Præterea, Scientia duplex homini competit, vna secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem Beatorum, quæ in diuina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet scientia diuina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam Beatorum.

Sed contra, Scientia Beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plenè cognouit Deum: etiam secundum quòd homo: secundum illud Ioan. 8. Scio eum, & sermonem eius seruo. Ergo in Christo fuit scientia Beatorum.

Respondeo dicendum, quòd illud, quod est in potentia, reducitur in actum per id, quod est actu: oportet enim esse calidum id, per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientia Beatorum (quæ in Dei visione consistit) & ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secun-

secundum illud Hebr.2. Decebat eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. Et ideo oportuit quòd cognitio beata in Dei visione consistens excellentissimè Christo homini conueniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuinitas vnita est humanitati Christi secundum personam, non secundum essentiam vel naturam: sed cum vnitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum à natura diuina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quòd ex ipsa vnione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex vnione est Deus. Sed præter beatitudinem increatam oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in vltimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quòd visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam peruenire non potest. Alio verò modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam est capax eius, prout scilicet est ad imaginem Dei facta: vt suprà dictum est. Sed scientia increata, est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

AFFIRMAT S.Thom. ratio ipsius est satis clarè proposita, & infrà magis confirmabitur.

DISPVTATIO LXXXIII.

Vtrùm anima Christi habuerit scientiam beatorum ab initio creationis suæ. §. 1.

HÆRETICI, qui posuerunt in Christo sciētiã admixtam ignorantiæ simpliciter, vt scilicet ignoraret aliquid omnino, & non solùm secundùm aliquē modū sciendi, vel genus scientiæ. hoc ipso scientiã etiam beatam Christo sustulerunt. hi fuerunt Gnostici, teste Irenæo *lib.1.contra hæreses c.17.* & Agnoitæ, vt refert Gregorius *lib.2.registri c.42.* è recentioribus Lutherus, Caluinus, Zuuinglius, Buccerus, & Beza, quos citat Cardinalis Bellar. *tom.1. contro.2. lib.4. c.1.* Erasmus, vt refert Cano *lib.12. de locis c.14.* dubitauit. Aduersùs quos hæreticos non est necesse pugnare ostendendo esse in Christo scientiam beatam, sed esse in Christo scientiam perfectissimam pro suo munere doctoris vniuersalis, & pro dignitate personæ, quæ scientia talis sit, quæ omnem excludat ignorationem rerum sibi suóque regimini subiectarum, cuiusmodi est vniuersitas omnis creaturarum visibilium, & inuisibilium, quarum omnium esse caput suprà ostensum est. aduersùs illos bene disputat Bellar. *loco citato.* quòd si nihilominus probauerimus, fuisse in Christo scientiam creatam, simul etiam dictus error reiicitur.

Non desunt rationes pro parte negante eiusmodi visionem beatificam Christo, quæ sunt in duplici ordine. alter earum, quæ probare videntur fuisse in Christo ignorationem, quæ sunt quatuor: prima est quòd quibusdam in locis tribuatur Christo fides, spes, timor, quæ pugnant cum beatitudine, sed de his satis suprà diximus *circa q.7.* secundò creuisse sapiētia & gratia, *Luc.2.* tertiò Io.5. *Pater omnia demonstrat filio, quæ ipse facit, & maiora his demonstrabit ei opera:* ergo datur successio & nouitas cognitionis in Christo. quartò Mar.13. *De die autem illa nemo scit, nec filius, nisi solus Pater.*

Alter est earum rationum, quæ probant Christum dum hîc viueret vitam mortalem non fuisse beatum. Primùm Lucæ 24. dicitur. *Nónne oportuit pati Christum, & resurgere, & ita intrare in gloriam suam.* & Ioan.7. *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Secundò dignior est, meliórque gloria parta meritis, quàm sine meritis. Confirmatur Isa.53. vbi dicitur. *Pro eo quòd laborauit anima eius, videbit & saturabitur.* Tertiò Psal. 15. postquam dixit Propheta, *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* subdit, *adimplebis me lætitia cum vultu tuo:* ergo non priùs viderat vultum Dei. Quartò duo contraria in summo gradu simul esse non possunt, sed in Christo fuit summa tristitia, dicitur enim Matt.26. *Tristis est anima mea vsque ad mortem:* ergo non potuit in ipso esse summum gaudium beatitudinis.

Dicendum primò animam Christi etiam in statu viæ, quo erat in corpore mortali habuisse beatam Dei scientiam, & visionem. est S. Thom. *hîc, & infrà q.15.* vbi docet Christum simul fuisse viatorem, & comprehensorem, *& q.34.art.4.* Est communis Theologorum *in 3. dist.14.* Cano *lib.12. de locis c.13.* Suarez, Vasquez, Valentiæ, Med. & omnium expositorum S.Thom.

Hanc propositionem Cano & Suarez *disp.25. sect.1.* probant productis quibusdam Scripturæ locis, quæ fatentur quidem ipsi singula non cogere, ceterùm aiunt omnia simul sumpta adiunctis præsertim testimoniis Patrum magnam fidem facere. Et sanè si nihil deesset aliud, nisi euidentia, præsertim in singulis locis, debemus esse contenti; non enim semper potest hæc suppetere. at verò etiam probabilitas in plerisque ex iis locis deesse videtur: nam & vis ipsa verborum manifestè videtur dicto sensui, propter quem citantur, aduersari. Igitur proferri solet id quod dicitur Ioan.1. *Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarrauit.* quo loco Cano vult significari ante Christum veteres retro prophetas ex auditu testes fuisse, non bene verò negotium fidei tractari si omnes auriti testes sint, nullus oculatus: oportuit ergo esse qui ex visu testaretur, hunc autem præ ceteris solum fuisse Christum docere hoc loco Ioan. ergo videbat Deum intuitiuè Christus hîc viator, quando fungebatur munere Doctoris & Prophetæ. Sed huic sensui aduersatur communis expositio Patrum & aliorum etiam recentiorum Scripturæ interpretum. Chrysost. *hom.14. in Ioan.* declarat Christum opponi aliis non videntibus ratione diuinitatis. *Cum dixisset,* inquit, *Deum nemo vidit vnquam, non prosequutus est, filius qui vidit narrauit: nam in sinu Patris esse maius quidem est, quàm videre.* Cyrillus *lib.1. in Ioan. c.22.* exponens hunc locum idem docet his verbis: *Soli enim consubstantiali filio Pater visibilis est, & nulli præter eum alij, visionem autem in his Deo conuenientem semper intelligas, non tamen Prophetarum omnino falsa est omnino cum clamant visum à se fuisse Dominum Sabaoth.* Beda *in cap.1. Ioan.* docet hoc loco neminem carne corruptibili indutum ante Christum potuisse Deum videre, eiúsque visione frui. Christum verò docuisse modum, quo ad Dei contemplationem fidelibus sit properandum, & quibus actibus ad hanc sit perueniendum, & similem esse hanc sententiam illi, *Nemo venit ad Patrem nisi per me. Nemo nouit filium nisi Pater.* S.Thom. *lect.11. in Ioan.* per illud, Deum nemo vidit vnquam, vult significari non aliter potuisse Apostolos, & Euangelistas diuinas res aperire, & nisi docente Christo, quia, Deum nemo vidit vnquam, quæ est sententia citata Bedæ, & illud dictum, *Vnigenitus ipse enarrauit.* vbi significatur Christum vidisse Deum, exponit de visione comprehensiua conueniente Christo quatenus Deus est, qui est sensus citatus Chrysost. & Cyrilli. Eundem sensum sequuntur recentiores interpretes Maldonatus, Tol. & alij.

Et sanè huic sensui fauet illa particula, *Qui est in sinu Patris enarrauit.* vbi *esse in sinu Patris*, vt indicat Chrysost. Cyrillus, & alij, ponitur vt ratio, ob quam potuerit solus Christus aperire mysteria Deitatis, & Verbi diuini, quæ ab initio primi capitis Ioan. cœpit docere, quod notat etiam Maldonatus: ceteri autem non potuerint

tuerint, nec possent, ex illo quippe simul habet Christus scientiam earum rerum, verumtamen increatam.

Alio verò modo posset hinc confici argumentum ad probandum esse etiam in humanitate Christi visionem beatificam, nimirum vt saluo dicto communi, & vero sensu quòd non opponatur Christus aliis vt videns Deum per humanam naturam, non videntibus; nihilominus probemus ex eo etiam humanitati Christi eam visionem communicatam fuisse, quia alioqui inter Christum, & alios Prophetas nullum esset discrimen penes hoc, quod est docere, & aperire diuina mysteria, quæ solis videntibus Deum nota sunt: nam exclusa visione beatifica remanet idem modus cognoscendi, & docendi in Christo, qui in reliquis; quòd autem Christus quatenus Deus videat, & diuinitas, ratione cuius videt, sit coniuncta humanitati, non facit discrimen penes scientiam, & prophetiam inter Christum, & alios prophetas, & doctores, sed penes aliam excellentiam, quæ ad hanc rem non pertinet: in loco autem citato vbi dicitur, Deum nemo vidit vnquam, propositum est assignare discrimen penes hoc quod est scire, & docere.

SECVNDVS locus, quo Cano, & Suaraz putant etiam confirmari sensum superioris loci, quem sequuntur, habetur Ioan.3. *Quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur.* sed hunc sensum non sequuntur Patres, & expositores. neque enim erat cur Christus vellet ibi docere se habere visionem beatificam, præsertim his verbis, quæ neque per se, neque attenta persona, cum qua loquebatur, hunc sensum præseferunt; solùm verò significat Christus se certò scire quod dicit, & ita intelligit hunc locum Chrysost. *hom.25. in Ioan.* Siquidem (inquit) cùm apud nos sensus visus certissimus sit, cùm persuadere quid volumus, ita loqui solemus non audisse nos, sed vidisse; idcirco Christus more hominum loquens sibi fidem conciliat. Idem habet Cyrillus *lib.2. in Io. c.47.* Testatur (inquit) certò se scire quæ dicit auctoritate sua contradicendi iter illi obstruens. S.Thom. *lect.2. in Io.* interpretans hunc locum; Scit, inquit, dominus secundùm quod homo omnia, sed & videt omnia cognitione diuinitatis. eundem sensum sequuntur Maldonatus, & Toletus.

TERTIVS & præcipuus locus habetur c.3. Io. *Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, filius hominis, qui est in cælo.* hunc locum ita accipiunt Cano & Suar. vt ascendere in cælum, & esse in cælo, tribuatur soli Christo, qui dicatur ascendisse, & esse in cælo, non quidem ascensu corporeo, & locali, sed visione beata eo sensu, quo dicitur latroni: Hodie mecum eris in Paradiso, negetur autē huiusmodi ascensus aliis omnibus ante Christum; illa enim vox ascendit Græcè ἀναβέβηκεν, est præteriti temporis. citat Cano Caietanum, qui tamen illam aliam particulam, qui est in cælo, non intelligit de visione beatifica, vt ipse, etsi aliam, nemo ascendit, de hac intelligat.

Sed nihilominus verior pleniórque sensus est, vt cælum in hac breui sententia ter repetitum sumatur eodem sensu: non autem æquiuocè, præsertim absque vlla nota, & signo, quo significetur variari acceptionem; quis enim suspicari posset cùm dicitur nemo ascendit in cælum, intelligi visionem beatificam, & cùm dicitur nisi qui descendit de cælo, intelligi rem toto genere diuersam, id est, locū corporeum? præstat ergo cum communiori sententia Patrum, & expositorum dicere non esse hîc sermonem de cælo in alia acceptione præterquam loci corporei; vt esse in cælo dicatur hîc de Christo ratione diuinitatis, cuius sedes in sacris litteris dicitur cælum, quæ est communis expositio Patrum, & interpretum non solùm veterum, vt ait Cano, verumetiam recentiorum; neque enim alius profertur pro sua expositione extra Caietanum. ita Chrysost. *hom.26. in Io.* Non enim (inquit) in cælo tantùm est, sed vbique omnia implet; verùm adhuc pro auditoris captu loquitur vt paulatim altiùs cùm erigat. similiter Cyrillus *lib.2. in Io. c.49.* censet esse in cælo, quod per se conuenit soli Deo, dici de Christo homine ratione communicationis idiomatum, non verò ratione distinctionis naturarum. Idem omnino de communicatione idiomatum in re proposita docet Beda *in cap.3. Io.* Toletus, & recentiores. S.Thom. *lect.2.* esse in cælo intelligit ratione diuinitatis. descendere de cælo, & ascendere in cælum, interpretatur de ascensu, & descensu corporeo ratione communi humanitati suæ, & toti corpori mystico. Sensus ergo huius loci est docere quam longè abessent à reconditis mysteriis, quæ tunc aperiebat Christus, alij Prophetæ, tanto nimirum interuallo, quanto cælum distat à terra, & cohærent sibi inuicem verba. dixerat enim suprà *quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur,* &c. *& quomodo si dixero vobis cælestia credetis.* & statim subdit: *Nemo ascendit in cælum nisi qui,* &c. significans neminem aliorum in cælum ascendisse, vt quæ illic geruntur videre posset, sed se solum ascendisse, sempérque illic esse qui etiam descendit per Incarnationem, propterea magis sibi, quàm cæteris Prophetis credendum, & est phrasis vsitata apud Hebræos dicere quis ascendit in cælum, aut quis potest in cælum ascendere, cùm volunt dicere, quis potest cognoscere res diuinas, ac de illis disserere, cùm nemo viderit; sic dicitur Deuter.30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est,* &c. *vt possis dicere quis nostrùm valet ad cælum ascendere,* &c. hic sensus videtur valde conformis. non desunt tamen aliæ expositiones, de quibus parum solliciti sumus dum constet de mente Patrum, quòd hîc non agatur de ascensu incorporeo ad visionem beatam.

Alio tamen modo confici potest argumētum ex hoc loco ad probandum fuisse in Christo in hac vita scientiam beatam. Is autem est, quòd Christus ea ratione qua vt Verbum Dei est in cælo, & videt omnia visione perfectissima, & non per fidem; intuitiuè, & non abstractiuè; dicat posse se præ aliis omnibus Prophetis non solùm scire, verumetiam testari, & docere res diuinas; quas quidem res cùm nihilominus simili modo & stylo humano, atque vsitato per modum intelligentis, & docentis doceat humanitas eius, & ipse vt homo, quo modo docuerunt alij Prophetæ; non loqueretur verè, & consequenter neque ad rem, si re ipsa non communicaret aliam scientiam, nec alio modo humanitati suæ, quam communicet aliis Prophetis; sublata verò visione beatifica, omnis alia communis est, solùm differens secundùm magis, & minus, & saltem postquam ea mysteria, quæ ipse viderat, & multa sublimia communicauit discipulis, & Apostolis, præsertim Io. Batistæ, non posset in ea cognitione præferri illis humanitas Christi nisi ponatur visio beatifica. Ratio ergo & fundamentum dictæ assertionis est quod cùm Christus dicit se videre Deum ratione diuinitatis, & ideo possit docere res diuinas; significare velit se posse docere faciendo videntem ipsam humanitatem, alioquin non esset ad rem proferre suam visionem diuinam.

QVARTVS locus est Io.12. *Vbi ego sum, illic & minister meus erit.* & Io.17. *Vt vbi ego sum, & vos sitis.* quem dicti auctores intelligunt de gloria, scilicet futuros esse alios in gloria visionis diuinæ, in qua erat Christus. verùm Patres ceteríque interpretes intelligunt hîc sermonem esse de loco habitationis beatorum, scilicet Chrysost. *hom.81.* Cyrillus *lib.8. in Io. c.14.* Beda *in cap.17. Io.* Maldonatus, Toletus, & alij, S.Thom. *lect.4. in cap.12. Io.* exponens particulam, *vbi ego sum,* videtur nonnihil fauere, vbi ego sum, inquit, non solùm in loco, sed etiam in ipsa participatione gloriæ. Ceterùm non videtur loqui determinatè de præsenti participatione gloriæ, quia tunc de præsenti non erat in loco gloriæ, sed

confusè absque determinatione temporis, quo gloriam participabat; & citat illud Matt.24. *Vbi fuerit corpus, illuc congregabuntur & aquilæ.* & Apocal.3. *Qui vicerit faciam illum sedere,* &c. & clariùs *in cap.17. Ioan.lect.6.* illam particulam, *vt vbi ego sum, & illi sint:* ait intelligendam de futurâ ascensione in cælũ si referatur ad Christum quatenus homo est. cur autẽ dicat, vbi ego sum, non autem, vbi ego ero, rationem reddit, quia Christus Deus erat, & secundùm diuinitatem tunc erat in cælo.

Aliis argumentis efficaciùs probatur proposita assertio. §. 2.

Hactenus ostendimus loca Scripturæ non posse accipi in sensu, quem quidam agnoscunt ad probandum propositam assertionem: & simul ostendimus quemadmodum ex iisdem deduci posset argumentum pro eadem assertione, atque hoc argumentum primum locum habeat in ordine eorum, quæ fidem faciunt.

SECVNDVM argumentum sumitur ex illis verbis Ioan.cap.1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre plenum gratiæ, & veritatis.* quo loco ad id probãdum probè vtuntur Cano & Suarez; vtque eius efficacia sensúsque probè teneatur, obseruari oportet tria his verbis contenta. Primum est gloria Christi, *vidimus gloriam eius.* nimirum eam notitiam habuimus, vt possimus de ea testimonium ferre. Secundum est fundamentum & ratio quantitatis gloriæ, *quasi vnigeniti.* vbi vox, quasi, sicut Græca ὡς, aut ὡσπερ, non similitudinem vt aliquando vsuuenit, sed veritatem significat, quemadmodum monet Augustinus *in Psal.125.* Ambros. *in Psal.118. serm.18. & Epist.47.* Chrysost. Theophyl. & Euthym. *in hunc locum.* Gregor. *lib.18.moral.cap.4.* Sicut, inquiunt hi Patres, vulgo dici solet de Rege. Incedit quasi Rex, vt Regem dicit. Tertium, est quantitas ipsa, quæ est esse plenum gratiæ, & caritatis plenitudine quasi vnigeniti. Nõrat Basilius *homil. de fide*, positam esse vocem vnigeniti potiùs quàm filij, vt significetur huic collatum esse quidquid est glorię, quod conferri possit à Patre eo quòd non habeat alios filios, quibus sua bona partiatur, quíque in ea gloria debeant ipsi esse pares, sed vnũ cui omnia conferat, & huic dedit gloriam tanquam vnigenito, fecítque plenum gratiæ, & veritatis, nempe plenitudine vnigeniti à Patre quantam dat Pater vnico filio: vt quemadmodum de plenitudine diuini esse accipimus omnes naturalia, ita & de plenitudine gratiæ & veritatis vnigenito filio collatæ accepimus omnes gratiam, & veritatem. Cùm ergo quantitas, & præstantia gratiæ, gloriæ, & veritatis ex personali & singulari dignitate Christi descendat, consequens est vt nõ sit in vlla creatura gratia & veritas, perfectióque veritatis, quæ non sit in Christo: Debuit ergo habere etiã visionem beatificam, quiæ est summa gloria, & summa veritas, qui habet gloriam, & veritatem quasi vnigenitus, ex quo talem gloriam, & veritatem habent qui non sunt filij.

Neque satis est dicere habiturum post Resurrectionem, tũ quia de præsenti statu loquitur Euangelista cùm dicit vidimus gloriam quasi vnigeniti, tum quia diuersa ratione & fundamento datur gratia Christo, ac cæteris creaturis intelligentibus; & ratio cur detur Christo poscit statim dari in ipsa generatione. hæc enim ratio est, quia est vnigenitus, & quia decet vnigenitum esse plenum gratiæ, & veritatis; fuit autem ab ipsa conceptione vnigenitus, & filius naturalis. Ratio verò cur detur aliis, non poscit statim dari. hæc enim est adoptio ad filiationem. priùs autẽ aliquis est filius naturalis quàm adoptiuus: ergo si ex vi generationis naturalis, alij non habent quòd sint filij Dei naturales, vt habet Christus, sed solùm possunt fieri adoptiuè, non debent esse simul adoptio cum generatione naturali, sed hæc debet esse priùs, & supponi illi. Præterea ad hæreditatem, ad quam quis non habet ius ex vi generationis, & natiuitatis, requiritur aliqua alia ratio moralis ad mouendum eum, cuius est instituere hæredem hominem qui non est filius naturalis, ad hoc vt instituat; quæ ratio sunt merita, & opera: ergo necesse est in proposito omnino præcedere statum naturæ, in quo non sit ratio moralis, & deinde sequi rationem moralem, quæ sunt merita, &c.

Demum nõ possumus dicere Ioannem agere de gloria Christi vnigeniti à Patre, id est, Patris, quam habet inde quatenus Deus est per æternam generationẽ: nam loquitur de gloria, quam habet Verbum caro factum, & habitans in nobis, secundùm quam exhibuit se videndum, & hãc gloriam, quam Christus habuit, dicit fuisse quasi vnigeniti Patris Dei, id est, quam par erat habere in humanitate illum, qui est vnigenitus Dei.

Atque huiusmodi gloriã generalibus quidem verbis Ioan. in specie autem vidisse se testatur Petrus epistola 2.cap.1. *Non indoctas fabulas sequuti notam facimus Domini nostri Iesu Christi virtutem, & præsentiam, sed speculatores facti illius magnitudinis; accipiens enim à Deo Patre honorem, & gloriam voce delapsa ad eum*, &c. vbi meminit visionis quam viderant in monte Thabor.

Hinc TERTIÒ ex mysterio transfigurationis colligitur gloria animæ Christi. fuit enim manifestatio latentis gloriæ in anima, vt testantur Patres explicantes illud mysterium, tametsi passim non declarant expresè cuiusmodi fuerit ea gloria, & an posita sit in visione beatifica. sic Damascenus orat. de transfiguratione. Coram discipulis, inquit, transfiguratur, qui semper eodem modo glorificatus est, ac diuinitatis fulgore collucet. Augustin. *lib.3.de mirabilibus sacræ Scripturæ, cap.10.* Diuinitas, inquit, latens in corpore luminis sui portiunculam conspiciendam foris videntibus quantum poterãt concessit. & verò satis est receptum à plerisque Patribus quòd latens splendor diuinitatis tantisper in carnem prodierit. Sanè eiusmodi splendorem visibilem oculis corporis certum est in ipsa diuinitate per se minimè contineri, sed ab ea prodire mediante aliquo effectu, quo sit præsens: is autem nõ est vnico hypostatica; hæc enim ita supplet defectum naturalis subsistentiæ in quauis etiam irrationali natura, vt nihil præterea physicum afferat, neque debitum faciat splendorem corpori cui vnitur per se: erit ergo lumen glorię, & visio beatifica, quæ est debita naturæ rationali personæ diuinæ vnitæ qua parte est rationalis, & intellectiua, & huic respondet per se splendor corporis siue physicè, siue vt suapte natura accommodatus, & connaturalis, ac proinde suo modo debitus, vbi natura rationalis est forma corporis.

Hinc plures Patres illud Matth.17. *Sunt de hic stantibus, qui non gustabunt mortem donec videant filium hominis venientem in regno suo:* id est, in gloria sua, interpretantur esse impletum in transfiguratione, scilicet Leo Magnus *serm. de transfiguratione.* Chrysost. *homil.57. in Matth.* Damascenus *loco citato.* Eusebius Emiss. *serm. in sabbato ante secundam Dominicam Quad.*

QVARTÒ dicitur Ioan.1. *De plenitudine eius omnes accepimus.* est autem duplex gratia à plenitudine gratiæ Christi ad homines deriuata, videlicet imperfecta animæ & cõsummata patriæ: ergo fuit in Christo vtroque modo. & hæc est ratio S.Thom. ducta ex illo Aristotelico principio, Id quod est in potentia reducitur in actũ ab eo quod est in actu. vnde etiam fit vt ex plenitudine gratiæ, quæ tribuitur B.Virgini, non inferatur in ipsa gratia cõsummata, vt infertur in Christo, quia plenitudo Christi est plenitudo in ratione fontis, & capitis, non sic B. Virginis.

QVINTÒ eadem assertio probatur auctoritate Patrum Eusebius *lib.10.demonst.Euangelicæ, cap.vltim.* exponens illa verba Psal.21. *De ventre matris meæ Deus meus es tu.* ait; Cùm

Cùm adhuc intra cellam gestantis me in vtero laterem, te tamen Deum meum videbam. Remigius in id Luc.3. *Et ecce aperti sunt ei cæli.* ait: Sed numquid tunc primò aperti sunt ei cæli etiam secundùm humanam naturam? Damascenus *in orat. de transfiguratione*, sic habet: Ac gloriam quidem caro simul atque ex nihilo in ortu producta est obtinuit, diuinitatísque gloria corpori quoque gloriam conciliauit, &c. vbi supponit fuisse etiam gloriam animæ, illa particula, corpori quoque.

Demum ratio huius assertionis sumitur ex eo quòd Christus ita sit hæres omnium bonorum creatorum in humanitate ratione filiationis ad Heb. 1. sicut accepit per communicationem omnia bona diuina increata. sequitur ergo ita debuisse accipere cum ipsa, & in ipsa conceptione in tempore omnia bona creata, ac proinde etiam visionem beatificam, sicut accepit in ipsa, & cum ipsa generatione æterna omnia bona increata. Probatur consequentia: nam non erat ratio cur differretur visio beatifica, & beatitudo. Adamo enim fuit dilata vt ostenderetur quid posset liberum arbitrium, quod notat Augustinus *lib. de correptione gratia, cap.* 11. ideóque esset in statu, quo posset peccare, & non peccare si vellet, eiúsque & filiorum obedientia probaretur. *Istam* (inquit) *gratiam non habuit homo primus, qua numquam vellet esse malus: sed sanè habuit, in qua si permanere vellet, numquam malus esset, & sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in eius libero arbitrio, quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est, nisi adiuuetur ab omnipotenti bono: quod adiutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus: sed deseruit, & desertus est. Tale quippe erat adiutorium, quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret si vellet, non fieret vt vellet. Hæc prima est gratia qua data est primo Adam.* Et paulò pòst: *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe cum fecerat, qui fecerat rectum. Dederat & adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; vt autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adiutorium per quod posset, & sine quo non posset perseueranter bonum tenere quod vellet. Sed quia noluit permanere, profectò eius culpa est; cuius meritum fuisset, si permanere voluisset, sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, & huius mansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros.* Hæc Augustinus tum de primo homine, tum de Angelis: qui ob eandem rationem non statim initio creationis acceperunt beatitudinem: At verò Christus ab initio generationis fuit incapax peccati, & non poterat non obedire legi Dei. Deinde lex, & ritus conferendæ gloriæ fuit mutatus post communem hominum lapsum, vt videlicet ideo differretur, quia eramus rei damnationis donec reconciliaremur per pœnitentiam. post pœnitentiam verò differtur ea ratione, qua dilata fuit Adamo; vtraque verò ratio cessat in Christo. Demum differtur maximè propter gradus gratiæ, qui successiuè acquiruntur, quæ ratio non habet locum in Christo, qui totam gratiam simul accepit, nec potuit deinceps secundùm illam crescere.

Ex his omnibus perspicuum fit non solùm ante resurrectionem in hac vita mortali, verumetiam ab initio Incarnationis Christum scientiam beatam obtinuisse.

Ioſ. Raguſa in 3.p. D.Thom.

Satisfit argumentis aduersùs dictam propositionem initio propositis. §. 3.

Ad PRIMVM argumentum satis dictum est circa quæstionem 7. vbi explicauimus cuiusmodi fides, & spes, & quo sensu Christo tribuatur. Ad SECVNDVM de loco illo *Luc.* 2. aliquid etiam suprà diximus. & quidem S. Thom. *quæstione* 12. *art.* 1. intelligit illud de sapientia acquisita, quæ est etiam quorumdam Patrum sententia, vt ibi notabimus. Alia expositio Patrum est Christum profecisse sapientia, & gratia opinione hominum, quibus indies magis magísque suam sapientiam aperiebat. Sed obiicit Caluinus dici ibi Christum profecisse apud Deum, & homines. non profecit autem in opinione Dei. Respondeo profectum coram Deo referendum esse ad gratiam, non ad sapientiam, quia quotidie faciebat opera grata Deo, & meritoria, & quia in dies maiora beneuolentiæ signa à Deo recipiebat. Adde quòd etiam coram Deo proficiebat sapientia, quia non solùm iudicio hominum, verumetiam Dei iudicio opera ipsius bene consulta, & prudentissima erant.

Sed contra etiam illud obest quod paulo superiùs dicitur, *Crescebat plenus sapientia*, &c. Græcè autem non habetur πλήρης, *plenus*, sed participium πληρούμενος, id est, *qui implebatur.* non ergo ab initio plenus erat. Respondeo primò bene posse stare participium pro nomine adiectiuo plenum. Secundò verbum *implebatur*, sumitur quoad exercitium, quia videlicet sapientia interior transibat ad organa corporea per quæ operabatur. quare ibidem dicitur *confortabatur spiritu*, nempe qui in ipso erat, *& gratia Dei erat in illo*, quia scilicet non acquisiuit illam. quem sensum indicat Athan. *serm. 4. contra Arrianos.* Tertiò dici potest quòd implebatur sapientia experimento acquisita, quam probè tenebat theoricè: ignorabat autem secundùm experientiam. iuxta illud Apostoli, *Didicit ex his quæ passus est obedientiam*, ad Heb. 5. videtur expositio Ambros. *lib. de Incarn. dominicæ sacramento c.* 7. vbi dicit Christum sensu humano profecisse, cùm tamen habuerit naturam ab initio perfectam.

Ad TERTIVM respondeo, Christum ibi velle ostendere Iudæis reprehendentibus ipsius opera se nihil facere aliud nisi opera Patris, & omnia communicare Patrem filio; idcirco loquens iuxta morem, & captum humanum, quo intelligimus res ostendi cùm fiunt, vel factæ sunt, ait, omnia demonstrat, & demonstrabit, id est, nihil facit, aut faciet, quod filium lateat. Ad QVARTVM de illo loco Mar.13. differere oportet quæstione sequenti ar.2.

Ad PRIMVM secundi ordinis arg. non ea loca intelliguntur de gloria Resurrectionis, & Ascensionis, & manifestatione nominis Christi, vt est communis Patrum sententia. Ad. SECVNDVM differendi locus est infrà *quæstione* 19. Interea dicitur non debuisse visionem beatificam cadere sub meritum Christi, quandoquidem erat sibi naturalis, & naturaliter debita. Ad TERTIVM respondeo cum; Melchiore Cano dupliciter; Primò vel loquutum Christum nomine Ecclesiæ vt aliàs. sicut Act. 9. *Quid me persequeris.* Itaque diceret se, id est, Ecclesiam post Resurrectionem lætificatum iri in visione Dei. Secundò potest intelligi de lætitia, quæ ex visione Dei solet redundare in partem sensitiuam, & in corpus, quæque fuit debita Christo non solùm ratione animæ, ve-

rùm ratione vnionis cum diuinitate, impedita tamen ac subtracta ex dispensatione diuina propter opus redemptionis nostræ.

Ad VLTIMVM argumentum respondere oportet disp. sequenti.

DISPVTATIO LXXXIV.

An, & quomodo possit esse in Christo summa delectatio visionis beatificæ cum summa tristitia passionis. §. 1.

DIFFICVLTAS hæc tractari potest vel vbi agitur de tristitia. An, & quo vsque sit in Christo, scilicet infrà *quæst.* 18. *circa art.* 5. & 6. qui est de contrarietate voluntatum Christi, vt facit Suarez *ibi disp.* 38. *sect.* 3. vel hìc, vbi agitur de visione beatifica, quæ comprehendit summam delectationem, quæ quidem videntur æquè se inuicem excludere. quoniam verò primò obiecta est hìc delectatio, nil opus est quæstionem hanc ad illum alium locum reiicere.

Existunt varij modi explicandi hanc difficultatem.

PRIMVS modus reipsa destruit quod assumimus; scilicet esse simul in Christo delectationem cum tristitia potiùs quàm explicet quo pacto simul sint. docet enim Christum, qui tota vita continuit gloriam animæ ne ad corpus manaret, continuisse in cruce gaudium, quod suapte natura ex Dei visione prodiret. ita habet Cano *lib. duodecimo de locis c. trigesimo.* Quòd si contrà obiicies beatitudinem consistere in visione, & fruitione: quidam faciunt ipsum respondentem potuisse manere fruitionem sine gaudio, idque meritò impugnant, quia ex 1. 2. hæc non distinguuntur. & certè primò Cano ita loquitur, *fruitio sine gaudio intelligi potest.* sed postea ita se explicat, ait enim primò id esse verum de beatitudine consummata, quòd scilicet consistat in visione & fruitione quam non nisi per passionem Christus consummauit. Secundò concedit Christo fruitionem quandam non formalem ortam ex visione, sed possessionis in radice ipsius fruitionis, quia videlicet capiebat voluptatem ex eo quòd haberet visionem beatificam, quæ suapte natura parit, & paritura erat in ipso fruitionem. Iam id quod ait Cano de suspensione gaudij censetur falsum, & temerarium, quod quidam refutant probando fuisse gaudium in Christo tempore passionis quibusdam locis Scripturæ, & Patrum, scilicet Cant. tertio. *Egredimini filiæ Sion, & videte regem Salomonem in diademate quo coronauit eum mater sua in die desponsationis illius, & in die lætitiæ cordis eius.* quo loco intelligunt significari lætitiam, quam de spinea corona Christus percipiebat. Gregorius Nyssenus, Maximus, & Nilus, quos citat Theodoretus, & attigit S. Thom. *Cant.* 3. Cyrillus etiam *lib.* 10. *in Ioan. cap.* 21. & 22. ait Christum summo cum gaudio crucem subiisse. Proferuntur etiam quædam ex Psalm. *Propter hoc lætatum est cor meum.*

Verùm præterquam quòd expositio illa canticorum est allegorica, cuiusmodi non potest esse vsui ad argumentandum nisi vbi sensus allegoricus traditur à Scriptura; tamen quidquid sit certè tam eo loco, quàm apud Patres citatos solùm habetur lætitia, & gaudium ex apprehensione finis, vnde solet deriuari gaudium ad media, velut à sanitate apprehensa ad amaram medicinam; quare est gaudium spei, quale scilicet natura sua spes affert boni futuri. quæstio autem præsens est de gaudio boni præsentis. Deinde quæstio est de vehementia gaudij, quæ vi sua absorbet omnem tristitiam, qualis solùm est de visione beatifica: gaudium verò de quo loquuntur Scripturæ citatæ, & Patres, non est de visione beatifica, sed de alio obiecto, quod eiusmodi vehementiam non habet. quare si detur nihil probat contra Cano.

Aliter ergo argumentor contra Cano quòd ex natura rei separari non possit gaudium à visione beatifica. Gaudium enim, & delectatio, vt habetur prima secundæ est quies appetitus in bono habito; qui appetitus quamuis non possit penitus quiescere in bono quopiam extra summum, tamen vbi adest summum, cuiusmodi est visio beatifica, ipso facto extinguitur, & non quiescit; non enim potest stare cum possessione summi boni: hoc autem est summum gaudium, & summa delectatio. Solùm posset occurri eam esse summam quietem priuatiuè, scilicet priuationem motus appetitionis. dari autem actum gaudij positiuum, & hunc posse suspendi. Sed contra illud obstat quòd summum gaudium, & delectationem in ea priuatione, & termino motus agnoscant Theologi, & S. Thom. prima secundæ. Deinde illa suspensio, vt est verior sententia, non potest fieri à voluntate; quòd si detur posse, aut saltem fieri à Deo potentia absoluta, consequens est manere appetitum eius boni in Christo: nam vbi proponitur bonum quod voluntas appetit, si non potest delectare manet appetitus. hic autem non potest esse appetitus boni, quia iam est præsens; ergo erit sublationis impedimenti ad actum delectationis: hoc autem non bene cohæret cum eo quod dicitur voluntatem Christi sponte suspendere illud gaudium si ponatur appetere simul sublationem impedimenti eiusdem quod ipsa apponit. Quòd si dicatur etiam hunc appetitum suspendi, necesse est etiam dicere esse impeditam voluntatem ab omni actu circa bonum præsens vt bonum est, & solùm exerceri circa illud, actum, qui exercetur circa malum, scilicet fugæ, & quasi odij saltem pro eo tempore; non enim alia ratione potest voluntas nolle bonum vel simpliciter, vel pro tempore, nisi quia obiicitur vt malum, vel simpliciter, vel pro tempore. At certè etsi vtcumque indulgeri possit quod dicunt de suspensione actus gaudij à bono præsenti, certè quod consequens est dicere de contrario actu habito de hoc bono, tamquam de malo vel formaliter vel saltem virtualiter, quamuis pro modico tempore, ferri nequaquam potest: est enim omnino contra naturam appetitus fugere bonum simpliciter etiam pro aliquo tempore, & est contra omnem rationem posse tale bonum pro aliquo tempore obiici vt malum. Adde quòd si vtcunque fingeretur vt malum pro aliquo statu, & conditione temporis, ex eo fieret debere suspendi, seu retardari applicationem, & possessionem boni. qua ratione dicebat Apostolus, *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis*, ad Romanos 9. non autem reipsa exhiberi, & postea proponi vt malum frui bono exhibito, & possesso. nulla enim conditio potest superaddi. summo bono proposito, quæ possit exhibere illum vt fugiendum, ac proinde vt malum secundùm quid, quæque non superetur à magnitudine boni.

Secundò

Secundò de ratione beatitudinis est inuariabilitas, & firmitas in statu: Christus autem fuit verè beatus. Demum non est ratio cur Cano limiter hanc subtractionem gaudij ad tempus, quo fuit Christus in cruce, cùm Christus toto tempore vitæ passus sit tristitiam; quare toto illo tempore debuisset gaudio visionis beatæ carere.

SECVNDVS modus est non fuisse gaudium & tristitiam in eodem subiecto, sed gaudium in parte rationali, tristitiam verò in parte sensitiua. hoc dictum Cano loco citato sub finem tribuit Cajet. & meritò reiicitur, quia est contra S. Thom. *quæstione* 18. *art.* 5. & 6. vbi dicit voluntatem rationalem, & voluntatem sensualem aliud voluisse in Christo quàm Pater. quod confirmatur ex illo Euangelij testimonio, *Pater si possibile est, &c. veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat.* Secundò VI. Synodus sub Agathone Papa ex dicto loco Euangelij colligit duas voluntates, & duas voluntatum operationes in Christo. Idem sumitur ex Damasceno *lib.* 3. *cap.* 23. qui citat Athan. est etiam communis Scholasticorum. Alensis 3. *p. quæstione* 18. *membro* 2. Scoti & Durandi *distin.* 15. Bon. *dist.* 16. deinde vt sit vera dicta sententia adhuc videntur secum pugnare summum gaudium, summáque tristitia in eadem anima, quamuis sint in diuersis potentiis.

TERTIVS modus, est gaudium fuisse in parte superiori appetitus intellectiui; tristitiam verò in parte eiusdem inferiori. videtur colligi ex S. Thom. *quæst.* 46. *art.* 7. & est Cajet. Sed habet difficultatem. Primùm quia pars superior, & inferior solùm distinguuntur ratione. Deinde Christus in parte superiori patiebatur tristitiam non quidem de malis sui corporis, sed de malis spiritualibus hominum, reprobatione Iudæ, negatione Petri, &c. quamuis enim peccatum sit res temporalis, & vt tale pertinens ad partem inferiorem; tamen portio inferior, & superior non attenduntur penes materiam, in qua versantur, sed penes rationem, ob quam versantur. ex quo reiicitur responsio Caietani dicentis dictam tristitiam esse rationis inferioris eo quòd peccatum pertineat ad rationem inferiorem. imò adde quòd committere peccatum mortale, *ex* 1. 2. *quæstione* 74. *art.* 7. pertinet ad rationem superiorem. neque verò S. Thom. absolutè negat tristitiam in ratione superiori, sed solùm vult hanc non esse passam tristitiam ab obiecto suo quod est Deus. Item non omnino inuitam passam eam tristitiam: nam omnibus pensatis statuebat permittere ea peccata.

QVARTVS modus est eiusdem S. Thom. *quæstione* 26. *de veritate art.* 9. & 10. posse duo contraria simul vni conuenire, quando vnum conuenit per se, alterum per accidens. sicuti cùm quis mouetur in naui in contrariam partem: in proposito autem voluntas Christi per se gaudebat; per accidens autem tristabatur ob dolorem partis inferioris. hunc modum reiicit Suarez & Cano, quia ipsa tristitia formaliter inest voluntati, quamuis per accidens contingat ex caussa: repugnantia autem posita est in formali inhæsione, non in caussa.

QVINTVS modus est per potentiam diuinam fuisse simul gaudium summum, summámque tristitiam: nam duo contraria in summo possunt per potentiam diuinam simul esse. ita Paludanus *dist.* 15. *quæst.* 2. & Vasquez *infrà disp.* 73. *c.* 4. hanc responsionem Medina *infrà quæst.* 34. *art.* 4. dicit esse friuolam, & sine fundamento; Suarez etiam *disp.* 38. *sect.* 3. eandem reiicit ea ratione, quòd quamuis non repugnet alias qualitates simul poni in summo gradu, eo quòd possint simul esse in gradu remisso; repugnat tamen simul poni actus vitales oppositos: tum quia hi non possunt esse simul ne in gradu quidem remisso: tum quia inuoluunt in se specialem repugnantiam vel ratione specialis modi quo afficiant subiectum per intrinsecam quandam emanationem ab illo, vel quia ex parte obiectorum includunt immediatam contradictionem per modum assensus, & dissensus. Sed nihilominus necesse est ipsos secundùm modum proprium respondendi in hanc sententiam incidere.

SEXTVS ergo modus est Suarez loco citato, qui dicit gaudium & tristitiam si versentur circa idem obiectum ita vt alterum destruat obiectum formale alterius, non posse esse simul; si verò sint circa diuersa obiecta, quamuis inter se aliquam habeant repugnantiam, & magnam diuersitatem, vt non possint naturaliter esse simul, atque ideo non sint in reliquis beatis; nihilominus non tantam habere repugnantiam quin possint esse simul per potentiam diuinam, & per hanc fuisse simul in Christo. Eadem est responsio Medinæ.

Sed habet difficultatem: nam primò hæc sententia nihil differt à sententia Paludani quam impugnant. neque enim Paludanus dicebat gaudium & tristitiam de eodem obiecto simul esse per potentiam Dei, sed ipsa secundùm se. Secundò pugnat contra ipsos ratio quam adducunt contra Paludanum, quæ ratio non tam sumitur ex parte identitatis obiecti, quàm ex ipsa ratione actuum vitalium, & speciali modo quo afficiunt subiectum per intrinsecam emanationem ab illo vt ipsi loquuntur. ratio autem tendendi in obiectum per modum assensus & dissensus continet repugnantiam si sit circa idem obiectum formale, quod Paludanus non dicit. Tertiò non potest assignari ratio differentiæ cur aliæ qualitates primæ contrariæ possint in gradu remisso naturaliter esse simul, non item actus vitales oppositi in gradu remisso? nam & experientia docet hoc vsuenire naturaliter homini circa diuersa obiecta, & fortè eodem tempore, & siquidem non possit eodem tempore, difficultas non est ex parte actuum ex quo sunt circa diuersa obiecta, sed ex parte potentiæ, quæ non possit ferri in plura vt plura. Quartò gratis & sine fundamento dicitur has qualitates includere repugnantiam aliquam per se ex genere suo, non verò in ordine ad potentiam diuinam: reliquas autem dictas primas qualitates non includere. nam profectò vix potest assignari ratio, quæ probet id simpliciter; quin probet idem in ordine ad potentiam diuinam.

Probabilior modus exponitur. §. 2.

Huic difficultati inhærendo vestigiis quorundam è citatis Theologis videtur quibusdam dictis satisfieri posse.

Dico PRIMÒ: Beatitudo propria hominis ex natura rei non tollit capacitatem omnis tristitiæ, quæ aliunde prouenire possit. Probatur, quia beatitudo propria hominis est quæ consistit in operatione contemplatiua intellectus circa nobilissimum obiectum, vt ait Ar. *lib.* 1. *Eth. cap.* 10. Porrò in natura hominis non solùm continetur hæc maximè propria operatio, verumetiam multa alia bona, & operationes præter hanc, quæ pertinent ad ipsam tum rationem vitæ politicæ quatenus homo est animal politicum capax honoris, societatis, &c. tum ratione vitæ sentientis, quæ sunt bona etiam ipsius hominis, quibus potest gaudere, & in quibus potest lædi, & tristari, quæque ex vi operationis intellectiuæ non habentur; ergo beatitudo propria hominis non tollit capacitatẽ omnis mali, nec proinde omnis tristitiæ. huc pertinet quod ait Ar. *loco cit.* fœlicitatem posse spectari dupliciter:

primò quoad essentiam : secundò quoad integritatem. & quo ad essentiam quidem si tam esse in operatione nobilissima animæ rationalis, quæ posita est in cognitione, & contéplatione Dei tanquam in summo bono : quoad integritatem verò alia bona cùm corporis tum fortunæ prosperitatémque filiorum, & amicorum includere. Igitur integritas non consistit in cognitione obiecti præcipui quæ non affert per se impassibilitatem corporis, & reliqua vitæ subsidia,& opportunitates,nec tollit capacitatem patiendi famem, sitim,dolores,&c.

Dico SECVNDÒ cognitio nobilissimi obiecti, scilicet Dei, quæ est dicta beatitudo propria hominis, si sit intuitiua, & clara essentiæ diuinæ, ac proinde supernaturalis (naturalis enim clara esse non potest) non tollit quidem per se dicta mala, nec proinde capacitatem tristitiæ;tollit tamen sensum malorum,& tristitiam. Prima pars est per se perspicua ex eo quòd ea,cognitio sit bonum spirituale, nec habeat vllam vim naturalem per se aduersùs corruptibilitatem, & passibilitatem corporis, &c. secunda pars, scilicet quòd tollat sensum tristitiæ. Probatur ex virtute naturali facultatum animæ, ceteríque adiumentis, atque instrumentis concurrentibus ad actum sentiendi; quæ quidem virtus singularum talis est vt non possit anima pluribus obiectis earum ministerio simul esse intenta, nisi illa plura singula sint applicata in quodam determinato gradu actionis, quem gradum si aliquod vnum ex illis in agendo nimiùm excedat, illud solùm sensu percipitur, non verò aliud. hoc autem vsuuenit etiam in actionibus naturalibus obiectorum; ingens enim voluptas vel tristitia vnius generis,seu speciei, impedit sensum remissionis alterius generis, inducítque soporem, vel stuporem aliis sensibus, & facultatibus. Multo ergo magis stuporem hunc inducet voluptas, quæ sit vehementissima non intra latitudinem naturalium, verùm extra hanc ex vi actionis supernaturalis facultatis, scilicet supernaturaliter eleuatæ.

Dico TERTIÒ, nihilominus potentia Dei fieri potest vt posita vehementi delectatione etiam supernaturali,reliquæ facultates,& sensus,quibus ex obiecto ea delectatio non est connaturalis, conferuentur in sua vi operandi,& sentiendi, & non abstrahantur, nec abducantur,& anima possit esse illis intenta,percipiátque tristitias,dolores,&c.

Probatur: nam sicuti non potest intellectus multa simul cognoscere, sed plura vel pauciora pro ratione perfectionis, & gradus, nec potest simul plures modos cognitionis exercere,scilicet intuitiuè,& abstractiuè,& tamen potentia Dei fieri potest, & iam fit in beatis vt simul plura, & pluribus modis intelligant, nimirum scientia vespertina, & matutina in Verbo, & extra Verbum;ita hoc idem dicendum est fieri posse in reliquis facultatibus,vt scilicet sensus & facultas, quæ non potest esse intenta pluribus obiectis, & passionibus sentiendi, quæ ex his proficiscuntur, ita confirmetur, & corroboretur vt possit simul plura. Confirmatur: nam sicuti non potest vnum corpus plura loca simul occupare, sed solùm singula per se seorsim propter limitationem quantitatis suæ;potest tamen Dei potentia fieri ex multorum sententia vt idem impleat plura loca, & secundùm existentiam sacramentalem de facto ponitur corpus Christi in pluribus locis. similiter fieri potest vt facultas sentiendi, quæ potest seorsim plura, possit simul singula, atque hæc est sententia Paludani *loco citato.* &Vasquez *disp. 73. sect.4.* Soti, Durandi, Argentinæ, Gabrielis, Almaini quos ipse citat.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus habuerit scientiam inditam vel infusam.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non sit alia scientia indita, vel infusa præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed præsente cognitione perfecta excluditur cognitio imperfecta: sicut manifesta visio facit excludit ænigmaticam visionem fidei, vt patet primæ ad Corinth.13. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata (vt dictum est) videtur quòd non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Præterea, Imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstratiuum. Habita autem perfectione non est vlterius necessaria dispositio: sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quæcunque alia creata comparetur ad cognitionem beatam, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut dispositio ad terminum: videtur quòd cum Christus habuerit cognitionem beatam, quòd non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, Sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis, est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, vnam perfectiorem & aliam minus perfectam,ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam,vnam perfectiorem, & aliam minus perfectam: & sic idem quod prius.

Sed contra est,quod dicitur Coloss.2.quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, decebat vt natura humana assumpta à verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completiuæ ipsius, vt patet ex his, quæ dicuntur in tertio de Anima. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, inquantum per verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter vnitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia.ad quæ intellectus possibilis est in potentia. Sicut etiam per verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum; vt patet per Aug.2. super Genes.ad literam. Et ideo sicut in Angelis secundum eundem Augustinum ponitur duplex cognitio (vna scilicet matutina,per quam cognoscunt res in verbo:& alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas) ita præter scientiam diuinam & increatam, est in Christo secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit verbum & res in verbo: & scientia infusa siue indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd visio imperfecta fidei, in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quòd de ratione fidei est, vt sit de non visis, vt in Secunda parte dictum est. Sed cognitio, quæ est per species inditas non, includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio vtrobique.

Ad secundum dicendum, quòd dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Vno modo sicut via ducens ad perfectionem, alio modo sicut effectus à perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adueniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata,est via ad scientiam,quæ per demonstrationem acquiritur:qua tamen acquisita

acquisita, potest remanere cognitio, quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstratiuam, quæ est per causam. Quia ille,qui cognoscit causam ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo, simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio beata non fit per speciem, qua sit similitudo diuinæ essentiæ, vel eorum quæ in diuina essentia cognoscuntur: vt patet ex his, quæ in Prima parte dicta sunt: sed talis cognitio est ipsius diuinæ essentiæ immediatè per hoc, quòd ipsa essentia diuina vnitur menti beatæ, sicut intelligibile intelligenti, quæ quidem essentia diuina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturæ.Vnde nihil prohibet,quin cum hac forma superexcedente,simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

CVM duplex sit scientia infusa, altera per se ex genere suo, quæ scilicet non potest propriis actibus acquiri:altera per accidens, quæ quamuis possit propriis actibus acquiri, tamen infunditur à Deo: quæstio S. Thom. in hoc articulo est de scientia infusa per se ex genere suo, & respondet fuisse eiusmodi scientiam in Christo.ratio eius proponetur,& discutietur infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conueniens fuit, excellentissimè habuit.Sed Christus non habuit excellentissimè scientiam acquisitam:non enim instituit studio literarum, quo perfectissimè scientia acquiritur: dicitur enim Ioan.7. Mirabantur Iudæi dicentes, Quomodo hic literas scit, cùm non didicerit? Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea,Ei quod est plenum non potest aliquid superaddi.Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles diuinitus inditas, vt dictum est.Ergo non potuerunt superuenire eius animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui iam habet habitum scientiæ, per ea, quæ à sensu accipit, non acquiritur nouus habitus (quia sic duæ formæ eiusdem speciei simul essent in eodem) sed habitus qui prius inerat, confirmatur & augetur. Ergo cùm Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea, quæ sensus percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est,quod Hebr.5.dicitur:Cùm esset filius Dei,didicit ex his,quæ passus est obedientiam.Gloss.id est,expertus est. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia,quæ est scientia acquisita.

Respondeo dicendum, quòd vt ex supra dictis patet, nihil eorum, quæ Deus in nostra natura plantauit, defuit humanæ naturæ assumptæ à Dei verbo. Manifestum est autem, quòd in humana natura Deus plantauit non solùm intellectum possibilem: sed etiam intellectum agentem. Vnde necesse est dicere, quòd in anima Christi fuit non solùm intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus & natura nihil frustra faciunt (vt Philosophus dicit in 1.de Cel.) multò minus in anima Christi aliquid fuit frustra.Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cùm omnis res sit propter suam operationem: vt dicitur in secundo de Cel. Propria autem operatio intellectus agentis, est facere species intelligibiles actu,abstrahendo eas à phantasmatibus:vnde dicitur in 3. de Anima,quòd intellectus agens est, quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quòd in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles, per actionem

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

intellectus agentis in intellectu possibili eius receptæ: quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideo quamuis aliter alibi scripserim, dicendum est,in Christo fuisse scientiam acquisitam: quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subiecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis: quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundum lumen desuper infusum:qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia verò beata,per quam ipsa Dei essentia videtur,est propria & connaturalis soli Deo; vt in Prima parte dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm duplex sit modus acquirendi scientiam,scilicet inueniendo & addiscendo, modus qui est per inuentionem, est præcipuus: modus autem, qui est per disciplinam, est secundarius. Vnde dicitur in primo Ethi. Ille quidem est optimus,qui omnia per se ipsum intelligit:bonus autem rursus est ille qui bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inuentionem, quam per disciplinam,præsertim cùm ipse daretur à Deo omnibus in doctorem:secundum illud Ioël.2. Lætamini in Domino Deo vestro,quia dedit vobis Doctorem iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd humana mens duplicem habet respectum.Vnum quidem ad superiora:& secundum hunc respectum,anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora,id est, ad phantasmata,quæ sunt nata mouere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem, quòd etiam secundum hunc respectum anima Christi,scientia impleretur:non quin prima plenitudo mentis humanæ sufficeret secundum seipsam: sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum,quòd alia ratio est de habitu acquisito, & de habitu infuso.Nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata:vnde secundum eandem rationem non potest alius habitus iteratò acquiri. Sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis: vtpote à superiori descendens in animam non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non non est eadem ratio de vtroque habitu.

AFFIRMAT S. Thom. fundamentum eius est, quia scientia beata est connaturalis soli Deo, modus cognoscendi per scientiam infusam suprapositus est proportionatus naturæ angelicæ. : ergo debet dari modus cognoscendi connaturalis naturæ humanæ, qui est per scientiam acquisitam ope intellectus agentis, facientis species intelligibiles. frustrà enim esset in Christo intellectus agens,& possibilis.

DISPVTATIO LXXXV.

Vtrùm in Christo fuerit scientia genere suo infusa, & genere suo acquisita.

SCIENTIA genere suo acquisita est, quam modo appellamus infusam per accidens,nimirum quæ habet in natura quantum satis est facultatis,vt possit acquiri,quòd altera, quæ dicitur per se infusa,cùm non habeat,per se postulat infundi.De vtraque est præsens quæstio;potissimùm verò; & primo loco de infusa per se.

Est igitur prima sententia in Christo non fuisse aliâ scientiam infusam præter acquisitam, & beatã.est Alex. *3.p.q.13.m.1. &* 2. Riccard.*in* 3. *dist.*14.*art.*3.*q.*1.*&* 2.Bõ. *ibid.*Fundamentum esse potest, quia per has duas scientias Christus habet cognitionem rerum naturalium, & supernaturalium in Verbo, & in proprio genere, modúmque cognoscendi supernaturalem,& connaturalem sibi.

Scotus etiam *in 3.dist.14.q.3.§.contra conclusionem,& §. ad quæstionem*, sentit omnem scientiam infusam quam habuit Christus fuisse vnius, eiusdémque rationis cum acquisita, quæ versatur circa eadem obiecta, circa quæ infusa, ac proinde earum rerum, quarum potest esse scientia acquisita,solùm habuisse scientiam infusam per accidens: quoniam eo argumento refutat S.Thom. ponentem scientiã acquisitam præter infusam per se,quòd nó possint duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto. Scientia autem infusa per se, & acquisita de eodem obiecto sunt eiusdem rationis. De diuersis autem obiectis, non negaret Scotus esse distinctas scientias infusam per se,& infusã per accidens in Christo:siquidem pleraque obiecta supernaturalia sunt cognita à Christo, quæ studio & facultate naturæ cognosci minimè possunt, & scientia infusa per se in hoc distinguitur ab acquisita, quæ humano studio potest acquiri, sed de hoc infrà locus erit. Eiusdem sententiæ est Durandus *in 3.dist.14. q.4.* Gabriel *art.* 2. Almainus *quæst.1. art.2.*

Dicendum PRIMÒ habuisse Christum scientiam per se infusam distinctam à scientia acquisita per se ex natura rei.ita S.Thom. *hic art.3. & ar. 4. in corpore, & ad 3.* Caiet. *ibidem*,Capr. *in 3.dist. 14. quæstione 1.art.1. concl. 2. & art. 3. ad 1.contra 2.concl.* Palud. *quæst.* 2. Suarez *disp. 25. sect.3.* Vasquez *disp.52.c.3.* & recentiores Thomistæ, & iam hæc opinio est communis in Scholis. Fundamentum S.Thom. est quòd omne quod est in potentia sit imperfectum donec reducatur ad actum. Intellectus autem humanus sit in potentia ad omnia intelligibilia, & reducatur ad actum per species intelligibiles rerum, quas non potest nisi à Deo infusas habere: in Christo autem humana natura non debuerit esse imperfecta.Hoc est verum & proprium huius assertionis fundamentum: possemus enim ex duplici capite probare fuisse in Christo hanc scientiam, primò ex dignitate personæ, cui conueniens sit in sua natura humana perfectissima & amplissima omnium rerum intelligibilium scientia, quæ existunt, quæque futuræ sunt, & ex hoc capite non deducuntur plures modi sciendi eadem res, sed solùm scientia earum quæcumque illa sit. quòd si hæc omnia cognoscantur in Verbo, itémque per scientiam extra Verbum, nihil plus cognoscitur per hanc, neque meliùs, imò pauciora, & imperfectiùs; quare ex dicto capite non probatur deberi Christo aliam scientiam præter beatam.

Secundum caput est ex conditione naturæ, quæ per se habet potentiam ad huiusmodi scientiam, eiúsque modum, quamuis imperfectiorem, quæ potentia non actuatur in suo esse naturæ per illam scientiam perfectiorem eo modo,quo non minùs perfectè cognoscit homo sensibilia per scientiam angelicam, seu similem angelicæ, aut per beatam quæ est participatio diuinæ, quàm per sensum internum, & externum; quandoquidem nihil deest perfectionis in cognitione sensibilium in Deo, quòd sit in nobis: & tamen necesse est ponere in corporibus creatis operationes sensuum non tanquam addentes perfectionem cognitioni, sed ne maneant potentiæ sensitiuæ imperfectæ absque suo actu: similiter in Christo fuerunt operationes sensuum internorum, & extrernorum, non solùm ad hoc vt paterentur dolores, quibus satisfaceret pro peccatis nostris; verumetiam vt operaretur operatione sensuum cognoscendo sensibilia cognitione sensitiua, etiamsi nihil plus, aut melius cognouisset per sensus. Hoc igitur est potissimum, & præcipuum caput vnde procedit ratio S. Thom. probans esse in Christo scientiam infusam non quidem ad hoc vt Christus cognosceret plus, vel melius per illam, sed ne potentia vacaret suo actu,qui est eius propria perfectio.

Sed contra hanc rationem illud obstat quod cùm dicitur fore imperfectam facultatem intellectiuam carentem dicta scientia infusa, ad quam habet potentiam, vel est sermo de potentia naturali, & hanc non habet ad scientiam per se infusam,vel de potentia obedientiali, sed actus huius potentiæ non est debitus habenti eam potentiam; non est autem imperfectum quod caret re non debita. Confirmatur: nam in Christo est potentia obedientialis ad maiorem gradum gratiæ, & gloriæ eo quem habet; non tamen propterea est imperfectus. Demum non est imperfectum quod caret forma supernaturali, sed quod caret forma naturali: species autem infusæ sunt formæ supernaturales. Respondeo duplex genus perfectionis posse addi alicui potentiæ.Primum quod perficiat illam circa suum obiectum, & in ordine naturali, quod tamen non possit sola vi, & facultate naturæ obtineri: huiusmodi est obseruatio totius legis naturæ. dilectio Dei finis naturalis super omnia præsertim constans, & perseuerans, subiectio sensus rationi, immortalitas corporis, &c. quæ viribus naturæ non habentur, & tamen perficiunt illam in suo ordine naturali circa suum obiectũ,& circa sua bona naturalia.Secundum est quod perficit illam in ordine supernaturali,& extra suum obiectum formale,cuiusmodi est gratia, charitas supernaturalis,lumen gloriæ,& visio beatifica. Ex his defectus perfectionis primi generis est,& dicitur imperfectio;est enim imperfectio voluntatis non posse diligere Deum super omnia vt finem naturalem; secundi verò generis non est imperfectio simpliciter loquendo. Iam verò res omnes creatæ,quæ sunt extra Deum, & diuinam essentiam,& ipsa diuina essentia vt est caussa ipsarum, pertinent ad obiectum intellectus creati,& cognitio illarum perficit ipsum in ordine naturali, non verò in ordine supernaturali simpliciter, videlicet increato,& infinito. Similitérque modus intelligendi absque discursu,res in caussa, perficit intellectum,qui id naturaliter nó habet in suo ordine naturali, etsi ea perfectio dicatur supernaturalis secundùm quid, quatenus non habetur ex principiis,& facultatibus naturalibus in quibusdam naturis inferioribus comparatione superiorum,quæ illam ex suis naturalibus principiis habent.

Ex quibus satisfit propositis argumentis: non enim omnis potentia obedientialis carens actio est imperfecta,sed illa,quæ caret actu perficiente se in suo ordine, & obiecto formali; quamquam nec dicitur merè obedientialis potentia, quæ respicit formam perficientem subiectum in suis naturalibus. non enim est merè obedientialis potentia ad diligendum Deũvt finem naturalem perfectè,& super omnia.similiter species infusæ rerum naturalium non sunt simpliciter perfectiones supernaturales,etsi non possunt acquiri facultate naturæ, ex quo sunt de rebus naturalibus, & sunt naturales secundùm substantiã perficiúntque naturã in suo ordine.

Eadem propositio probatur positis duobus principiis. Primum est quòd Christus nusquam ne in infantia quidem ignoratione laborarit,vt docet August. *lib.2. de peccatorum meritis,& remissione,cap.29.* Quam,inquit,ignorantiam, nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, sed habuerit omnem scientiam non solùm in Verbo, verumetiam extra Verbum in proprio genere, scilicet matutinam & vespertinam sicut Angeli. Secundum est quòd Christus procedente tempore scientiam acquisierit, vt infrà ostendemus. Ex his enim sequitur scientiam quam initio habuit,non fuisse per accidens infusam & per se acquisitam. non enim fuisset ampliùs locus acquirendæ scientiæ magis quàm sit, quo casu quis iam acquisiuisset studio scientiam ad eandem rursus acquirendam.

Sed iam quæstio est de gradu certitudinis huius assertionis. Medina dicit esse ita certam, vt contraria sit teme

raria. Suarez autem dicit hoc temere dictum, quia nulla est auctoritas Scripturæ, vel Patrum,quæ multùm vrgeat, & si quæ afferuntur possent exponi de scientia beata; quare ait solùm esse falsam,& minùs probabilẽ, cùm præsertim aliqui Theologi videantur illam affirmare. Mihi verò tria occurrunt. Primum est negare esse in Christo præter scientiam beatã aliam scientiã rerum in proprio genere esse non solùm temerarium,sed erroneam, quod neuter negat, vt colligitur ex Suar. *sect.2.* Secundum est dicere Christum omnem scientiam, quæ est in proprio genere,acquisiuisse sua industria, & nullã esse sibi infusam ab instanti suæ cõceptionis,siue alio tempore, est etiam temerarium, quia contra communem sententiam Theologorum,& quia scripturæ id significant non omnino obscurè, etsi non ita perspicuè. Tertium est absurdum esse negare Christo aliquã scientiam per se infusam:nam ex quo est omnino concedenda scientia rerum in proprio genere, non est vlla ratio cur eam determinemus ad infusam per accidens, quod etiam confirmatur ex eo quòd plenitudo scientiæ, quæ tribuitur Christo, & status, in quo tribuitur, & conditiones seu exercitium ipsius scientiæ ostendunt in ipso scientiam per se infusam, tale est quòd sicuti Christus habuit opera hominis viatoris,debuit habere & cognitionem perfectam in eo genere, & perfectiorem quàm habuerint Angeli,& Adam in statu viæ,imò quàm habeant illi in statu patriæ, quia Christus non solùm secundùm quòd Deus, verumetiam secundùm quòd homo est omnibus modis superior illis. & præterea vt bene argumentatur Durandus,Christus docet Angelos,& non quidem secundùm scientiam beatam, quia secundùm hanc docentur omnes à Deo,neque secundùm acquisitam,seu infusam per accidens:ergo secundùm infusam per se. Confirmatur ex scripturis ad Coloss.2. *In quo sunt omnes thesauri scientiæ & sapientiæ.* Isai.11. *Requiescet super eum spiritus sapientiæ, & scientiæ,* &c. huc spectat quod habetur Isa.7. de Christo puero: *Butyrum & mel comedet,vt sciat reprobare malum,& eligere bonum.* Ratio verò est,quia Christi anima ab instanti suæ conceptionis fuit elevata ad visionem beatificam, eo quòd sibi fuerit naturaliter debita, at pari ratione debuit dari ab eodem instanti scientia per se infusa.

Dicendum SECVNDÒ Christum habuisse scientiam per se ex genere acquisitam. est S.Thom. *artic.4.* est Thomistarum. Nomine scientiæ acquisitæ intelligimus duplicem, videlicet experimentalem, quæ potissimùm versatur circa singularia, & cognitionem euidẽtem cõclusionum ex propriis principiis naturali lumine euidentibus.Loquimur hîc solùm de scientia acquisita ex genere suo,an verò hæc fuerit Christo infusa per accidens,vel studio parta, dicetur infrà, vbi hæc propositio ex instituto confirmabitur. Interim illa ratio sufficiat quòd in Christo debuerit esse omnis perfectio scientiæ, non solùm secundùm rem, verumetiam secundùm modum animæ connaturalem.

Sed iam occurrit aduersùs hæc argumentum Scoti quòd non possint duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto. Scientia autem acquisita & infusa de eodem obiecto sunt eiusdem rationis:non ergo possunt simul esse in Christo. Respondeo dictas scientias non esse eiusdem speciei. habitus enim superior ab inferiore,& species vniuersalior à minùs vniuersali distinguitur per vniuersalitatem modi tendendi in obiectũ, quamuis contineat eminenter inferiorem speciem, ex eo quòd feratur in obiectum illius; sicuti sensus interior eminenter continet exteriores. Differunt præterea hæ duæ scientiæ, quia notitia scientiæ infusæ est propria,& quiditatiua rei attingens ipsam sicuti in se est:at verò notitia scientiæ acquisitæ non est rei sicuti est, sed valde remota; quippe quæ talis sit, qualis ex speciebus acquisitis per sensus nasci potest. Scientia verò infusa oriatur ex speciebus propriis, & quiditatiuis ipsius rei, quæ per sensus comparari non possunt, sed à solo Deo infundi.

QVÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi, in quatuor articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm anima Christi comprehenderit Verbum, siue diuinam essentiam.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi comprehenderit & comprehendat Verbum, siue diuinam essentiam. Dicit enim Isidor. quòd Trinitas sibi soli notæ est, & homini assumpto. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate, in illa notitia sui,quæ est sanctæ Trinitati propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis.Ergo anima Christi comprehendit diuinam essentiam.

2. Præterea, Magis est vniri Deo secundum esse personale, quàm secundum visionem. Sed sicut Damasc. dicit in 3.lib. tota diuinitas in vna personarum est vnita humanæ naturæ in Christo. Multo ergo magis tota natura diuina videtur ab anima Christi, & ita videtur,quod anima Christi comprehenderit diuinam essentiam.

3. Præterea, Illud quod conuenit filio Dei per naturam,conuenit filio hominis per gratiam:vt August.dicit in primo de Trinitat. Sed comprehendere diuinam essentiam, competit filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur, quòd anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est,quòd August.dicit in lib.83.qq. Quod se comprehendit, finitum est sibi. Sed essentia diuina non est finita in comparatione ad animam Christi,cùm in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

Respondeo dicendum,quòd sicut ex suprà dictis patet,sic facta est vnio naturarum in persona Christi, quòd tamen proprietas vtriusque naturæ inconfusa permanserit, ita scilicet quod increatum manserit increatum, & creatum manserit infra limites creaturæ:sicut Dama.dicit in 3.lib.Est autem impossibile,quòd aliqua creatura comprehendat diuinam essentiam (sicut in Prima parte ostensum est) eo quòd infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum,quòd anima Christi nullo modo comprehendit diuinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo assumptus connumeratur diuinæ Trinitati in sui cognitione,non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quòd nec etiam in vnione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei verbum siue naturam diuinam. Quæ quamuis tota vnita fuerit humanæ naturæ in vna persona Filij,non tamen fuit tota virtus diuinitatis ab humana natura quasi circumscripta.Vnde Aug.dicit in Epistola ad Volusianum,Scire te volo,non hoc Christianam habere doctrinam,quòd ita Deus infusus sit carni, vt curam gubernandæ vniuersitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam, collectámque transtulerit. Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit: quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfectè sicut visibilis est: vt in Prima parte expositum est.

Ad tertium dicendum,quòd verbum illud Aug.est intelligendum de gratia vnionis, secundum quam omnia,quæ dicuntur de filio Dei secundùm diuinam naturam,etiam dicuntur de Filio hominis,propter identitatem suppositi.Et secundùm hoc verè potest dici quòd filius hominis est comprehensor diuinæ essentiæ:non quidem secundùm animam, sed secundùm diuinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quòd Filius hominis est creator.

Hæc quæstio tractatur hîc eodem sensu de anima Christi, quo in vniuersum tractatur *p. p. q.12. artic.7.* de omnibus beatis. Ratio verò cur hîc nominatim tractetur de Christo, est propter id, quod singulariter Christus præ ceteris habet, scilicet personam diuinam. Vnde est ratio dubitandi an propterea anima Christi possit comprehendere Deum, quem alij beati, qui sunt puræ creaturæ, non possunt. Conclusio S.Thom. negat posse. Argumentum ad id probandum conficitur ex duobus principiis, alterum ostensum *p.p.* quòd scilicet hoc quod est esse creatũ sit per se ratio cur nequeat vllus intellectus creatus Deum comprehendere. sicut esse increatum est ratio cur diuinus intellectus possit: alterum suprà *quæst.2. artic.1.* probatum est, scilicet ita factam esse duarum naturarum vnionem in vna Christi persona, vt increatum manserit increatum, & creatum manserit infra limites creaturæ. Sequitur ergo ex his tanquam ex maiore, & minore propositione non haberi ex vi vnionis hypostaticæ quòd anima Christi possit comprehendere Deum, quem non potest vlla mens creata.

DISPVTATIO LXXXVI.

An Christus potuerit comprehendere diuinam naturam.

VAMVIS quæstio hæc, vt modò notaui, in vniuersum pertineat ad primam partem, nihilominus quoniam existunt aliquæ peculiares rationes, ob quas videri potest potuisse Christum quod nequeunt ceteri homines, non potuit omnino prætermitti. Ac primò summatim attingentur ea quæ de incomprehensibilitate diuinæ naturæ traduntur Prima parte; mox quæ ad Christum pertinent. Cùm verò plures huius vocis, comprehensio, acceptiones plerique Theologi distinguant, duæ tamen satis esse videntur, quas tradit S.Thom. *hîc p.p.q.12.art.7. ad primum.* Primò vt significet consequutionem, obtentionem, & quasi possessionem rei conquisitæ, & optatæ, quæ comprehensio respondet spei, & hoc sensu accipitur 1. ad Corinth.9. *Sic currite vt comprehendatis.* & ad Philip.3. *Persequor si quomodo comprehendam.* Secundò sumitur pro inclusione, qua aliquid ab alio integrè perfectéque concluditur, idque iuxta subiectam materiam cui applicatur, vt comprehendi circulo, vase, imperio, &c. Sic cognitione comprehendi, est in cognitione totum includi secundùm totam cognoscibilitatem, quam habet, vt tantùm cognoscatur ab intellectu res quantum cognoscibilis est. & hoc sensu accipitur cõprehensio in hac quæstione ad mẽtem Augustini *Epist.112.cap.8.* dicentis: Aliud est videre, aliud totum videndo comprehẽdere. videtur quod præsens vtcunque sentitur; cõprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem. *& lib.12.de ciuit.Dei, cap.18.* ait, quidquid scientia cõprehenditur, scientis cognitione finitur. Vbi notare oportet verbum, finiri, accipi negatiuè, vt idem sit ac non excedi scientiam ab obiecto, nõ verò positiuè, quia essentia Dei per hoc quod comprehendatur ab intellectu diuino, non fit finita positiuè. Quidam ad comprehensionem requirunt ex parte cognoscentis perfectionem cognitionis, quæ sit adæquata rei cognitæ, vel secundùm essentiam, vel secundùm intentionem, sed hoc non videtur necessarium, vt constat exemplo comprehensionis corporeæ, vnde hoc nomen translatum est ad spiritualem. ad hoc enim vt sphæra aurea comprehendatur à concauitate alterius corporis, nil pertinet ad rem quòd corpus concauum sit aureum, vel ferreum, sed satis est, vt totam includat vt nihil sit extrà: nec ergo ad rem facit quòd cognitio sit eiusdem essentię cùm re cognita. similiter si cognitio minùs intenta intelligere posset obiectum quantum est cognoscibile, nil referret defectus intentionis. quamquam rectè probari potest cognitionem quæ non sit essentialiter increata, & infinita, non posse comprehendere Deum, non quidem ob eam rationem, quòd in vniuersum res comprehendens est eiusdem naturæ aut intentionis cum re comprehensa, sed ob eam rationem quòd si non sit talis, non suppetat sibi quantum oportet latitudinis ad cognoscendum quidquid est in re ita vt nihil lateat.

Alij præter hoc quod est cognoscere rem secundùm totam cognoscibilitatem, requirunt ad comprehensionem claritatem summam pro conditione obiecti, vt si sit infinitum, claritas sit infinitas. Sed neque hoc rectè dicitur: nam si detur semel rem ita cognosci vt nihil omnino illius lateat videntem, hoc ipso cognoscitur etiam clarissimè omni claritate qua cognoscibilis est. est enim omnis claritas vbi nulla est obscuritas: vbi autem nihil rei latet, nulla est obscuritas. Confirmatur: nam hoc est discrimen inter lumen, claritatémque spiritualem & corporalem, quòd lumen claritásque corporea, per quam videtur visibilia corporea, est qualitas absoluta, cui non tribuitur magis, & minus per comparationẽ ad visibilia, vt sint, non sit maius lumen nisi illud, per quod clariùs, vel meliùs videntur visibilia: nam per lumen candelæ pleraque visibilia æquè bene videntur ac per lumen Solis, cuius claritas est longè maior: at verò lumen, claritásque spiritualis est aliquid relatiuum, cui tribuitur magis, & minus solùm per comparationem ad ea, quæ videntur, vt dicatur maius lumen & clarior cognitio ea per quam plura, vel meliùs cognoscuntur, ita vt per meliùs cognosci, significentur plures rationes cognoscibilitatis, & distinctio omnium rerum, quæ in ipsa sunt, vel formaliter, vel virtualiter; quod reuera est cognoscere rem secundùm omnem cognoscibilitatem ex parte obiecti.

Quòd si nihilominus velint hanc claritatem facere similem corporali, & admittere maiorem claritatem, quàm sit illa, quæ satis est ad videndam totam entitatem cognoscibilem obiecti; certè præterquam quòd absque fundamento loquuntur, adhuc absque ratione negant esse veram, propriámque cõprehensionem obiecti illam, qua res ita intellgitur vt nihil eius lateat intelligentem, & statuunt ad comprehensionem requiri ciusmodi claritatem; cùm profectò comprehensio ex ipso vsu nominis accipiatur passiuè, & denominet obiectum integrè, perfectéque in omni latitudine cognitum; non verò aliquã aliam perfectionẽ actus ex parte potentiæ, per quem nil plus cognoscitur, nec aliquid, quod sine ea perfectione, & claritate cognitum non fuisset. Hoc autem sensu accipi comprehensionem, scilicet prout passiuè notat integritatem rei cognitæ secundùm esse cognitum, perspicuum facient loquutiones Patrum, & Scripturæ iam proferendæ.

Dicendum est ergo Deum ab intellectu creato comprehendi non posse. est communis omnium Theologorum sententia, S.Thom. *hîc & 3.contra gentes, cap.55. & hîc artic.1. & in 4.dist.49.q.1.artic.3.* Maioris *q.15.* Bonau. *in 3. dist.14.art.1.q.2.* Riccard. *artic.1.q.4.* Durand. *quæst.1.* Scoti, Palud. *ibid.* Gabr. *quæst.vnica, artic.3. dub.2.* Almai. *quæst. vnica.* Occami *in 4.q.13.* Alens. *1.p.q.7.memb.1.* Alber. *1.p.q.18. memb.3.* Caiet. & omnium recentiorum. Hanc assertionem quidam censent de fide, scilicet Suarez hîc. Alij solùm certam in eo gradu vt contraria sit temeraria, scilicet Vasq. *1.p.disp.52.cap.2.* vbi nititur ostendere ex Scripturis & Patribus non conuinci hanc esse assertionem fidei: quoniam tamen aut est de fide, aut proxima fidei, oportet afferre auctoritates Scripturæ & Patrum, & excludere quasdam expositiones, quæ distrahunt illas ad alium sensum ab eo quo accipi solet.

Primò verò ex Scripturis proferũtur multa. Ierem.22. *Magnus*

Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu. quo loco Hieronym. ait: Quem nõ comprehendit cogitatio quomodo potest sermo comprehendere. Ad Rom.11. *Quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius.* Iob 11. *Forsitan vestigia Dei comprehendes, & vsque ad perfectum omnipotentem reperies.*

Quæ loca quamuis possint intelligi de comprehensione consiliorum Dei, vel etiam ex parte de comprehensione in hac vita, tamen Scripturæ non assumunt in his, & similibus locis comprehensibilitatem Dei secundùm limitationem ad certum genus, scilicet ad consilia, &c. & secundùm terminos, quos habeat per se ex natura rei, sed vt prærogatiuam Dei maximam, & vniuersalem, atque absolutam, quæ ratione suæ præstantiæ in omnibus rebus locum habeat, ac proinde in cõsiliis, iudiciis, &c. Hanc vim præsefert ille modus loquendi Iob 11. *Forsitan vestigia eius comprehendes, & vsque ad perfectum omnipotentem reperies.* vbi non posse comprehendi vestigia, declaratur ex eo quòd vsque ad perfectum omnipotens (nimirum quia omnipotens) reperiri nõ possit. simile est quod ait Apostolus ad Rom.11. *Quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius.* vbi loquitur de consiliis diuinis, nititúrque verbis sequentibus, quibus dicitur Deus primum principium quod à nullo quidquam accipit, & omnia accipiunt ab eo. *Quis prior dedit illi*, &c. *quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Certè è summa perfectione primi principij non magis potest colligi altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quam commemorat Apostolus supra captum intellectus creati, quàm altitudo diuini esse supra eundem; si ergo in ea fundauit Apostolus incomprehensibilitatem consilij diuini, cõsequens est fundari posse incomprehensibilitatem naturæ diuinæ. Item Ierem. cap.32. dicitur: *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*, quem locum volunt quidam similiter intelligi de consiliis eo argumento quòd statim subiungantur hæc verba, *Cuius oculi aperti sunt super vias filiorum Adæ.* Sed est inanis coniectura: nam ad cognoscendas vias hominum non refertur incomprehensibilitas consiliorum, sed solùm intuitus diuinus, cui omnia sunt præsentia. Præterea ibi simul recensentur quæ præstat Deus multa, scilicet *qui facis misericordiam*, &c. *qui posuisti signa*, &c. & inter alia id, quod citatum est, *Cuius oculi aperti sunt*, &c. & est simplex narratio, non autem rationes cur Deus sit incomprehensibilis. Magis verò vox hæc, *incomprehensibilis cogitatu*, cohæret cum præcedentibus verbis, *fortissime, magne, & potens, dominus exercituum nomen tibi*, & mox subdit: *Magnus consilio*, &c. Itaque licèt hæc incomprehensibilitas intelligeretur de consiliis Dei, tamen hîc ducitur à magnitudine, & omnipotentia Dei. Ex quo capite non magis habetur incomprehensibilitas cõsiliorum, quàm essentiæ diuinæ, vt modò dixi ex Apostolo. Scio apud septuaginta Interpretes particulam hanc, *incomprehensibilis cogitatu*, aliter legi, scilicet *potens viribus*, tamen vulgata editio recepta est à Concilio Tridentino, ipsíque respondet Hebraica veritas.

Eadem est Patrum sententia; *c.firmiter.de summa Trinitate & fide Catholica*, in Concilio Lateranensi dicitur: Firmiter credimus quòd vnus sit Deus, æternus, immensus, incomprehensibilis. Nec obstat quod obiiciunt quidam recentiores dici etiã ineffabilem, cùm tamen possint beati illum effari: nam ita negandum est beatos ipsum effari, sicut negatur comprehendere. Adde quòd dicitur etiam ibidem, immutabilis, sicut incomprehensibilis: nulla autem potentia fieri potest vt mutetur; ergo neque vt comprehendatur.

Gregorius *lib.10.moral.cap.7.* In retributionis, inquit, culmine reperiri omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest, quia etsi hunc claritate sua quandoque conspicimus, non tamen eius essentiã planè contuemur. Quidam accipiunt hoc dictum Gregorij de hominibus, & Angelis pro statu viæ, & particulam illam, *in retributionis culmine*, intelligunt de contemplatione: sed est contra mentem Gregorij. Primò, quia Patres cùm loquuntur de Angelis, si non memorant statum viæ, semper intelligunt statum patriæ. Præterea nusquam contemplatio huius vitæ dicitur retributio, & multominus culmen retributionis. Eadem est sententia aliorum Patrum, & primò eorum, qui etiam claram Dei visionem negare videntur beatis; & non desunt recentiores, qui hanc sententiam ipsis tribuant; qui verò non tribuunt, non aliter possunt accipere verba eorum, nisi in eo sensu vt negent comprehensionem Dei, quam significent nomine visionis. Is est Chrysost. *homil.14. in Ioan.* Euth. Theophyl. *ibidem.* Isidorus *in cap.41.Exodi*, & alij.

Deinde in propriis terminis est aliorum. Clemens Romanus *in epist.1.ad Iacobum fratrem Domini*, ait esse sine principio, incomprehensibilem, incorporeum, &c. Cyprianus *in libro de idolorum vanitate*, ait nec à Seraphim Deum comprehendi posse.

Eandem Dei incomprehensibilitatem grauibus verbis, & grandi eloquutione exaggerãt passim Patres pluribus in locis, quorum superfluum est verba recensere. Dionys. *c.primo de diuinis nominibus, cap.2.cælestis Hier. & c.1. mysticæ Theologiæ, & epist.5. ad Dorotheam.* Clemens Alex. *lib.5. Stromatum. longè post medium, & lib.6.* Irenæus *lib.4. cap.36. & 37.* Iustinus *in adhortatoria ad gentes in fine, & in expositione fidei de Trinitate.* Origenes *1.per.cap.1. & lib.6. & 7. contra Celsum*, Hilarius *lib.1.de Trinitate*, ferè per totum, Basilius *Hom.10. in exaëm.* Nazianz. *in Apologia prima de fuga sua.* Cyrillus Alex. *lib.1.contra Iulianum.*

Iam verò tres expositiones afferri possunt, quæ ita limitent sensum Scripturæ, & Patrum, vt non statuant ita esse impossibilem comprehensionem essentiæ diuinæ, vt excludat etiam Christum. Prima est quæ habet sanctos solùm loquutos de statu viæ, ac proinde de facultate & viribus naturæ, cùm negarunt Deum posse comprehendi, Christus autem erat non solùm viator, sed etiam comprehensor præditus facultate supernaturali lumine gloriæ. Secunda est quòd ita loquantur de statu viæ, vt omnino nihil affirment, aut negent de statu patriæ, & iuxta hanc expositionẽ adhuc relinquitur locus quæstioni de alio statu & de Christo, qui vt comprehensor attingebat alium statum. Tertia est vt loquãtur de quouis statu, verumtamen solùm secundùm potentiam ordinariam, non item secundùm potentiam absolutam; cùm verò Christo ratione vnionis hypostaticæ conuenire videatur in ordine gratiæ, & beatitudinis quidquid Dei potentia absoluta fieri potest, si secundùm hanc fieri potest, vt intellectus creatus diuinam naturam comprehenda t, videtur id omnino tribuendum Christo.

Verumtamèn nulla harum expositionum est ad mentem Patrum, & idcirco neque Christo concedi potest ratione intellectus creati diuinæ naturæ comprehensio. Prima enim expositio est contra sensum omnũ Theologorum qui nominatim beatis negant comprehensionem, scilicet S.Thom. *1.p.q.12.art.7. & hîc artic.6.* Alens. *1.p.q.7.memb.1.* Riccard. Durand. Gab. Almai. Palud. *locis citatis.* Secundò Concilium Basilense *sess.22.* damnat Augustinum de Roma dicẽtem animam Christi Deum comprehendisse: quamuis autem illud Concilium non faciat rem de fide, tamen exprimit communem Ecclesię sensum. Tertiò Patres etiam ab Angelis negant Deum comprehendi. ita Gregorius *lib.10.moral.cap.7.* Angelica, inquit, enim, vel humana mens cùm ad incircumscriptum lumen inhiat, &c. eius fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit. Nota, illud verbum *dilatata*, quo negatur comprehensio naturæ etiam per gratiam eleuatæ. Ambros. *lib.1.in Lucam*, tractans illud Ioan. *Deum nemo vidit vnquam*, declarat dictum esse ratione incomprehensibi

hensibilitatis,atque illudens ad Angelos extendit.Idem docet August. citans hunc locum Ambrosij *in epist.112. cap.8.& 9.* & Cyrillus Hierosol.*catech.6.* eodem modo accipiens illud dictum Ioan. Deum nemo vidit vnquam, vt comprehendat etiam Angelos, Archangelos,&c. qui Deum non capiant.

Hoc dictum magis refutabitur in secundo & tertio dicto.

Secundum ergo dictum, seu expositio non est ad mentem Patrum; nam si loquantur de comprehensione pro statu solùm viæ, & taceant omnino statum patriæ,nil magis dicerent de Deo,quàm de cæteris plerisque rebus tum supernaturalibus, cuiusmodi sunt dona & habitus gratiæ,& gloriæ, tũ naturalibus,quales sunt Angeli, & differentiæ vltimæ multarum rerum naturalium,quæ non possunt naturali cognitione huius vitæ, neque in hac vita comprehendi. Patres autem aliquid singulare instituunt dicere de Deo cùm dicunt esse incomprehensibilem,non autem aliquid commune pluribus iam dictis rebus,& naturis.Præterea iam dictum est eos loqui cum exclusione beatorum. Huc spectat quod alio modo Deus dicitur inuisibilis, alio modo incomprehensibilis. Esse inuisibilem habet à natura facultatis apprehensiuæ, sensitiuæ, cuius Deus non est obiectum; esse autem incomprehensibilem,non habet à natura facultatis: nam Deus est obiectum etiam intellectus, sed habet à magnitudine naturæ diuinæ supra omnem facultatem. Quòd si magnitudo ipsius solùm excederet vim naturalem intellectus, non esset adeò eximia. Tertia demum expositio non videtur admittenda, primùm ob eandem rationem quòd Patres ex modo loquendi eo fundamento, & paritate præferunt comprehensionem Dei capacitati creaturarum intelligentium, qua præferunt Deum creaturæ quatenus creatura est: creatura autem ne absoluta quidem Dei potentia operante, potest adæquatè participare perfectionem Dei:ergo neque intellectus creatus potest adæquatè Deum comprehendere. sic Gregorius *lib.10. moral. cap.7.* Angelica enim vel humana mens cùm ad incircumscriptum lumen inhiat,eo ipso se quo est creatura coangustat, & super se quidem per prouectũ tendit; sed tamẽ eius fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit. vbi ea particula, *eo ipso quo est creatura*, tradit fundamentum vniuersale omni facultati creatæ, quare non possit comprehendere Deum, statuítque solum posse intellectum increatum. Epiphanius *lib.3.contra hæreses in septuagesima*, Deus, inquit, infinitis modis,& adhuc ampliùs incomprehensibilis est. *& infrà.* Omnia quæ ab illo facta sunt, infra ipsius gloriam sunt. Sola autem Trinitas incomprehensibilis est,& in gloria incomparabili.vbi vides similiter per illam particulam,*Omnia quæ ab illo facta sunt*, notari rationem cur non possit comprehendi Deus ab intellectu creato esse, quia aliquid factum & creatum est,& omnia,quæ comprehenduntur ea ratione ab intellectũ creato comprehendi, quia facta sunt. Cyrillus Hierosol. *Catech.6.* Vident,inquit,Angeli ita vt capiunt, & Archangeli ita vt possunt, &c. solus autem Spiritus sanctus ita vt oportet videt,ille enim scrutatur omnia etiã profunda Dei,& vnigenitus Dei filius ita vt oportet etiam cognoscit, quoniam Deitatis paternæ est particeps filius tanquã vnigenitus. Nota illam particulam, *quoniam Deitatis est particeps.* Significat enim rationem cur possit peri ab eo quod sit eiusdem naturæ cum Patre, vnde excluduntur omnes intellectus creati.

Secundò Patres vbi disputant de diuinitate Spiritus sancti contra hæreticos probant illam eo argumento quòd Spiritus sanctus cõprehendat naturam Dei, iuxta illud 1. ad Corinth.2. *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* & rursus. *Quæ sunt Dei nemo nouit nisi spiritus Dei,qui in ipso est.* ita argumentatur Athanasius *in disput. cum Arrio*, in Concilio Niceno, in fine. similiter quòd scrutari, & noscere sit comprehendere, docet Basilius *lib.5. contra Eunomium*, & Idacius Clarus *lib. contra Varimandum Arrianum.*Nec obstat quòd responderi posset Spiritum sanctũ virtute naturali comprehendere Deũ, & ideo bene colligi ex hoc eius diuinitatem, non autem virtute addita supernaturali: nam assumerent Patres id,quod est in quæstione,scilicet Spiritum sanctum natura sua habere id quod non habent naturaliter aliæ naturæ creatæ intelligentes, neque id possent probare ex dictis locis Scripturæ:ergo vt habeat vim argumentum ipsorum oportet assumere vt certum Deum comprehendi non posse ab intellectu creato.

Huc spectat argumentum propositum ex Scripturis, quæ à præstantia Dei supra omnem creaturam deducunt incomprehensibilitatem Dei, siue quoad iudicia, siue quoad consilia, siue quoad alia attributa. hoc ipso enim fit vt nullus intellectus inferioris naturæ & magnitudinis possit comprehendere Deum; atque hæ rationes omnes,& auctoritates probant ne absoluta quidem Dei potẽtia posse fieri vt Deus ab intellectu creato comprehendatur, ac proinde vt neque Christus comprehenderit, aut potuerit illum comprehendere.

Ratio demum ad probandum Deum non posse comprehendi viribus naturæ, est perspicua ex iis, quæ dicuntur prima parte de necessitate luminis gloriæ, seu auxilij diuini ad Deum cognoscendum:vnde etiam habetur non posse cõprehendi in hac vita,quia auxilium ad cognoscendum Deum sicuti est, non pertinet ad hãc vitam.deinde quòd neque à beatis comprehendatur diuina essentia,argumentum habetur ex Dei infinitate,de cuius ratione est nõ posse à re finita concludi,cuiusmodi est intellectus creatus. Secundò à natura visionis diuinæ essentiæ, quæ recipit inæqualitatem à gradibus beatorum,& quo vnus est altior altero,necesse est magis videre Deum.in hoc enim consistit præstantia vnius supra alterum. Cùm ergo Deus semper sit supra omnes beatos quantumuis hi augeantur & crescant in gradibus,necesse est semper omnes minùs perfectè videre essentiam diuinam quàm videat Deus, quod eleganter expressit Cyprianus *in prologo de cardinalibus Christi operibus.* vbi inquit Seraphim sex alis hinc inde statu,& volatu circumire, volatu altitudinem eius monstrantes. Sic, inquit, in superioribus eleuatam vt quantumlibet ad cor altum homo ascendat, exaltetur Deus, & comprehensionis importunitatem euadat.

Articvlvs II.

Vtrùm anima Christi in Verbo cognouerit omnia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marc.13.De die autem illa, nemo scit, neque Angeli in cælo,neque Filius, nisi Pater. Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, Quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit.Sed Deus perfectius videt essentiam suã,quàm anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo,quàm anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, Quantitas scientiæ attenditur secundùm quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia, quæ scit Verbum, sequeretur quòd scientia animæ Christi æquaretur scientiæ diuinæ, creatum videlicet increato: quod est impossibile.

Sed contra est, quòd super illud Apocal.5. Dignus est agnus qui occisus est, accipere diuinitatem & sapientiam. Gloss. dicit, id est, omnium cognitionem.

Respondeo dicendum,quòd cùm quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly omnia, potest dupliciter accipi:vno modo proprie, vt distribuat pro omnibus, quæ quocunque modo sunt, vel erunt,vel fuerunt,vel facta,vel dicta,vel cogitata à quocunque, secundùm quodcunque tempus. Et sic dicendum est, quòd anima Christi in verbo cognoscit omnia. Vnusquisque enim intellectus creatus, in Verbo cognoscit,non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura,quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectus beato deest,quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem & ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse etiam omnium iudex constitutus à Deo est, quia filius hominis est: vt dicitur Ioan.3. Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundùm quodcunque tempus, & etiam hominum cogitatus, quorum est iudex: ita vt quod de eo dicitur Ioan.2. Ipse enim sciebat quid esset in homine, potest intelligi non solùm quantum ad scientiam diuinam, sed etiã quantum ad scientiam animæ eius,quam habet in Verbo. Alio modo omnia, quæ sunt actu secundùm quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quæcunque sunt in potentia nunquam reducenda, vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia diuinæ:& huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia,quæ Deus potest facere: quod esset comprehendere diuinam virtutem, & per consequens diuinam essentiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem omnium in quæ potest. Quædam verò sunt non solùm in potentia diuina, sed etiam in potentia creaturæ: & huiusmodi omnia scit anima Christi in Verbo.Comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam,& per consequens potentiam & virtutem,omnia quæ sunt in potentia creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum intellexerunt Arius & Eunomius,non quantum ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant (vt supra dictum est) sed quantum ad diuinam cognitionem filij, quem ponebant esse minorem Patre, quantum ad scientiam. Sed illud stare non potest:quia per verbum Dei facta sunt omnia,vt dicitur Ioan.1. Et inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autẽ per ipsum factum est,quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire,diem & horã iudicij,quia non facit scire:Interrogatus enim super hoc ab Apostolis Act.1. hoc eis noluit reuelare:Sicut è contrario legitur Genes.22. Nunc cognoui,quod timeas Deum,id est,nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire: quia huiusmodi cognitionem tradidit Filio. Vnde in hoc ipso,quòd dicitur: Nisi Pater,datur intelligi quòd Filius cognoscit, & non solum quantum ad diuinam naturam, sed etiam quantum ad humanam:quia vt Chrysostomus argumentatur:Si Christo homini datũ est,vt sciat, qualiter oporteat iudicare,quod est maius,multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus iudicij. Origenes tamen hoc exponit de Christo secundùm corpus eius, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat.Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptiuo,non de filio naturali.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in tantùm perfectius cognoscit suam essentiam, quàm anima Christi, quod eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quæ sunt in actu, secundùm quodcunque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis:sed etiam omnia quæcunque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam,vt in primo habitum est. Sic ergo anima Christi omnia, quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis:non tamen omnia, quæ Deus in seipso cognoscit per scientiã simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in seipso, quàm anima Christi.

Ad tertium dicendum,quòd quantitas scientiæ non solum attenditur secundùm numerum scibilium, sed etiam secundùm claritatem cognitionis.Quamuis igitur scientia animæ Christi,quam habet in Verbo, pariceatur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium: scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi: quia lumen increatum diuini intellectus, in infinitum excedit lumen creatum,quodcunquè receptũ in anima Christi. Licet absolutè loquẽdo scientia diuina excedat scientiam animæ Christi,non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, vt dictum est.

CONSTAT ex his, quæ sunt in Deo, quæque cognosci possunt, alia formaliter,alia eminenter, eius essentia contineri. nulla est hîc quæstio de his quæ sunt formaliter quandoquidem à quolibet beato videntur omnia. Iam ex his, quæ eminenter continentur, quædam actu existunt,vel futura sunt aliquando, quædam verò nunquam. his ita constitutis tres cõclusiones colligere licet ex hoc articulo. PRIMA conclusio: anima Christi videt in Verbo omnia quæ habent existentiam in aliqua differentia temporis etiam futuri, quia hæc omnia pertinent ad statum eius. SECVNDA conclusio:anima Christi non videt omnia quæ continentur in Dei omnipotentia, quia comprehenderet diuinam virturem, ac proinde diuinam essentiam. TERTIA conclusio: videt anima Christi in Verbo omnia quæ continentur in potentia, & virtute creaturarum, quia perfectè comprehendit creaturas.

DISPVTATIO LXXXVII.

Vtrum anima Christi viderit in Verbo omnia possibilia, quæ in diuina essentia eminenter continentur. §. 1.

DE cognitione earum rerum,quam beati omnes habent in Verbo,non disputat S.Thom. in hac quæstione, vbi agit de scientia beata Christi, cuiusmodi sunt quæ formaliter in Deo continentur, quorum constat beatos nihil latere. satis est enim statuisse Christum habere scientiam beatorum,sed solùm differit de cognitionibus quas ceteri beati in Verbo non habent,cuiusmodi artic. præcedenti fuit comprehensio Dei, & in hoc artic. secundo cognitio omniũ rerum,quæ in Deo eminenter continentur.

Vt verò probè satisfiat huic quæstioni præmonere oportet videre in Verbo duobus modis accipi. Primò caussaliter, quomodo visio Verbi est distincta à cognitione creaturarum possibilium, sed illa est caussa huius siue physica,& necessaria,vt non possit non sequi, siue moralis,vt secundùm proportionem aliquã detur beatis ratione illius.Secundò formaliter quomodo non est distincta visio Verbi, & creaturarum, sed eodem actu, specie,& lumine, quo videtur Verbum, videntur creaturæ, quæ in Verbo, siue tanquam in caussa, siue tanquam in speculo videri dicuntur. Iuxta hanc distinctionem sunt duæ sententiæ.

PRIMA quæ docet creaturas videri in Verbo primo modo,id est,caussaliter,non autem secundo modo. hanc sententiam larè tuetur Vasq.*1.p.disp.50.*& est aliorũ quos ipse citat ibi *cap.6.* & secundùm hanc sententiam huic quæstioni non est locus in hoc art.2.sed infrà q.11. vbi agitur de scientia infusa Christi, quoniam cognitio hæc, quæ dicitur haberi in Verbo caussaliter omnino nihil differt, siue quoad rem, siue quoad modũ à scientia,quæ dicitur per se infusa.Idẽ enim est quærere iuxta hũc sensum an Christus videat omnia possibilia in Verbo,arque an Christus scientia per se infusa distincta à visione Verbi videat extra hanc omnia possibilia.

SECVNDA sententia est creaturas possibiles videri in Verbo secundo modo,id est,formaliter;est expressa S.Thomæ,vt colligitur primò ex eo quòd S.Tho. de scientia infusa qua videtur creaturæ,tractet quæstione sequẽti,ergo alia est à scientia beata,qua videntur eadẽ in Verbo;non enim erat ad rem disputare de his quę videntur per scientiam infusam in hoc loco vbi agitur de his,quę videtur per scientiã beatam;nec satisfacit quod ait Vasq.voluisse S.Th.ostendere quarum rerum cognitio debeatur Christo caussaliter ratione visionis beatæ: nam præcipua ratio cur detur Christo dicta scientia infusa, petitur à S.Thom. à perfectione naturæ humanæ Christi,quam debet habere ex eo quòd sit vnita Verbo, quæ ratio valet pro vtroque statu,scilicet viæ,& patriæ.

Idem

Idem expressiùs docuit S.Tho.alibi scilicet *1.p.q.12. art.8.* dicens videntem Deum videre creaturas in illo tanquam in causſa , non tamen omnes, quia non comprehendit Deum ; quæ ratio nihil concluderet nisi intelligeretur de visione creaturarum in Deo per eandem omnino Dei visionem ; & articulo nono dicit beatos non indigere similitudinibus creatis ad videndas creaturas, quia vident illas per essentiam Dei eadem visione; & in articulo decimo ea ratione concludit beatos à principio,& simul videre in Verbo omnia quæ aliquando visuri sunt , quia omnia vident per vnam essentiam Dei. Idem latè docet *lib.3.q.5. à cap.50. vsque ad 60.& de veritate quæst.8.artic.4. & in 3.dist.14.& in 4.dist.49.& 1.p.q.58.art. 6. & 7.* ex hoc principio explicat diuisionem cognitionis matutinæ,& vespertinæ, & in hoc articulo secundo infert animam Christi non cognoscere omnia possibilia in Verbo , quia comprehenderet diuinam essentiam vt argumentabatur prima parte. Certè nulla est ratio dubitandi de mente S.Thom.

Nec obstat locus S.Thom. quem pro sua sententia profert Vasq. *1.p.disput.50.cap.6.ex 1.p.q.57.artic.5.* vbi dixit Angelos cognoscere mysteria gratiæ non quidem cognitione naturali , sed visione beata in Verbo , horum autem quædam cognouisse à principio suæ creationis, quædam verò postea. vnde infert Vasquez non potuisse ea cognosci cognitione Verbi formaliter,quia necesse esset eam mutari addita noua reuelatione : mutatio autem in beatitudinem non cadit,sed cognosci visione Verbi causaliter, id est, alia reuelatione,cuius causſa sit visio Verbi.

Caietanus circa illum articulum huic obiectioni respondet adhibita hac eadem distinctione videndi res in Verbo causſaliter,vel formaliter,& quòd S.Thom.velit fuisse visa formaliter mysteria,quę visa sunt initio creationis;causſaliter autem quæ visa sunt successu temporis. Itaque Caiet.videtur concedere S.Thomam dicere vtraque fuisse visa in Verbo, quamquam diuersa ratione. Verùm S.Thom. hoc non dicit , sed primò statuit in vniuersum mysteria gratiæ non cognosci cognitione naturali,cognosci autem visione beata. mox subdit hæc verba:Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia , nec æqualiter omnes, sed secundum quod Deus voluerit reuelare. quòd autem illud verbum *non omnia*, non cadat supra mysteria,ita vt sensus sit quædam latere ; sed cadat supra modum videndi,vt sensus sit eorum quæ vident non omnia videt in Verbo, sed per reuelationem ; constat primò ex eo quod subdit:Sed secundùm quod Deus voluerit eis reuelare.Secundò ex sententia Apostoli qua id confirmat, *nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum.* Tertiò ex eo quod ait hanc reuelationem aliorum mysteriorum fieri etiam ab Angelis superioribus , qui manifestant inferioribus quædam ex mysteriis , quæ in Verbo viderint ipsi,non autem inferiores.Certè non videtur in Verbo, id quod videtur reuelatione Angelorum. & statim subdit:Horum etiam mysteriorum quędam à principio suę creationis cognouerunt,quædam postmodum. Demum non videtur necesse dicere augeri beatitudinem ex hoc quòd in Verbo videātur de nouo ea,quæ pendent à voluntate diuina quoad existentiam , modò videantur in Verbo quoad essentiam;eo quòd possit in Verbo manifestari voluntas Dei de existentia aliquarum rerum absque eo quòd augeatur beatitudo secundùm probabilem sententiam, de qua prima parte.

Eadem est sententia Augustini *lib.6.de ciuit.Dei,cap.22.* vbi ait : Sanctos Angelos certiùs & immutabiliùs temporalia & mutabilia nosse,quo eorum principales causſas in verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus, *& lib.13. confess.cap.15.* De sanctis Angelis ait : Non opus habent suspicere firmamentum hoc , & legendo cognoscere verbum tuum. vident enim faciem tuam semper,& ibi legunt sine syllabis temporum quid velit voluntas tua. Quidam recentiores exponunt hæc loca de cognitione in Verbo causſaliter,non formaliter, sed cùm nullam huius sensus coniecturam proferre possint ex verbis August.& particula illa, *ibi legunt*, huic sensui aduersetur , expositio hæc facilè contemnitur. Plura habet Augustinus *lib.11.de ciuit.c.7. & 29.& 4.de Genesi ad literam*, quæ loca aduersùs recentiores latè, atque eruditè expendit Suar. *1.p.tract.1.lib.2.cap.25.*

Cùm igitur constet ex dictis creaturas à beatis, ac proinde à Christo videri in Verbo formaliter,restat iam quæstio an videat omnes possibiles. Et sanè Vasquez *1.p.disput.50.cap.4. in principio*, contendit non esse locum huic quæstioni si semel concedatur creaturas videri in Verbo formaliter , consequens enim esse putat videri omnes. nulla enim est ratio cur hæ potiùs , quàm illæ videantur ex parte essentiæ diuinæ , quæ cùm æquè sit omnium causſa, æquè omnes repræsentat,neque ex parte luminis, quod est eiusdem rationis in omnibus beatis:discrimen autem secundùm magis & minus in eadem specie non potest esse ratio videndi diuersa obiecta,sed idem obiectum perfectiùs , vel minùs perfectè, sed neque discrimen quod alij assignant penes indiuiduationem, videtur prodesse in vniuersum ad effectus diuersos secundùm speciem, quemadmodum in calore non potest dari tale discrimen indiuiduorum in ordine ad effectus specie diuersos.

Sed huic obiectioni facile satisfit , & vt non disputem interim de radice inæqualitatis , quæ est in beatis, ob quam vnus plures possibiles creaturas videat quàm alius,an scilicet ea radix sit in essentia, vel in lumine, & cuiusmodi sit , quoniam non est huius loci , certè quod ad hanc rem pertinet , si radix sit in lumine secundùm magis,& minus intra speciem luminis ; omnino falsum est hoc discrimē solùm afferre maiorem perfectionem ad videndum idem obiectum ; quia si lumen est adæquatum tali obiecto finito vti potest esse, videt illud quantum est visibile. Quare per maiorem intensionem non videbit idem perfectiùs , sed aut omnino nihil præterea videbit magis vel melius, quàm videbat, quod sanè dici non potest:nam hoc ipso quòd lumen suapte natura est capax augmenti,necesse est subiectum posse augeri,& crescere secundùm facultatem videndi; si enim qualitas actiua , v. g. calor, potest crescere, necesse est & subiectum secundùm vim actiuam, v. g. calefactiuam, posse etiam crescere , magísque calefacere. Aut certè dicendum est dictum lumen videre aliquid, quod non videbat ; cùm verò id quod est visibile per lumen non possit recipere magis,& minus in infinitum intra eandem speciem,vt potest calor,necesse est dicere augeri facultatem in ordine ad diuersas species cognoscendas, non verò ad diuersos gradus eiusdem speciei quomodo crescit calor.

Hinc etiam fit vt si discrimen in gradibus luminis non accipiatur secundùm magis,& minus in quantitate intensiua, vel extensiua, sed secundùm varia indiuidua luminis,quorum vnumquodque sit indiuisibile,quæ est sententia Suar. *disput.26.sect.3.* multo magis hæc variatio quamuis solùm indiuidualis intra eandem speciem, satis erit ad cognoscenda obiecta distincta non solùm secundùm magis,& minus,vel secundùm gradus indiuiduales intra eandem speciem , verumetiam secundùm speciem per differentias essentiales.

Quidam etiam ex parte essentiæ assignant rationem cur in ipsa videantur quædā creaturæ,& non aliæ; quia scilicet concursus necessarius ex parte ipsius diuinæ essentiæ datur ad cognoscendum ipsam vt continentem hos effectus potiùs quàm illos,ita Suar. *hic disput.26.sect. 3.col.3.* quod quemadmodum verum sit,& defendi possit,non est huius loci disputare. Illud in vniuersum verum est etiā in naturalibus extare exempla vnius principij,

cipij, *in* quo continentur , & cognosci possunt plures conclusiones , & tamen contingat videri vnam & non aliam,vel ex defectu luminis,vel ex defectu specierum.

Cùm ergo ex eo quòd creaturæ possibiles videantur in Verbo visione eadem essentiæ diuinæ,necesse non sit videri omnes ; restat iam quæstio proposita an Christus videat omnes.

Prima sententia est Hugonis à S.Victore *in tertio tomo suorum operum,in libro de scientia animæ Christi* , vbi ait animam Christi scire omnia, quæ Deus ipse scit, & videt: nihilominus non ita sapientem esse sicut est ipse Deus secundùm se.Prima pars huius dicti ducitur à singulari sententia quam habet de Christo, quòd sit sapiens ipsamet sapientia Dei increata, id est, ipso Verbo Dei quod est ipsa sapientia sibi hypostaticè ac subsstantialiter vnita.quo sensu intelligit illud Apostoli ad Coloss.2. *In ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.* & illud eiusdem capitis paullo suprà , *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.*hinc concludit Hugo non esse locū quæstioni, vtrū sit æqualis sapiētia animæ Christi sapiētiæ Dei;cùm enim sit eadem vtriusque, cessat comparatio.Secùdam partem ea ratione declarat,quia licèt vterque sit sapiens sapientia increata;tamen hanc humanitas extrinsecus habet dono gratiæ. Deus autem suapte natura,ideóque Christus nō est sapiētia ipsa increata,sed per ipsam scit &est sapiens.Deus autem non scit per sapientiam increatam,sed est ipsamet sapientia.huius sententiæ meminerunt Bon.*in 3.dist.14.art.2.q.3.* Marſ. *in 3. q.10.art.2.p.3.*Eandem fertur sequutus Io.de Baptista teste Capr.*in 3.dist.14.q.1.art.2.in arg.contra primam conclusionem,*& Caiet.hic *q.9.art.1.circa respons.ad 1.* Sed contra hanc sententiam satis suprà dictum est , & disputatur etiam 1.2. Alij Theologi senserunt Christum videre in Verbo omnia quæcumque cognoscit ipse Deus , per scientiam increatam,scilicet Magister *in 3.dist.14.*fertur Albertus *ibid. art.1.*Alensis *3.p.q.13. m.7.* B.Fulgentius *in lib.ad Ferrandum respons. ad 3.quæstionem* , & censet probabilem sententiam Scotus *in 3.dist.14.* Fundamentum ducitur ab eadem auctoritate Apostoli ad Coloss.2. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ* , &c. & ex eo quòd Christo non sit datus spiritus ad mensuram.

Secvnda sentētia est Christum habitualiter videre in Verbo omnia, quæ eminēter continet,actu verò nō omnia,sed solùm quædā determinatè, in qua sētētia sunt duo modi. Primus est Bon.*in 3.dist.14.art.2.q.2.& 3.* qui dicit beatos habere habitū,quo fiūt potentes, & habiles ad videda singula,& plura ex his,quæ cōtinētur in Verbo:actu autē nō posse omnia, quia requiritur virtus infinita,cū ea omnia sint infinita,sed quædā determinata,nimirū quæcūque Deus ipsi voluerit ostēdere,cùm sit speculū voluntariū.Et quidē paratus est,inquit, Christo ostendere omnia , non sic autem aliis beatis , & ideo de solo Christo dici potest quòd sit omniscius , quantùm ad cognitionem habitualem. Eandem sententiam fertur sequutus Marsilius *q.10.art.2.*

Verùm hic modus dicēdi nō placet Scoto,sed refutat illū ea ratione quia sequeretur talē habitum esse intensiuè infinitū si in ipso quātum est ex se est vis ad infinita. idque magis confirmat ibi ad hominem contra hāc sentētiam:secūdò inquit,omnis habitus potest habere actū adæquatū; cùm ergo eius actus adæquatus sit infinitus, sequitur aut debere habitum esse infinitum , aut certè effectum infinitum esse à causſa finita , quod non potest fieri.

Secundus ergo modus est ipsius Scoti in *3.dist.14.q.2. prope finem*,dicentis beatum videre habitualiter omnia in Verbo non ratione alicuius habitus , sed ratione ipsius actus visionis,per quem dum videt actualiter Verbum, fiunt sibi præsentia omnia , quæ in Verbo continentur, non tamen videt actu illa omnia , cuius ratio est quia potentia finita non potest habere attentionem ad infinita obiecta,sed solùm ad finita,atque ideo potest videre pro ratione & quantitate suæ virtutis modò hæc, modò illa ex omnibus,quæ sibi in visione beata præsentia sunt.

Hoc tamen esse discrimen inter Christum , & alios beatos , quòd cùm Verbum sit speculum voluntarium reliquis beatis , determinat latitudinem quandam visibilium , vltra quam non possunt velle ordinatè videre alia;Christo verò nihil tale determinauit. An verò ea, quæ determinat beatis , sint tot,quæ simul possint vno actu comprehendi,vel sint tot,quæ non possint,non declarat.Porrò quamuis visio sit actus secundus, tamen in ea adhuc distinguit actum primum,qui est illa præsentia ab actu secundo,qui est illa attentio.

Verùm hic modus ipsius est minùs probabilis, quàm primus,& argumenta ipsius allata contra primum, fortiùs pugnant contra se ; primùm quia hoc quod est cognoscere habitualiter non cognoscendo actualiter,non perinde potest cōuenire intellectui ratione actus,vt potest ratione habitus;imò nullo modo ratione actus:etenim habitus stare potest,& passim stat cum potentia,& priuatione,vt scilicet non ponat intellectum in actu circa suum obiectum. Itē potest ponere intellectū in actu respectu vnius obiecti,seu partis, non respectu alterius. potest etiam esse vnius obiecti totalis comprehendentis multa sub se partialia,quibus tamen omnibus,nō potest vno actu actuare potentiam. hæc autem omnia perspicua sūt in multis habitibus naturalib⁹,& supernaturalibus.Itémque in potentiis animæ,quas imitātur habitus, qui se tenēt ex parte potentiæ,& sunt quasi potētiæ : at verò de ratione actus est vt sit similitudo expressa totius obiecti,cuius est actus,& nihil cōtineat potētiæ ad obiectum cuius est,seu ad aliquod aliud obiectū, quia implicat cōtradictionem esse actum alicuius obiecti,& esse in potētia ad illud. Præterea intelligere est agere, & intellectus per hoc quod agit intelligit,sed agit visionē omniū obiectorū:ergo intelligit omnia. Præterea quidquid sit de actione, certè intellectio actuat potētiā non quidē actiuè,sed formaliter;in hoc autē differūt hæ duę actuationes,quòd actuans actiuè nō actuat sēper secundū totū id,quod habet actu;at quod actuat formaliter, actuat secūdùm totū. Implicat enim in adiecto aliquid formaliter inesse, & non facere formaliter tale. Deinde quādo intellectus intelligit alia de nouo,aut elicit nouū actū,aut solùm intelligit per eūdē;si nouū, ergo est noua visio.nō ergo vna est per quā cognoscit omnia. si per eūdē, certè implicat intelligere de nouo sine noua intellectione.Dicit Scotus,est noua attētio supra eādē intellectionē;sed nō rectè,nā nihil aliud est attētio quā maior applicatio potētiæ ad obiectum, seu maior conatus. Maior autē applicatio vel sumitur intēsiuè,& ita est conatus quidā circa idē.conatus autem nō est quidquā distinctū ab actu vt emanat à potētia, quare quā intensè amat volūtas,tā intēsè conatur , & quā intēsè intelligit intellectus , tam intensè quoque ad actum intelligendi conatur.vel sumitur applicatio extensiuè,& ita nihil est aliud quàm elicere vnum actum nouum circa aliam partem obiecti sibi propositi , seu circa aliud obiectum quem priùs non eliciebat potentia.

Illud verò quidam obseruant eandem esse sententiam Bon. & Scoti quòd videlicet etiam Bon. per habitum non intelligat quid distinctum à visione,sed visionem ipsam sumptam dupliciter , videlicet habitualiter , & actualiter:& quidem ipse non perspicuè seipsum declarat,& interdum videtur loqui hoc sensu modo dicto, præsertim *in quæstione 2. in corpore , & ad argumenta & q.3. ad 3.*Interdum videtur distinguere, scilicet *quæstione 3.in corpore , & maximè ad penultimum.* Mihi videtur sententiam ipsius esse , quòd hic habitus duo includat, vnum ex parte potentiæ, quod est lumen gloriæ actuatū visione beatifica,alterū ex parte Dei, quod est prom-

ptitudo quædam vt ipse loquitur, qua paratus est aperire Christo omnia, quæ vult cognoscere eo quòd Verbum sit speculum voluntarium.

Sed quocunque modo intelligantur refutatur hęc sẽtentia in eo, in quo conueniunt, quod est admittere successionem & variationem intellectionum in Verbo. Primò, quia ait Aug. *lib. 15. de Trin. c. 16.* In Verbo non erunt volubiles cogitationes nostræ, sed omnia simul intuebimur. & quamuis ibi addat, *fortasse*, quod dubitantis esse videtur; tamen *lib. 12. Confess. c. 13.* absolutè affirmat ab Angelis in Deo omnia simul videri. S. Bon. suprà *q. 2.* respondet duobus modis; primo intelligit Augustinum de his, quæ sunt de essentia gloriæ, nõ verò de his, quorum cognitio nõ est de essẽtia gloriæ. secũdo ait per volubilitatem intelligi discursum colligentem ex vno aliud, nõ verò transitum ex vna cogitatione in aliam; sed vtraque expositio excluditur per hoc quòd dicat Augustinus omnia simul intelligi. Item cognitionem non esse volubilem, non est aliquid peculiare visioni beatificæ, verũ est commune cognitioni alicui naturali saltem Angelorum, si per volubilem intelligamus discursuam, Aug. autem non esse volubile facit peculiare visioni beatificæ. Secundò de ratione beatitudinis est stabilitas; idcirco eius mẽsura est æuum, aut æternitas participata. Tertiò visio est operatio naturalis, quæ posito lumine gloriæ, & obiecto naturaliter sequitur, at iuxta hanc sentẽtiam fieret libera. Demũ siue ponatur aliquis habitus, siue ipsa visio sit id, quo formaliter beatus est potens videre infinita, sequitur debere esse infinitum, seu infinitam intensiuè; quia etsi actu semper videat finita; nihilominus vna eadémque virtus est, per quam homo est potens videre singula maioris perfectionis, & maioris in infinitum, vt non sit assignare perfectionem, quæ excedat dictum habitum: ergo debet esse infinitæ perfectionis, quæ ratio infrà meliùs deducetur.

TERTIA sententia est Durandi *in 3. dist. 14. q. 2.* qui eodem modo de Christo & de aliis beatis loquitur, nẽpe animam Christi, sicut etiam cuiusque beati, cognoscere in Verbo ex vi visionis omnia quæ sunt Deo possibilia, sed solùm quoad quiditatem, non item quoad esse existentiæ, quoad hoc enim solùm videntur per diuinas reuelationes. Idem habet Dur. *in 4. dist. 49. q. 3.* eiusdémque sententiæ est Henr. *quodl. 7. q. 4. & 5.* tametsi nonnihil differt in modo loquendi, vult enim creaturas non videri in essentia Dei absolutè secundùm se, sed prout habet rationem ideæ, & posse videri primo modo absque eo quòd videantur creaturæ, quia scilicet Deus est speculum voluntarium, quod potest manifestare se vno, & non alio modo.

Proponitur vera sententia, & probatur. §. 2.

Dicendum primò animam Christi nõ videre in Verbo creaturas omnes possibiles, quæ in Deo eminenter cõtinentur, sed nec posse fieri vt videat. est communior aliorum sententia, S. Th. hîc nominatim de Christo, & in vniuersum de omnibus *1. p. q. 12. art. 8. & in 4. dist. 49. q. 2. art. 5. & de veritate q. 2. art. 4. & 3. contra Gentes c. 56. & 59.* Capr. & Palud. *in 3. dist. 14. q. 1.* Bon. *art. 1. q. 2. art. 2. q. 3.* Riccard. *art. 1. q. 4. & art. 3. q. 3.* Suarez, Vasquez, Medinæ, & aliorum circa hanc quæstionem S. Th. Fundamentum assignari potest per reductionem ad duo impossibilia, quæ cõsequuntur ex visione omnium possibilium creaturarum in Verbo. Vnum impossibile est fore infinitam visionem & infinitum lumen gloriæ. censetur autem in vniuersum repugnare creaturæ infinitum in actu extra Deum. Alterum est fore vt comprehẽdatur Deus.

Primum impossibile deducitur hoc modo. Quo plura videntur, eo perfectior est visio, & perfectius lumen; ergo si videntur infinita, erit infinita perfectio: non sunt autem finitæ possibiles creaturæ, quæ eminenter continentur in essentia diuina; ergo si videntur omnes, videntur infinitæ, éstque in Christo visio, & lumen infinitum. hæc ratio vt vim habeat munienda est, & confirmanda. propterea duo statuenda sunt. Alterum est propositionem illam, quò plura videntur, eò perfectior est visio, & lumen, procedere de visione plurium specierum, non quarumcumque, quæ quocumque modo differant, sed quæ differant secundùm gradus perfectionis superiores, & inferiores. Ratio est, quia visio, & lumen sicut recipiunt speciem ab obiectis; ita & ab iisdem recipiunt gradus perfectionis. Quare si in obiectis non sit discrimen secundùm gradus perfectionis maioris & minoris, cuiusmodi non est in indiuiduis eiusdem speciei, neque in quibusdam imperfectis speciebus, videlicet figurarum, numerorum, &c. nec proinde erit discrimen secundùm tales differentias & species in visione, & in lumine: sed poterit visio eiusdem perfectionis, quæ videt vnum obiectum, videre plura, & de facto constat eodem lumine & visione posse plura indiuidua percipi, & plures species: & quamuis daretur non posse quamlibet multitudinem indiuiduorum, vel specierum etiam æqualium secundùm perfectionem vno actu visionis cognosci, possunt tamen eodem lumine; & ratio cur non cognoscantur vno actu, non est quòd requiratur perfectior visio, aut lumen; sed quia facultas est imbecillior, & impar attentioni, quæ feratur ad quamlibet multitudinem; & quidquid sit, certè constat in cognitione dictorum indiuiduorum, vel specierum imperfectarum, non dari ascensum per singula, vt vni ratione suæ perfectionis specificæ respondeat tanta visio, & lumen, alteri ratione suæ respondeat maior; nec in vniuersum posse statui regulam generalem, vt quo plura intelliguntur, eo maior visio luménque requiratur: vnde neque consequens est ad videndum infinita, requiri lumen, & visionem infinitam, sed neque potest dari regula penes augmentum materiale secundùm numerum, & quantitatem, vt scilicet assignetur tantæ multitudini visio, luménque tantæ perfectionis, & maiori maioris: dum enim non augentur obiecta per gradus secundùm perfectionem maiorem, sed solùm secundùm numerum; non constituitur perfectior visio, & lumen, sed solùm debent augeri, vel confortari vires facultatis intellectiuæ vt possit esse pluribus intenta, præsertim in homine, qui pendet in cognitione à phantasmatibus, & à corpore, quod fatigatur, & deficit. non item in Angelis, vt alibi dicitur. At verò si in obiectis sit discrimen secundùm gradus perfectionis, erit similiter in visione, & lumine, vt scilicet videantur singula vel per singulas visiones differentes secundùm gradus perfectionis, vel per vnam perfectiorem, quæ eminenter contineat plures inferiores, & eo sit perfectior, quo plures continet, hac autem ratione bene potest fieri ascensus, vt videlicet vni speciei respondeat visio tantæ perfectionis, alteri superiori visio perfectior. quòd si detur visio cognoscens omnes cuiuscumque perfectionis possibilis, bene sequitur debere esse infinitæ perfectionis.

Neque verò potest solùm inferri visio superioris ordinis, tunc enim talis infertur quãdo cõparatio procedit inadæquatè per singula obiecta; v. g. si agatur de cognitione rerũ abstractiua, seu de modo cognoscẽdi tali, quo nõ cognoscatur res perfectè sicuti est, datur ascensus per gradus, vt quo perfectior est substantia cognita huiusmodi cognitione imperfecta, eo sit perfectior cognitio; perfectior enim est cognitio Angeli quã animæ rationalis: perfectior itẽ Angeli superioris naturæ quã inferioris, nõ tamẽ infertur fore infinitę perfectionis cognitionem supremæ nàturæ, quæ sit perfectionis infinitæ, sed solùm infertur esse superioris ordinis. ratio est quia non proceditur adæquatè per singulas, vt scilicet cognoscatur res quantum cognoscibilis est, sítque tam perfecta cognitio in ratione cognitionis, quàm

quàm perfectum est obiectum in ratione entis, & cognoscibilis; vt inferatur esse infinitè perfectam cognitionem, quę est de obiecto infinito; sed proceditur inadæquatè vt non cognoscatur res quantum cognoscibilis est. ideóque non infertur cognitionem infiniti obiecti esse infinitam, sed solùm infertur esse perfectiorem quacumque alia, quoniam omnis alia est de obiecto finito, & hoc est esse superioris ordinis, & superare omnes alias secundùm proportionem quam habet ad singulas ratione obiecti, quod est supremi ordinis, & infiniti, & ratione perfectionis quam habet ex hoc ordine, non verò ratione quantitatis, quam recipiat ex quantitate perfectionis talis obiecti.

Simili ratione declarauimus circa art. 2. q. 1. peccatum non esse infinitæ malitiæ, quia iniuria, quam infert creatura, non est adæquata dignitati diuinæ vt sit tanta in ratione iniuriæ, quanta est dignitas Dei propter rationes ibi dictas. In proposito autem proceditur secundùm æqualitatem, agitur enim de cognitione creaturarũ perfecta in visione essentiæ diuinæ, vbi tã est perfecta cognitio in ratione cognitionis, quã est creatura in ratione obiecti cognoscibilis; quare si fit processus in infinitũ secundũ gradus perfectionis creaturarũ possibiles in infinitũ; infertur cognitio infinitę perfectionis in actu.

Suarez hîc *sect. 3.* rationem hanc qua ex dicto ascensu per gradus includitur infinitas visionis, docet non esse efficacem; propterea quòd cùm triplex sit infinitum, scilicet secundùm essentiam, secundùm intensionem, secundùm extensionem; visio dicta non possit esse infinita secundùm essentiam, quia in quæstione sermo est de visione creata intellectus creati, non verò de increata, vt loquitur Hugo, quæ sola est infinita. creata autem est finita; neque secundùm extensionem, quia non est capax partium eiusdem rationis, vt latè ostendit ibi. non enim potest repræsentare plures creaturas per additionem plurium partium, sed per suam perfectionem, quam habeat in vna entitate indiuisibili. Demum neque secundùm intensionem, eadem ratione, quia non repræsentat plures creaturas per additionem plurium graduum, sed per indiuidualem suam perfectionem. Docet autem alio modo posse deduci argumentum: nimirum ex eo quòd finita visio non possit cognoscere omnia possibilia, & infinita non possit dari ad hanc dictam suam rationem, scilicet quia neque secundùm essentiam, neque secundùm extensionem, &c. & quidem rectè dicit, verùm hoc non est aliud, nisi velle ostendere repugnantiam peculiarem infiniti ex peculiaribus, & propriis rationibus visionis beatificæ: ceterùm si semel conuincatur visionem qua videntur omnia possibilia debere esse infinitam; nil nobis curæ esse debet an visioni nominatim, & in specie repugnet infinitum; si enim repugnat ratione communi, qua ostenditur esse impossibile infinitum, militant contra illud rationes communes; si verò repugnat nominatim, certè hoc absurdum, quòd scilicet sequatur aliquid repugnans visioni, sequitur ex sententia quæ tribuit Christo visionem talis obiecti, seu obiectorum, quæ exigant illam infinitam; cuiusmodi probat Suarez non posse esse, neque secundùm intensionem, neque secundùm extensionem, & vt detur eius argumenta satis hæc duo membra probare; non tamen satis probat tertium, scilicet non debere esse infinitam secundùm essentiam. bene enim concluditur debere esse infinitam secundùm essentiam, visionem, quæ cognoscit omnia possibilia, quæ in Deo eminenter continentur, præsertim secundùm eius sententiam; quæ habet visionem, & lumen, quo videntur plura, ab eo quo videntur pauciora, non differre secundùm magis, & minus, sed secundùm rationem indiuiduam secundùm quam vnum est perfectius altero; neque obstat illationi huic qua infertur infinitum secundùm essentiam quòd sit sermo de visione creata, & non possit quidquam creatum esse infinitum secundùm essentiam, quoniam hoc absurdum est quod contendit probare dictum argumentum, scilicet visionem creatam debere esse infinitam secundùm essentiam, qualis non potest esse visio creata, sed increata, atque ideo non posse hæc duo componi, scilicet visionem creatam videre omnia possibilia.

Eadem assertio probatur ratione S. Thom. quòd sequatur comprehendi Deum ab intellectu creato, quod est posterius absurdum. §. 3.

Cùm dupliciter cognosci possint effectus: primò in seipsis cognitione distincta à cognitione causæ. secũdò in causa, scilicet vna eadémque cognitione, tametsi non ita vna vt non cognoscantur effectus secundùm esse proprium, quo distinguuntur à causa, sed solùm cognoscatur esse causæ, verùm ita vna vt cognoscatur simul esse causæ, & effectus secundùm proprias rationes plus minúsue distinctas, prout perfectius, vel minùs perfectè cognoscuntur: cùm, inquam, his duobus modis cognoscantur effectus, vt probet propositum S. Thom. supponit primò quòd quando effectus cognoscuntur in causa, & non in se, seorsim cognitione distincta, cognoscuntur in virtute causæ, idque certum est, nec indiget probatione, quia esse causam, præsertim efficientem, est habere virtutem, & potentiam ad effectus.

Supponit secundò essentiam cognosci cognita virtute. Sic habet in hoc art. 2. & contra virtutem cognosci cognita essentia, vt habet *1. p. q. 12. art. 8.* idque assumit vt certum, & ita certum vt pro eodem sumat nomen causæ, seu principij, quod est nomen virtutis, aut notans virtutem, & nomen essentiæ; dum pro eodem habet cognosci causam, & cognosci essentiam rei, quæ est causa, & assumit illud axioma art. 8. citato, quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipso videntur. Confirmat exemplo principij demonstratiui, ex quo eo plures conclusiones eliciuntur, quo perspicaciùs à perspicaciori intellectu cognoscuntur.

Ex his conficitur argumentum S. Th. qui cognoscit omnes effectus causæ, comprehendit perfectè totam virtutem causæ; sed qui comprehendit virtutem, comprehendit essentiam: ergo qui cognoscit omnes effectus, comprehendit essentiam. Maior est per se certa. Minor constat ex secundo supposito. Ex his ergo ad rem consequens est Christum comprehendere essentiam diuinam, si intelligat omnes effectus possibiles, qui in ipsa eminenter & virtute continentur.

Contrà hanc rationem S. Th. argumentantur quidam Theologi, PRIMÒ contra primum suppositum quòd creaturæ videantur in Deo vt effectus in sua causa, auctoritate Augustini *epist. 121.* dicentis Deum esse speculum voluntarium; ideóque si vult videtur, si non vult non videtur. Confirmatur: nam Deus repræsentat creaturas distinctè vt speculum, non autem indistinctè vt causa. Respondeo non videri creaturas in Deo nisi tanquam in causa propriè, veréque loquendo: esse verò speculum non propriè, sed metaphoricè essentiæ diuinæ conuenire, quia videlicet speculum habet duo, primò quòd repræsentet res perfectè, & vt dicitur ad viuum, non imperfectè, & confusè vt signa, neque solùm quoad extrinseca, vt imagines. Secundò quòd non sit solùm species, seu ratio cognoscendi, vt est species intentionalis, sed simul sit obiectũ cognitum secundùm proprium esse distinctum. Deus autem vtrumque habet respectu creaturarum, videlicet & quòd illas ad

vium repræsentet,& quòd non sit solùm ratio cognoscendi,nihilominus differt à speculo in eo quòd est essentiale speculo , quòd videlicet speculum non contineat per se ratione suæ perfectionis quiditatiuæ res repræsentatas , sed extrinsecè determinetur à rebus obiectis ad repræsentandum. Deus autem continet ratione suę perfectionis omnes creaturas,&ratione huius illas repræsentat, & hæ dicuntur participationes, & imitationes Dei , quapropter non propriè,sed metaphoricè dicitur speculum , & potiùs dici debent speculum Dei creaturæ,propriè autem est caussa. neque aliud sibi voluit Augustinus.

Ad confirmationem respondeo falsum esse causā nō repræsentare distinctè suos effectus:& quamuis demus multas causas creatas nō repræsentare distinctè omnes effectus ex eo quòd multi effectus pendeant à pluribus causis,& maximè à prima,præsertim quoad cōditiones indiuiduantes ; tamen prima caussa repræsentat omnes effectus & caussalitates aliarum ab ipsa distinctarum.

Secundò argumentatur contra secundum suppositum Scotus *in 3.dist.14.q.2.*hoc modo:Infinitę creaturæ continentur in Deo ratione infinitatis intensiuè;at etiamsi beatus totam hanc infinitatem videat, non tamen comprehendit,quod ait se probasse quæstione precedenti in responsione ad secundum : ergo neque si videat omnes creaturas & infinitatem intensiuam.

Huc potest referri argumentum Aureoli,& Goffredi, quod refert Capr.quòd aliud sit infinitas intēsiua, aliud extensiua, ideóque non est necesse videntem extensiuā, quæ sunt creaturæ cōtentæ in Deo videre simul intēsiuam,quæ est propria essentiæ. Respondeo infinitatē intensiuam in se absolutè dupliciter cognosci posse,primò secundùm totam suam latitudinem:secundò secundùm modū, quo intuitiuè attingitur ab intellectu creato per lumen glorię.Iam si videatur primo modo,comprehenditur diuina essentia,non item si secundo modo. Argumentum verò S.Th. procedit de primo modo.Is enim cognoscit omnes effectus possibiles in caussa, qui cognoscit ipsam prout cognoscibilis est secūdùm totā latitudinē,perfectè ex parte obiecti,non autem prout cognoscibilis est solū secundùm latitudinē facultatis intellectiuæ si hæc est limitata,& nō adæquata obiecto.Ex hoc etiā soluitur argumentum Aureoli , aliud enim est videre infinitum extensiuè in se,aliud est videre illud in caussa.qui videt illud in caussa,opus est vt ex cognitione perfectionis intēsiuæ habeat cognitionē intēsiuè effectuū.Hinc etiā soluitur id quod alij obiiciūt,nempe si per impossibile infiniti effectus essent extra Deū,videns illos nō idcirco necessariò cōprehenderet Deum: quidquid enim sit de veritate huius conditionalis,de qua infrà,interim dicitur esse diuersum modum cognoscendi rem in se cognitione sua , & per cognitionem alterius obiecti,in quo sit eminenter.

Tertiò rursus argumentatur Scotus cognoscens vnū effectum in Verbo,neque comprehendit effectum, neque Deum vt est eius caussa; ergo neque si cognoscat plures & omnes effectus comprehendit illos,aut Deum vt est eorum caussa. Respondeo negando antecedens, vnus enim effectus , & caussalitas illius,id est,Deus , vt est caussa vnius effectus bene comprehenditur.

Quartò argumentatur cōtra exemplū principij demonstratiui productum à S.Th. hoc modo.Caussa nō perficitur ab effectu ; ergo nec cognitio principij à cognitione conclusionis:Igitur ex plurium conclusionū cognitione nō colligitur maior cognitio principij. Cōfirmatur:nam,si ad cognoscēdum nouam conclusionē debet augeri cognitio principij, ergo principium non est principium per se, sed aliūde habet quòd sit plurium cōclusiouū principium.Respondeo,cōcesso antecedenti & prima illatione,negandam esse secundam,aliud enim est cōclusionem cognosci in se:aliud autē cognosci in principio,seu ex principio ; primo enim modo neque facit, neque supponit necessariò maiorē principij notitiā: secundo verò modo nō facit quidē, sed supponit maiorē eius notitiam.Ad confirmationē negatur consequentia, principium enim ex se aptū est caussare notitiam cuiuscumque conclusionis, solùm requirit potentiam debitè dispositam ad illud cognoscendum.

Quintò idē exemplum S.Th.impugnant Goffredus,& Dur.eo argumēto quod conclusiones cōtineātur in principio cōfusè & in potentia; effectus verò in Deo actu,& distinctè.Itē ibi per discursū habetur cognitio, nō autem hīc.Respondeo,conclusiones in principio simili modo cōtineri,quo cōtinentur effectus in Deo,videlicet in actu nō formaliter,sed eminēter,& simul quidē vnitas propterea quòd sint ibi virtualiter & eminenter,nō tamen sine aliquo ordine distinctionis,quia continentur ibi ordinatè, & obiiciuntur intellectui ordinatè. Ad id quod additur de discursu;Respondeo etiamsi multū differāt cognosci in alio,& cognosci ex alio;tamē quantū attinet ad hoc quod est cognosci effectum per cognitionem principij,parum refert hoc discrimen.Adde quòd cōclusiones nō solùm possūt cognosci ex principio per deductionem,verūetiam in principio vna simplici notitia secundùm præstantiam intellectus.

Vltimò cōprehēsis omnibus creaturis possibilibus non comprehenduntur omnia, ad quæ extendit se omnipotentia Dei,neque terminus ipsius adæquatus, ergo neque ipsa potentia,neque essentia Dei comprehēditur. Antecedēs probatur:nā potentia Dei nō solū est productiua creaturarū,verumetiam ipsa eadem est productiua diuinarum personarum , nempe filij & Spiritus sancti; ergo quamuis anima Christi omnes creaturas possibiles comprehenderet, non tamen comprehenderet diuinam essentiam , & potentiam , nisi comprehendat filium & Spiritum sanctum,qui non sunt creaturæ.

Respondent quidam,quando aliqua caussa habet duplicē terminum,vnū primarium,alterum secundarium: si in primario contineatur secundarius, tanquā in caussa effectiua, vel exemplari:certè qui cognoscit omnem effectum secundariū adæquatè in primario,omnem rationem primarij comprehendit,omnémque virtutē caussādi cùm videat omnia,ad quæ se extendit virtus:vt si ponamus intellectū artificis esse caussam artis , quæ est in ipsius intellectu,vt mediāte arte esse caussā operū omniū certè qui in arte cōprehēderit omnia,ad quæ ipsa ars se potest extendere,comprehenderet artē ipsam,& intellectū quatenus est & artis & operū caussa.ita in re proposita Verbum diuinū est terminus primarius diuinæ omnipotentiæ,in quo tanquā in exemplari caussa,ac simul effectiua, omnes creaturæ possibiles continentur , quæ sunt veluti terminus secundarius diuinæ omnipotentię: si ergo anima Christi in Verbo omnes possibiles effectus cognosceret,& ipsum Verbū, totámque illius vim, & caussalitatē comprehenderet quantum cognoscibile est.Hæc responsio non satisfacit,nam primò solū infert cognitis possibilibus creaturis cōprehendi ideā,& exēplar ipsarum,quòd autē hoc exēplar non sit tantùm aliquid absolutum,sed aliquid relatiuū, &-persona producta,nō habetur ex hac cognitione possibilium creaturarū. Quare nec cognoscitur terminus adæquatus potentiæ diuinæ, qui præter creaturas est Verbū productum. Deinde ex hac responsione solùm habetur cognosci vnum terminum qui est Verbum Dei,cui soli tribuitur tanquam proprium esse exemplar creaturarum,non autem alium terminum , qui est Spiritus sanctus , cui non tribuitur esse similitudinem,& exemplar.

Dico ergo primò potentiam productiuam personarum esse solùm essentiam diuinam , quæ est communis tribus personis , solúmque addere relationem propriam vni personæ , & non alteri , propter quam fit vt vna persona producat , & non altera. Porrò

torum esse diuinum infinitum continetur in potentia communi tribus personis , id est , in essentia:relatio autem aut non addit perfectionem , vt est quorumdam sententia;aut si addit , tamen ita continetur in essentia tanquam in radice,&c.vt qui comprehendit essentiam, & qualibet personam,in qua est essentia absque relatione producentis, seu absque potentia cum relatione originis perfectè comprehendat essentiam diuinam.

Sed contra illud obstat quòd quamuis relationes aut non sint perfectiones,aut non simpliciter, nihilominus essentiæ in ratione sua conuenit esse fundamentum & radicem ipsarum. Porrò cognitio creaturarum possibilium solùm infert comprehensionem essentiæ quatenus continet eminenter creaturas,non autem quatenus continet eminenter diuinas personas,propterea non videtur satis dicta responsio:idcirco

Addo secundò visa essentia vt est principium creaturarum , videri etiam vt est fundamentum productionis diuinarum personarum.etenim si cognitio omniū creaturarum possibilium habetur ex visione essentiæ diuinæ,cùm in omnibus creaturis possibilibus sit esse participatum infinitum:si hoc cognoscitur in visione essentiæ diuinæ,necesse est cognosci diuinum esse infinitum simpliciter,quo constituitur ipsa Deitas in ratione deitatis,quæ definitur *1.p. q. 2.*per esse illimitatum,& infinitum ; similitérque oportet cognoscere perfectionem infinitam intellectus , & voluntatis:at certè essentia diuina ratione infinitatis habet quòd sit principium remotius,intellectus autem & volūtas quòd sit principiū proximum productionum , & fundamentum relationū: ergo si comprehenditur infinita perfectio essentiæ diuinæ,simúlque intellectus,& voluntatis, necesse est comprehendi quoad omnia ,nimirum non solùm quoad absoluta,verumetiam quoad relationes,& personas.Itaque non possunt comprehendi omnes creaturæ possibiles in Deo absque eo quòd comprehendatur infinitum esse,nec potest cōprehendi infinitum esse,absque eo quòd cōprehendatur fundamentum relationum personarum, quia est de ratione infiniti esse quòd sit tale fundamentum. Quare nec possunt comprehendi omnes creaturæ possibiles in Deo,absque eo quòd comprehendatur fundamentum productionis personarum.

DISPVTATIO LXXXVIII.

An Christus cognouerit omnia futura in Verbo , & in vniuersum omnia , quæ scit Deus scientia visionis. §. 1.

Vi nonnullarum eiusmodi rerum ignorationem animæ Christi , penitus tribuerunt, vt omnino nescia eorum esset,hi etiam visionem beatam ipsius ne vsque adeò extenderetur,limitarunt.Primò verò negarunt quidam Christo scientiam diei , quo futurum esset iudicium mundi vniuersale ducti illis verbis Mat.24.&Mar.13.*De die autē illa nemo scit,neque filius hominis.* hi fuerunt Ignoitæ , qui censentur iidem cum Agnoitis, & verius, etsi Alfonsus Castro aduersùs hæreses , *verbo Deus,hæresi* 8.& Gabriel Practeolus *verbo Ignoita*,existimarint diuersas esse. Dicūtur etiam Themistiani,eo quòd secuti sint auctorē quēdam Themistium diaconum , teste Liberato *in Breui. c.* 19.Refert autem Isidorus *lib.*8. *Orig. c.5.* eos non solùm humanitati Christi, verumetiam diuinitati,eius dici ignorationem tribuisse.Sed non consentit Nicephorus *lib.* 18.*hist.*1.50.vbi referens horū sententiam ait:Hi dicunt Deum quidē Verbum omnia nosse , humanitatem verò secundùm subsistentiam ei vnitam permulta ignorare: nescire sanè horā,& diem mūdi totius cōsummationis, vtpote Patre minorē.propterea quòd in Euang.secundū Mat.& Mar.dicatur:*De die autem illa nemo scit, neque filius*

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

hominis. & sanè non est verisimile eos negaturos fuisse diuinitati eam scientiam,præsertim quia fundamentum ignorationis assignant necessitatem medendi nostris malis.propter quam sicut suscepit nostros dolores;ita& nostram ignorationem , vt nos à doloribus , & ignoratione liberaret.

Eundem errorē sequuti sunt hæretici recētiores,teste Bellar.*lib.4.de Christo,c.*1.& Canisio *lib.3.de Deipara , 6.21.* videlicet Lutherus,Buccerus , Caluinus , Theod. Beza, qui non solùm docent Christū ignorare diē iudicij,sed etiam in pueritia cōmunem etiā aliis pueris ignorantiā habuisse , quod etiā docuerat Erasmus in adnotationibus noui Testamēti ad illum locū Luc.2. *Iesus autē proficiebat.*qui quidē imitati sunt antiquiores hæreticos , scilicet Gnosticos dictos etiā Valentinianos, qui teste Irenæo *lib.*1. *aduersus hæreses, c.17.* dixerunt Christū didicisse Alphabetū sub ferula præceptoris.quinimmo vtrique tā recētiores,quàm antiquiores hi hæretici senserūt Christum multa quoque ignorasse,& ab hominibus didicisse,cuiusmodi est quod,teste Canisio,dixerunt Bullingerus,Brentius , & Caluinus ; Christum deceptum fuisse cùm accedens ad ficulneam , & in ea quærens fructum, folia tantùm inuenit. Item in horto nescium , aut immemorem præcepti paterni mortem deprecatum fuisse.

Et quidem quod attinet ad sapientiā & scientiā Christi in vniuersum dictū satis est suprà,& dicetur inferiùs. De scientia verò diei Iudicij,quā Christus habuerit etiā vt homo,ita concors est Patrū & Theologorū sententia vt absque errore negari nō possit. ita habēt Scholastici *in 3.dist.14.*& S.Th.hīc *q.10.art.2.ad 1.* Item Athā.Bas.Naz. Hilarius,*locis cit.*& Chrys.*hō.14.in Marcū*,Ambr.*lib.5. de fide,c.*8.Iustinus Martyr *in q.58.ad Orthodoxos*, Clemēs Alexandrinus *lib.pædagog. c.6.*Hieron.in id Mat.24.*De die autē illa.*Damasc.*lib.de hæresibus,verbo Agnoita,* Gregorius *lib. 6.epist.Epist.22.*SophroniusPatriarcha Hierosol.*in Epist.ad Sergiū Patriarchā Cōstātinop.*quę est in V I.Synodo *act.11.*& approbatur *act.14.*qui ait quicūque docet Christum ignorare diem iudicij,hoc ipso confiteri ipsum esse purum hominem , & vnius naturæ humanæ,& anathema dicit Themistio dicenti Christum non secundùm id quod erat Deus sempiternus , sed secundùm quod homo factus est,diem Iudicij ignorare.

Idē docent alij Patres,quos citabimus in expositione huius loci.Quidam recentiores dicūt Athan.*serm.4.cōtra* Arrianos,& Cyrill.*lib.9.Thesaur.c.4. & in lib.ad Euoptiū, in oppositione aduersùs* 4. *Anathematismū Theodoreti.& in lib. de recta fide ad Reginas c.4.* fuisse in ea sententia vt negarent humanitati Christi scientiā diei Iudicij,solúmque cōcederēt diuinitati, eo quòd Athan.dicat:Sicut homo cum hominibus esurit,&c.ita cū hominibus vt homo nō nouit.Cyrillus etiam similia habet *locis citatis.*ita Vasq.*disp. 51.c.1.*& citat quosdā recētiores.Verū alieni sūt hi Patres ab hac sententia,vt cōstat ex eodē loco Athan.vbi *pag.127. col.2.*ita loquitur:Atqui ipsa series lectionis ostēdit filiū Dei illāmet horam probè scire. vbi enim dicit,ne filius quidē; ibi discipulis recēset ea quæ diē illū antecedunt, dū dicit ista,& ista futura sūt,iā qui ea quæ diē illā antecedūte loquitur , omnino in cognitione sua diē habet, quæ post res pronūciatas subsequutura est. Porrò Christus secundùm humanitatē loquebatur & sciebat dicta signa antecedētia; ergo secundū hāc sciebat diē Iudicij. Eodē modo loquitur Cyrillus *lib.9.Thesauri.* Omnia, inquit,quæ diē vltimū præcedunt,discipulis suis narrabat, &c.Præterea eo sensu ibidē inferiùs docet Athan.dicere Christum ignorasse humanitus,& scire diuinitus diē Iudicij,quo sensu cū in partibus Cæsareæ interrogaret Petrum,& discipulos significabat se nescire quis esset filius hominis.Humanitus,inquit Athan. ista interrogat, vt illud ostēderet,quòd quæ carnaliter scisciabatur ea, quę Petrus dictur° esset,diuinit° cognosceret.Certè nemo diceret Christū vt hominē intellectu humano ignorasse

quod sciebat Petrus,& solùm vt Deum cognouisse:ergo neque mens eius est excludere à Christi humanitate scientiam diei vltimi iudicij propter similia verba. Eodem modo Cyrillus vtitur hoc exemplo,& vterque addit exemplum Ioan.11. vbi Christus attendit se nescire locum sepulturę Lazari,dicens,*Vbi posuistis eum.*qui nihilominus prædixerat discipulis ipsum esse defunctum.

Cùm ergo ait Athan.Neque est vt aliquid detrimenti Verbo Dei accidisse putes, cùm ignoratio ista ad humanam naturam,cui id peculiare est,solummodo pertineat,&c.similia,habet Cyrillus, solùm volũt discernere quid habeat Christus à natura diuina,eiúsque beneficio etiam in humana,& quid habeat ab humana,id est,quid sit proprium humanitatis, & docet eiusmodi non esse dictam scientiam diei iudicij.Hinc post pauca ita loquitur Athan. Verbi enim proprium est cognoscere quid fecerit,& communem omnium finem,hominis autẽ est ignorare.& infrà sic habet de Christo loquẽs:Hæc verba proloquutus est, neq; filiũ scire, idque carnaliter respectu sui corporis , vt palá fieret se vt hominum ignorare, quia hominum est ignoratione laborare. Eodem modo loquitur Cyrillus. Petunt ergo rationem ignorationis à proprietate naturæ, quæ ratio solùm ostendit eiusmodi scientiam haberi non posse facultate naturæ creatæ, non autem nullo modo haberi.

Præterea Athan.& Cyrillus iisdem locis sæpe opponunt ista duo, scire diuinitus , & scire humanitus , siue carnaliter, qui modus loquendi non significat speciem; vt sit sensus Christum humano intellectu nescire diem Iudicij,sed significat caussam,vnde scilicet habeat hanc scientiam,nempe ex eo quòd sit Deus, non ex eo quòd sit homo. Quare cùm in ea propositione Christus quatenus Deus scit , & non quatenus homo , vox *quatenus*, possit significare tum speciem,tum caussam,ex adiunctis verbis opus fuit ostendere significare caussam , hæ autem voces humanitus , & diuinitus , solùm significant caussam.

Idem sensus expresse traditur ab aliis Patribus. Clemens Alex.*in libro pædagog. c.6.* de Christo loquens sic habet:An quod est absurdissimum , ei aliquid deest , sed si ita est vt quid disceret opus fuit si eum cùm Deus esset nihil didicisse fuit consentaneum. Caussa ergo cur nihil didicerit fuit,quia Deus est,qui humanitatem erudiebat.Naz.*or.36.quæ est 4.de Theol.n.* 60. sic loquitur : Et cui igitur dubium esse potest quin horam quidem vt Deus cognitam habet:ignoret autem vt homo. siquis partem aspectabilem ab ea disiungat , quæ mente sola perfici potest.vbi partem aspectabilem intelligit humanitatem,quæ non alia ratione dicitur ignorare diem iudicij nisi quatenus spectatur separata à diuinitate ; & sciat quatenus illi coniuncta.Quod clariùs expressit Damasc.*lib.3. de fide , c.21.* hunc locum Gregorij declarans his verbis:Quare si de Theologi Gregorij sententia id quod in oculorum aspectum cadit ab eo quod mente atque intelligentia percipitur,distinxeris,serua & ignorans Christi Caro dicitur ; verùm ob personæ identitatem,atque indiuulsam coniunctionem Domini anima rerum futurarum cognitione quemadmodum & reliquis miraculis locupletata est.Gregorius *l.6.epist.epist.*42. ita loquitur : Res autem valde manifesta est, quia quisquis Nestorianus non est Agnoita,esse non potest.Nam qui ipsam Dei sapientiam fatetur incarnatam qua mente valet dicere esse aliquid , quod Dei sapientia ignoret. Agebat autem ibi Gregorius de scientia diei iudicij,cuius scientiæ caussam dicit esse Incarnationem secundùm quam Christus Deus est , & hoc sensu dicit , quatenus Deus est scire , quatenus homo nescire. Huc pertinet quod habet Damasc.*lib.3.de fide c.*22.Qui asserunt Christum progressum in sapientia fecisse , negant vnionem factam esse à primo ortu.Basilius *epist.*1. *ad Amphilochiũ:* Nemo scit,inquit neque,Angeli, neque filius sciret,nisi Pater ei reuelasset.Eadẽ est expositio Ambr.*in c.*17.*Luc.*

Exponitur locus Matth. 24. De die autem illa nemo scit, &c. §. 2.

Aduertendum est Ambr.*in lib.5.de fide c.*70. obseruasse particulam illam,*neque filius*,interpositam esse dictis verbis Matth. ab Arrianis eo consilio vt facerent filium Dei minorem Patre. licèt Hieron. *in c.*4. *Matth.* dicat in plerisque codicibus Græcis,& in plerisque Latinis particulàm illam,*neque filius*,semper defuisse, tamen inuenitur *in c.*13.*Marci*,sine vlla controuersia.

Igitur admissa hac sententia dicunt passim multi Patres iam citati,& Theophylactus apud S.Th.*in c.*13. *Marci*, Christum adhibuisse quandam velut amphibologiam in verbis,vt curiosam discipulorum quæstionem de die Iudicij reiiceret,aliquem verum sensum significando diuersum ab eo,quem verba præseferunt,qui sensus videtur ipsum planè illum diem nescire.cui expositioni suppetit exemplum in humanis; vbi enim importunè interrogamur de re,quam non expedit aperire , respondere solemus amphibologicè nos nescire , etiamsi sciamus, aliquem alium sensum subintelligentes diuersum ab eo, quem verba præseferunt. simile est quod dicitur Act.1. *Non est vestrũ nosse tempora, vel momenta.*Et quidem reipsa constat posito quòd Christus nouerit diem Iudicij , dictis verbis non contineri nescientiam , quæ videtur significari , sed aliquem alium sensum, an verò eo consilio , hac loquendi forma sit vsus Christus , vt à curiosa quæstione discipulos cohiberet,non ita certum est. bona tamen est Patrum coniectura,sed quærendus est verus sensus eius propositionis vt satisfiat præsertim hæreticis.Sunt ergo variæ expositiones. Prima est nomine Filij Christum intelligere hîc non quidem personam suam,sed personam Ecclesiæ,quæ est corpus mysticum, cui secundùm regulam Ticonij memoratam ab Augustino in libris de doctrina Christiana,tribuuntur ea quę sunt capitis. sicuti vicissim capiti tribuuntur interdum ea quæ sunt corporis. Sensus ergo est neminem esse in Ecclesia,qui sciat.est Orig.*hom.*30.*in Matth.* Eulogij Patriarchæ Alex.apud S.Gregorium *lib.*8.*Regist.epist.*42.& eandem ibi approbauit ipse Gregorius dicens rectè in hoc sensisse Eulogium.huic similis est expositio quorũdam dicentium Christum non se,sed filium alium quẽ uis Dei adoptiuum eo loco intellexisse,quam expositionem Basilius apud S. Th. *in Catena Matth.* 24. dicit se in cuiusdam libro legisse. Secunda expositio est Epiphanij *hæresi* 68. *&* 69. sensum esse Christum non esse affectum ad illam diei iudicij seueritatem , sed potiùs ad misericordiam;quemadmodum cùm dicit, nescio vos,significat se non diligere. Tertia est Epiphanij *in Ancorato,&* Chrys.*hom.de Trin.tomo* 3.& Ber.*lib.de* 12. *gradibus humilitatis.*dici Christum nescire,quia nesciebat practicè; quo sensu Adam ante peccatum dicebatur nescire bonum,& malum.Pater autem dicitur practicè scire,quia omne iudicium dedit filio.huc accedit Orig.*hom.*30. *in Mat.* dicens scire,idem esse hîc,quod experimento cognoscere, iuxta illud Eccl.8.secundùm translationem Lxx. *Qui custodit mandatum,non scit verbum malum.* vbi vulgata editio habet:Qui custodit præceptum, non experietur malum.& 2.ad Cor.5.*eum qui nescivit peccatum*,vulgata habet, *eum,qui non novit peccatum,pro nobis peccatum fecit.* Quarta expositio est,Christum dici nescire,quia non sciebat ad manifestandum aliis,& quia eos nescientes faciebat.Est Ambr.*lib.6.de fide c.*8.Hier.Chrys.Theoph.*in c.24.Matth.* Bas.*lib.4.in Eunomium*,Aug.*lib.*1.*de Genesi contra Manichæos c.22.& lib.1.de Trin.c.*12.Gregorij *lib.*8.*Registri epist.*42.Confirmatur hæc expositio similibus Scripturæ locis , Gen. 22.*Nunc cognovi quod timeas Deum* , id est , cognoscere te feci.huc spectat quod ait Hilarius *lib.9.de Trin.*filium dici nescire vt notet non esse tempus loquendi,nec agendi.

di. simile est quod habetur Genes.18. *Descendam,& videbo vtrum clamorem,qui venit ad me , opere compleuerint.* an non est ita vt sciam, hîc , inquit Hilarius , Dominus se ignorare profitetur,quia tunc scire dicitur quando iam est temporis plenitudo ad agendum , & puniendum peccata. Eandem expositionem ferè admittit S. Thomas, scilicet Christum nescire ad manifestandum aliis. Patrem autem scire , quia communicat filio scientiam etiam per generationem æternam. Ceterùm Patres agentes contra Arrium nolunt intelligi hoc dictum de filio vt Deus est.

Proponitur verior sensus eius loci, Nemo scit, &c. *& aliorum expositiones conciliantur.* §. 3.

Optima expositio mihi videtur sumi posse ex stylo loquendi Christi in similibus cùm præcipuas dispositiones, consilia , & placita propria diuinæ prouidentiæ tribuit Patri,atque vt ostendat inde à diuinitate ducere originem,etiam excludit à se, non quòd ipse suo modo etiam vt homo non interueniat,operetur, &c. sed quod sint reș , quæ longè superant hominum prouidentiam, facultatem , & scientiam. Sic sanè distribuere singulis hominibus mansiones , & loca in cælo pro vniuscuiusque meritis,conuenit Christo homini,est enim effectus iudicij : ipse autem constitutus est Iudex viuorum , & mortuorum. reddit vnicuique iuxta opera sua, præmia, & pœnas, *Matth.16.24.25.* & quod caput est de se *Ioan.5.* dicit filius, quos vult viuificat. neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio. & nihilominus non solùm tribuitur Deo vt proprium iudiciũ, Genes.18. *Qui iudicas omnem terram.* Iob 34. *Opus hominis reddet ei,& iuxta vias singulorum restituit eis.*Psal.61.*Potestas Dei est,& tibi Domine misericordia , quia tu reddes vnicuique iuxta opera sua.* verumetiam soli Deo tribuitur & videtur excludi filius. Matth.20. *Sedere autem ad dexteram & sinistram,non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo.*quasi non dixisset Ioan.16.*Vado parare vobis locum.* Solùm enim significatur maximè proprium Dei esse iudiciũ non tantùm ratione potentiæ,& scientiæ, quia scilicet solus Deus potest cognoscere secreta cordium,& actus liberos creaturæ rationalis,circa quæ maximè exercetur iudicium,& conferre auxilia gratiæ, & futura præuidere,cuiusmodi potestas, & scientia sæpe communicatur creaturis rationalibus,prophetis,&c. in rebus & negotiis humanis; verumetiam ratione materiæ,cuiusmodi est status hominum,pœnarum,vel gloriæ post hanc vitam, qui est vnicus, & vniuersalissimus finis in omnibus operibus, & rebus, & proprius solius Dei, circa quem versatur maximè diuina prouidentia, quique non pertinet ad prouidentiam vllius creaturæ intelligentis tanquam ad principale agens,sed tanquam ad instrumentum motum, & applicatum à diuina prouidentia circa media ad dictum finem,quæ non possunt esse efficacia quatenus subiacent prouidentiæ, & operationi creaturæ operantis etiam ex intentione dicti finis cum auxilio Dei , vt sunt efficacia pleraque media ex vi prouidentiæ, & operationis ipsius creaturæ cum auxilio Dei circa aliòs fines,respectu quorum propterea verè dici potest principale agens effectus , & finis tanquam proprij:verùm habent effectum vt subiacent non tantùm prouidentiæ communi , sed etiam speciali , ac singulari Dei & operationi diuinæ:vbi alia agẽtia creata se habent vt mera instrumenta , quamuis operentur ex intentione finis. quandoquidem hæc intentio non habet efficaciam in mediis prout applicantur ab ipsa, sed prout applicantur à Deo. Atque ea caussa est cur solus Deus dicatur scire, & facere ea , quæ spectant ad statum futuræ vitæ. Christus autem quatenus homo solùm habeat rationem instrumenti , cuius esse totum est principalis agentis. quod bene expressit Apostolus Actor.17. *Statuit diem* (scilicet Deus) *in quo iudicaturus est orbem in æquitate , in viro , in quo statuit , fidem faciens eum à mortuis.* vbi declaratur qua ratione Deus , quáve Christus dicatur iudicare. nimirum Deus vt proprius & verus Iudex ad quem per se vt Deus est tanquam propria hæc hominum caussa ex qualitate caussæ pertineat , vt neque deceat, neque possit ab vllo creato intellectu iudicari,nisi Deo diuinitus reuelante,ac docente.

Hoc est igitur quod negat se facere Christus cùm ait : *Sedere ad dexteram & sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo,* cùm tamen ex locis citatis constet ipsum dare huiusmodi loca. hoc etiam est quod negat se scire,cùm dicit : *De die autem illa, vel hora nemo scit , neque Angeli in cælo, neque filius , nisi solus Pater;* cùm tamen ita constet ipsum scire, sicut constat ipsum iudicare,& parare loca dextrum & sinistrum,&c. nimirum negat eam distributionem locorum , & ex consequenti scientiam eorumdem , & in vniuersum omnem dispositionem, & scientiam rerum & temporum , & finis tum singulorum hominum,tum totius vniuersi ; ad se tanquam propriam in eo quod est homo, pertinere: quoniam hæc scientia implicita est,& cohæret cum dicta distributione , & dispositione, & ad quem pertinet ea dispositio,rerúmque prouidentia, pertinet dispositio temporum,ac proinde scientia. quandoquidem non est rei speculatiuæ & necessariæ , sed practicæ , liberæque, quæ pendet à dispositione:cùm ergo ea dispositio solius Dei propria sit,erit & hæc scięti a; & qua veritate negat Christus se disponere,eadem negat se scire. Ex hac doctrina optimè aperitur intelligentia huius loci ; *De die autem illa,* &c. & conciliantur pleræque Patrum expositiones,& satisfit difficultatibus.

Primvm enim constat quomodo per illam particulam, *solus Pater,* non excludatur Spiritus sanctus, & ipse filius,vt est secunda persona : quia videlicet nomen Patris hîc sumitur ratione absoluti,& denotat diuinitatem,quę est in ipso vt in fonte,& principio,vnde communicatur Filio & Spiritui sancto, eo sensu quo pleraque opera creationis,&c. tribuuntur ipsi;& ratione diuinitatis communis habetur scientia,& dispositio iudicij vniuersalis. Igitur per illam particulam, solus Pater, solùm excluduntur creaturæ.

Secvndò assignatur vna communis ratio , qua excluduntur Angeli simul cum humanitate Christi ; aliunde tamen habentur aliæ peculiares rationes in humanitate Christi, ob quas debuit fieri conscius dicti diei. Primò,quia humanitas eius erat coniuncta diuinitati,vnde dicitur in ipso habitare plenitudinem diuinitatis corporaliter,& esse omnes thesauros sapientiæ,& scientiæ absconditos : quam rationem assignant multi Patres suprà citati. Secundò,quia erat futurus iudex viuorum & mortuorum. Tertiò, quia de facto cognouit omnes non credentes *Ioan.6.* & quis esset eum traditurus , *Ioan.13.* vt argumentatur Hilarius *lib. 9. de Trinit.* Quartò,quia cognouit & prædixit signa proximè antecedentia diem iudicij,vt argumentatur Athan.Cyrillus, & alij Patres *locis citatis.*

Tertiò iuxta dictam nostram declarationem bene procedit illa Patrum expositio interpretans illam particulam , *neque filius,* per additionem, *quatenus homo,* sic intellectam vt quatenus denotet caussam , non verò speciem , vt scilicet non humanitas , sed diuinitas sit caussa,& non quidem solùm ratione communi, qua est caussa omnium,quæ ab inferiori agente fieri nequeunt, sed ratione peculiari iam dicta quòd res cuius est caussa sit maximè propria & singularis prouidentiæ diuinæ.

Qvartò satisfit cuidam obiectioni,quam meritò proponit Maldonatus *in cap.24.Matth.*scilicet nõ esse ad rem, neque accommodatam interrogationi responsionem hanc Christi , non enim interrogatio erat de titulo,& ratione vnde Christus sciret diem iudicij , sed de

ipso die. Respõdetur enim Christi responsionẽ nõ consistere in eo vt doceat vnde hoc sciri, vnde verò minimè sciri possit, sed vt doceat rem hanc non esse de genere earum, de quibus iure ac de more magistrum suum Christum, discipuli percontari possint. cuiusmodi est, *quod est mandatum magnum in lege. Si liceat homini dimittere vxorem. Tu es qui venturus es, an alium expectamus*, & similia. Sed de genere earum, quæ sciri humanitus neque possunt (tametsi quædam expediat scire, cuiusmodi est: *Tu es qui venturus es*; & pleraque ex dictis) neque debẽt qualia sunt cùm multa alia, tum maximè quæ soli Deo sunt propria, vt suprà declaratum est. cuiusmodi est illud Petri Ioan. 21. *Domine hic autem quid?* Cui Christus respondit, *Quid ad te? tu me sequere.* Cùm ergo dicitur, nemo scit neque filius nisi Pater: sensus est non debere proinde nos hæc scire.

QVINTÒ hinc intelligitur quomodo possit accipi quod dicunt Patres quidam Christum vsum amphibologia, vt curiosam discipulorum quæstionem cohiberet: per amphibologiam enim nihil intelligunt nisi negationem responsionis implicitam in hoc verbo, *nemo scit.*

SEXTÒ etiam cohæret huic alia expositio dicentium Christum significare voluisse se nescire vt dicat, seu voluisse facere nescientes discipulos, cùm enim dies iudicij sit de genere rerum, quarum scientia soli Deo propria est, communicatur Christo vt instrumento Dei circa eiusmodi res peragendas; non autem vt doctori, adeóque non scire se ad docendum.

Exponitur altera pars huius disputationis, quemadmodum conueniat Christo in vniuersum scientia omnium rerum, quas Deus scit, scientia visionis. §. 4.

Riccardus *in 3. dist. 14. artic. 2. q. 3.* concedit Christum videre omnia præterita, præsentia, & futura, secundùm existentiam, limitat tamen cognitionem futurorum, vt non sit de iis, quæ perpetuam habent successionem, cuiusmodi sunt cognitiones hominum & Angelorum de rebus in proprio genere, quas in omni æternitate exercebunt.

Alij verò negant, animam Christi videre hæc omnia in Verbo eo quòd vniuersaliter negent creaturas in Verbo cognosci, scilicet Gabriel, & alij suprà citati disputatione præcedenti. Scotus eodem modo loquitur de scientia futurorum, & possibilium distinguens de cognitione in actu primo vel secundo, quæ distinctio suprà refutata est, quia in visione diuinæ essentiæ eadem est ratio de vtrisque, similiter reiiciuntur alij, qui negant cognosci omnia simul à Christo: affirmant autem successiuè. ita Bonauent. *in 3. dist. 14. artic. q. 3.*

Dicendum est igitur animam Christi in Verbo videre simul omnia, quæ nouit Deus scientia visionis. hæc assertio colligitur ex Patribus suprà citatis, & primò ex epist. Sophronij recitata in sexta Synodo *act. 11.* & ab eadem recepta, vbi dicit Themistium eo ipso quòd negabat Christo scientiam diei iudicij vniuersalis effecisse ipsum purum hominem, vbi pro eodem habet dicere Christum ignorare diem iudicij, & dicere esse purum hominem; quod sanè non potest esse verum, ea solùm ratione quòd Christo, quia Deus est, debeatur scientia eius diei, nominatim potiùs quàm aliarum rerum futurarum, sed quia ratione diuinitatis debetur ipsi scientia omnium rerum futurarum, præteritarum & præsentiũ. Idem habetur ex aliis Patribus, qui hoc fundamento quòd humanitas sit vnita Verbo, probant eandem scire diem iudicij. hæc enim ratio est vniuersalis quæ non procedit de die iudicij in specie, sed solùm quatenus est vna ex rebus quæ ex illa ratione vniuersali deducuntur. ita Athanas. Cyrillus, Clemens Alexand. Damascenus, Gregorius *locis citatis.*

Igitur fundamentum dictorum Patrum est vnio humanitatis cum Verbo. quod fundamentum magis explicat, & efficaciùs confirmat S. Thomas ex fine vnionis, & ex officio, ac munere, quod ratione eius finis Christus sortitus est. nimirum esse caput totius corporis Ecclesiæ, quatenus latè constat Angelis & hominibus. vnde fit vt quemadmodum beati omnes vident in Verbo omnia, quæ ad vtriusque statum pertinent, ita cùm ad Christum pertineant omnes creaturæ, quæ in quacunque differentia temporis habuerint, vel habituræ sint existentiam, earumdémque opera & actiones, consequens est in tota hac latitudine videri ab ipso in Verbo.

Sed obiicit Caiet. circa hunc articulum secundum ex hac ratione S. Thom. sequi aliquem minùs beatum plura videre in Verbo quàm beatiorem, quia plura possunt pertinere ad statum eius, pluréque contingit preces ipsi quotidie offerri. Respondet Caiet. beatum in primo aditu beatitudinis videre formaliter in Verbo omnia, quæ ad ipsum pertinent; quæ verò postea occurrunt cognoscere extra Verbũ per reuelationes, quod est videri in Verbo non formaliter, sed caussaliter, nimirum quia visio Verbi est caussa cur reuelentur. Quòd si obiicias fieri posse vt in primo aditu plura pertineant ad minorem beatum; respondet Caiet. hoc esse impossibile, quoniam hoc ipso quòd ponitur minus beatus, ponitur quòd visio sua in Verbo ad pauciora se extendat. Sed non satisfacit hæc responsio: nam si in statuenda quantitate visionis in primo aditu, habetur ratio nó solùm quantitatis, charitatis, & meritorum, verumetiam rerum quæ pertinent ad statum; primò quidem falsum dicitur, & contra S. Thom. & eius discipulos *1. p. q. 12. & 1. 2.* & contra communem Theologorum, qui non aliunde sumunt mensuram quantitatis gloriæ, quàm à quantitate gratiæ, charitatis, & meritorum. Deinde non est ratio cur quæ subinde accidunt spectantia ad statum beati non augeant eius visionem vt augent ea, quæ inueniuntur in primo aditu. Demum est contra mentem S. Thom. quòd quædam ex his videantur in Verbo formaliter, quædam extra Verbum, & solùm caussaliter in Verbo: nam S. Thom. absque vlla distinctione affirmat beatos videre omnia in Verbo quæ ad ipsos spectant, eo nimirum sensu, quo docet ibi quid sit videre in Verbo. ita habet *in hoc artic. 2. & 2. 2. q. 83. artic. 4. ad secundum*, vbi nominatim id affirmat de petitionibus & precibus, quæ ad ipsos diriguntur, contra Sotum *in 4. dist. 49. art. 3. concl. 8. & 10.* negantem eas videri in Verbo. Item *1. p. q. 57. artic. 5.* docet Angelos in Verbo cognoscere mysteria gratiæ, prout Deus voluerit eis reuelare, & quibus voluerit ea cognitione, qua vident Verbum, & ea quæ sunt in Verbo, quæque ipsos beatos facit. Quare non est ad mentem S. Thom. expositio Caietan. quòd velit solùm hæc videri visione Verbi caussaliter.

Suarez *hic disput. 26. sect. 3.* ait vnumquemque beatum habere ex mensura & proportione suæ visionis vt possit videre in Verbo quendam certum numerum huiuscemodi rerum, quæ pertineant ad cuiusque statum, & hæc videre in Verbo formaliter. Quòd si ad eius statum pertinerent plura, quàm sint debita suæ visioni, suisque meritis, ea non videri in Verbo formaliter, sed solùm caussaliter. Sed primò hoc non est ad mentem S. Thom. *in locis citatis*, quæ non admittunt hanc distinctionem. Deinde aut ad videndum aliqua ex his, quæ pertinent, seu pertinere possunt ad statum, satis est visio respondens meritis; & hoc non videtur posse dici, quia ex vi huius repræsentantur creaturæ solùm secundùm esse possibile, non item secundùm esse existentiæ, vt suprà dictum est. Præterea hoc modo non solùm illi, qui habent statum, verumetiam qui non habent, eadem viderent,

rent, & ita nihil peculiare de illis diceretur. Aut ergo non est satis visio Verbi, & ita remanet quæstio quidnam acquiratur præterea propter quod quidam, & non alij videant dictas res, & an per hoc augeatur beatitudo.

De hac re fusiùs disseritur *1. p. circa quæstionem 12.* quod huc pertinere potest explicatur his dictis. Primum est quæstionem hanc esse de cognitione rerum solùm secundùm esse existentiæ, non autem secundùm esse essentiæ. Secundum est ea quæ pertinent ad statum cuiusque beati, etiam Christi, esse cognita in Verbo quoad esse essentiæ tum simplex, tum compositum per se ex partibus constituentibus vnum per se. Præterea esse cognita entia per accidens quoad esse possibile, id est, cognosci compositiones, & coniugationes possibiles non facientes aliquid vnum per se rerum, quæ pertinent ad cuiusque beati statum. Quod sanè certum est: nam si hæc non vident quoad esse quod habent in essentia diuina ex vi visionis ipsius quatenus respondent meritis, sed solùm ex eo quòd pertineant ad statum; sequitur omnino eum, ad quem plura pertinent, perfectiùs videre essentiam diuinam, & fore beatiorem etiamsi sit inferior meritis; quod est absurdum vt modò notaui. Deinde magis confirmatur ex eo quòd, vt est communis Theologorum sententia, beati vident in Verbo omnes naturas, & quidditates generum & specierum, quæ in vniuerso existentiam habent, vel habuerunt, vel habituræ sunt, & omnes complexiones eorum, & omnia quorũ habent fidem in hac vita. Hinc etiam fit vt quoniam hæc vident perfectè, & comprehendunt dicta genera, & species, videant etiam omnes possibiles species sub generibus, quæ vident, & indiuidua sub speciebus, quas vident. Et quidquid sit, certum est debere videre secundùm hoc esse essentiæ, & secundùm esse existentię possibile omnia quæ pertinent ad suum statum ob rationem dictam. Tertium dictum est quod habet S. Th. *1. p. q. 12. artic. 8. ad quartum*, ciusmodi iam dictas res præsertim complexiones contingentes, qualia sunt singularia, cogitationes cordium, &c. quoad existentiam non pertinere ad perfectionem intellectus creati, neque ad hæc esse naturale desideriũ. quod quidem dictum intelligitur de perfectione simpliciter & absolutè ex natura rei pertinente ad intellectum. hæc enim est cognitio rerum necessariarum, & quidditatum, non verò contingentium nisi sub quadam ratione necessaria, & quidditatiua; perfectione verò aliqua accidentali non est negandum perfici intellectum etiam horum contingentium singularium cognitione, vt admittit S. Thom. infrà *quæst. 14. artic. 10.*

Decisio huius quæstionis pendet à modo, quo res hæ quoad existentiam videntur in Verbo, cùm alioqui ex sola vi visionis diuinæ essentiæ, creaturæ solùm videntur repræsentari secũdùm esse essentiæ, & secundùm esse possibile, non item secundùm esse existentiæ in re.

Vt omittam quid alij dicunt, de quibus *1. p. circa artic. 8. quæst. 12.* mihi videtur rem hanc declarandam eo modo, quo in materia de Angelis declaratur, qua ratione Angeli aperiant suas cogitationes, & actus liberos voluntatis; cùm enim, vt dixi, hæc singularia, vt cogitationes cordium, futura, &c. videantur secundùm esse possibile; nihil aliud requiritur ad hoc vt videantur secundùm esse existentiæ, nisi cognitio voluntatis diuinę, qua velit hæc existere. Ex hac enim solùm pendet vt existat id quod non habet necessitatem existentię in re, sed potest existere, & non existere. Porrò actus liberi voluntatis, & cogitationes ab his qui non vident voluntatem, & intellectum, non possunt videri nisi per signa, & interpretationes exrinsecas: atque ita per voces declaramus nostras cogitationes aliis. Deus item & Angeli declarant similibus signis nobis suam voluntatem. Qui verò vident ipsam voluntatem & intellectum, quantum est ex natura obiecti, possent videri etiam actus quoscunque ipsorũ; nihilominus actus liberi qua parte liberi sunt nõ repræsentantur naturaliter & necessariò, sed natura sua habent vt lateant omnẽ creaturam extra Deum, qui est auctor volũtatis, & libertatis, & concurrit ad omnes actus, atque ita sũt naturaliter occulti; sola verò libera voũltate volente illa patefieri innotescũt, hoc solo quod vult patefieri. Igitur cùm beati videant voluntatem, & intellectum diuinum per visionem beatificam; ad hoc vt videant quænam ex rebus possibilibus existant, vel futuræ sint, non opus est id declarari ipsis per reuelationes, vel signa extra Deum, sed satis est ipsum velle innotescere suam voluntatem, & determinationem quoad hunc, vel illum effectum, & hoc est Christum & beatos in Verbo cognoscere res existentes vt cogitationes cordium, futura contingentia, &c. absque eo quòd per cognitionem huius existentiæ augeatur beatitudo, quæ consistit per se in visione essentiæ diuinæ, quatenus repræsentat res secundùm suum esse simpliciter, siue id habeat, seu habiturũ sit existentiam, siue non.

Dices, hoc quod est Deum velle creaturam à parte rei, nil ponit in voluntate diuina, quod non fuisset in ipsa etiamsi noluisset: ergo non est in quo cognoscatur existentia futura. Respondeo, determinatio volũtatis diuinæ solùm ponit respectum, & relationem rationis ad creaturam, vt suo loco prima parte dicitur, ita tamen vt Deus cognoscens suam voluntatem, necessariò cognoscat hunc respectum post hanc determinationem. Quare potest similiter illam beato aperire.

Sed obiicitur contra id quod dictum est Christum videre omnia, quæ videt Deus scientia visionis, inde fieri vt Christus comprehendat scientiam visionis Dei, cùm nihil Christum lateat eorum, quæ sub tali scientia continentur. Respondet Suarez hîc & bene, solùm sequi comprehendi quoad obiecta, & nõ quidem omnia, quia vnum ex obiectis scientiæ visionis Dei est essentia diuina, quam Christus non comprehendit, sed solùm creata, non autem in seipsa prout est formalis actus ipsius Dei.

Obiicitur secundò, id quod dicitur res quæ cognoscuntur à Christo secundùm esse possibile in essentia diuina, posse cognosci secundùm esse existentiæ ostensione voluntatis diuinæ; solùm videtur posse locum habere in his, quæ tantùm pendent à voluntate diuina, non verò in his, quæ pendent à voluntate creata, quæque Deus cognoscit in voluntate creata, seu, vt quidam loquuntur, in seipsis, cuiusmodi sunt eius cogitationes, actúsque liberi. Respondeo posse hæc cognosci manifestatione determinationis voluntatis diuinæ, ad concurrendum, & operandũ simul cum voluntate creata illas res, quas cognoscit beatus in Verbo secundùm esse possibile; potest etiam cognosci actus liber voluntatis creatæ in determinatione volũtatis diuinæ ad ponendas circumstantias, in quibus videt fore vt ipsa se determinet ad aliquid. Demum potest cognoscere in manifestatione scientiæ liberæ, quæ supponit in Deo determinationem voluntatis tum ipsius Dei, tum etiam creaturæ, & manifestatur eodem modo, quo determinatio voluntatis, vt iam explicatum est.

ARTICVLVS III.

Vtrùm anima Christi in Verbo cognouerit infinita.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscitur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in 3. Phys. quod infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid

aliquid extrà accipere. Impossibile autem est definitionem à definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est, quòd anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, Infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita; est enim capacitas eius finita, cùm sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, Infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia diuina, absolutè loquèdo, quàm in scientia animæ Christi, vt dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contrà est, quòd anima Christi cognoscit totam suam potentiam, & omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum: secundùm illud primæ Ioan. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respondeo dicendum, quòd scientia non est nisi entis, eò quòd ens & verum conuertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens. Vno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu: alio modo secundùm quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, vt dicitur in 9. Metaph. vnumquodque cognoscitur, secundùm quòd est actu, non autem, secundùm quòd est in potentia: scientia primo & principaliter respicit ens actu, secundariò autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundùm seipsum cognoscibile est, sed secundùm quòd cognoscitur illud, in cuius potentia existit. Quantùm igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia quæcunque sunt in actu, secundum quodcunque tempus, eo quòd status generationis & corruptionis non durat in infinitum. Vnde est certus numerus non solùm eorum, quæ sunt absque generatione & corruptione: sed etiam generabilium & corruptibilium. Quantùm verò ad alium modũ sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: scit enim, vt dictum est, omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Vnde cùm in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd infinitum (sicut in Prima parte dictum est) dupliciter dicitur. Vno modo secundùm rationem formæ. Et sic dicitur infinitum negatiuè, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam, vel subiectum in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum quantum est de se, est maximè cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile à potentia finita creaturæ: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundùm rationem materiæ: quod quidem dicitur priuatiuè, ex hoc scilicet, quòd non habet formam quam natum est habere: & per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum: quia scilicet est quasi materia cum priuatione formæ (vt dicitur 3. Phys.) omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo si huiusmodi infinitum cognosci deberet secundùm modum ipsius cogniti, impossibile est quòd cognoscatur: est enim modus ipsius vt accipiatur pars eius post partem, vt dicitur in 3. Physic. Et hoc modo verum est, quòd eius quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter & multa vnitè: ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finitè: vt sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita: inquantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo vno, puta in aliqua creatura, in cuius potentia existunt infinita, & principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse infinitum vno modo, quod est alio modo finitum: sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem, quæ sit secundùm longitudinem infinita, secundùm latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundùm aliquid, scilicet secundùm multitudinem; secundùm tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eo quòd omnium essentia esset limitata sub ratione vnius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum secundùm essentiæ rationem, est Deus: vt in Prima parte dictum est. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est (vt dicitur 3. de anima) ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi propter hoc, quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundùm essentiam, scilicet Deum, attingit quidem: sed non comprehendit, vt dictum est. Id autem infinitum, quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi: quia comparatur ad ipsam secundùm essentiæ rationem: ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit vniuersale, puta naturam generis vel speciei: quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis prædicari.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi vnum. Vnde & Philosophus dicit in primo de Cæl. quòd quia corpus est ad omnem partem dimensionatum: impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamẽ aliquid esset infinitum vno modo tantùm, nihil prohiberet esse plura talia infinita, sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundùm longitudinem, protractas in aliqua superficie finita secundùm latitudinem.

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus, quæ dicuntur infinita (vt dicitur 3. Physic.) sicut infinitum multiplicatur secundùm diuersa subiecta: ita necesse est, quòd proprietas infiniti multiplicetur: ita quòd conueniat vnicuique illorum, secundùm illud subiectum. Est autem quædam proprietas infiniti, quòd infinito non sit aliquid maius. Sic igitur si accipiamus vnam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter si accipiamus quamcunque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quòd vniuscuiusque earum partes sunt infinitæ, oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid maius in illa linea: tamen in alia linea & in tertia erunt plures partes etiam infinitæ præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitæ, & similiter species numerorum imparium: & tamen numeri pares & impares sunt plures quàm pares. Sic igitur dicendum est, quòd infinito simpliciter quoad omnia, simpliciter nihil est maius: infinito autem secundùm aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine: potest tamen accipi aliquid aliud maius extrà illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, & tamen plura sunt in potentia Dei, quàm in potentia creaturæ: & similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ, plura tamen scit Deus secundùm hunc scientiæ modum.

Vt respondeat S.Thom. supponit vnumquodque eatenus esse cognoscibile, quatenus est ens, & cùm duplex sit ens, vnum simpliciter dictum, quod est actu; alterum secundùm quid, quod est in potentia; duplicem esse modum sciendi, alterum primum & principalem quo respicitur ens actu, & dicitur scientia visionis; alterum secundarium quo respicitur ens in potentia, & dicitur quasi simplicis intelligentiæ, quibus positis statuit duas conclusiones.

Prima conclusio: Anima Christi scientia visionis nõ videt infinita. Probatur: hæc scientia est rerũ quę actu habent esse; huiusmodi autem neque iam sunt in re infinita: neque vllo tempore erunt aliquando in re infinita: nam corruptiones, & generationes per quas subinde res multiplicantur, sunt habituræ finem: ergo anima Christi per hanc scientiã non videt infinita. Idem habet S.Tho. *in 3. dist. 14. q. 1. art. 2. quæstiuncula 3. ad 2. & 1. c. q. c. 69.*

Secvnda conclusio: Anima Christi scientia quasi simplicis intelligentiæ cognoscit infinita. Probatur, quia secundùm hanc cognoscit quæ sunt in potentia creaturæ. sunt autem hæc infinita.

Contra primam conclusionem S.Th. obiicitur quòd *1. p. q. 14. art. 12. & q. 20. de veritate, art. 4. ad 1.* docet Deum ipsum videre scientia visionis, infinita; & hîc artic. præcedẽti in corpore, & præsertim ad secundũ. docet animã Christi videre in Verbo omnia, quæ scit Deus scientia visionis; ergo etiã ipsa videt infinita. Caiet. & alij interpretes

pretes respondent S.Thomam prima parte, & hîc articulo secundo præcedenti, loqui in vniuersum de omni ente omnium genere; in hoc autem articulo tertio solùm de entibus, quæ sunt sub genere substantiæ; quoniam ratio ipsius sumpta à generationibus, & corruptionibus, quæ habent principium & finem, solùm procedit de substantiis, harum enim productio dumtaxat cessabit deficiente mundo. non item accidentium: nam cogitationes intellectuum, quæ sunt accidentia, non cessabunt, quandoquidem intellectus est incorruptibilis, & semper potest subinde nouas cogitationes elicere. cur autem hîc in præcedenti articulo & prima parte tractans de cogitatione infiniti egit in vniuersum de omni genere rerum in quo possit, vel non possit esse infinitum, hîc autem tractans de eadem restrinxerit quæstionem ad substantias, quidam censent non posse reddi rationem. Dici tamen potest in primo & secundo articulo huius quæstionis institutum fuisse vniuersalem quęstionem vt pararet de omnibus rebus, quæ cadũt sub cognitionẽ, quæcunque & quotcunque sint. Cùm autem in primo articulo statuisset esse vnum infinitum actu quod à Christo non cognosceretur, scilicet essentiam diuinam; in secundo verò articulo statuisset quædam infinita solùm in potentia, cuiusmodi sunt creaturæ omnes possibiles, quæ nunquam existent actu, ad quæ non extenderetur scientia Christi, quædam, quæ successiuè semper futura essent tum in actu, tum in potentia, cuiusmodi sunt cogitationes Angelorum, &c. quæ caderent sub cognitionem Christi; nec declarasset vtrùm sub cognitionem ipsius, quam habet in Verbo, caderent infinita in actu simpliciter; propterea iam hoc quod restabat tractat articulo tertio. Cùm verò hæc infinita in actu non possint esse nisi substantiæ, accidentia autem solùm quatenus sunt in substantiis, ideo quæstio S.Thom. hîc solùm est de substantiis, de quibus statuit duas dictas conclusiones, alteram negatiuam de scientia visionis; alteram affirmatiuam de scientia quasi simplicis intelligentiæ; accipitque scientiam visionis Christi non quidem vniuersaliter, verùm determinatè, vt cadit in ea, quæ possunt habere scientiam in actu, cuiusmodi solùm sunt substantię tum diuina quæ est infinita, sed non comprehenditur hoc esse infinitum in sua latitudine, tum creatæ, quæ non sunt possibiles.

Dices, S.Thom. probat non cognosci infinitas substantias ex eo quòd generationes, per quas producuntur, habeant terminum, ideóque non possint esse infinitæ substantiæ; ergo si non haberent terminum, concederet cognosci infinitum. Respondeo S.Tho. adhibuisse terminum generationum solùm quatenus faciebant ad suum institutum probandi Christum non cognoscere infinitũ actu in re, in aliqua differẽtia temporis, quia neque substantiæ quæ factæ sunt, neque quę producentur erunt infinitæ; cuiusmodi autem cognitio de illis esset si darentur infinitæ, non erat propositum ipsius hîc explicare.

Atque huic expositioni S. Thomæ attestatur quod statim in primo articulo incipit à distinctione entis in actu, & entis in potentia, & distinguit cognitiones, quæ versantur circa illa, & statuit animam Christi non cognoscere infinita, quia non sunt infinita in actu omnia quæcunque producta sunt & producentur.

DISPVTATIO LXXXIX.

Cuiusmodi infinitum in Verbo cognouerit Christus, & qua perfectione luminis, & visionis. §. 1.

Dvplex infinitum à Christo cognitum docet S.Thom. alterum rerum, quas Deus videt scientia visionis, cuiusmodi solùm est, infinitum accidentium, videlicet perpetuarum cogitationum intellectus creati; alterum verò tam substantiarum, quàm accidentium, quæ sunt in potentia causſæ creatæ, quæque neque simul omnino vnquam existentiam habebunt, neque successiuè perpetuò producuntur, & cognoscuntur solùm scientia simplicis intelligentiæ tam à Deo, quàm à Christo. De priori infinito egit S.Thom. *artic. 2.* de posteriori *artic. 3.* Et sanè primum infinitum, scilicet cogitationum, si spectetur secundùm esse quod habet in potentia causſæ, pertinet ad tertium articulum; cognoscitur enim in causſa creata, scilicet in intellectu, & voluntate, cuius comprehensione comprehenduntur omnes cogitationes, & volitiones secundùm esse possibile, sicut in potentia aliarum causſarum cognoscũtur omnes possibiles effectus, quæ causſæ cognoscuntur in essentia diuina necessario ex vi visionis: atque ita idem est cum secundo infinito, solúmque est discrimen in eo quòd primum infinitum constet rebus infinitis secundùm multiplicationem successiuam in actu, quæ scilicet semper erit; secundum verò constat rebus infinitis secundùm multiplicationem successiuam perpetuam in potentia, quæ videlicet semper possit fieri, & non fiat actu, & neutrum constet multitudine infinita tota simul neque in actu, neque in potentia: non enim est in potentia causſarum multitudo rerum tota simul, nimirum quæ possit esse extra causſas in actu tota simul, & ideo quamuis comprehendatur causſa infiniti secundùm omnia quæ continet in potentia, non tamen cognoscitur in ipsa aliquod infinitum totum simul, ne quidem dum cognoscitur secundùm se, & potentiam suam præcisè, & non solùm prout ponitur in actu; quoniam non aliam habet potentiam causſa, nec alio modo nisi quam habet, & quomodo habet in actu; in actu autem potentia ipsius solùm est ad producendum semper finita in infinitũ, non autem ad producendum infinitum in re. Quare non alio modo in potentia causſæ possunt cognosci infinita, nec potest cognosci potentia ad infinitum totum simul. atque ex dictis infinitis S.Thom. *1. p. q. 14. artic. 12.* ait priorem cognosci scientia visionis, posteriorem verò scientia simplicis intelligentiæ. Idem habet in hoc articulo vbi tamen non explicat qua scientia cognoscatur primum infinitum, vt prima parte, sed solùm opponit infinitum quod est in sola potentia causſæ, infinito quod est actu in re, & huic dat scientiam visionis, illi simplicis intelligentiæ.

Sed iam hîc existunt quædã dubitationes. Prima dubitatio est an infinitum, quod dicit S.Thom. cognosci in potentia causſæ creatæ, sit infinitum specierum, vel indiuiduorum. ratio dubitandi est, quia infinitæ species videntur continere infinitam perfectionem, quæ non potest cognosci ab intellectu finito & virtute finita. indiuidua verò non respiciuntur per se à causſis, & ab intellectu.

Dicendum tamen est cognosci infinitum specierum, & indiuiduorum. ratio est, quia agitur hîc de effectibus, quæ continentur in potentia causſæ creatæ secundùm omnes differentias possibiles tum specificas, tum indiuiduales, & secundùm perfectiones specierum & indiuiduorum, quæ omnes perfectiones infinitæ non excedunt virtutem, & perfectionem causſæ creatæ cuius sunt, alioquin non possunt in ipsa contineri: etenim vnumquodque agit secundùm quod est actu. Si ergo continentur hi effectus omnes, vel formaliter, vel eminenter, & virtualiter in causſa, sequitur eos non excedere perfectionem causſæ: quoniam si continentur formaliter, constat esse eosdem perfectiones vtrobique: sin autem eminenter, constat esse aliquã maiorem, & eminentiorem perfectionem in causſa, quæ tanquam superior contineat inferiores: sequitur ergo intellectum, & visionem, quæ potest comprehendere causſam creatam,

posse

posse comprehendere omnes effectus,qui in ipsa continentur,eiusmodi autem est visio,qua videntur in Verbo à Christo causlæ creatæ,non item visio qua videtur causla ipsa increata, id est, Deus.

Rursus autem huiusmodi effectus sunt duplicis generis. Quidam materiales prouenientes à causlis materialibus ; qualia sunt primò corpora simplicia,vt elementa, quæ quoad multiplicationem in specie solùm pendent à causla increata. quoad multiplicationem verò indiuiduorum continentur etiam in causla creata tum efficiente,tum materiali, in qua est fundamentum diuisionis partium in infinitum, in quibus possint produci indiuidua ratione quantitatis eiusdem formæ, & speciei in infinitum,& in eiusmodi causlis, scilicet materiali & agente cognoscuntur infinita indiuidua.

Secundò tales effectus sunt variæ species figuræ,quæ continentur in quantitate non tanquam in pura potentia,sed tanquam in fundamento proximo, cui solùm accedat diuisio, seu motus localis absque actione productiua.

Tertiò eiusmodi sunt varię species mistorum ex corporibus simplicibus, quæ possunt infinitis modis coniugari ratione intensionis qualitatum,in qua possit accipi magis & minus in infinitum, ac proinde infinita variatio specierum ex coniugatione possibili in infinitum. Porrò ad hanc mistionem,& coniugationem sæpe concurrunt plures causlæ creatæ, cuiusmodi sunt cæli per lumen,& motum,quæ omnes comprehenduntur à Christo, ac proinde effectus possibiles, qui in earum virtute,& potentia continentur.

Quidam effectus secundò sunt immateriales prouenientes à causla immateriali,cuiusmodi sunt actus voluntatis,& intellectus, qui possunt multiplicari in infinitum extra Verbũ, ac proinde circa obiecta, quæ possunt cognosci extra Verbum ; qui actus & cogitationes singulæ comprehendi possunt in seipsis, quoniam sunt finitæ perfectionis non solùm infra scientiam diuinam, verumetiam infra scientiam beatam,& de obiectis,quę possunt cognosci,& eo modo quo possunt cognosci infra scientiam beatam. Itémque omnes possunt comprehendi in causlis suis,scilicet in intellectu creato, finito, & limitatæ perfectionis, & in obiectis quæ ipsi secundùm talem limitationem sunt proportionata. Cùm ergo cognoscantur in sola potentia non reducta ad actum in infinitum possibiles,atque ita cognoscatur infinitũ ; certè posito quòd sint futuræ,nõ additur aliquid, quod requirat maiorem virtutem in cognoscente, sed eadem vi & facultate cognoscuntur in infinitum futuræ.

Ex his satisfit rationibus dubitandi suprà positis:in infinitis enim speciebus non continetur infinita perfectio intensiua ; non enim excedunt perfectionem causlæ,cuius sunt,sed solùm extensiua : sicuti suo modo linea infinita,vel partes diuisæ infinitæ (si esset possibile diuidi) propter solam infinitatem perfectionis extensiuæ non sunt incomprehensibiles, dum sunt finitæ perfectionis in specie,& proportionaræ intellectui,vt docet hîc S.Thom. *ad primum & secundum*, indiuidua verò iam dictum est cognosci in causla communi, & quidquid sit de eo, quod est respici, vel non respici per se, per hoc non tollitur quin possint cognosci.

Secunda dubitatio est : an cognoscat Christus simpliciter infinitum subratione infiniti, & categorematicè,vel solùm syncategorematicè, id est, an cognoscat aliquod totum in actu simul infinitum, vel solùm cognoscat infinitum in potentia.Eadem quæstio quæ est de Christo, est de Deo.

Prima sententia est à Christo cognosci infinitũ categorematicè.est quorundã recentiorum. Fundamentum est primò ex sententia quorundã Thomistarũ,quòd cogitationes cordium, & idem est de obiectis futuris, quamuis sint successiuæ in propria mensura, tamen in mensura æternitatis simul existant non solùm obiectiuè,verumetiam secundùm proprias existentias quas habuerunt,vel habent,vel habituræ sunt:ergo habent totum suum esse in re simul in æternitate. Deus autem in æternitate illa cognoscit,& Christus cognoscit visione beata omnia quæ cognoscit Deus intuitiuè : ergo cognoscit infinitũ actu categorematicè. Secũdò quidquid sit de hac reali existentia in æternitate ; certè Deus simul cognoscit id quod est futurum,& possibile successiuè,sed illud est infinitum : ergo simul cognoscit infinitum. Tertiò id quod est in potentia in rebus, non est in potentia in cognitione Dei,sed in actu:ergo tãquam in actu ab ipso cognoscitur. Quartò id quod est infinitum in potentia,est finitum actu:ergo si Deus,& Christus cognoscunt infinitum in potẽtia,cognoscunt actu finitum. Vltimò Augustin.*lib.12.de ciuit.cap.18.* reprehendit dicentes infinitum à Deo non cognosci, & argumentatur ex infinitis numerorum speciebus quas omnes Deus cognoscit.

Secunda sententia est dictum infinitũ cognosci ab anima Christi syncategorematicè,non autẽ categorematicè, ita habet Suar. *hic disp.26.sect.3.* Idem de cognitione Dei sentiunt Marsil. *in 1.q.36.artic.3.ad 2.* Durand. *dist.39.q.2.* Gabriel,Almai. *in 3.dist.14.* Probant.Deus non cognoscit non ens,sed solùm ens ; at infinitũ categorematicè est nõ ens, imò implicat esse ens:ergo nõ potest à Deo cognosci. Secundò Deus nihil cognoscit extra se,nisi quod est possibile,vel futurum : infinitum autem neque est possibile, neque futurum. Tertiò sequeretur Deum cognoscere diuisionem continui in omne diuisibile vsque ad indiuisibilia:ergo continuum resolui potest in indiuisibilia.

Hæc sententia mihi videtur verior, tametsi, vt bene notat Suarez,difficultas non tam est in re,quàm in modo loquendi ; conueniunt enim primò totam illam collectionem rerum non fore vnquam nec posse poni actu in re,sed semper in potentia quibuscumque finitis plura. Secundò illa omnia simul cognosci à Deo,& ita esse omnia aliquomodo simul obiectiuè in cognitione Dei. Tertiò illa quæ videntur non esse in aliquo certo numero finito. Modus verò loquendi mihi placet magis secundæ sententiæ,quòd scilicet obiectiuè in cognitione Dei non sit aliquod infinitũ categorematicè,hoc bene probant rationes propositæ. & Confirmatur primò: nam res in esse cognito nõ habet aliud esse ab eo quod sibi conuenit essentialiter in esse reali : & multominus habet esse oppositum:nam cognitio ex conditione,seu perfectione sua non variat essentias rerum ; non enim ex eo quòd cognitio & species sint immateriales, idcirco cùm cognoscitur res materialis, obiicitur intellectui aliquid immateriale, cognoscitúrque aliquid immateriale:neque quia intellectus cognoscit simul præteritum,& futurum, idcirco in intellectu,& in esse obiectiuo tempus est res permanens, & non successiua, quia sic destruerentur essentiæ rerum, & non intelligerentur, secundùm suas naturas : iam verò hoc quod est esse in potentia, & nõ totũ,simul est de essentia *infiniti* syncategorematicè : ergo per hoc quòd cognitione intellectus animæ Christi intelligatur simul;non sequitur quòd ipsum obiectiuè in esse cognito sit aliquid infinitum actu. Confirmatur : nam, vt bene ait S.Thom. *1.p. q.12.art.7.ad 3.* modus cognoscentis non est modus obiecti : ergo ex eo quòd Deus cognoscat simul, non sequitur cognosci aliquod totum actu, sed solùm quod ipse cognoscat actu id quod non est totum actu.

Secundò scientia Dei est causla rerum,sicuti ars suorum operum : ergo res assimilantur scientiæ diuinæ, & non contrà;sed infinitum syncategorematicum habet à Deo tale esse quòd semper sit in potentia:ergo idem esse habet in cognitione diuina.

Iam ad primum argumentum dicitur illud fundamentum

mentum & doctrinam de existentia reali rerum in æternitate non esse admittendam,& vt detur esse veram,nihilominus res non possunt habere aliam existentiam realem simul in æternitate,nisi quam habent & habituræ sunt in re.in re autem non sunt habituræ existentiam in actu omnes cogitationes dictæ, omnésque partes, &c. ergo nec habent illam in æternitate in actu magis quàm habeant res possibiles.

Ad secundum patet ex dictis, procedit enim hoc argumentum de modo cognoscentis, non de modo rei cognitæ, & sic bene concludit. Ad tertium eodem modo; Deus non est in potentia ex parte sua ad vllius rei cognitionem; cognoscit tamen ex parte cogniti aliquid cuius essentia est esse in potentia, & non in actu. Ad quartũ eodem modo;Ex parte rei cognitæ Deus cognoscit finitum actu, & infinitum in potentia; ex parte verò cognoscentis cognoscit simul actu, & non in potentia,hoc quod ex parte sua est per se finitum actu, & infinitum in potentia.

Dices : si Deus cognoscit omnes cogitationes, quæ in infinitum futuræ sunt ; ergo cognoscit quot sunt. hoc autem est cognoscere infinitum actu. Respondeo Durandum bene negare absolutè à Deo cognosci quot futuræ sint cogitationes, quia nunquam actu futuræ sunt omnes,sed semper erunt.

Ad vltimum,Augustinus solùm reprehendit eos, qui volunt cognitionem Dei esse terminatam, & limitatam ad finita, quod non dicimus, volumus enim Deum cognoscere infinitum eo tamen modo, quo est infinitum nempe in potentia.

Quomodo possit lumen visióque finita videre infinita. §. 2.

Ratio dubitandi est quia pro quantitate maiori, vel minori rerum quæ videntur, requiritur maior minórque perfectio visionis, & luminis, vt quo plura videntur, eo perfectius sit lumen, & visio ; ergo si videntur infinita, erit lumen, & visio infinita. propter hanc rationem fertur quosdam admittere in Christo visionem infinitam circa eiusmodi obiecta, sed hoc infinitum tum aliàs alibi, tum hîc merito reiicitur.Ricardus autem, vt suprà retulimus, docet Christum cognoscere quæ futura sunt in numero, & tempore finito, scilicet indiuidua substantiarum, & similia, non verò cogitationes omnes in infinitum. Scotus,& Bon. negat posse simul his omnibus attentam esse animam Christi, solúmque concedunt habitualem quandam omnium cognitionem, vt suprà meminimus. Sed contrarium sentit & verius S.Thom.cum communi sententia Theologorum.

Caiet.hîc ait solùm inferri visionem superioris ordinis finitæ perfectionis, cui propter altitudinem ordinis non possent æquari visiones inferioris ordinis, quamuis infinitæ. Sed non satisfacit hæc responsio, quia in argumento fit processus per visiones & obiecta eiusdem ordinis, vt quo plures species, vel plura indiuidua videntur in causlis creatis, eo perfectior sit visio comparatione,quæ fit intra eundem ordinem : ergo si videntur infinita, in his causlis erit infinita perfectio intra eundem ordinem.

Confirmatur:nam si illa visio per vnum gradum perfectionis respiciebat vnam speciem,aut si mauis decem, & non plus ; certè viginti respiciet per alium æqualem gradum.neque enim dici potest respicere per dimidium vnius, & triginta per dimidium dimidij. sic enim quo plura viderentur, eo minor perfectio adderetur, quod est per se absurdum : nec esset ratio cur decem videantur per vnum gradum, si rursus decem addita possunt videri per dimidium.

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

Vt satisfiat huic difficultati præmittendum est duobus modis posse poni augmentum perfectionis in lumine, & visione. Primò secundùm gradus intensionis diuisibilis eiusdẽ rationis. Secũdò secundũ gradus indiuiduales, quorum quilibet ex sua indiuidua perfectione habeat detreminatum obiectum, seu obiecta quæ videat.Et sanè quidam putant posteriorem modum magis conferre ad soluendam dictam difficultatem, quam priorem ; quia cùm in priori sit latitudo intensiua secundùm magis, & minus, videtur dari locus processui per gradus vsque ad infinitum. Sed certè proinde est quod ad rem præsentem attinet, poni augmentum vno vel alio modo, nam si ponatur primo modo, argumentum propositum pro cõtraria parte procedit per gradus eiusdem rationis vsque ad qualitatem infinitam secundùm intensionem:si verò secundo modo,procedit per indiuidua perfectiora, & perfectiora vsque ad indiuiduum quod in sua entitate indiuisibili sit infinitæ perfectionis, sicut quodlibet finitum maius altero est maius in entitate finitæ perfectionis.

Obseruandum igitur secundò species rerum & indiuidua dupliciter cognosci posse,nempe vel in seipsis singula seorsim,vel in alio,in quo continentur:& sanè diuersæ rationis ac perfectionis est lumen,& cognitio qua videntur in seipsis ab eo quo videntur in alio.Iam hîc maximè agimus cum S.Th.de cognitione in alio,tametsi aliquid dicemus de cognitione in seipsis.

Rursus autem hoc aliud potest esse duplex, nẽpe vel natura communis in qua continentur inferiora siue tãquam species,siue tanquam indiuidua;vel causla in qua continentur effectus.Iam incipiendo à natura,certè qui cognoscit naturam,qua constant omnes species, & omnia indiuidua,cognoscit suo modo infinitum, quandoquidem infinita sunt indiuidua,speciésque possibilia;nihilominus ad cognoscendumhuiusmodi infinitum non requiritur maior perfectio luminis aut visionis, quã ad cognoscendam quamcunque naturam, quæ non habet indiuidua sub se,ex quo vel non cognoscuntur differẽtiæ specificæ,neque indiuiduales sub illa, quę habet species,aut indiuidua,vel solùm cognoscũtur cõsusè,atque ideo hæc cognitio pertinet ad illum modum,& ad illud genus perfectionis visionis, quo cognoscuntur species, & indiuidua in seipsis,& non in alio.

Secundò ergo hoc aliud,in quo res cognoscuntur,potest esse causla cognita vt causla, vel causlæ cognitæ vt causlæ, si concurrant plures ad eundem effectum ; & hæc cognitio est perfectionis longè maioris quàm sit illa, qua res cognoscuntur solùm secundùm naturam, vel indiuiduam, vel communem specificam, multis etiam infinitis communitate communicationis, qua communicant in vna natura, quæ est vna in multis, fitque prædicabilis de multis. Etenim quando cognoscitur natura indiuidua secundùm se, solùm oportet cognoscere naturam communem, & differentiam indiuidualem explicitè : quando cognoscitur natura communis,vt communis multis etiam infinitis, solùm oportet explicitè cognoscere ipsam naturam & differentiam specificam seu genericam, differentias autem indiuiduales sub specie, & specificas sub genere existentes & possibiles, non oportet explicitè cognoscere, sed solùm confusè, quod satis est ad hoc vt cognoscatur natura communis vt communis etiam infinitis, & hoc modo qui cognoscit naturam, cognoscit infinitum,non quidem simpliciter; sed secundùm quid,prout secundùm quid, excludit non tantùm infinitum in actu à parte rei, verumetiam infinitum in potentia, cognitum secundùm totam hanc potentiam infinitam, & inexhaustam. At verò quando cognoscitur causla vt causla, cognitio est diuersæ rationis, & longè perfectior. Primùm, quia ad rationem causlæ nihil pertinet quòd sit communis multis secundùm esse :

nam sæpe causa est diuersæ naturæ ab effectu, & solùm eminenter continet illum. Præterea non potest comprehendi vt causa perfectè si comprehendantur solùm confusè ea, quæ potest efficere, sicuti potest cognosci natura communis si cognoscantur solùm confusè inferiora, sed oportet distinctè cognoscere omnes differentias tum specificas, tum indiuiduales, quarum est causa, quæque continentur sub natura communi generica, vel indiuidua, & præterea oportet cognoscere virtutem causæ quatenus potest efficere hæc omnia secundùm dictas differentias, & hoc est comprehendere quòd si hi effectus sint possibiles infiniti, oportet comprehendere causam secundùm quod habet virtutem ad singula, & ad omnia hæc infinita.

Iam verò in re proposita quando species rerum vel indiuidua non cognoscuntur in seipsis, sed in causa, perfectio luminis & visionis maior vel minor non attenditur penes maiorem, vel minorem quantitatem specierum, vel indiuiduorum, quæ sunt effectus, sed penes ipsum genus, vel speciem sub qua continentur omnia inferiora infinita, prout in ipso genere vel specie possunt cognosci explicitè, & penes ipsam causam, prout potest hæc omnia producere. causæ enim hæ sunt finitæ, similitérque naturæ, & secundùm perfectionem finitam continent infinita; finitæ autem perfectioni respondet lumen & visio finita, quare cognitione finita cognoscuntur infinita.

Sed iam obstare videtur regula S.Th. 1. *p.q.* 12. *art.* 8. quanto perfectiùs cognoscitur causa, tanto plures effectus in ipsa videntur; vnde licet inferre, si in effectibus datur processus in infinitum, debere dari in visione & in lumine quo causa cognoscitur vt semper possit perfectius & perfectius esse, nec sit status nisi in infinita perfectione. Dicendum est hanc regulam S.Th. valere quãdo & quatenus omnes effectus, qui cognoscuntur, differunt secundùm gradus perfectionis maioris, vel minoris, tunc enim habet locum hic ascensus, & si sint infiniti gradus, debet cognitio causæ esse infinitæ perfectionis. Porrò quamuis in quibusdam causis creatis cõtineantur aliqui effectus perfectiores, & imperfectiores, ratione quorũ perfecti⁹, vel minùs perfectè cognosci possit causa; hic tamẽ ascensus neq; procedit in infinitũ in his causis creatis, neq; omnis pluralitas effectuũ & differentiarum distinguitur secundùm gradus superiores, & inferiores. ideóque non procedit de hac pluralitate illa regula, quanto perfectiùs cognoscitur causa, eo plures effectus cognoscuntur; sed cum imperfectiori cognitione possunt cognosci tot effectus eiusdem rationis & ordinis, & æqualis, aut ferè æqualis perfectionis, quot cognoscuntur perfectiori cognitione; & cum comprehensione causæ finitæ potest stare cognitio effectuum infinitorum eiusdem ordinis, etsi non diuersi ordinis & graduum secundùm perfectionem. Adde quòd illa regula S.Th. non procedit de causis, in quibus possunt cognosci plures effectus finiti, vel infiniti, sed de causis, sub quibus sunt plures effectus differentes secundùm gradus perfectionis, siue finiti contineantur, siue infiniti; solùm enim concludit comprehendi causam vbi cognoscuntur omnes effectus.

Igitur vt ad rem nostram redeamus maior minórque perfectio visionis & luminis attenditur penes naturam generum, vel specierum, sub quibus est multitudo inferiorum specierum, vel indiuiduorum quando cognoscuntur hæc in causa, quo enim est perfectior species, vel genus, eo est perfectior visio, & perfectius lumen requiritur.

Iam restat aliquid dicendum de cognitione indiuiduorum, vel specierum inferiorum non in alio, sed in seipsis; hæc enim possunt cognosci tum singula singulis speciebus intentionalibus finitis, & visione ac lumine finito proportionato: tum verò multa per vnam speciem intentionalem, & vnam visionem, & quidem quo perfectior est intellectus, eo plura videt per vnam speciem; angelicus enim intellectus per vnam speciem potest videre omnia indiuidua existentia eiusdem naturæ, quæ per vnam speciẽ non potest intellectus humanus, & sic inter Angelos vnus superior potest videre plura per vnam speciem, quæ non potest inferior. nullus tamen potest videre infinita in se ipsis, neque præsentes, neque futuras, siue in specie creata, siue in essentia diuina, quia nunquam erunt infinitæ in seipsis. solùm ergo possunt videri primo modo iam dicto, scilicet in causa, quam cognoscant, vel in Verbo, vel extra Verbum.

Ad formã ergo argumẽti suprapositi cũ dicitur, quo plura videntur, eo perfectius est lumen, perfectiórque visio: si ergo infinita, erit infinitæ perfectionis. Negandũ est antecedens quando infinita videntur in causa, & in potentia, vt necesse est videri, non autem in seipsis, quomodo non possunt esse infinita, nec proinde infinita videri, quando autem comprehenditur causa quæ est finita visione finita, cognoscuntur hoc ipso omnia, quæ sunt in eius potentia eodem lumine, & visione siue diuisibili, siue indiuisibili, neque enim potest fieri accretio vel decretio perfectionis luminis & visionis propter maiorem vel minorem quantitatem rerum, quæ continentur in causa, sed solùm propter cognitionem alterius causæ, & rerum in alia causa.

Articvlvs IV.

Vtrùm anima Christi videat Verbum siue diuinam essentiam clariùs qualibet alia creatura.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi non perfectius videat Verbum, quàm quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi: sicut perfectior est cognitio, quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quàm quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes Beati vident Verbum immediatè per ipsam diuinam essentiam, vt in Prima parte dictum est. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quàm quælibet alia creatura.

2. *Præterea, Perfectio visionis non excedit potentiam visiuã. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectiuam Angeli: vt patet per Dionys. 4. cap. Cel. hier. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quàm Angeli.*

3. *Præterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suũ quàm anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medij possibiles, inter modum, quo Deus videt Verbum suum, & inter modum, quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum, quod anima Christi perfectius videat Verbum vel essentiam diuinam, quàm quælibet alia creatura.*

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 1. quòd Deus constituit Christum ad dexteram suam in cælestibus supra omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem, & omne nomen quod nominatur, non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Sed in illa cælesti gloria tantò aliquis est superior, quantò perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum, quàm quælis alia creatura.

Respondeo dicendum, quòd visio diuinæ essentiæ conuenit omnibus Beatis, secundum participationem luminis derivati in eos à fonte Verbi Dei: secundum illud Eccle. 1. Fons sapientiæ, verbum Dei in excelsis. Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi quæ est vnita Verbo in persona, quàm quælis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quàm quæcunque alia creatura. Et ideo, præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem quæ est Dei essentia. Vnde dicitur Ioan. 1. Vidimus gloriam eius quasi

quasi vnigeniti à Patre, plenum non solùm gratiæ, sed etiam veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium: sed quantũ est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est, quod etiam inter homines per vnum medium, vnus perfectius cognoscit aliquam conclusionem, quàm alius. Et per hunc modum, anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit diuinam essentiam, quàm alij Beati: licet omnes ipsam Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum, quòd visio diuinæ essentiæ excedit naturalem potentiã cuiuslibet creaturæ: vt in Prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundùm ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quàm secundum ordinem naturæ, secundum quem natura Angelica præfertur humanæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est de gratia: quòd non potest esse maior gratia, quam gratia Christi, per respectum ad vnionem Verbi; idem etiam dicendum est, & de perfectione diuinæ visionis, licet absolutè considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem diuinæ potentiæ.

HACTENVS egit S.Th. de perfectione visionis beatæ Christi ex parte obiecti, iam ex parte potentiæ. affirmátque quòd nemo nc hæreticus quidem negat, esse clariorem eius visionem visione cuiuslibet creaturæ.

Obseruandum est hîc Caiet. ex illa particula responsionis S.Th. ad 2. *Gradus in visione beatifica attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, quàm secundum ordinem naturæ;* velle confirmare suam quandam sententiam quòd perfectio naturalis intellectus ita conferat ad visionẽ beatificam, vt posito æquali lumine, perfectior intellectus meliùs videat: vult enim vocem illam, magis, denotare comparationem penes commune positiuum, in quo cõueniant gratia, & natura, & gratia præstet naturæ. Hinc vlteriùs exponens illam particulam responsionis ad 3. vbi dicit S.Th. absolutè loquendo posse dari aliquẽ gradum sublimiorem visione Christi, cùm sentiat Caietanus neque maiorem gratiam, neque maius lumen gloriæ eo quòd habet Christus esse possibile, intelligit dictũ S.Th. de maiori visione ratione melioris intellectus in præstantiori natura, videlicet angelica, non autem de maiori visione ratione maioris luminis.

Verùm hæc duo placita Caiet. non recipiũtur, & meritò, à plerisque Theologis. & quidem de gratia, ac proinde de lumine gloriæ Christi quòd possint augeri absoluta Dei potentia, siue in Christo, siue in alia creatura intelligente supra gradum, quem habent in Christo, satis suprà dictum est: de intellectu verò naturali an ceteris paribus ratione maioris perfectionis conferat ad visionem beatam, non est hîc locus disserendi.

Nec syncerè Caiet. interpretatur S. Th. nam secundum argumentum in contrarium, cui respondet S.Th. ducebatur à perfectione naturali intellectus angelici supra humanum, & S.Th. respondet primò per interemptionem assumptionis dicens visionem diuinæ naturæ excedere naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, vbi nihil tribuit huic in ordine ad illam, & mox subdit: *Et ideo gradus magis attenduntur secundùm ordinem gratiæ*, &c. vbi particula, magis, denotat negationem potius quàm comparationem, vt vsu venit, & præcedens argumentũ postulabat. Præterea nomine graduum visionis attento eius vsu apud S.Th. & alios, intelligũtur illi qui respondent gradibus luminis & gradibus obiecti visibilis secundùm quos respondet illi, non autem maiori claritati eorundem graduum: nec est vsu receptum vt stantibus iisdem gradibus luminis, dentur plures gradus visionis, aut si quæ est maior perfectio in visione, quæ consistat in claritate manentibus iisdem gradibus, dicatur maius secundùm gradus.

Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.

QVÆSTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi, in sex articulos diuisa.

Articvlvs I.

Vtrùm secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd secundùm hanc scientiam Christus non cognouerit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus eius. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola, in quæ potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium actiuum ipsius, quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognouit Christus ea, quæ naturalem rationem excedunt.

2. *Præterea, Phantasmata se habent ad intellectũ humanum, sicut colores ad visum: vt dicitur tertio de Anima. Sed non pertinet ad perfectionem visiuæ potentiæ cognoscere ea quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectiuæ ipsius, videtur quòd per huiusmodi scientiam non cognouerit substantias separatas.*

3. *Præterea, Ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quòd per huiusmodi scientiam anima Christi singularia non cognouerit.*

Sed contra est, quod dicitur Isai. 11. quod repleuit eum Spiritus sapientiæ & intellectus, scientiæ & consilij. Sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad sapientiam pertinet cognitio omnium diuinorum: ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium: ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum: ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quòd Christus secundum scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum, quòd sicut prius dictum est, conueniens fuit vt anima Christi omnino esset perfecta per hoc quòd omnis eius potentialitas sit reducta ad actũ. Est autem considerãdũ, quòd in anima humana, sicut in qualibet creatura, cõsideratur duplex potentia passiua. Vna quidem per cõparationẽ ad agens naturale. Alia verò per comparationẽ ad agens primũ: quod potest quælibet creatura reducere in actũ aliquem aliorem actu, in quem reducitur per agens naturale: & hanc consueuit vocari potẽtia obediẽtiæ in creatura. Vtraque autẽ potẽtia animæ Christi fuit reducta in actũ, secundũ hanc scientiam diuinitus inditam. Et ideo secundũ eam anima Christi primò quidem cognouit quæcunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: sicut sunt quæcunque pertinent ad scientias humanas. Secundò verò per hãc scientiam cognouit Christus omnia illa, quæ per reuelationẽ diuinam hominibus innotescunt: siue pertineant ad donum sapiẽtiæ, siue ad donum prophetiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius & plenius cæteris, cognouit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognouit, sed solùm per primam, de qua supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectiua, quæ scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quòd humana anima in statu huius vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, vt sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitæ, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere: vt in Prima parte dictum est. Et hoc præcipuè manifestũ est circa animas Beatorum. Christus autem ante passionem non solùm fuit viator sed etiam comprehensor: vnde anima eius poterat cognoscere

substantias separatas per modum, quo cognoscit anima separata. A

Ad tertium dicendum, quòd cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectiuæ secundum cognitionem speculatiuam. Pertinet tamen ad perfectionẽ eius secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio: vt dicitur in sexto Ethicor. Vnde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & prouidentia futurorum: vt Tullius dicit in sua Rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilij, consequens est quòd cognouerit omnia singularia præsentia, præterita, & futura.

TRIA genera obiectorum in vniuersum sub scientiam cadũt, & de omnibus his agit hîc S.Th. Primum est rerũ, quæ cognosci possunt sola facultate naturali intellectus. secundum est earum, quæ facultate naturali cognosci nõ possunt, sed solùm per reuelationẽ. tertium est rei, quæ neque cognitione naturali, neque reuelatione cognosci potest secundùm suum esse, & naturam simpliciter, vt est in se; & hæc est essentia diuina, quæ quidem secundùm quasdam communes notiones causæ, principij, finis, immortalitatis, &c. cognoscitur tum lumine naturali, tum reuelatione, sed secundùm propria deitatis in seipsa neutro modo cognoscitur.

Ex his conclusio S.Th. est, primũ & secundum genus obiectorũ cognosci à Christo per sciẽtiam infusam; nõ itẽ tertium, id est essentiam diuinã. hãc partem negatiuã non probat hîc, sed supponit ex art. 1. quæstionis præcedẽtis vbi statuit cognosci essentiã diuinam per sciẽtiam C
beatam, & ex prima parte q. 12. art. 5. vbi ostẽditur essẽtiam diuinã sine lumine gloriæ videri nõ posse. Partem verò affirmatiuã probat ex perfectione singulari debita animæ Christi pro dignitate, vt scilicet non desit ipsi actus & perfectio cuiusquã potẽtiæ, quæ in ipso sit, neq; naturalis, neque obediẽtialis: ergo nõ solũ est debita ipsi sciẽtia rerũ naturalis acquisita, ad quem est potẽtia naturalis, verũetiam scientia rerum infusa, ad quam est potẽtia obediẽtiæ. Hic est discursus S.Th. vbi propositum ipsius est, nõ iam loqui de duplici potentia in ordine ad cognoscenda obiecta distincta, quorum quædam respiciantur solùm à potentia obedientiali eleuata, quædam per se à naturali; sed in ordine ad actus distinctos circa eadem obiecta: ita vt non solùm sit in anima de obiectis D
potentiæ naturalis, actus tantùm potentiæ naturalis, verùm sit actus potentiæ obedientialis de iisdem, & de omnibus aliis scibilibus extra essentiam diuinam.

Obiicies, potentia obedientialis expleri non potest, neque expletur in Christo per gratiam, visionem beatificam, &c. ergo non licet sumere argumentum à potentia obedientiali ad probandum debitum perfectionis in Christo. Respõdet Caiet. S.Th. loqui de potẽtia obediẽtiali, nõ simpliciter, sed ad actũ proportionatũ ex circũstantiis, & statu viæ, vel patriæ: sunt autem proportionatæ in statu patriæ renelationes extra Verbum; quare similiter & Christo scientia infusa. hæc ratio Caiet. est communis Christo æquè ac reliquis creaturis saltem intelligentibus: S.autem Th. aliquid peculiare dicere instituit de Christo. verius videtur esse mentem S.Th. loqui de potentia obedientiali ad eos actus, quibus perficiuntur ceteræ naturæ intellectiuæ, quædam quidem naturaliter vt Angeli, quædam supernaturaliter vt homines, ad quos actus proinde Christus solùm habet potentiam obedientialem: sunt enim huiusmodi actus debiti Christo pro sua dignitate, & in gradu altiori pro excellentia dignitatis secundùm proportionem: & talis actus erit dicta scientia, quem sanè sensum indicat illa particula S.Th. in corpore articuli: *Omnia enim ista abundantiùs & plenius ceteris cognouit anima Christi.*

DISPVTATIO XC.

Vtrùm Christus per scientiam per se infusam animæ cognoscat omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ.

SCIENTIA hæc duplici ratione dicitur per se infusa, opponitúrque acquisitę primò comparatione obiectorum, nimirum quòd sit de rebus, quæ vel superãt facultatẽ ipsam, quales sũt naturæ angelicæ respectu intellectus humani, vel si. quidẽ nõ superant facultatẽ, certè superãt mediũ cognitionis ipsi naturale; cuiusmodi medium respectu intellectus humani sunt sensibilia. sic anima hominis alioqui B
proportionata per se intellectui humano nõ potest perfectè cognosci ab eodem, quia spiritualis cùm sit, altior est quàm vt possit obseruatione sensuum, & sensibiliũ cognosci. Secũdò dicitur per se infusa cõparatione modi cognoscẽdi non tantùm ea quæ scientiã acquisitã excedunt, verumetiam quæ sunt eidem proportionata, quę quidem alio modo altiori cognosci possint supra illum, quo cognoscuntur per acquisitam, qui modus altior sit proportionatus præstantiori intellectui, vel intellectui inferiori eleuato ad perfectionem superioris. Iam hîc de scientia vtroque sensu per se infusa oportet seorsim respondere.

Dicendum PRIMÒ per scientiã per se infusam quãtùm attinet ad obiecta, Christus cognouit omnia tam C
materialia, quàm immaterialia, quæ pertinẽt ad ordiné naturæ. hãc assertionem probat ratio S.Th. declarata in expositione articuli, & fundata in præstantia cognitionis, quæ supra omnes intellectiuas creaturas Christo debetur, quæ sanè creaturæ hæc omnia cognoscunt per scientiã inditã: debet ergo eadem Christus & plura per scientiã inditã, & infusam cognoscere etiam possibilia.

Dicẽdum SECVNDÒ, hæc scientia fuit infusa per se etiã quoad modũ altiorẽ naturali humano ipsius Christi, quomodo cognouit etiã obiecta naturalia pertinẽtia ad sciẽtiam acquisitã alioqui tali humano modo, & intellectui eõnaturalia. hæc assertio nititur eidẽ fundamẽto quo prima: nã qua ratione dignitas Christi supra omnẽ creaturam intellectiuã postulat, vt si quidẽ est in ipsius anima potẽtia obediẽtialis ad cognoscẽda ea ad quę est in naturis angelicis superioribus potentia naturalis, perinde sit debita ipsi eorũ sciẽtia ratione talis dignitatis, ac debita est Angelis ratione naturæ; eadem ratione postulat vt si sit in eius anima potẽtia obedientialis ad modũ cognoscẽdi ipsorũ Angelorũ, sit perinde hic modus debitus ipsi pro conditione & dignitate personæ, atque Angelis pro conditione naturæ. Angeli autem cognoscunt res etiam inferiores proportionatas intellectui humano altiori modo quàm humano: ergo eodem modo datum est Christo vt cognoscat.

Dices, distinctio essentialis & specifica sciẽtiarũ sumitur per se ab obiectis; nõ ergo potest circa eadẽ obiecta esse scientia per se infusa & acquisita distinctè per se, & E
essentialiter per solũ modũ. Respondẽt quidã recẽtiores tũc debere esse sciẽtias distinctas de distinctis obiectis, & nõ posse esse distinctas de eodẽ, quãdo sciẽtia est propria, & adęquata ipsis scibilibus; quãdo verò est excessẽs, & inadæquata, nõ debere esse eiusdẽ rationis. Cõfirmãt exẽplo sensuũ internorũ qui ferũtur in eadẽ obiecta, in quę ferũtur externi, nõ tamẽ ideo esse debent eiusdẽ speciei cũ his; quia videlicet nõ sũt adæquati vt sunt singuli externi singulis obiectis. Similiter vegetatiuũ & sensitiuũ distinguũtur in corporibus, vniuntur in homine. Sed nõ satisfacit hæc responsio, & regula ab ipsis assignata non videtur vera; quia si excellentia illa non ponit cognitionẽ superiorem extra veram & propriam rationẽ cognitionis, in qua scilicet conueniunt intellectus angelicus, & humanus, siue vniuocè, siue saltem analogicè, hoc ipso

ipso debet accipere speciem ab obiectis; quòd enim A
cognitio accipiat speciem ab obiecto, est notio communis intellectioni, vt est communis angelicæ, & humanæ: ergo si cum illa excellentia manet hæc ratio communis, debet etiam stare cum illa specificatio ab obiecto. Quare exempla non sunt ad rem: nam sensus internus circa obiectum sensus externi, fertur operatione omnino diuersæ rationis; non enim videt colores sensus internus, nec audit, nec gustat, &c. at verò intellectus verè intelligit obiecta non solùm superiora, vorumetiam inferiora. Dicitur ergo modum hunc cognoscendi altiorem transire in rationem formalem obiecti, vt rectè notat hîc Suarez. idem enim obiectum est cognoscibile ab altiori potentia altiori modo quàm sit cognoscibile ab inferiori potentia cui est proportionatum. Dices, hoc ipso quòd est cognoscibile altiori modo, excedit, & non est proportionatum potentiæ, à qua non potest secundùm illum modum cognosci. Respondeo, per inferiorem potentiam cognoscitur totum id, quod est de essentia rei; & per superiorem potentiam non cognoscitur aliquid de essentia eiusdem, quod non sit cognitum per potentiam inferiorem, sed eadem res meliori modo cognoscibilis, quomodo non potest cognosci à potentia inferiori. Obiicies rursus, hæc differentia secundùm modum non est essentialis: ergo non facit distinctionem scientiæ essentialem. Respondeo hic modus per se primò infert differentiam essentialem secundùm gradum essentialem superiorem inter naturam cui est connaturalis, C
& naturam humanam, quæ per se ex specie sua determinat sibi facultatem cui conuenire non possit. secundò infert scientiam per quam possit cognosci res secundùm modum talem, esse per se natura sua infusam, quia in Angelis (quidquid dicat Scotus) non habet locum scientia acquisita, & ab homine, in quo habet locum, non potest hæc de qua loquimur acquiri. quare quamuis non differrent essentialiter in ratione scientiæ penes differentias obiecti, differrent saltem in ratione qualitatis penes has differentias, quæ sunt esse per se infusas vel acquisitas, quæ sunt differentiæ intrinsecæ, & non accidentales. Tertiò hic modus etiam ponit differentiam essentialem in scientia, secundùm rationem scientiæ; quia non est tantùm modus sciendi D
qui se tenet solùm ex parte potentiæ, ac proinde salua, & non variata specie; verùm tenet se ex parte obiecti, quod est ita per se cognoscibile secũdùm hũc modũ.

Ex his reiicitur sententia Scoti *in 3. dist. 14. q. 3.* negantis cognitionem dictarum rerum scientiæ Christi per se infusæ eo fundamento quòd scientia per se infusa non possit esse rerum, de quibus potest esse scientia acquisita, quæ est etiam sententia Durandi: Iam enim explicatum est non posse per scientiam acquisitam attingi omnia, & eodem modo, quo per infusam.

Dicendum TERTIÒ Christum per dictam scientiam per se infusam cognoscere omnia singularia tam materialia, quàm immaterialia. hæc assertio probatur primò eodem fundamento quo prima & secunda, E
horum enim cognitio est etiam in Angelis, quos Christus scientia præcedit. secundò probatur ex lumine proportionato modo cognoscendi, & obiectis scientiæ per se infusæ, quod ex consequenti proportionatum est singularibus, quibus cognoscendis minus lumen requiritur: esset autem imperfectio in Christo si deessent species, quibus lumen est proportionatum, scilicet singularium. Demum ad prudentiam requiritur cognitio singularium, circa quæ hæc virtus versari potest, & si quæ sunt quæ ad eam non videntur pertinere, ac proinde neque ad cognitionem Christi, vt obiicit Scotus, volens hinc probare Christum singularia non cognoscere; hæc tamen pertinent ad dominium, & regnum Christi, cui Deus omnia subiecit, vt habetur *c. 2. ad Hebr. ex Psalm. 8.*

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Sed aduersùs ea quæ dicta sunt, occurrit Scotus probans primò per scientiam & species infusas solùm posse cognosci vniuersale, seu naturam vniuersalem, non verò singularia, neque existentiam eorum; hanc enim scientiam vult Christum accipere à rebus ipsis, & hoc sensu accipi illud Luc. 2. *proficiebat sapientia, & gratia.* Rursus secundò quamuis daretur cognosci singularia, eorúmque existentiam per species infusas; nihilominus per has non posse cognosci eorum existentiam intuitiuè, sed solùm abstractiuè; intuitiuã verò notitiam singularium necessariò recipi à rebus. ita habet de Christo *in 3. dist. 14. q. 3.* & in reportatis *ibidem*, & de Angelis *in 2. dist. 3. q. 11.* docens eos species omnes etiam vniuersales accipere à rebus per intellectum agentem & possibilem, B
quo vult esse præditos sicuti sunt homines, si eas species vniuersales non haberent concreatas. Ceterùm species singularium eorúmque existentiæ, & cognitionem eorumdem intuitiuam, non nisi à rebus accipere: atque ideo negat in vniuersum cognitionem intuitiuam posse per species haberi.

Probat autem PRIMÒ non posse cognosci à Christo singularia per species infusas: quia deberet habere species infinitas, quod meritò censetur absurdum: hoc autem consequens esse, probat ea ratione quòd singularia non possint cognosci per speciem communem, qua repræsentatur vniuersale; quia in natura vniuersali non continentur determinatè indiuidua, scilicet hoc C
& illud; ergo nec repræsentantur per speciem naturæ, sed vnumquodque indiuiduum per suam propriam: atqui indiuidua sunt infinita; essent ergo in Christo species infinitæ; quod cùm non sit dicendum, restat vt notitiam eorum Christus non habeat vniuersam per species infusas, sed quorumdam dumtaxat, reliquorum verò accipiat à rebus. Ita habet *q. 3. §. Ad quæstionem. versic. Quòd si alicui.* In reportatis autem censet probabile esse quòd nullorum singularium infusam notitiam Christus habuerit, sed potuerit acquirere quantum satis est cùm occurrerint. Quòd si quorundam habuit, non item aliorum, ratio potuit esse quòd ea fuerint nobiliora, reliqua verò ignobilia.

SECVNDÒ probat etiam admissa scientia infusa D
singularium, debere Christum à rebus accipere notitiam existentiæ eorundem, ea ratione quòd etiam singulare per se abstrahat ab existentia actuali, & connexio horum terminorum, scilicet existentiæ, ac naturæ tam singularis quàm vniuersalis, sit contingens; quare per species repræsentantes hos terminos, non repræsentatur eorum connexio, quandoquidem possunt esse connexi, & non connexi; aliunde ergo ab ipsis rebus eam connexionem accipit Christus.

TERTIÒ adhuc posita scientia infusa tam singularium, quàm existentiæ probat eam notitiam non esse intuitiuam: nam primò non omnis cognoscens existentiam rei, cognoscit illam intuitiuè, potest enim cognosci abstractiuè. Deinde quidquid ponitur in intellectu E
Christi, vel Angeli, eodem modo se habet re existente, & non existente: ergo nihil potest poni in intellectu, per quod cognosci possit determinate existens; sed ea notitia intuitiua rei existentis determinatè accipienda est à rebus. Hæc Scotus.

Sed hæc argumenta non obstant doctrinæ S. Thom. iam explicatæ. Dico ergo ad primum, si loquamur de indiuiduis, quæ in aliqua temporis differentia, aut habuerunt, aut habent, aut habitura sunt existentiam; constat non esse infinita, sed finita, quæ sanè si cognoscantur per scientiam, speciésque per se infusas, non oportet cognosci singula singulis speciebus. cùm enim species per se infusæ sint perfectiores, possunt per vnam speciem plura cognosci: scilicet indiuidua per speciem naturæ, quidquid sit de scientia acquisita,

de qua sola ad summum procedit argumentum Scoti, quòd rectè notat Caiet. hîc *art.* 6. Quòd si loquamur de singularibus etiam possibilibus, de quibus vere loquitur Scotus, hæc omnino quamuis finita non sint, possunt per comprehensionem naturæ specificæ, comprehendi vniuersa: cùm enim ea sit finitæ perfectionis in seipsa, & cæta latitudine perfectionis secundùm quam continet infinita syncategorematicè, bene potest vna specie finita creata repræsentari. similitérque comprehensione naturæ indiuiduæ potest comprehendi quidquid eius virtute continetur, videlicet in comprehensione vnius Angeli vel hominis omnes possibiles eius cogitationes in infinitum. Atque ita melius satisfit hoc modo huic argumento, quàm illa limitatione scientiæ infusæ ad singularia nobiliora, quam in reportatis *loco cit.* addidit Scotus. aut enim hanc nobilitatem attendit penes speciem, & non est ad rem, quia loquimur de scientia singularium: aut penes singularia speciei nobilioris; sed certè non est ratio cur limitetur scientia singularium, solùm ad ea, quæ sunt in supremo ordine creaturæ intelligentis. Deinde vel cognoscuntur omnia possibilia sub illa specie, quandoquidem vult Scotus etiam naturas immateriales posse multiplicari per indiuidua eiusdem speciei: at hæc sunt possibilia infinita; haberet ergo Christus infinitas species: vel solùm cognoscuntur aliqua nobiliora, at certè inter indiuidua eiusdem speciei, præsertim immaterialia, non est discrimen penes nobilitatem; quare non esset cur quædam intelligeret, non item alia: nec possumus confugere ad discrimen nobilitatis in gradu gratiæ, nã nõ videtur esse in indiuiduis immaterialibus hoc discrimen; & cùm sit solùm secundùm magis, & minus, non est cur quædam cognoscantur, non item alia. Demum ordo gratiæ est, quem maximè spectat Ecclesia constans Angelis, & hominibus; ergo non debet ex illo ordine excludi vllum singulare, à scientia Christi, qui est caput Ecclesiæ.

Ad secundum respondetur non rectè inferri debere accipi à rebus scientiam existentiæ singularium eo argumento quòd etiam singulare per se abstrahat ab existentia: hinc enim solùm infertur existentiam singularis non repræsentari per speciem, quæ repræsentat ipsum singulare secundùm se, & singularitatem suam spectatum; sed per aliam speciem, quæ repræsentet simul existentiam, cuius connexio cum singulari quamuis sit contingens, tamen potest repræsentari. nam profectò etiam indiuiduum est contingens naturæ, & sanè magis quàm existentia, & tamen per vnam speciem repræsentatur cum natura.

Ad tertium dicitur hoc argumentum procedere ex falso fundamento quòd mediante specie non fiat cognitio intuitiua, sed solùm abstractiua; fiat autem intuitiua tantùm immediatè per ipsam præsentiam obiecti in se, vel in aliqua re superiori, in qua contineatur, quomodo beati vident res in Verbo, vt docet ipse *dist.* 14. *cit. q.* 3. Hoc, inquam, fundamentum est falsum, & constat externos sensus, qui nullo modo habent cognitionem abstractiuam rei vel existentiæ, sed solùm intuitiuam, nõ nisi per speciem hanc habere. Ad argumentum ergo ipsius, quòd quidquid ponitur in intellectu, eodem modo se habeat re existente, vel non existente, locus respõdendi proprius est in materia de Angelis, cùm tractatur de modo quo cognoscunt singularia, quæ subinde producuntur & pereunt; vbi secundùm varios modos soluendi hanc quæstionem, variè respondetur. interim summatim primùm concesso dicto antecedenti, quòd eodem modo se habeat species simpliciter, & in entitate sua, dicitur falsam esse illationem, quòd non possit cognosci per illam singulare quando est vel non est; satis enim est si accedat vel relatio, vel habitudo, &c. secundùm varias opiniones. Deinde potest negari antecedens, quòd scilicet eodem modo omnino se habeat species, quandoquidem accedit vel dicta habitudo, &c. vel, vt alij dicunt, aliqua realis modificatio specici, quæ salua & manente entitate ipsius secundùm esse repræsentatiuum, solùm addat modum, qui modus fiat ab eodem agente, nempe à Deo, à quo est producta species.

DISPVTATIO XCI.

An Christus cognouerit futura contingentia, & cogitationes cordium per scientiam infusam. §. 1.

NOMINE cogitationis cordium cùm agitur de eius cognitione intelligi solent actus liberi arbitrij tam voluntatis, qui per se formaliter tales sunt, quàm intellectus qui proximè à voluntate pendent, eiúsque determinationem siue negatiuam qua permittat se moueri, siue positiuam qua moueat intellectum, tum comitantur, tum subsequuntur: & in his vera rerum futurarum contingentia fundatur, quæ neque in causa proxima immediata, neque in aliis causis mediatis & superioribus necessitatem habet: nam quæ contingentia solùm respectu causarum proximarum, non item respectu omnium aliarum locum habet; non est verè contingentia, siquidem habet necessitatem in aliis causis; & euentus huiusmodi contingentes facilè cognoscuntur à quocumque intellectu cognoscente causas naturales.

Dicendum igitur primò animam Christi cognouisse omnia futura contingentia & cordium cogitationes per scientiam infusam. est S. Thom. in hoc art. dicentis Christum cognouisse omnia quæ per reuelationem diuinam hominibus innotescunt. vbi reuocat id quòd dixerat *in 3. sent. dist. 14. q. 1. art. 3. quæstiuncula 1. de veritate q. 20. art. 6.* scilicet Christum non cognouisse per scientiam infusam cogitationes cordium, sed solùm per scientiam beatam. Eadem est communis omnium eius interpretum *in hoc art.* scilicet Caiet. Med. Suarez, Vasquez, &c. & Theologorum *in 3. dist. 14.* extra Scotum *q. 3.* & Gabr. *q. 1.*

Ac primò quòd anima Christi hæc omnia cognouerit, habetur ex pluribus locis Euang. quibus dicitur Christus cognouisse cogitationes cordium *Matth. 19.* & multa futura, scilicet euersionem ciuitatis Hierusalem, *Luc. 19.* diem Iudicij, eiúsque circumstantias, negationem Petri, proditionem Iudæ, &c. Ratio sumitur à dignitate Christi & perfecto dominio supra omnem creaturam quod habuit vt homo. Matth. vltimo. *Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra.* Ioan. 13. *Omnia dedit ei Pater in manus.* ad Hebr. 2. *In eo enim quod omnia ei subiecit nihil dimisit non subiectum ei.* hæc autem subiectio maximè est creaturæ intelligentis; & rursus huius creaturæ maximè quoad opera partis intellectiuæ, alioquin perinde esset fore dominum creaturæ intelligentis, atque quarũcumque aliarum: quòd si laterent ipsum actus voluntatis & intellectus, ferè nullum esset hoc dominium, cùm præsertim in hac vita ipse non exerceat dominium externũ, nec in alia vita sit locus huic externo dominio, & regimini, sed interno. huc pertinet iudiciaria potestas, quæ maximè versatur circa actus internos. Quòd autem hæc pertineant ad scientiam infusam, & non solùm ad beatam, probatur: nam profectò quæ ratio suadet deberi Christo scientiam per se infusam omnium creaturarum pertinentium ad ipsum tanquam ad Dominum, & caput, etiamsi ad quasdam ex iis habeat solùm potentiã obedientialem, nõ itẽ naturalẽ, hoc solo quòd ad ipsum pertineant, & sit in ipso talis potentia, eadem probat deberi scientiam infusam cogitationum cordium, & futurorum contingentium, quæ nihil

aliud sunt quàm ipsæ cogitationes vt futuræ, quãdoquidem ad ipsum similiter vt ad dominũ, & iudicem pertinent, modò sit & in ipso talis potentia ad eam suscipiendam, & in Deo potentia ad eandem cõferendam; vt videlicet nisi ex defectu huius potentiæ, id est, ex implicatione contradictionis subsit impedimentũ, sit omnino par ratio: esse autem possibilem hanc scientiam, & quatenus sit possibilis, mox oportet declarare inuestigando modum, quo fieri possit, cùm non sit perinde facile cognoscere hæc, atque alias creaturas, quas diximus esse subiectas scientiæ per se infusæ.

Quomodo potuerit anima Christi cogitationes cordium, & futura contingentia cognoscere per scientiam infusam. §. 2.

Omnium facillima & parata esset ad hæc cognoscẽda fides, sed hîc locum nõ habet, tum quia iam dudum suprà statuimus cum S. Thom. non esse in Christo, tum quia quæstio nostra est an Christus sciat hæc per scientiam infusam. est autem duplex huiusmodi scientia, scilicet intuitiua, & abstractiua, & de vtraque sunt duæ opiniones.

Prima sententia est cognosci scientia intuitiua, cùm verò hæc sit rei existentis, & terminetur ad existentiam in re, duobus modis assignatur existentia. Primo verè realis, & actualis, quam habent actus liberi præsentes quidem in propria mensura, & simul in æternitate, sicut & reliquæ res creatæ; futuri verò solùm in æternitate, non item in propria mensura sicut aliæ pleræque res. Secunda verò existentia est obiectiua, quã habent actus quidem futuri liberi creaturæ intelligentis ratione determinatæ veritatis obiectiuè, quæ est hanc rem futuram esse; quæ veritas non fundetur in existentia reali, & actuali, quam habent res vel in propria mensura, ex quo non sunt præsentes, vel in æternitate; sed solùm in eo quòd verè res futuræ sint; actus verò liberi præteriti, & præsentes ratione veritatis determinatæ obiectiuè, quæ est illos esse, vel fuisse. Deus autem suo vno simplici actu, & inuariato cognoscit has veritates pro suis vnãquãque temporibus, & successionibus, in quibus varietatem habent; nimirum cognoscit ipsam varietatem, & res cum sua varietate. Huius autem determinationis principium & causam quando actus liber existit in re in propria mensura, & est obiectum veritatis de præsenti, ponunt quidam in Deo præmouente, & determinante actione physica liberum arbitrium, quod motum simul agat: quando verò aut non existit hic actus liber, aut non in propria mensura; sed in æternitate, in qua determinate sit futura existentĩa eius, est determinata veritas de futuro; huius determinationis causam solùm tribuunt Deo, qui suo tempore statuit mouere, & determinare liberum arbitrium: & ideo hi dicunt actus liberos nõ solùm cognosci à Deo in existentia, vel reali quam habent in æternitate, vel obiectiua, verumetiam in determinatione suæ diuinæ voluntatis.

Quidam verò huius determinationis principium, & radicem, si est præsens in re ponunt in libero arbitrio concurrente Deo; si verò est futura, siue habeat existentiam in æternitate, quam non habet in propria mensura, siue neutro modo habeat; neque in Deo ponũt principium eius determinationis, quia sicut non determinat liberum arbitrium in re, priusquam ipsum se determinat; sic ab æterno non statuit priùs determinare quàm ipsum se determiner; sed solùm præuidit eius determinationem, & statuit concurrere: neque ponunt in libero arbitrio quod non est in ea æternitate, in qua veritas determinationis ipsius est, verùm ponunt determinationem in ipsamet veritate, quæ suapte natura æterna est: atque propterea hi docent actus liberos cognosci à Deo solùm in seipsis, & in sua ipsorum veritate, non autem in vlla causa, neque item in voluntate diuina.

Iam verò à scientia diuina actuum liberi arbitrij, deriuatur eorundem scientia ad Christum non solùm beata, quæ est communis omnibus aliis beatis, qui pro suo quisque statu vident in Verbo plures, pauciorésve ex his actibus liberis, verùm per se infusa: & cùm in Deo quidam, vt modò dixi, duos modos ponant cognoscendi hos actus, alterum in existentia actuali, quam habent in æternitate, alterum in prædefinitione voluntatis suæ diuinæ; vtrumque modum scientiæ aiunt inde ad Christum deriuari. Primò quidem ad cognoscendum eos actus in sua dicta existentia actuali in æternitate; quãnuis enim scientia Christi infusa non mensuretur æternitate, cùm inceperit in tempore, & sit variabilis, nec proinde coëxistant ipsi realiter actus liberi secundùm omnem differentiam temporis etiam futuri; nihilominus infunduntur species Christo, quæ sunt repræsentatiuæ actuum liberorum instar essentiæ diuinæ, cuius sunt expressiones, & exempla, quæque propterea sint rationes cognoscendi futura contingentia ipsi intellectui Christi, sicut essentia diuina, cuius æternitati coëxistunt, est ratio cognoscendi eadem intellectui diuino.

Verùm hæc sententia de existentia reali actuali in æternitate est omnino impossibilis, vt multi insignes Theologi probant *1. p. circa quæst. 14.* S. Thom. quia nulla res potest verè, & secundùm rem existere in superiori mensura, nisi ratione existentiæ quam habet in propria mensura. Deinde ratio cur Deus cognoscat futura contingentia secundùm hanc sententiam, non est solùm similitudo & exemplar ipsorum, quod est in essentia diuina, quia secundùm hanc cognoscuntur res secundùm se prout abstrahunt ab existentia actuali, in quauis differentia temporis, & non cognoscuntur vt futuræ; sed est coëxistentia quam habent cum ipsa essentia ratione æternitatis, immutabilitatis, & durationis indiuisibilis, qua respondent cuilibet differentiæ temporis: at certè ab essentia diuina ad intellectum creatum, solùm possunt deriuari species quatenus sunt similitudines obiecti secundùm se, & essentia diuina vt exemplar rerum solùm potest participari per species quatenus repræsentant res secundùm se; coëxistentia verò ipsarum cùm specie creata non potest communicari; nec vlla potentia fieri potest vt coëxistant: ergo ratio, ob quam dicitur Deum posse videre futura contingentia vt futura, non potest communicari intellectui creato.

Secundus modus, quo etiam dicunt Deum videre futura contingentia, scilicet in prædefinitione actuum liberorum, si comprehendat omnia futura contingentia, est omnino falsus: quamuis enim Deus quædam possit prædefinire, peccata tamen futura, quæ verè cognoscit, prædefinire non potest: sed neque necesse est omnia quæ fiunt etiam bona prædefiniri ad hoc vt fiãt, quandoquidem sicut possunt actus liberi fieri absque prædeterminatione solùm adhibito Dei auxilio; ita possunt absque prædefinitione: circa futura verò conditionata, quæ Deus etiam videt, non potest habere locum prædefinitio, vt alibi disputatur.

Sed vt detur Deum cognoscere futura in prædefinitione suæ voluntatis, tamen ea cognitio per se vt sic non est intuitiua, nec potest haberi per quamcunque scientiam, nisi solùm per visionem beatificam.

Alij verò, qui scientiam intuitiuam futurorum contingentium tribuunt Deo solùm ratione existentiæ obiectiuæ in determinata veritate; ponunt in Deo sufficiens lumen diuinum ad hanc veritatem cognoscendam, itémque essentiam diuinam, quæ ratione suæ infinitæ perfectionis possit habere vim speciei intelligibilis, eiúsque vicem supplere ad eadem futura repræsentanda; vt scilicet non solùm sit repræsentatiua rerum, vt

imago determinata,& naturalis ipsa non quatenus possibiles sunt,verùm sit repræsentatiua rerum ex suppositione quòd futuræ sint hoc ipso quod verum est futuras esse,& hæc veritas sit intelligibilis.

Hanc scientiam intuitiuam sic explicatam quidam putant non esse ita propriam Dei vt probabile non sit posse communicari intellectui creato, & esse communicatam Christo,cui Deus dedisset speciem similem essentiæ diuinæ,quoad hoc vt possit repræsentare futura quoad omnes eorum conditiones: dedisset item lumen supernaturale participans lumen diuinum ad penetrandum, & iudicádum de re cognita non solùm quid possit, sed etiá quid factura sit, per modum cuiusdam simplicis intuitionis.

Sed hic modus non solùm habet difficultatem, vt hi doctores fatentur, verùm non videtur habere locum. aut enim hæc scientia futurorum, non quidem abstractiua,sed intuitiua (de hac enim est sermo) ac proinde euidens ex natura scientiæ & certa,eiusmodi est vt possit esse cónaturalis alicui intellectui creato, aut vt nó possit; si dicatur primum, certè eripitur nobis fundamentum ad asserendum solum Deum cognoscere cogitationes cordium,& futura contingentia ; non enim alia ratione hanc negamus Angelis, nisi quia sit propria Dei, iuxta illud Isaiæ 41. *Annunciate nobis futura, & dicemus quia dij estis vos.* & vnde constat non communicasse hãc Angelis cum alia scientia naturali? si dicatur secundum, certè cùm non sit sermo de clara visione diuinæ essentiæ, & de cognitione futurorum in ea visione, quam nulli creato intellectui posse esse connaturalem, graues Theologi satis bene probant suis locis; sed sit sermo de scientia quæ habetur de obiecto creato finito,quæ proinde ex natura scientiæ & obiecti est proportionata intellectui creato , si nihilominus dicitur non posse esse huic connaturalem ; id sanè non dicitur ratione obiecti,sed ratione circunstantiæ obiecti quod sit futurum, vel quod sit liberum ; at certè si hæc circunstantia non eleuat in entitate sua obiectum supra intelligibilia vt sit altioris ordinis , sed solùm occultat obiectum quod in se est intelligibile ; & potest infundi species, & lumen quo cognoscatur cum hac,& in hac circunstantia, sicut dantur ad cognoscendum illud in aliis circunstantiis; non est cur negetur scientiam,quæ habetur per hoc lumen,& speciem,esse connaturalem.Confirmatur: nam omnis circunstantia quæ est connaturalis obiecto, & non eleuat ipsum supra facultatem, est connaturalis facultati, & scientiæ , si potest eius circunstantiæ scientia & species haberi iis principiis,& ab eo agente,à quo habetur scientia,& species obiecti ; sed esse futurum est connaturale actibus liberis creaturæ,qui sunt obiectum naturale intellectus creati, & species eorum haberi potest iisdem principiis,& ab eodem agente , scilicet Deo non solùm absolutè,& secundùm se,verumetiam vt futuri sint iuxta hanc sententiam;ergo hæ species, & hæc scientia rerum etiam vt futurarum,est connaturalis intellectui cui sunt ipsi connaturales.

Secundò quòd species,& scientia futurorum contingentiũ vt futura sunt,sint connaturales Deo;non aliunde habemus nisi ex Scripturis & Patribus,qui soli Deo scientiam futurorum tribuunt:at certè non de proprietate scientiæ an sit propria solius Dei , sed de scientia ipsa loquuntur,cùm dicunt Isaiæ 41. *Annunciate nobis futura,& dicemus quia dij estis vos.* & hoc modo intelliguntur à Theologis:ergo ipsa scientia est solius Dei, & non solùm proprietas , ac proinde non potest communicari species & lumen ad instar essentiæ,& luminis diuini ad cognoscendum futura contingentia , vt magis confirmatur sequenti argumento.

Tertiò igitur sic licet argumentari ; essentia diuina non habet ex se naturaliter quod repræsentet determinatè rem contingentem futuram potiùs quàm non futuram; sic enim necessariò eueniret:sed solùm habet ex eo quòd sit futura,& verum sit esse futuram, & ipsa habeat vicem speciei respectu intellectus diuini ad intelligendũ omne intelligibile,& omne verũ:aut ergo species infusę Christo sunt similiter natura sua indeterminatæ ad repræsentandũ rem futuram vel non futurã,nimirum suapte natura tales , vt eædem si res non esset futura,non repræsentarẽt futuram:aut sunt determinatæ ad repræsentandum futura. Si dicatur primum,certè hoc non est infundere Christo scientiam futurorum,ex quo species hæ non repræsentant per se determinatè futura, sed solùm sunt id quo possint repræsentari , si sint futura,& in quo possint cognosci;sed solùm est dare id quo neque futura, neque non futura determinatè sciuntur,sed possunt sciri si & quatenus futura,vel non futura sunt : sic enim essentia diuina in ratione sua non est scientia futurorũ,sed solùm id quo habetur scientia.

Deinde naturæ diuinæ esse id per quod cognoscatur id,quod futurum,vel non futurum est tanquam per speciem , conuenit ea ratione qua omnes veritates per ipsam cognosci possunt ; ex hoc enim fit vt possit cognosci futurum,& non futurum,& id quidem in caussa, & quod extra caussam, nisi enim esset principiũ cognoscendi omnes veritates, non rectè possemus dicere per illam cognosci futura , quæ neque existunt in se , neque in caussa,sed solùm quæ alterutro ex his modis existunt cognosci.Porrò verò esse principium cognoscendi omnem veritatem,est perfectio infinita, & propter hãc perfectionem infinitam tribuimus ipsi quod dictũ est, quæ nulli creaturæ communicabilis est:ergo nulli creaturæ communicari potest,vt sit id,quo possint cognosci tam futura quàm non futura.

Iam si dicatur secundum , scilicet dictas species esse determinatas secundùm se ex natura sua ad repræsentandum futura contingentia prout futura sunt,non autem esse indifferentes, certè non imitarentur essentiam diuinam in eo quod repræsentat futura contingentia, sed in eo quòd repræsentat res necessarias : nam essentia diuina ideo repræsentat futura contingentia quia futura sunt, non autem quia est determinata ex natura sua ad repræsentandum ; hoc enim modo, scilicet, per determinationẽ, solùm repræsentat res necessarias, cuiusmodi secundùm esse possibiles sunt creaturæ : secundùm esse existentiæ necessarium, sunt diuinæ personæ, Deíque attributa, &c. at verò species dictæ si sunt determinatæ,ideo repræsentant futura contingentia, quia sunt natura sua determinatæ, non verò quia hæc futura sint ita vt si non essent futura , manerent omnino eædem,& non repræsentarent:ergo non sunt expressiones diuinæ essentiæ in eo quòd repræsentat futura contingentia,sed in eo quòd repræsentat res necessarias ; nec proinde modus creatus sciendi hæc est participatio modi sciendi ipsius Dei.

Confirmatur:nam si essent imitationes diuinæ essentiæ, non supponerent per se ex natura rei scientiam diuinam futurorum contingentium,sed solùm participationem diuinæ essentiæ in eo quod est repræsentatiua futurorum contingentium, & diuini luminis , communicatam à Deo , solùm per cognitionem quam habet suæ essentiæ, & luminis participabilis, priorem ratione cognitionis futurorum contingentium, non autem per determinatam cognitionem ipsorum:at verò si dictæ species sunt determinatæ per se, procedunt ex scientia determinata Dei futurorum contingentium , sũtque expressiones scientiæ,non autem diuina essentia per se.

Hinc fit secundò , vt hæ species sint de genere illarum quæ infunduntur à Deo ad repræsentandas alias res præsentes, vel possibiles , ita enim haberent ex sua formatione determinationem ad repræsentanda futura; sicut habent alię ad res præsentes;solúmque relinquitur illis difficultas ad intelligendum qua ratione possit per speciem

speciem realem repræsentari non solùm res futura,quæ est aliquod ens, verumetiam esse futurum , quod nihil est reale , quod per aliquid reale secundùm esse reale possit repræsentari : & cùm sit difficile hoc explicare in repræsentatione qua species angelicæ rerum omnium etiam singularium initio concreatæ repræsentant singularia quando actu fiunt,& sunt præsentia eo quòd præsentia actu nihil ponat reale supra rem ipsam, & supra præsentiam vt possibilem , quæ caussa fuit cur Scotus *d.1.q.3.* dixerit Angelos accipere eam notitiam à rebus præsentibus sicut homines , alij verò confugiant ad relationes, habitudines, &c. multo magis difficile est explicare quomodo species possint repræsentare rem secundùm esse futurum à quo nõ potest accipi notitia,& cum quo non sit habitudo, & relatio , nisi fortè secundùm dici,seu rationis,quæ abstrahit à præsenti,& futuro , & supponit solùm notitiam ipsorum terminorum secundùm se.

Verior modus declaratur. §. 3.

Mihi videtur quoad hanc scientiam esse discrimen inter actus liberos præsentes,& futuros : ac de præsentibus haberi potest scientia per se infusa intuitiua per species infusas repræsentantes actus ipsos cum sua existentia actuali:posse autem dari tales species, probatur, quia dantur species naturales tum acquisitæ in hominibus,tum verò concreatę in Angelis,repræsentãtes varia obiecta cum sua existẽtia actuali à parte rei; & ipsos actus liberos saltem accedente loquutione,seu consensu voluntatis. Porrò Deus ad hoc vt cognoscat nostros actus liberos,non pendet à nostro consensu, & loquutione : ergo sicut potest infundere species repræsentantes alia obiecta,cum sua existentia,ita & species repræsentantes actus liberos cum sua existentia actuali, quos ipse probè nouit. Confirmatur quia potest hoc præstare voluntas creata in genere caussæ efficientis sua loquutione,vel suo consensu. Deus autem potest per se præstare solus id quod præstat caussa secunda.

Quomodo verò species repræsentent rem actu existentem,& præsentem,seu esse præsens rei solùm quando est, quandiu verò non est in tempore præsenti , siue quia fuit, siue quia nondum est actu, non repræsentet; & quomodo,& vnde habeat hanc determinationem ad repræsentandam rem quando est,& quid desinat esse in specie,quando res non est ; vt propterea non repræsentet ; non maior difficultas est hîc quàm in materia de Angelis.

Iam de actibus liberis futuris alia ratio est ; non solùm enim latent scientiam tam abstractiuam quàm intuitiuam ea ratione qua liberi sunt; verumetiam latent scientiam intuitiuam ea ratione qua carent existentia præsenti actuali , sine qua intuitiua cognitio in intellectu creato esse non potest : existentia verò futura quæ non est, non potest obiici intellectui per seipsam,vt patet,neque per speciem quæ sit expressio essentiæ diuinæ in eo in quo ipsa repræsentat futura,vt ostensum est,neque per speciem ; quæ repræsentet ipsum futurum eo modo quo pleræque species creatæ repræsentant obiecta, cùm species determinata non possit repræsentare rem indeterminatam,& quia nullum habet esse repræsentabile, quale est futurum : ex hoc autem capite non latent actus liberi præsentes habentes existẽtiam in seipsis per quam possint obiici intellectui.

Scientia verò abstractiua horũ futurorum latet, tum quia neque per se ex terminis hi actus habent connexionem cum existẽtia futura;neque est aliquod signum vel caussa,vel effectus vnde possint certò cognosci:tum etiam quoniam militat hîc ratio communis, qua latent actus liberi.

Dicendum tamen est horum futurorum esse in Christo scientiam abstractiuam ; existunt enim in intellectu Christi species futurorum contingentium liberorum infusæ à Deo,qui nouit illa, quæque per se non repræsentant connexionem rei repræsentatæ cum existentia futura ; medium verò connectens hæc duo extrema, est diuina manifestatio per reuelationem,id est,testimoniũ euidens diuinæ veritatis testificantis hæc futura esse quòd testimonium & testificatio sit euidens ipsi intellectui Christi.

Sed illud obiici potest quòd huiusmodi cognitio abstractiua sic explicata,sit fides,vel prophetia, quæ nituntur auctoritate ad assentiendũ,non autem sit scientia quæ non nititur auctoritate vt medio , sed nititur caussa vel effectu,vel ipsa euidẽtia connexionis terminorum,vel præsentia rei secundùm se,quæ hîc locũ non habent. Respondeo hãc scientiã neque habere omnem rationẽ sciẽtiæ,sed desiderari aliquid ex iis,quæ ad ipsã pertinent,scilicet omnimodam euidentiam, qualis non nisi aliquo ex his modis haberi potest , quorum modorum defectu sola auctoritas adhibetur , quæ per se non affert euidentiam , neque tamen idcirco esse fidem, vel prophetiam , prout fidei & prophetiæ nomen & ratio vsu passim accipitur: verùm quamuis penes aliquam rationem cum iis communicet , nihilominus penes euidentiam maximè ab iis differt,quam scilicet hæ non habeant,aut non talem , & secundùm quam scientia dici potest. Differt tamen à fide quòd ea prout nomen eius est in vsu,non nititur euidentia testificantis, sed solùm euidentia credibilitatis,& rerum reuelatarum, & ipsius testificationis:credit autem & res testificatas , & Deum testificari propter testimonium Dei,qui vtrumque reuelauerit. huius autem scientiæ de qua loquimur,assensus nititur euidentia testificationis,& testificantis, non autem reuelatione ad hoc vt iudicet Deũ esse qui reuelat,sed solùm vt iudicet res esse futuras. Differt à prophetia, quæ vt plurimum nititur euidentia testificantis sicut hæc scientia. Primùm quòd prophetia nitatur reuelatione non solùm quoad assensum quo iudicet res esse futuras,verùm quoad iudicium de rebus ipsis, quæ futuræ sunt secundùm se,quarum scientiam certam & euidentem prophetica cognitio per se ipsi Prophetæ non affert , sed solùm quantum attinet ad munus prophetiæ , & ad finem, ad quem à Deo ordinatur prophetia. at verò hæc scientia etiam ipsarum rerum, quæ futuræ sunt, certam & euidentem habent scientiam.

Secundum discrimen est quòd cognitio prophetica detur ob bonum publicum ; est enim gratia gratis data, cuiusmodi gratiæ non dantur ob bonum priuatum: scientia verò datur ob bonum priuatum,& dignitatem ipsius Christi ; non verò solùm ad bonum publicum. Hinc fit tertiò vt differant quoad modum assentiendi, & iudicandi, quòd hæc scientia habeat lumẽ ad hoc vt posita euidentia testificantis,& quòd testificans sit summæ veritatis, simúlque posita notitia, & circunstantiis, aliisque caussis,& effectibus rerum futurarum, quæreuelantur, eliciatur actus scientiæ per modum discursus siue formalis , siue saltem virtualis, vbi perfectio luminis,& specierum non dat locum formali eliciendi cognitionẽ ex cognitione, sed virtuali cognoscendi conclusionem in principio:lumen autem propheticum non est ita perfectum,sed habet quantum satis est ad hoc vt assentiatur rebus reuelatis, quatenus reuelatæ sunt,eliciens actum fidei,vel siquidem elicit actum scientiæ, ille est imperfectus.

Dubium est qua ratione constare possit euidenter Deum esse qui reuelat. quidam dicunt lumen inferius perfici ex coniunctione cum superiori, videlicet gloriæ per quod Deus euidenter cognoscitur,& intuitiuè, vnde fit vt quamuis per scientiam infusam Deum reuelantem non videat,videat tamen per beatam ipsum esse qui reuelat. Sed non est ad rem ; nam ita non ponitur

euidentia

euidentia in scientia infusa, sed in scientia beata: sicut autem ex eo quòd quis certitudine fidei sciret Deum esse qui reuelat, non haberet certitudinem scientiæ, sed fidei; ita ex eo quod euidentia visionis beatæ sciat Deū esse, qui reuelat, non habet euidentiam scientiæ infusæ, sed beatæ.

Dicitur ergo rectiùs loquutionē Dei præsertim hanc euidentem non consistere in signis ex institutione significantibus, qualia sunt verba, &c. quia nulla exrat talis signorum institutio; consistit ergo in productione rerum, quæ natura sua repræsentent & significent intellectui res, quæ reuelantur, & Deum reuelantem, modò sit in intellectu lumen sufficiens ad comprehendendas res illas productas: huiusmodi autem sunt quædam species rerum, simúlque motio intellectus, qua mouet illum Deus ad comprehendendas res futuras, simúlque iudicandum res illas futuras esse. Porrò hæc per se significant non solùm res ipsas, verumetiam Deum esse earum auctorem, non tamen cuique intellectui; idcirco additur lumen à Deo sufficiēs supernaturale, quo valet intellectus perspicuè euidentérque cognoscere id quod significant. Sic enim vt bene notat Suarez *hîc disput. 27. sect. 2.* habitus supernaturalis gratiæ, caritatis, &c. ipsa sua specie, & substantia supernaturalis, naturaliter significant Deum esse auctorem ipsorum; quia tamē sunt supernaturales, non significant hoc cuiuis intellectui, sed solùm prædito lumine supernaturali proportionato.

Iam quod dictum est de medio cognoscendi futura per scientiam infusam, dici debet de cognitione præteritorum, nimirum eorum, quæ non fuissent cognita à Christo quo tempore fuerunt præsentia; qualia fuerunt omnia, quæ præcesserunt incarnationem; infunduntur enim horum species à Deo, simúlque rerum, & circunstantiarum cum dicta euidentia testificantis, & testificationis, & lumen scientiæ infusæ sufficit.

DISPVTATIO XCII.

Vtrùm anima Christi per scientiam infusam cognouerit euidenter mysteria gratiæ. §. 1.

DICENDVM est omnia huiusmodi mysteria per hanc scientiam aliquo modo cognouisse, scilicet quantùm satis est ad suum munus capitis hominum, & Angelorum. hæc propositio est certa, quia omnia gratiæ mysteria pertinent ad Christum ratione huius officij, quod est esse caput, quia sunt gratia sanctificans, eiúsque habitus supernaturalis, propter quæ nobis comparanda Christus venit in mundum. Item Incarnatio, quę est horum mysteriorum origo: Eucharistia quā ipse instituit sicut reliqua Sacramenta. hæc omnia per se ad ipsum pertinent: reductiuè autē mysteriū Trinitatis, sine quo cognitio Incarnationis constare non potest, & suo modo cognitio visionis beatificę. hæc autē omnia non debuit Christus sola fide cognoscere, quam non habuit, neque scientia per se acquisita, cui planè nulla suppetit via ad huiusmodi mysteria attingenda: ergo scientia per se infusa.

Vt autem videamus quatenus, & quousque perceperit hæc mysteria per hanc scientiam, oportet seorsim agere infrà de mysterio increato Trinitatis. Iam autem de reliquis mysteriis creatis; ac de his dupliciter: primò quoad quidditatem: secundò quoad existentiā, & aliquā notitiam imperfectam quæ satis sit ad notionem nominis, aut aliquam paullo maiorem, quàm sit ad intelligentiam nominis necessaria, scilicet maiorem quàm nobis suppetat, qui notionem nominis horum mysteriorum habemus.

Dicendum secundò: Non est improbabile, quod aliqui dicunt, non posse cognosci quoad quidditatem per scientiam infusam gratiam supernaturalem, eiúsque habitus, visionem beatificam, & vnionem hypostaticam. ita Durand. *in 3. d. 14. q. 3.* & Vasq. *disput. 53. c. 1. & 1. p. disp. 135.* & Bañez *2. 2. quæst. 5. artic. 1. ad 3.* & Aluarez *in 3. partem quæst. 5ua 61.* vbi ait esse sententiam quamplurimorum Thomistarum, & ipsius D. Thomæ. Probatur hæc assertio primùm de gratia, quia est participatio diuinæ naturæ; ergo non potest cognosci, nisi cognita diuina natura, quæ non nisi per visionem beatificā cognosci potest. Respondet Suarez *disput. 27. sect. 3.* negando consequentiam, nam omne ens est participatio primi entis, & omnis intellectus creatus, est participatio intellectus increati, & tamen possunt in proprio genere cognosci. Præterea essentia gratiæ non consistit in habitudine ad diuinam naturam, vnde fiat vt cognosci non possit sine clara eius cognitione, sed dicitur participatio diuinæ naturæ, vel quia à diuina natura vt à propria causa efficiente, & exemplari procedit, vel quia maiorem quandam similitudinem, & singularem conuenientiam habet cum diuina natura, quia est superioris, & diuini ordinis; sicut lumen Solis est participatio lucis, & tamen videri, & cognosci potest non visa luce.

Sed hæc responsio non videtur satisfacere: nam primò exemplum allatum, scilicet quòd omne ens sit participatio primi entis, non habet locum in proposito, nam reliqua entia sunt participationes diuinæ naturæ in iis attributis, quæ sunt connaturalia creaturæ, cuiusmodi est esse ens, esse substātiam, esse intellectiuum, &c. Quare hoc ipso quòd sunt connaturalia creaturæ, constituunt per se rem ordinis creati intrinsecè secundùm speciem & naturam, de cuius ratione nō sit esse increatum supernaturale, & infinitum, ac proinde huiusmodi esse supernaturale, &c. non est de eius conceptu, sed cognoscitur quidditatiuè, si cognoscatur solùm secundùm esse naturale, & creatum: Deus autem, & esse diuinum, aut non est de eius conceptu, quandoquidem est causa efficiens, qui non est de conceptu effectus, aut certè si spectemus creaturam secundùm esse creaturæ intrinsecè dependens à Deo, qua ratione cognoscitur perfectiùs Deus, est de eius conceptu secundùm ea attributa, quæ possunt esse & sunt connaturalia creaturæ, cuiusmodi est esse ens, substantiam, viuens, intelligens, &c. non item secundùm esse diuinum, & supernaturale, &c. quod non est iis connaturale, sed neque est necessarium Deum perfectè intelligi in genere principij rerum vt cognoscantur huiusmodi res, ex quo sunt constitutæ in aliquo esse naturali extra Deum, quod non sit suapte natura proprium Dei, vt diuinum & supernaturale, sed proprium creaturæ ac suapte natura naturale, & non diuinum; at verò gratia & habitus supernaturales sunt participationes Dei in iis, quæ sunt propria Dei, & penes quæ differt à creatura, & constituunt per se rem ordinis diuini, & increati. Quare hoc esse ordinis diuini est de eius ratione, ac proinde de eius conceptu: vnde fit vt non possit cognosci conceptu quidditatiuo perfectissimo qui habetur per causas non solùm intrinsecas, verumetiam extrinsecas, qualis est Deus vt efficiēs gratiæ & habituum, sed neque conceptu quidditatiuo per causas solùm intrinsecas, id est, per suum esse intrinsecum absque eo quòd cognoscatur Deus secundùm se; quia non potest cognosci quidditatiuè id quod est proprium, connaturale, & essentiale vni soli rei, absque eo quòd res ipsa cognoscatur; hoc autem esse gratiæ est proprium, & connaturalè soli Deo: non ergo potest quidditatiuè cognosci nisi cognito Deo secundùm esse proprium Dei. Quare cùm dicitur in dicta responsione gratiam dici participationem diuinæ naturæ, quia procedit à Deo vt propria causa efficienti, & exemplari, si nomen propriè solùm accipiant in ratione causæ, quomodo quilibet effectus habet causam propriā, & entis vt

vt ens est causa propria Deus, verum est non requiri cognitionē perfectam causæ efficientis, & exemplaris ad cognitionem effectus; si autem accipiamus proprium non solùm in ratione causæ, verumetiā in ratione naturæ, ita vt nulli extra illam possit fieri proprius, & connaturalis ille effectus; non potest cognosci quidditatiuè absque eo, quòd cognoscatur causa: nam ex quo ita est quidditas solius Dei, vt non possit esse alterius, certè vbicunque sit extra Deum vbi non habet esse naturale, si cognoscitur quidditatiuè, cognoscitur ipsa causa, id est, Deus. hoc autem est impossibile, vt scilicet extra visionem beatificam Deus quidditatiuè cognoscatur: non ergo potest talis effectus qui est gratia quidditatiuè cognosci extra visionem beatificam. Idem argumentum fit contra id quod dicitur de maiori similitudine quam habet gratia; si enim sit maior in ordine naturali, & creato, non est ad rem; sin autem extra hunc ordinem, non potest idem dici de hac similitudine ac de illa.

Ostenditur nec posse visionem beatificam per scientiam infusam cognosci à Christo. §. 2.

Igitur secundò probatur eadem assertio de visione beatifica. Primùm eadem ratione, nam visio diuina, qua Deus seipsum videt, non potest cognosci quidditatiuè nisi per visionem beatificam intuitiuam ipsius Dei; per nullā verò aliā intuitiuam quæ non sit beatifica: Omnis enim intuitiua hoc ipso quòd est quidditatiua est clara, & beatifica. per nullam item abstractiuam, vt est verior sententia contra Scotum *in 2. dist. 3. q. 9. & in 4. dist. 49. q. 15.* at certè visio beatifica creata, qua creatus intellectus videt Deum, est eiusdem ordinis cum visione, qua Deus videt seipsum, scilicet supernaturalis, & diuini soli Deo connaturalis; ergo non potest cognosci quidditatiuè nisi ea cognitione, qua cognoscitur quidditatiuè ipsa visio Deo supernaturalis, secundùm esse supernaturale, ea autem est beatifica.

Confirmatur: nam cognitio sumit speciem ab obiecto: aut ergo cognitio qua videtur extra Verbum visio, qua beatus videt Deum, est eiusdem speciei cum cognitione, qua videtur visio, qua videt Deus seipsum, aut diuersæ. si eiusdem; ergo habent idem obiectum formale, seu obiectum formale eiusdem speciei, ac proinde per eandem cognoscitur quidditatuè visio Dei, qua videt seipsum; erit ergo vtraque beatifica, & in Verbo, non autem extra Verbum, vt supponitur: aut non est eiusdem speciei: ergo non habet idem obiectum, ac propterea visio beati videntis Deum non erit ordinis supernaturalis secundùm speciem, & substantiam. Dices, differunt secundùm modum, etsi non secundùm obiectum formale. potest autem differētia secundùm modum distinguere scientias. At certè vt detur posse distingui scientias per differentias secundùm modum, nihilominus dum ponitur idem obiectum quod est visio Dei supernaturalis, quæ per se ex specie & ratione sua non potest videri quidditatiuè visione, quæ non sit beatifica, necesse est omnem cognitionem, qua cognoscitur, esse beatificam, & non extra Verbum.

Deinde cognitione quidditatiua visionis cognoscitur quidditatiuè eius obiectum: sed Deus non potest cognosci quidditatiuè per scientiam infusam: ergo nec visio, qua videtur. Maior probatur: nam obiectum non solùm est terminus visionis, sicut est punctum respectu lineæ, instans respectu temporis, vnum relatiuum respectu alterius, quæ nō sunt de essentia rei terminatæ simpliciter & absolutè, sed solùm secundùm quid, scilicet quatenus terminata est, & relatiuum alterius relatiui: quatenus relatiuum est; verùm obiectum simul est causa non solùm extrinseca; verumetiam suo modo intrinseca, quæ per seipsam, & suam quidditatem dat speciem cognitioni; ergo necesse est cognita quidditatiuè cognitione, & visione cognosci simul obiectum quidditatiuè, & non solùm secundùm quid sub ratione tantùm termini. Confirmatur: nam hac ratione visio dicitur formalis similitudo rei visæ secundùm omnem rationem, qua videtur; si ergo videtur secundùm quidditatem & naturam, erit secundùm hāc similitudo ipsius, ac proinde cognita quidditatiuè visione, qua quidditatiuè cognoscitur obiectum, necesse est cognosci quidditatiuè & obiectum, scilicet Deum.

Nec rectè respondent quidam visionem non esse similitudinem obiectiuam, sed solùm esse rationem cognoscendi informantem intellectum, quæ si solùm obiectiuè cognoscatur, & non informet, non constituit videntem, ideóque non est necesse videri Deum prout in se est. Argumentum enim non probat visionem cognitam debere esse rationem cognoscendi quidditatiuè Deum, quatenus constituit videntem, sed quatenus est obiectum cognitum tale, quod per se intrinsecè sit aptum constituere videntem Deum quidditatiuè, ea ratione quòd sit expressio, & similitudo Dei quidditatiuè; & in hoc consistit sua essentia; nō potest autem cognosci esse per se essentialiter expressiuum Dei quidditatiuè absque eo quòd simul cognoscatur quidditatiuè Deus: non enim potest cognosci quousque & quatenus sit repræsentatiua cognitio, & an perfectè, vel imperfectè, nisi cognoscatur non solùm quid repræsentet, verùm quousque, & quatenus repræsentet: nec potest cognosci quousque & quatenus repræsentet, nisi cognoscatur quid sit repræsentatum per illam, & quousque & an quidditatiuè, vel non quidditatiuè; quare necesse est simul rem repræsentatam quidditatiuè, vel non quidditatiuè cognosci, secundùm quòd cognoscitur esse repræsentatiuum perfectius, vel minùs perfectè: quòd si sit repræsentatiuum rei quidditatiuè, ipsúmque repræsentatiuum cognoscitur perfectè, & quidditatiuè; sic etiam scilicet quidditatiuè, cognoscitur etiamres repræsentata. si ergo in re proposita cognoscitur quidditatiuè visio, & cognito quidditatiuè ipso esse repræsentatiuo cognoscitur obiectum scilicet Deus; certè necesse est cognita visione Dei quidditatiuè, cognosci quidditatiuè etiam Deum.

Atque hoc verum est tam de similitudine obiectiua, quàm de ratione cognoscendi: hæc enim duo solùm differunt in eo, quòd similitudo obiectiua habeat aliud esse præter hoc, quod est esse repræsentatiuum, & rationem cognoscendi aliud obiectum, & secundùm vtrumque est cognoscibilis obiectiuè, similitudo verò quæ est ratio cognoscendi præter hoc quod est esse repræsentatiuum, & rationem cognoscendi non habet aliud esse, quo possit cognosci obiectiuè. Ex quo discrimine non video quomodo possint quidam colligere, quòd cùm cognoscitur similitudo obiectiua, cognoscatur quidditatiuè res repræsentata, non item cùm cognoscitur solùm ratio cognoscendi, scilicet visio ipsa: solùm enim habetur ibi debere cognosci aliquid plus quàm hîc, id est, esse proprium sub genere entis præter esse repræsentatiuum, non autem hîc vbi nō est aliud esse proprium.

Neque est eadem ratio de caritate, vt obiiciunt quidam, quia caritas non est similitudo obiecti, sed solùm respicit illud vt terminum, & finem.

Ostenditur nec mysterium Incarnationis cognosci posse quidditatiuè per scientiam infusam Christi. §. 3.

Iam restat tertium, id est, mysterium Incarnationis quod certum nobis est non posse quidditatiuè cognosci prout includit terminum, quod est Verbum Dei, alia scientia quæ non sit beatifica. Dubium esse potest de ipso modo vnionis qui est in humanitate, & videtur posse

posse cognosci, quia Verbum solùm videtur terminus: A
non item caussa intrinseca huius modi secundùm naturam suam, vnde scilicet accipiat speciem, sicut est obiectum respectu scientiæ; quocirca bene potest cognosci inhærentia accidentis quidditatiuè absque eo quòd quidditatiuè cognoscatur substantia cui inhæret.

Nihilominus etiam de hac vnione procedit proposita assertio, quòd nõ cognoscatur per scientiam infusam, quia deberet cognosci Verbum quidditatiuè, quamuis, vt dicitur in ratione dubitandi solùm habeat rationem termini. etenim terminus proprius cuiuscunque vnionis debet cognosci saltem secũdùm propriam rationem termini ad hoc vt cognoscatur vnio; sed Verbum respectu dictæ vnionis non potest cognosci secundùm rationem termini, nisi cognoscatur quidditatiuè: ergo vt co- B
scatur vnio cum Verbo, debet Verbum cognosci quidditatiuè. Maior probatur, quia vniones specie distinctæ non nisi secundùm terminos specie distinctos distinguuntur. sic vnio quæ dicitur inhæsio, & vnio, quæ est informatio, distinguitur penes terminos quòd illa sit substantiæ cum accidente, hæc substantiæ cum substantia. sic etiam suo modo distinguitur vnio locati cum loco per terminum, qui est superficies corporis. & sanè distinguuntur per naturam terminorum in ratione termini, & quatenus terminant non quidẽ in cõmunissima ratione termini, sed in propria cuiuscunque, scilicet accidentis quatenus forma accidentalis, substantię quatenus forma substantialis, vel quatenus subiectum in potentia tum substantiali, tum accidentali respectu vtriuslibet formæ. C

Iam probatur Minor quòd Verbũ nisi quidditatiuè cognoscatur, non possit cognosci vt terminus: nam aliæ dictæ vniones respiciũt suos terminos secundùm quasdam communes rationes, scilicet inhæsio substantiam secundùm rationem substantiæ, accidens secundùm rationem accidentis. non etiam respiciunt species substãtiæ, quòd sit leo vel equus, vel accidentis quòd sit calor, vel frigus, &c. similiter vnio materiæ respicit formam sub ratione formæ, nil autem pertinet quòd sit huius, vel illius speciei: at verò vnio humanitatis cum Verbo nõ respicit Verbum sub ratione aliqua communi, non enim sub ratione suppositi communi creato, & D
increato quatenus potest ab vtrolibet terminari, quia est longè diuersæ rationis vnio, qua natura creata vnitur supposito creato, ab ea qua vnitur increato, nec item sub ratione communi sibi cum vnione qua vnitur supposito increato natura diuina, quia est longè diuersę rationis in vniuersum vnio qua vnitur quælibet natura, siue creata, siue increata proprio supposito, ab ea qua vnitur alieno; neque omne suppositum quod per se natura sua est terminus naturæ propriæ, est aptum vt sit terminus alienæ. Debet ergo vnio esse talis, vt respiciat suppositum diuinum sub ratione propria suppositi diuini, & nõ sub ratione communi; & vt habet rationem terminandi alienã naturam; quare vt cognoscatur quidditatiuè talis vnio, debet cognosci Verbum secundùm E
hanc rationem propriam termini, quæ solùm conuenit suppositio diuino in eo quòd diuinum & increatum est, & quatenus tale est; hæc autem est notio quidditatiua ipsius; ergo necesse est cognoscere quidditatiuè ipsum Verbum.

Addo vlteriùs non esse satis cognoscere hanc notionem vt communem tribus diuinis subsistentiis relatiuis, aut etiã subsistentiæ absolutæ; quia quòd hæc vnio potiùs sit cum Verbo, quàm cum aliis personis, quamuis efficienter habeatur à voluntate Dei; formaliter tamen, & proximè habetur ab ipsa qualitate, & natura vnionis, non tamen habetur à Verbo, vt videlicet posita vnione indifferenti ad tres personas, ratio cur sit vnitum Verbum potiùs quàm aliæ personæ, petenda sit ex parte Verbi ipsius, quod sit applicatum ipsum potiùs quàm aliæ; hoc enim esset ponere mutationem in Verbo, quod non licet dicere; petenda igitur ratio est ab ipsa vnione, quæ talis sit, vt per se respiciat Verbum potiùs quàm aliam personam: quid verò peculiare sit in ipsa vnione quo respiciat potiùs Verbum, ferè perinde difficile est scire, ac scire distinctionem & differentiam proprietatum relatiuarum cuiusque personæ.

Ex his igitur concluditur debere cognosci quidditatiuè personam diuinam Verbi, vt cognoscatur quidditatiuè talis vnio: quia scilicet natura, & quidditas ipsius talis est vt respiciat suppositum diuinum non sub ratione communi suppositi, qua suppositum creatum terminat naturam creatam, vel qua quodlibet suppositum etiam increatum, terminat naturam propriam, nec sub ratione communi, qua suppositum increatum commune tribus personis potest terminare naturam creatam, sed sub ratione suppositi diuini, vt diuinum est, & nominatim Verbi vt Verbum est: támque est necessarium ad cognitionem huius vnionis cognoscere quidditatiuè Verbum sub notione propria, & singulari Verbi, quàm est necessarium ad cognoscendam vnionem substantiæ cum accidente; materiæ cum forma; cognoscere quidditatiuè accidens, & formam substantialem sub ratione generica communi accidentis, & substantiæ, etsi non sub ratione specifica, & singulari; quia ita constituitur hæc vnio in esse vnionis per respectum ad Verbum secundùm esse singulare, sicut dictæ vniones per respectum communem ad accidens & substantiam sub ratione tantùm communi accidentis, & substantiæ.

Dicendum tertiò, per scientiam inditam habuit anima Christi euidentiam mysteriorum gratiæ in attestante quantum attinet ad quæstionem an sit, & clariorem apprehensionem, ac notitiam eorũ quàm reliquæ creaturæ intelligentes, etsi non quidditatiuam. hæc assertio relinquitur probata ex prima & secunda, quia debuit Christus omnino habere notitiam horum mysteriorũ, nec potuit aliam habere nisi iam dictam. Modus verò quo communicetur hæc scientia & apprehensio, idem est cum illo, quo dictum est Christum habere scientiam infusam futurorum contingentium. Solum est discrimen quod species futurorum contingentium, quæ non sunt mysteria gratiæ, potuerint quidditatiuè illa repræsentare quod non possunt species, quæ repræsentant mysteria gratiæ.

Dicendum quartò, per scientiam inditam cognouit Christus quidditatiuè mysterium Eucharistiæ, & modũ existendi corporis sui sub speciebus panis. Probatur, quia est aliquid creatum, quod in conceptu suo non includit aliquid increatum per se, sed solùm creatum, id est, corpus Christi: nam Verbum ibi & diuinitas solùm est per concomitantiam.

DISPVTATIO XCIII.

An Deus trinus, & vnus cadat sub obiectum huius scientiæ.

Certvm est Christum non habuisse scientiam infusam intuitiuam mysterij Trinitatis, quia scientia de hoc mysterio si beata non est, non potest esse intuitiua. quæstio ergo est de abstractiua. Et quidem inter Theologos controuersum est an possit puro viatori communicari notitia abstractiua articulorum fidei, præsertim mysterij Trinitatis: nec desunt qui partem affirmatiuam tueantur, quorum quidam censuerunt saltem supposita fide, vel illustratione supernaturali potuisse hoc mysterium demonstrari etiam discursu naturali. Is fertur fuisse Raymundus Lullus, aduersùs quem latè disputat Vasq. *1.p.disp.133.* & Suarez *lib.1.de Trinit. cap.* .... Alij verò passim negant puro

puro viatori posse communicari euidentem notitiam A
quidditatiuam huius mysterij per medium, scilicet caussam, vel effectum; quia non est caussa vlla cur Pater sit, aut præter Patrem cur Filius sit, & Spiritus sanctus; sed neque est vllus effectus, qui sit à Deo quatenus est in triplici hypostasi, & quatenus est trinus, sed quatenus est per se subsistens, & est vnus. Negant item posse per vllum alium medium extrinsecum, vel signum; quia nihil horum potest ostendere quidditatem rerum, quæ per se solùm potest ostendi per media cum quibus habet connexionem, aut habitudinem intrinsecam, qualis est caussa vel effectus proprius. An verò per caussas extrinsecas possit demonstrari saltem quoad an sit, mox dicetur: & hæc verissima sunt; solùm ergo restat simplex cogni- B
tio per speciem repræsentantem, quam admittit Scotus *in 3. dist. 3. quæstione 9. §. dico igitur breuiter, & in quodl. q. 7. concl. 2. & q. 13. & 14.* & hanc speciem si detur Angelo fore, & ipsam, & eius actum eidem connaturalem, eiúsque vsum pertinere ad eius lumen naturale, solúmque eo sensu fore supernaturalem quòd non necessariò conueniat Angelo, nec possit illam ab obiecto sumere, sed mera Dei liberalitate donetur.

Hæc sententia meritò reiicitur, quia scientia, quæ haberetur per hanc speciem quidditatiuè, non est abstractiua, qualem docet Scotus, & de qua agimus, sed est intuitiua ipsius Dei in se; hæc autem nisi sit beata esse non potest; ergo scientia quæ per dictam speciem non est beata, esse non potest. Maior probatur: nam cognitio rei in se est qua cognoscitur res vel sine vllo medio, ita vt ipsa per se immediatè actuet intellectam, quomodo Angelus, & Deus cognoscunt seipsos, & beati cognoscunt Deum, vel per medium incognitum quatenus medium est, quod scilicet non sit medium quatenus cognitum, & per cognitionem sui, sed solùm quatenus ratio cognoscendi; sic enim non dicitur res cognosci in alio, sed in se. Quòd autem hæc scientia per speciem si sit de Deo sit intuitiua, probatur, quia esse actu, & non esse in potentia, neque abstrahere ab esse actu, est de essentia Dei; ergo species, quæ est ratio cognoscendi Deum in se quidditatiuè, est ratio cognoscendi ipsum existentem in se, D
quatenus existens est, ac proinde cognitionis intuitiuæ diuinæ. Minor quòd scientia intuitiua Dei in se quidditatiuè, & mysterij Trinitatis non sit alia, nisi quæ facit hominem beatum, iam initio proposita est, & ex instituto traditur à Theologis suis locis vbi disputant de visione beatifica.

Hoc igitur statuendum est secundùm veriorem sententiam: nam si admittamus esse possibilem notitiam quidditatiuam mysterij Trinitatis extra visionem beatificam, argumentá suprà ducta ex potentia Christi obediẽtiali, quæ debeat reduci ad actum quoad omnia, quæ pertinent ad esse redemptoris, & capitis, probant maximè debere reduci ad actum, quoad hanc sciẽtiam Trinitatis, vt scilicet Christus cognoscat se esse filium Dei, & Deum, ac proinde esse in diuinis pro- E
cessiones personarum. Cùm ergo ea cognitio quidditatiua Trinitatis extra Verbum non sit possibilis, reliquum est disserere de scientia eiusdem quantum attinet ad quæstionem an sit.

DISPVTATIO XCIV.

An per scientiam infusam Christus cognouerit mysterium Trinitatis quoad quæstionem an sit. §. 1.

Sit opinio quorumdam recentiorum negans Christo vllam aliam cognitionem huius mysterij extra visionem beatificam. ita Vasq. *disp. 53.* probat primò auctoritate S. Th. hoc art. primo, vbi postquam dixit Christum cognouisse ea quæ *Iof. Raguſa in 3.p.D.Thom.* pertinent siue ad donum prophetiæ, siue, &c. subdit: ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognouit, sed solùm per primam, nempe per beatificam. Secundò si cognouit mysterium Trinitatis per scientiã infusam, aut ea fuit euidens, aut obscura. non obscura, quia obscura notitia est opinionis, vel fidei tum humanæ; tum diuinæ quarum assensus sit per species acquisitas, non autem infusas. Præterea obscuritas hæc pugnat cum clara visione. neque euidens, nam aut est euidens ipsius Trinitatis tanquam per se notæ per conceptum proprium, & quidditatiuum, & hæc notitia non differt à beatifica visione; aut per se per conceptum alienum sumptum ab aliis rebus, atqui neque est vlla res creata, à cuius cognitione possit duci cognitio quidditatiua mysterij Trinitatis; neque testimonium diuinum euidens gignere potest scientiam vt supponunt probatum prima parte.

Adde quòd si per huiusmodi effectus talis scientia haberetur, ea esset acquisita, non autem infusa, de qua agimus. Si verò haberetur euidentia testimonij diuini, ea sanè gigneret fidem, quam visio diuina non patitur, nec fuit in Christo; qui enim clarè rem videt, minimè mouetur testimonio ad eius assensum.

Secunda communior sententia est Christum per scientiam infusam cognouisse mysterium Trinitatis quantum attinet ad quæstionem an sit, quæ sententia est verior, eámque tuentur quidam variis modis, qui C
non sunt omnes recipiendi.

Primvs modus est Christum cognouisse euidenter esse Trinitatem personarum in vna essentia per speciem creatam sibi inditam à Deo, quæ quamuis non repræsentaret ipsam quoad quidditatem; repræsentat tamen quoad hoc quòd sit. hunc modum quidam tribuunt Caietano non quòd in hoc art. ita loquatur, sed quòd sentiat euidentiam in testificante non excludere fidem. Cùm ergo doceat Christum habere scientiam infusam, non verò fidem Trinitatis, non potest euidentiam scientiæ tribuere Christo in attestante. Restat ergo vt tribuat ipsi speciem non quidem alienam, quæ repræsenter Trinitatem esse, cùm eiusmodi nulla esse possit, igitur per propriam.

Hæc sententia cuiuscunque sit non est probabilis: nam scientia, quæ habetur de re existente vt existens est per propriam speciem, quæ non ducat in cognitionem alterius per cognitionem sui, vt res cognita, sed solùm est ratio cognoscendi incognita, est quę verè propriéque dicitur intuitiua, non minus ac sit intuitiua cognitio quę fit per immediatã vnionem obiecti cum potentia; habet enim talis species vicem obiecti, quoad coniunctionem quæ est necessaria ad cognitionem intuitiuam, hoc ipso quo non est ratio cognoscendi per cognitionem sui, sed incognita. Sequeretur ergo cognosci mysterium Trinitatis scientia infusa intuitiua, non autem abstractiua vt supponimus, & necesse est E
supponere, ex quo scientia hæc non est beata, & non datur cognitio intuitiua Dei, quæ non sit visio beata. Sequeretur item cognosci Deum quidditatiuè, quia existere est quidditas, & essentia Dei. Si ergo datur species repræsentans Deum, vt existentem, ipsámque Dei existentiam in se, non verò in alia re participatam; hoc ipso repræsentat Deum quidditatiuè, & si non est quidditatiua, non potest esse ratio cognoscendi Deum quoad quæstionem an sit. Bene quidem fieri potest vt dentur species aliarum rerum, quæ repræsentent earum existentiam, & non quidditatem, quia esse aliarum rerum non est quidditas earum, sed accidens essentiæ, & quidditati quod potest repræsentari, non repræsentata re cuius est quidditatiuè, sed solùm imperfectè, cuiusmodi est

ſpecies, quæ repræſentat ſolem, lunam, & ſtellas eſſe; A
at verò ſpecies, quæ non repræſentat ſubſtantiam
Dei, ac proinde Deum quidditatiuè, non repræſen-
tat exiſtentiam Dei; quæ non eſt accidens, ſed ſub-
ſtantia.

SECVNDVS modus eſt cognoſci poſſe myſ-
terium Trinitatis imperfecta cognitione, & comprehen-
ſione creaturarum ſecundùm totum earum eſſe, & ſe-
cundùm omnem reſpectum realem, quem habent; ha-
bent autem reſpectum intrinſecum non ſolùm ad Deum
vt vnus eſt, verumetiam vt trinus, id eſt, ad omnes
tres perſonas. Iam verò poteſt intellectui creato ex-
tra viſionem beatificam communicari perfecta cogni-
tio, & comprehenſio creaturarum quoad omnia quæ
conueniunt ipſis tum reſpectiuè, tum abſolutè: tunc B
autem comprehenditur eſſe reſpectiuum quando co-
gnoſcuntur termini. Cùm ergo res creatæ habeant
intrinſecum reſpectum ad tres perſonas diſtinctas, vt
diſtinctæ ſunt, certè per comprehenſionem ipſarum,
comprehendentur tres perſonæ. Quod autem hic re-
ſpectus ſit ad tres, aſſumunt ex peculiari ſententia quòd
in diuinis non ſit vna ſubſiſtentia communis abſolu-
ta præter tres relatiuas, ſicut eſt vna communis exi-
ſtentia, nec proinde ſit vnum ſubſiſtens commune,
ſed ſint tres ſubſiſtentiæ relatiuæ, & tres ſubſiſten-
tes. Itémque ex communiori alio fundamento quòd
actiones ſint ſuppoſitorum, & reſpectus effectuum
ſit ad ſuppoſita agentia. Cùm ergo non ſit in diuinis
vnum ſubſiſtens commune, ſed tria, certè reſpectus C
creaturarum non erit ad vnum, ſed ad tria: atque
propterea quicunque intellectus comprehendit hunc
reſpectum, intelligit tres perſonas ac myſterium Tri-
nitatis. Quòd ſi Chriſtus per ſcientiam infuſam pro-
bè comprehendit creaturas, vt ſuprà oſtenſum eſt,
intelligit etiam myſterium Trinitatis. Hanc ſenten-
tiam Cabrera *in hoc art. diſtin. 6.* tribuit Mendozæ *quæ-
ſtione 3. ſchol. dub. vltimo.* Eadem eſt quorundam, qui
ponunt in creaturis veſtigium Trinitatis ratione cuius
cognoſci poſſit, tribuit hanc Nicolao de Cuſſa Vaſquez
1. p. diſp. 135. *c.* 1.

Hæc ſententia non eſt vllo modo probabilis. Pri-
mùm quidem, quia tres perſonæ agunt opera Trini-
tatis ſub ratione communi, & ſecundùm id quo ſunt
vnum cuiuſmodi eſt eſſentia, & potentia diuina, non D
autem ſecundùm id quo diſtinguuntur, cuiuſmodi
ſunt relationes, quæ non ſunt rationes agendi. Por-
rò reſpectus ad cauſſam eſt ad ipſam ſecundùm id vn-
de habet quòd ſit actiua, & ſecundùm rationem agen-
di. ſi ergo eſt vna ratio agendi in pluribus, reſpicientur
omnia vt vnum.

Præterea illa ratio propter quam requiritur ſuppo-
ſitum ad actionem cuius principium agendi eſt natu-
ra, eſt communis omnibus tribus perſonis, nimirum
terminare, & ſuſtentare naturam; aliæ verò rationes
propriæ ſingularum perſonarum, non conferunt ad
actionem, cuiuſmodi eſt eſſe Filium, vel Patrem: etenim
Pater in priori originis eſt perfectè & completè pro-
ductiuus creaturarum, neque completur eſſe pro- E
ductiuum earum per generationem filij, verùm per
hanc communicatur filio illud idem eſſe productiuum
quod habet Pater, & ab vtroque Spiritui ſancto, ita
vt quælibet perſona ita ſit per ſe integrè productiua,
ac ſi non haberet conſortem aliam, neque conſortium
vnius requiritur ad complendum eſſe productiuum
alterius, quaſi non poſſit quælibet per ſe ſpectata
quod poſſunt omnes ſimul: ſed ſolùm concurrit con-
ſortium alterius ex neceſſitate communicationis eſ-
ſentiæ, & potentiæ eiuſdem, qua fit vt totum quod
poteſt vna poſſit alia, & niſi addat potentiæ, ne-
que compleat illam per ſuam proprietatem. Qua-
re proprietates ſingularum perſonarum nihil con-

ferunt ad actionem ſecundùm id quo diſtinguun- A
tur.

Confirmatur: nam ſi ob hanc rationem quòd ope-
rationes ſint ſuppoſitorum, & habeant reſpectum
ad illud, poteſt cognoſci cuiuſmodi ſit ſuppoſitum
ſecundùm ſuam proprietatem, certè per ſolam com-
prehenſionem operationum naturalium, quas exer-
cebat Chriſtus per humanitatem, potuiſſet cogno-
ſci eſſe in ipſa ſuppoſitum diuinum, quod eſt omni-
no falſum: nihil enim diuerſum habet Chriſti ſom-
nus, vigilia, inceſſus, &c. ratione ſuppoſiti diuini
quod non habuiſſet ab humano: neque ergo poteſt
cognoſci creatio an ſit à ſuppoſito, qui ſit filius,
&c. neque an ſit ab vno, vel pluribus, quia nihil ha-
bet quatenus eſt ab vno, quod non habeat quate- B
nus eſt ab alio. Idem argumentum poteſt fieri de
calore producto; non enim per comprehenſionem
ipſius poteſt cognoſci an calor agens fuerit in igne,
vel in aëre. Item actiones productæ ab accidentibus,
quæ ſunt in Euchariſtia, non poſſunt eſſe argumentum
cognoſcendi an ea accidentia vnde profecta ſunt exi-
ſtant per ſe extra ſuppoſitum, vel in ſuppoſito ſubſtan-
tiali.

Præterea iuxta hanc ſententiam ſequeretur my-
ſterium Trinitatis etiam lumine naturali poſſe co-
gnoſci ab Angelo, qui comprehendit naturas creatas
inferiores; quod conſequens pugnat cum iis, quæ
habemus de fide huius myſterij in Scripturis Matth. 11.
Nemo nouit filium niſi Pater, neque Patrem quis nouit ni-
ſi filius, & cui voluerit filius reuelare. & cap. 16. *Ca-* C
ro & ſanguis non reuelauit tibi. Ioan. 1. *Deum nemo vi-*
dit vnquam, vnigenitus, &c. enarrauit. ad Hebr. 11. *Fi-*
des eſt argumentum non apparentium. certè nil minus
apparens eſt myſterio Trinitatis. Idem docent Patres
de hoc myſterio, Dionyſ. *cap. 2. & vltimo de diuinis nomi-*
nibus, Iuſtinus *in expoſitione fidei.* Athanaſ. *in epiſt. ad Se-*
rap. & multi ſuprà citati *in quæſtione de incomprehenſibilitate*
Dei.

Confirmatur: nam aut hic reſpectus qui eſt ſuf-
ficiens ad repræſentandum myſterium Trinitatis ſe-
cundùm hoc quòd eſt ſufficiens cõtinetur intra latitudi-
nem rerum naturalium, & ita poteſt comprehendi
à potentia intellectiua naturali ſaltem angelica, quia D
omne ens naturale ſecundùm quod eſt intelligibile
eſt proportionatum alicui potentiæ naturali, aut
eſt extra hanc latitudinem, & ita eſt ſupernaturalis,
& non poteſt eſſe intrinſecus rei naturali; nec eſt
reſpectus in ratione effectus ad cauſſam, quia effe-
ctus naturalis refertur intrinſecè ad cauſſam per ſuum
eſſe naturale.

Dices, Patres, & Scripturæ ſolùm loquuntur de
ſcientia Trinitatis quidditatiua cùm negant poſſe
haberi ab intellectu creato. Sed non eſt hic ſenſus
Scripturæ, &c. nam Petrus non cognoſcebat quid-
ditatiuè filium Dei, ſed ſolùm quoad an ſit, cùm
dixit Chriſtus, *Caro, & ſanguis non reuelauit tibi*, &c.
neque de quidditatiua loquebatur Chriſtus, cùm di- E
ceret Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus ipſe*
narrauit. ſolùm enim narrauit quæ pertinent ad an
ſit ipſius Dei. Similiter Apoſtolus *ad Hebr.* 11. Ter-
tius modus eſt animam Chriſti per ſcientiam infu-
ſam euidenter cognouiſſe Trinitatem perſonarum
quantum ad an ſit in effectibus ordinis ſupernatura-
lis, cuiuſmodi ſunt gratia, caritas, lumen gloriæ,
fides. Ita habet Zumel. 1. *p. quæſtione* 32. *art.* 1. *diſp.* 2.
concl. 6. monet tamen Deum non cognoſci his effecti-
bus in ratione principij, & cauſſæ efficientis, quia
in hoc eadem eſt ratio, quæ de effectibus naturalibus:
nullus enim effectus ne ſupernaturalis quidem pro-
cedit à Deo quatenus eſt trinus, ſed ſolùm quatenus
eſt vnus; ſed in ratione finis & exemplaris, atque obie-
cti;

cti; gratia enim natura ſua eſt participatio Dei vt A
trinus, & vnus eſt, caritas diſponit ad amandum
Deum vt trinum, & vnum, lumen ad hoc ipſum co-
gnoſcendum.

Sed hæc ſententia non eſt probabilis. Primò quia vt
cognoſcatur in his effectibus myſterij Trinitatis quoad
an ſit, non ſatis eſt effectus cognoſci ſolùm quoad an ſit,
ſed neceſſe eſt cognoſci quidditatiuè, imò & compre-
hendi, quia quòd reſpiciant talem finem, & tale obie-
ctum habent ex intrinſeca propriáque natura; ergo non
poteſt cognoſci talis reſpectus niſi cognoſcantur hæc
ſecundùm ſuam propriam naturam, quantum cognoſci-
bilia ſunt, quod eſt comprehendi: at verò non ſolùm
non poſſunt comprehendi, quod bene docet Suar. *ſect.* 2. B
in fine, verùm nec poſſe quidditatiuè cognoſci, ſuprà
oſtenſum eſt.

Deinde verò etiamſi quidditatiuè cognoſcerentur,
tamen falſum eſt poſſe myſterium Trinitatis cognoſci
in habitu gratiæ, quia non aliter poſſet cognoſci in ipſa
niſi quatenus eſt participatio Dei, atqui gratia ſolùm
eſt participatio eſſentiæ diuinæ in eo quod eſt ordinis
ſupernaturalis & infiniti, & ſecundùm eſſe quod habet
commune tribus perſonis; non verò ſecundùm eſſe per-
ſonale: ſimiliter caritas reſpicit Deum vt finem, & ſum-
mum bonum, quod conuenit Deo, & perſonis ratione
eſſentiæ communis. Similitérque lumen gloriæ eſt par-
ticipatio intellectus & luminis diuini, vt habet S. Th. *1. p.*
q. 12. art. 2. ſecundùm quod per ſe reſpicit eſſentiam diui- C
nam tanquam obiectum proprium & adæquatum, & eſt
commune tribus perſonis. Quare ſi ſpectetur lumẽ glo-
riæ ſecundùm ſe, & non prout actu operatur, ſolùm ha-
bet ordinem ad diuinam eſſentiam, vt eſt aliquid abſo-
lutum; ſiverò vt actu operatur, certè reſpiciendo eſſen-
tiam ſimul reſpicit perſonas, quia eſſentia reipſa eſt in
tribus perſonis, etiamſi lumen non habeat per ſe expli-
citè ordinem ad illas. ſicuti lumen & intellectus qui po-
teſt cognoſcere naturas creatas, poteſt cognoſcere illas
in quocunque ſuppoſito, vel indiuiduo ſint, etiamſi ſo-
lùm habeat per ſe facultatem aptam ad videndum na-
turam; præſertim ſi varia ſuppoſita & indiuidua conti-
nentur eminenter in natura, ſicut continentur perſonæ
diuinæ eminenter in eſſentia diuina.

Multo verò minus poteſt cognoſci in actu, vel habitu D
fidei ſupernaturalis infuſæ à Deo. vterque enim ſuppo-
nit teſtimonium Dei reuelantis myſterium Trinitatis, &
illi nititur ad credendum, quod teſtimonium ſi ſit sui-
dens, ſiue quia euidenter cognoſcatur Deum reuelare,
ſiue quia euidenter cognoſcatur ipſum actum fidei eſſe
ab auxilio Dei, qui non adiuuaret ad actum qui non eſt
verus, & ad credendam rem quam ipſe non reuelaſſet;
ſolùm gignit euidentiam teſtificantis, de qua infrà.

Vltimus modus eſt Chriſtum per hanc ſcientiam nõ
habuiſſe euidentiam myſterij Trinitatis, quoad an ſit,
niſi in atteſtante, id eſt, euidenter cognouiſſe Deum ſibi
reuelare hoc myſterium, itémque euidenter cognouiſſe
Deum non poſſe fallere, & hoc modo habuiſſe euiden-
tiam rei, non quidem intrinſecam qualem exhibent ſpe- E
cies rerum, aut cauſſæ, vel effectus proprij, ſed extrinſe-
cam, qualem exhibet teſtimonium euidens eius qui
rem videt intrinſecè. hæc ſententia eſt communior,
quam ſequitur Suarez, Medina & alij, præſertim re-
centiores hîc, ad cuius declarationem & confirmatio-
nem:

Statuendum primò Chriſtum per ſcientiam infuſam
cognouiſſe Deum quoad ea, quæ conueniunt ipſi abſo-
lutè, videlicet quoad vnitatem, & alia attributa eſſentia-
lia, non per ſpecies proprias Dei, ſed alienas, id eſt, crea-
turarum, quatenus ex his à poſteriori hæc notitia dedu-
ci poteſt clarior, & perfectior propter perfectiores
ſpecies infuſas creaturarum, & propter lumen perfe-
ctius huius ſcientiæ per ſe infuſæ, quacunque notitia

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

Dei, quam ex his vllus intellectus creatus habere po- A
teſt. Hæc aſſertio nititur iiſdem fundamentis quibus
ſuprà cum S. Th. oſtenſum eſt ſcientiam omnem om-
nium rerum tam quæ cognoſcuntur ab aliis omnibus
creaturis intelligentibus, quàm quæ ſunt in potentia
obedientiali intellectus, pertinere ad ſtatum Chriſti
ſecundùm prærogatiuam excellentiæ quam habet ſupra
omnes intelligentes creaturas; hæc autem habent hui-
ſmodi ſcientiam de Deo.

Statuendum ſecundò quòd quamuis Angeli, & ho-
mines per huiuſmodi ſcientiam quam habent ex crea-
turis, ſolùm cognoſcant quæ abſolutè Deo conueniunt
quatenus vnus eſt, nimirum colligendo ea quæ conue-
niunt creaturis, ſcilicet eſſe ens, ſubſtantiam, intelligere,
velle, &c. limitata ſecundùm gradus perfectionum, eſſe B
in Deo abſque limitatione; pluralitas tamen perſona-
rum, relationes, &c. minimè cognoſcuntur per ea, quæ
ſunt in creaturis. Nihilominus poſita fide pluralitatis, &
emanationis perſonarum, ſimili modo per ea, quæ ſunt
in creaturis, & quæ cognoſcuntur de Deo abſolutè, co-
gnoſcere licet, quæ dicuntur de Deo ſecundùm hanc
pluralitatem, nimirum notio ſuppoſiti, relationis, pro-
ductionis, emanationis per intellectum, & per modum
Verbi, &c. & quemadmodum ſunt communia hæc
Deo & creaturis, videlicet eſſe perſonæ, & multiplica-
tio perſonarum in eadem natura per productionem, eſ-
ſe relationis, &c. in his enim omnibus eſt ſuo modo ex-
preſſio, & imitatio Dei etiam ſecundùm pluralitatem
perſonarum, &c. nec eſt dubium quin generationes C
creaturarum producentium ſibi ſimile, ſint ſimilitudi-
nes, & imitationes generationis æternæ filij Dei. Si-
militer cognoſcuntur differentiæ, quę fundantur in per-
fectione Dei comparata cum imperfectione creaturarũ;
cuiuſmodi eſt quòd per productionem mutiplicẽtur
perſonę nõ multiplicata natura in diuinis. Itẽ quòd rela-
tiones sũt ſubſtãtiæ, &c. Ac profectò poſita fide hęc om-
nia, cõſtituunt ſcientiam quandã euidentẽ, quæ pertinet
etiam ad perficiendam, & complendam cognitionem
naturalem ſupradictam quam habemus, tum de Deo,
tum de creaturis; quæ ſanè ſcientia perſonarum ha-
bita per dictam comparationem creaturarum, & per
applicationem ſcientiæ terminorum, & attributorum, D
quæ ſunt in creaturis, & in Deo cognito abſolutè, ad
myſterium Trinitatis, quod communicat in his termi-
nis, & attributis cum creaturis, nec continet attribu-
ta, in quibus aliquo modo non communicet; hæc,
inquam, ſcientia eſt perfectior clariórque in ſua ratione
ſcientiæ, & perfectiùs complet ſcientiam tum de crea-
turis, tum de Deo vno ex his habitam, prout perfe-
ctior, minúſque perfectus fuerit intellectus, & ſpecies
creaturarum, carúmque cognitio: Angelus enim qui
in ſtatu viæ habuit fidem horum myſteriorum, ſimúl-
que ſcientiam inditam rerum naturalium, & Dei vt
vnus eſt; perfectiùs cognouit & apprehendit per hanc
ſcientiam myſterium Trinitatis, quàm homines: &
poſita viſione, ſublatáque fide manſit hæc ſcientia
creaturarum, & Dei in proprio genere completa, E
& illuſtrata ex ſuppoſitione cognitionis fidei, ſi-
cut manet Theologia in beatis, quam ſcientiam non
tollit viſio Dei beata, quæ tollit fidem, quia non
eſt illi contraria quoad hanc comparationem, &
perfectionem, quin potiùs tuetur, & fouet ip-
ſam.

Ex his ergo perſpicuè declaratur quemadmodum
fuerit in Chriſto ſcientia infuſa Trinitatis: non enim
par erat ſcientiam quam habebat Chriſtus de Deo, &
creaturis eſſe minorem ea quam de his habent homi-
nes, & Angeli, qui complent illam per noritiam
quam obtinent myſterij Trinitatis ad modum dictum;
cùm præſertim Chriſtus habeat perfectiores ſpe-
cies rerum naturalium ad cognoſcendum ea quæ

dictum est esse communia ipsis cum Trinitate, & esse eius imitationem, cuius notitia maximè illustrat, & perficit scientiam ipsarum, itémque habeat perfectius lumen ad cognoscendum hanc communicationem, & ad perficiendam scientiam quam habet de Deo: quoniam tamen euidentiam mysterij Trinitatis quoad an sit non potuit habere ex creaturis, neque per propriam eius speciem, habuit in attestante, scilicet Deo, quem euidenter sciebat non posse fallere, & euidenter nouerat reuelare hoc mysterium, vnde haberetur euidentia extrinseca veritatis, scilicet in attestante, non item in intrinseca.

Modus autem quo facta sit hæc reuelatio, non fuit per productionem specierum diuersarum ab iis, quibus cognoscitur ratio personæ, & suppositi creati, itémque relationum & productionum naturalium, tum aliarum caussarum, quæ producunt sibi simile, tum intellectus, & voluntatis, qui producunt suos terminos, verbum, & amorem; quia non potest dari species creata quæ repræsentet hæc vt sunt in Deo, & distinguuntur à creaturis, saltem pro scientia abstractiua de qua loquimur. Mouet autem Deus intellectum Christi vt iuxta notionem suppositi, seu personæ, & dictarum actionum, & relationum, quæ sunt in creaturis, formet conceptum, & iudicet in diuinis esse tres personas, relationes perfectiones, &c. seclusis imperfectionibus pluralitatis naturarum, &c. quam motionem cognoscat euidenter esse à Deo ita mouente, ac loquente. atque hæc est S.Th. sententia *hîc art.1.* vbi cùm statuisset Christum per scientiam infusam cognouisse quæcunque pertinent ad scientias humanas; subdit hæc verba: Secundò verò per hanc scientiam cognouit Christus omnia illa quæ per reuelationem diuinam hominibus innotescunt siue pertineant ad donum scientiæ, siue prophetiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti. sane in hac latitudine, & nominatim prophetiæ continetur absque dubio mysterium Trinitatis.

Idem probatur ex variis operationibus factis à Christo tanquam à viatore, & more humano, quæ fundantur in cognitione huius mysterij pertinente ad statum viatoris, ex qua passim proficiscuntur huiusmodi operationes, ea videlicet est loquutio de Patre, & Spiritu sancto & tota Trinitate, & preces ad Deum, accedit amor liber Dei vt trinus est, qui non potest proficisci à visione beata, vnde est omnino necessarius. Nec obstat quod obiiciunt preces, & loquutionem potuisse fieri per scientiam beatam: nam (quidquid sit de potentia physica) certè Christus habuit à Deo duo genera rerum, primò omnia quæ pertinent ad dignitatem propriam, & propriam animæ beatitudinem. secundò omnia quæ pertinent ad statum viatoris vt nihil defuerit. Preces autem ipsius quas hîc fundebat, non erant tales, quales sunt quæ pertinent ad statum beatorum, quásque pro nobis offerunt Deo beati, sed quales pertinent ad statum viatorum, huiusmodi autem differunt penes principium, quòd illæ proficiscuntur à scientia beata, hæ autem à scientia in proprio genere; neque enim ordinarius modus procedendi, & orandi Christi poscebat vsum scientiæ beatæ, & beatitudinis, nisi fortè aliquis extraordinarius, cuiusmodi Christus adhibuit in transfiguratione. Idem dicitur de loquutione qua Christus docebat.

Ex his planè satisfit argumentis primæ sententiæ. Ad primum sumptum ab auctoritate S. Thom. sanè perspicua est mens ipsius dum tribuit scientiæ infusæ omnia quæ scimus nos per fidem, & reuelationem. Cùm verò ait per hanc scientiam non cognosci essentiam Dei, sed solùm per beatam, loquitur de ea cognitione quæ de illa per beatam habetur, scilicet quidditatiua, & de modo cognitionis quo cognoscitur per beatam siue quidditatiuè, siue quoad an sit, nimirum intuitiuè; nec sanè potest esse alius sensus S. Thom. & in vniuersũ obseruare licet, vsum huius propositionis cognoscere essentiam Dei, cognoscere Deum, non eundem omnino esse. prima enim apud Theologos notat cognitionem intuitiuam, & quidditatiuam. secunda verò quamcunque cognitionem. S. Th. autem vsurpat primam.

Vt soluatur secundum argumentum declarare oportet dubitatione sequenti.

Cuiusmodi sit euidentia huius scientiæ, & an excludat fidem. §. 2.

Dicendum est in vniuersum hanc scientiam infusam Trinitatis esse euidentem non quidem euidentia propria, & intrinseca, sed extrinseca in attestante, & cùm obiicitur assensum qui habetur propter testimonium extrinsecum non esse scientiæ, sed fidei, quæ cum visione beatifica stare non potest; variè respondent secundùm varias opiniones, quæ existunt de euidentia in attestante an gignat scientiam vel fidem, vel saltem patiatur secum fidem.

Quidam enim dicunt gignere scientiam, non fidem; nec posse simul esse cum fide. ita Bañez *2.2.q.5.art.1.* Suarez *disp.27.sect.2.versic.sed triplex occurrit*, &c. Probari potest hæc sententia: nam hæc propositio, Deus est trinus, posita euidentia testificantis, fit euidens intellectui euidentia demonstratiua: nam fit virtualiter, vel formaliter hæc demonstratio, Deus est omne id quod ipse dicit se esse: dicit autem se esse trinum; ergo est trinus. aut certè si Deus dicit se esse trinum est trinus; dicit autem se esse trinum, ergo est trinus, & hoc est ostendere veritatem, & non solùm credibilitatem, posita nimirum euidentia minoris propositionis quòd Deus hoc dicat (nam si non ponatur hęc euidentia, non infertur veritas, sed credibilitas) habet enim vim inferendi veritatem rei hoc principium, & hæc propositio, Deus est id quod dicit se esse, & quidquid Deus dicit verum est, solúmque requiritur vt dicat, & constat dixisse ad hoc vt reipsa à nobis inferatur conclusio: & prout constat gignit, vel fidem, vel scientiam. si enim constat euidenter, habet suum proprium effectum gignendi scientiam. Si verò constat solùm per reuelationem qua reuelat se dicere, non habet effectum quem per se potest habere, sed per quem potest habere ex modo imperfectiori, & obscuro quo applicatur, & gignit fidem. Alio etiam modo formant hanc demonstrationem scilicet quidquid Deus dicit verum est. Deus dicit se esse trinum; ergo verum est. Sed hæc eodem redit. hinc enim fit alia illatio siue immediata: ergo Deus est trinus, siue per constructionem alterius syllogismi, Deus est id quod verum est esse, sed verum est esse trinum; ergo est trinus. Et conclusio erit fidei, vel scientiæ, prout minor propositio, Deus dicit, est nota vel per reuelationẽ vel per scientiã.

Confirmatur: nam per demonstrationem à posteriori fit scientia, & non fides, sed posita Dei reuelatione demonstratur à posteriori Deum esse trinum; ergo gignitur scientia, & non fides. Minor probatur: nam reuelatio est posterior veritate, & fundatur in ipsa; ergo si reuelatio est euidens, infert veritatem vt effectus caussam à posteriori. Confirmatur: nam magis est extrinsecus effectus realis, cuius ipsa est caussa vt res est in re, quàm effectus cuius est caussa vt intelligibilis est in mente, sed ille gignit scientiam à posteriori; ergo & hæc.

Demum si euidentia quæ habetur solùm in attestante non gignit scientiam, sed fidem, vrget argumentum contrariũ, quia ex vna parte necesse est dicere assensum Christi quem habet de Trinitate ab huiusmodi euidentia, esse fidem, ex alia verò parte non esse fidem, quia Christus habet scientiam beatam, quæ nó patitur fidẽ.

Alij verò dicunt per solam euidentiam in attestante gigni fidem, non verò scientiã. ita Caiet. *2.2.q.1.art.4.& q.5.art.1.& q.171.art.9.* Vasquez *hîc disl.53.c.1.* & quidam recentiores. Alij dicunt cognitionẽ euidentẽ in attestante esse

esse mediam inter scientiam, & fidem, magis tamen reduci ad scientiam propter dictam euidentiam.

Mihi videtur dicendum esse mediam per participationem vtriusque, & quidem genere suo pertinere ad fidem, verùm extrinsecus participare posse, & participari id quod est proprium, & inseparabile à scientia, scilicet euidentiam, ideóque magis reduci ad fidem, quàm ad scientiam. Prima pars probatur, quia assensus & cognitiones distinguuntur secundùm rationes assentiendi; porrò auctoritas dicentis quantumuis infallibilis; & quantumus euidenter nota, est ratio assentiendi longè diuersa ab aliis rationibus, cuiusmodi rationes sunt effectus caussæ, &c. ergo gignit assensum longè diuersæ rationis ab aliis. Porrò assentiri propter dictum, & auctoritatẽ alterius, est propria notio, & ratio fidei, quam notionem, & rationem non variat euidentia ipsius reuelantis. solùm enim requiri potest ad hunc assensum vt certum sit illum reuelare, euidentia verò vel ineuidentia parum videtur referre ad assensum talis rationis, qui per se solùm nititur auctoritate siue hoc, siue illo modo applicetur: erit ergo assensus fidei ille qui solùm habet euidentiam in attestante.

Confirmatur: nam scientia prout distinguitur ab opinione, & fide, est quæ gignitur per tale medium, vnde habet euidentiam intrinsecam, id est, per demonstrationem. duplex autem tantùm est genus demonstrationis alterum per caussam, alterum per effectum; quò reducitur demonstratio per impossibile, cùm ex opposito sequitur aliqua contradictio non in aliquo extrinseco, sed in iis quæ ex natura rei connexionem habent. omnis ergo cognitio quæ non gignitur per demonstrationem, non pertinet ad genus scientiæ: non ergo huc pertinet iam dicta. Neque verò est ad rem quod dicunt dicti recentiores de demonstratione à posteriori, quæ habeatur posita Dei reuelatione. Primùm quia obiectum, & media, quibus potest gigni scientia à priori, siue à posteriori, supponitur scientiæ, & quando est scientia iam est cognitum obiectum. non ergo scientia est medium cognoscendi obiectum. Secundò vtcunque possit esse medium quatenus est similitudo impressa ab obiecto, tamen potest esse medium solùm ei, qui cognoscere potest scientiam genitam. hæc enim est effectus obiecti, reuelatio autem neque est effectus obiecti, neque est effectus scientiæ, sed actus eius, qui habet scientiam. Quare solùm infert esse scientiam in eo, qui reuelat, non quidem tanquam effectus eius, quia non sequitur scientiam per se ex natura rei, sed tanquam signum, non quidem certum ex natura reuelationis, sed aliunde ex notitia reuelantis quòd sit sciens, & bonus. Quare existimatio scientiæ reuelantis præcedit. Demum si reuelatio aut sciẽtia est effectus obiecti potens gignere demonstrationem à posteriori, iam assensus qui inde eliceretur non niteretur auctoritati tanquam rationi assentiendi, ac proinde non esset euidentia obiecti in attestante, sed in seipso per discursum ab effectu naturali, qui est similitudo, & expressio, cuius ipsum est caussa in intellectu, esséque similis scientiæ naturali, quam habemus de Deo per creaturas, quæ sunt eius expressiones, nihil differens omnino à scientia demonstratiua à posteriori.

Quidam proferunt aliud genus demonstrationis ab vniuersali ad singulare, hoc modo: quæ sunt æqualia vni tertio, sunt æqualia inter se; hæc sunt æqualia vni tertio: ergo & inter se. vt similiter fieri possit hæc demonstratio, quidquid Deus dicit est verum: dicit se esse trinum; ergo est verum. Ceterùm si non habeat aliam vim inferendi hic syllogismus nisi ex eo quòd singularia continentur in vniuersali, non est demonstratiuus, quia nihil noui intelligitur & scitur in conclusione quod non fuerit scitum in maiori propositione.

Iam probatur secunda pars quòd dicta cognitio participat dictam rationem scientiæ ab euidentia; quoniam euidentia est propria scientiæ, & per hanc maximè distinguitur à fide, & opinione, de ratione verò harum, aut est obscuritas positiua, vt ita dicam, quatenus per modum positiui concipi potest, aut saltem negatiua vt per rationes assentiendi quibus nituntur, nulla euidentia, neque intrinseca, neque extrinseca habeatur. Porrò vtraque hæc obscuritas maximè habetur in fide ex ineuidentia testificantis, quòd scilicet non sit euidens Deum reuelare. non sic autem ex ineuidentia veracitatis diuinæ in reuelando, quam facilè agnoscit lumen naturale; idcirco posita euidentia testificantis, tollitur obscuritas non solùm positiua, verumetiam suo modo negatiua, & ponitur euidentia non quidem intrinseca, qualis non habetur nisi per media habentia connexionem intrinsecam vt effectus, & caussa in ratione caussæ, & effectus; sed extrinseca per medium quod non habet eam connexionem, cuiusmodi est Deum esse veracem, & Deum reuelare; quæ quidem extrinseca cùm sit dat locum adhuc fidei de re reuelata, v.g. de Deo trino, & vno, dum non videtur in se euidentia intrinseca, qualem habent beati. posita ergo in Christo visione tam rei creditæ, quod est Deum esse trinum, & vnum, quàm eius veracitatis, non est locus assensui fidei quoad hæc duo, aut obscuritati siue negatiuæ, siue positiuæ, ex quo ratio assentiendi his duabus veritatibus gignit euidentiam. Solùm restat assensus conclusionis per euidentiam extrinsecam, & ratio assentiendi extrinseca quæ est auctoritas euidens dicentis, qui assensus propterea genere suo pertinet ad fidem, & continet obscuritatem negatiuam, quia per hoc medium non habetur notitia & euidentia intrinseca, cuiusmodi tantùm per effectus vel caussas vel per præsentiam rei siue immediatam siue mediante specie haberi possit.

Et quidem fides prout traditur ab Arist. distinguitur à scientia non solùm penes rationem assentiendi, verũetiam penes euidentiam, quæ nullam habet nequidem extrinsecam; solùm enim agnouit fidem humanam, cui quamuis suppetat plerumque euidentia testificantis, nó tamen suppetere potest euidentia fidelitatis, & scientiæ. omnis enim homo mendax: fides autem de qua agimus, est diuina, quæ, vt ostensum est, bene stat cum euidentia saltem extrinseca, in quo participat proprietatẽ scientiæ cui euidentia est propria, vtpote intrinseca, quod enim per se conuenit vni, potest alteri per accidens cõuenire.

Sed contra hæc obiicit Suar. sequi hanc fidem quoad substantiam esse in Christo, ex quo hîc assensus genere suo pertinet ad fidem. Deinde sequeretur posse stare simul cum visione beatifica; quod cùm in vniuersum est contra sententiam S.Th. *2.2.q.1.art.5.* negantis posse esse eiusdem rei fidem & scientiam, tum maximè videtur falsum in re proposita, vbi coniungitur fides cum visione. Respõdeo euidentiam in attestante secundùm se non excludere actum, qui genere suo sit fidei, excludit tamen à conditione subiecti beati videntis intuitiuè Deum trinum & vnum, vt scilicet non habeat actum fidei formaliter sed virtualiter in exercitio visionis: etenim reuelatio mysterij Trinitatis non fit Christo simpliciter vt nimirum sciat per reuelationem id quod videt in Deo; esset enim superflua, ideóque non fit in hunc finem vt ipse formaliter eliciat actum fidei, quo credat Deum trinum & vnum, sed fit propter vsum ipsius in scientia infusa, & in variis actibus, quos per scientiam infusam exercere debet, cuiusmodi actus sunt supradicti, quos exercet intellectus Christi per scientiam infusam more humano, quíque supponunt notitiam Trinitatis habitũ more viatoris humano, cuiusmodi est complere sciẽtiam infusam Dei, & creaturarum per notitiam mysterij Trinitatis, quam complent per fidem homines, & compleuerũt Angeli. Itẽ oratio, loquutio Christi, &c. quę sũt suprà explicata; in his enim habetur virtualiter actꝰ fidei,

Iof. Raguſa in 3.p.D.Thom.

nec debuit huicvsui inseruire visio beatifica,quia sciẽtia infusa Dei, & aliarum rerum debet compleri per cognitionem sui generis, scilicet infusam, nec potest fieri vna cognitio completa ex beata, quæ habetur in Verbo, & ex ea quæ habetur extra Verbum. Declaratur exemplo scientiæ Theologicæ, quæ quidem nititur principiis fidei reuelatis, & manet in Patria vbi non manet fides, quia nimirum elicitur fidei assensus in actu signato, quoniam tamen per hoc non tollitur quin fuerint reuelata mysteria, manet ea reuelatio in facto esse quasi in habitu, vt possit esse vsui scientiæ Theologicæ, assensúsque fidei ex illa haberi virtualiter huius scientiæ. Porrò ad actum exercitum perinde est reuelationem fieri post, vel ante visionem beatificam, quandoquidem in eo statu nihil prohibet scientiam aliquam niti reuelatione.

DISPVTATIO XCV.

An Christus per hanc scientiam infusam cognouerit omnes effectus possibiles diuinæ omnipotentiæ. §. 1.

VIDAM qui absolutè dicunt Christum cognouisse omnia possibilia, nec limitant hoc dictum ad scientiam beatam,videntur admittere ea etiam per hanc scientiam infusam cognosci à Christo,scilicet Magistet, Alensis, & nõnulli. Communis tamen sententia negat,in qua sunt duo modi. Primus est eorum qui solùm reipsa negant eam scientiam Christo aut vlli puræ creaturæ communicatam fuisse. affirmant autem nihil obstare,quominus absoluta Dei potentia potuerit communicari. Fundamentum est primò, quia non sequitur comprehendi Deum; non enim per hanc scientiam videtur Deus prout est in se, sed ad summum cognoscitur per effectus suos à posteriori,nec videtur effectus Dei in Deo, sed in proprio genere.Secundò non sequitur debere dari infinitas species,quia potest vna species intelligibilis esse principium cognoscendi res infinitas numero sub aliqua specie, vel infinitas species sub aliquo genere.Cùm verò gradus,& genera rerum sint finita, poterunt per finitas species repræsentari.Nec requiritur lumen infinitum, quia potest dari lumen finitum, quod ex sua specie,& ratione indiuisibili repræsentet infinita, vt in simili suprà dicebamus.Tertiò confirmatur:nam datur lumen sufficiens ad videndum Deum prout in se est:ergo potest dari propter possibiles creaturas,quæ sunt inferiores. Quartò idem lumen supernaturale fidei sufficit ad omnia reuelata, & reuelanda: ergo & idem lumen supernaturale scientiæ infusæ ad omnia scibilia,quæ continẽtur in potẽtia Dei.

Secundus modus est eorum,qui etiam negant potuisse communicari,est S.Th. *q.20. de ver.art.5. ad 4.*vbi ita loquitur: sicut non potest esse quod sit factũ quidquid Deus potest facere,ita nõ potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere, vel manifestare.& hîc infrà *q.13.art.1.ad 2.* vbi dicit scientiã animæ Christi esse inferiorẽ scientia diuina quoad duo, scilicet quoad modum cognoscendi,quia Deus perfectiùs cognoscit res,quàm anima Christi, & quantùm etiam ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia,quæ potest Deus facere,quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ:hæc S.Thomas,quibus locis quamuis non exprimat vtrùm loquatur solùm de facto, tamen licet colligere eius mentẽ ex hoc loco tertiæ primæ potiùs quàm q. citata de veritate, tribus coniecturis. Primùm quòd comparat scientiam Christi cum diuina; videtur enim fieri comparatio in iis, quæ conuenire possunt soli naturæ diuinæ, quoniam sit hæc comparatio præsertim cum anima Christi, cui ex scientia,& rebus naturæ diuinæ propriis ea,quæ possunt cõmunicari,sunt communicata, cuiusmodi est tota visionis scientia etiam futurorum,atque ita vnum discrimen è dictis duobus, scilicet modus cognoscendi, est solius naturæ diuinæ.Secũdò quòd hoc dicat ibi S.Th.ob eam rationem quòd id quod à superiori natura in inferiora recipitur,habeatur per inferiorem modum, & quia anima Christi inferioris naturæ est quã natura diuina, &c. inde est quòd scientia animæ Christi est inferior scientia diuina & quantùm ad modum cognoscendi,& quãtùm ad numerum scitorum, quæ ratio ducta ex natura creata,& increata,procedit etiam de potentia absoluta, & nisi etiam de hac procederet,non magis concluderet differentiam penes cognitionem omnium possibilium, quàm penes cognitionem futurorum,quorum cognitio non potest naturaliter conuenire humanitati,aut cuiusuis creaturæ, sed solùm vi potentiæ absolutæ. Demum ratio cur Christo non tribuatur gratia infinita, est quia non est possibilis, quòd si esset possibilis,eruditè probat Suar *circa q.7.*tribuendam Christo. Porrò multo maior ratio est de scientia omnium possibilium si esset possibilis,quoniam est aliqua ratio mensuræ in gratia,scilicet officium capitis, & Redemptoris vt habeat quantùm possit omnibus creaturis præesse,quæ ratio mensurę est finita; at verò non est ratio limitationis cur de puris possibilibus Christus sciat tot, &-non plures, nisi quia non est possibilis scientia omnium,ideóque ex quo non est possibilis, detur scientia quorumdam, iuxta consilium Dei:ergò si esset possibilis,non esset cur negaretur. Eadem est sententia aliorum,Caiet.*in hoc ar.* Marsilij *in 3.q.16.*Durandi,Riccard.*dist.14.*& aliorum qui videntur loqui etiam de possibili.

Dicendum igitur primò nulla potentia fieri potuisse, vt animæ Christi vel cuilibet creato intellectui omniũ effectuum possibilium in seipsis scientia communicaretur. Fundamentum præcipuum est quia requiritur lumen infinitum,& infinitæ species,vel vna species infinitæ perfectionis,infinitum autem fieri non posse,tum in vniuersum,tum præsertim in huiusmodi lumine,& speciebus supponimus ex Philosophia,& suprà etiam confirmauimus. Porrò verò requiri infinitum lumen scientiæ infusæ, probatur iisdem rationibus quibus suprà ostensum est requiri infinitum lumen gloriæ ad videndos omnes effectus possibiles in Verbo circa q.10. ille enim discursus non fundatur in eo quòd cognoscantur in Verbo, sed in eo quòd effectus possibiles sint infiniti distincti secundùm gradus perfectionis maiores,& maiores in infinitum,& cognitio eorum sit adæquata perfectioni, & naturæ singulorum, vt cognosci possint quantùm sunt cognoscibiles quidditatiuè, solùm est discrimen, quòd per hanc scientiam infusam debeant cognosci quantùm sunt cognoscibiles in seipsis, quamuis hîc possit procedi ad cognitionẽ causæ;per illam verò cognoscantur in causa & secũdũ quod cõtinẽtur in illa.

Solùm potest occurri quod habet Suarez *hîc disp. 27. sect. 4.* scilicet gradus & genera omnium effectuum possibiliumnon esse infinita,sed finita:Et quidem si hæc genera finita continent sub se species æquales, secundùm perfectionem, aut si inæquales, tot tamen & tales vt sub singulis generibus sit assignare certam speciem, certúmque gradum perfectionis, quo non possit dari maior, si ita,inquam,est,rectè quidem dicitur posse dari lumen sufficiens,& species sufficientes creatas ad intelligendos omnes effectus possibiles omnium generum; cæterùm eiusmodi suprema species, supremúsque gradus perfectionis possibilis non admittitur à Theologis: nam communicabilitas bonitatis, & esse diuini infiniti, infinitáque eius potentia exhauriri non potest per vnum effectum finitum perfectionis finitæ, nec poni tota in actu per effectum finitum, esset enim finita:nisi dicatur dictũ effectum supremum esse infinitæ perfectionis, quod nemo diceret non solùm ratione communi qua impossibile censetur infinitum,verùm ratione peculiari; qua impossibilis est perfectio infinita extra Deum. Quòd si non datur huiusmodi suprema species, supremúsve gradus perfectionis finitus, parum pertinet esse finita genera ad statuendum finitum lumen, finitásque species, seu speciem finitam, ex quo sub genere, seu generibus non datur terminus graduum perfectionis, sed ascensus in infinitum:procedit enim argumentum suprà propositum ad probãdum infinitum lumen, infinitámque speciem, seu species, quamquam non video quomodo accipiatur hæc pluralitas generum, aut enim sunt subordinata sibi inuicem, aut non; si non,certè huiusmodi non possunt esse genera substantiarum,sed substantiæ,& accidentium constituentium decem summa genera,id est, prædicamenta, quorum nouem sunt accidentium quæ non cognoscuntur distincto lumine distinctáque specie ab ea,qua cognoscuntur substantiæ quorum sunt accidentia; si verò sunt subordinata,eáque in genere substãtiæ,certè genus substantiæ est vnum tum analogum commune Deo, & creaturis, tum vniuocũ comprehendẽs creaturas etiam possibiles,tam materiales, quàm immateriales sub quo possunt multiplicari species in infinitùm.

Explicatur dubium an ex cognitione omnium effectuum possibilium in seipsis sequatur comprehensio Dei. §. 2.

Ostensum est suprà ex cognitione omniũ effectuum possibilium in Verbo haberi comprehensionem Dei: iam restat videndum an eadem habeatur ex cognitione eorum in seipsis. Sunt vtrinque rationes dubitandi: quòd enim sequatur comprehensio, probatur ea ratione quòd si effectus omnes possibiles cognoscantur in essentia vt caussa,& ipsa cognitione essentiæ vt caussæ, comprehenditur ipsa essentia hoc solo quòd cognoscitur vt caussa; ergo si cognoscantur omnes in seipsis vt effectus eiusdem caussę,hoc ipso comprehenditur caussa. Consequentia probatur,quia eatenus comprehenditur essentia,quando cognoscitur vt omniũ caussa, quatenus comprehenditur virtus essentiæ, & comprehensa virtute comprehenditur essentia, vt habet S. Thomas *quæst.10.artic.1. & 1.p.q.15.art.8.* at certè non minùs comprehenditur virtus essentiæ quando cognoscuntur effectus omnes vt effectus essentiæ, quàm quando cognoscitur virtus eius vt caussa omnium:ergo per cognitionem omnium possibilium effectuum cognoscitur essentia. Confirmatur: nam hæc est aptissima via ad cognoscendas, & comprehendendas naturas rerum, scilicet progressio pereffectus à posteriori, vbi deest cognitio intuitiua per præsentiam ipsarum,vel immediatam, vel mediante specie.

Quòd autem non sequatur comprehensio probant quidam auctoritate S.Thom. *lib.3.contra Gent.cap.56.* vbi dicit maius esse videre Deum,quàm videre omnes effectus possibiles in seipsis, sed malè citatur S.Thom. Sic enim loquitur:Maius est intelligere diuinam substantiã, quàm quidquid aliud præter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Vbi illa particula,quod in seipso cognosci potest,restringit dictum,& significat non omnia cognosci posse, potiúsque fauet contrariæ sententiæ.Probaret præterea ratione,quia comprehensio potentię diuinæ est cognitio infinita simpliciter, cognitio verò omnium creaturarum est finita simpliciter: ergo non comprehendit illam.antecedens quoad primam partem est certum, secunda pars probatur ex eo quòd obiectũ sit finitum,scilicet creaturæ,lumen etiam & species sint finita,vtpote creatæ:ergo & cognitio est finita.Secundò cognitio Dei quidditatiua sit per vnionem essentiæ diuinæ cum intellectu, & visionem beatificã, talis autem non esset,quæ haberetur cognitione creaturarum. Demũ cognitio Dei in effectibus est minor quàm Dei in se.

Videtur dicendum non posse cognosci omnes creaturas possibiles absque eo quòd comprehendatur essentia diuina. Fundamentum est, quia siue ex cognitione omnium effectuum possibilium in seipsis, & non in caussa rectè inferatur comprehensio caussæ,vt probant argumenta pro priori parte, siue non vt probant argumenta pro posteriori parte; nihilominus quod ad rem facit est quòd ea communicatio quæ ponitur fieri ex suppositione vel possibili, vel impossibili cognitionis omnium effectuum possibilium,non possit esse ipsorum in seipsis,sed in potentia diuina; at certè per cognitionem omnium effectuum in ea potentia comprehenditur Deus; ergo per communicationem cognitionis omnium effectuum possibilium comprehenditur Deus. Iam quòd non possit fieri ea communicatio nisi in essentia diuina, probatur quia nõ possunt cognosci effectus infiniti categorematicè,quod enim nõ est possibile, non potest cognosci, non est autem possibile tale infinitum, quia non potest potentia diuina ponere in actu quidquid potest facere vt nihil ampliùs in vllo genere possit facere. Cognoscuntur ergo infiniti syncategorematicè:hoc autem est infinitum in potentia differens ab infinito in actu in eo quòd hoc possit cognosci in seipso, quandoquidem est actu in seipso, illud autem sit cognoscibile in cognitione potentiæ, & rei in qua est potentia,vel tantùm passiua,qualis est quantitas,in qua possunt cognosci infinitæ partes, vel simul actiua, & passiua,qualis est materia prima, & agentia naturalia, vel tantùm actiua,qualis est Deus,qui non indiget subiecto ad operãdum:Iam effectus qui habent,vel possunt habere esse in seipsis, possunt cognosci, tum in seipsis secundùm esse quod habent, tum in seipsis secundùm esse quod possunt habere, & quatenus possunt habere, qui verò non possunt habere esse in seipsis, & quatenus non possunt habere, non possunt cognosci in seipsis, sed solùm in potentia,in qua sunt,& in comprehensione potentiæ; sic infinitæ partes quantitatis non possunt cognosci in seipsis,quia non sunt possibiles infinitæ,sed solùm in comprehensione quantitatis: similiter infinitas figurarum,solùm verò potest cognosci in seipso quilibet numerus finitus partium,&c. vel diuersarum, vel diuisibilium. pari ratione infinitæ creaturæ non possunt cognosci in seipsis, eùm neque actu sint, neque possint habere esse in seipsis. Solùm ergo cognoscuntur comprehensione potentiæ:non ergo alio modo potest Deus communicare Christo scientiam omnium creaturarum possibilium,nisi communicando scientiam comprehensiuam omnipotentiæ.

Quòd autem comprehensione potentiæ comprehendatur essentia, ostensum est suprà:nam S.Thomas *hîc quæst.10.artic.1.& 1.p.q.12.art.8.*ad probandum comprehendi diuinam essentiam cognitione omnium creaturarum visibilium in Verbo,assumit hoc principium, quòd cognita virtute & potentia cognoscatur essentia, & sanè si ponitur per scientiam infusam cognosci omnes effectus possibiles in essentia diuina, certè ea ratione, qua probatur comprehendi per visionem beatam si extendatur ad omnia possibilia probatur comprehendi per hanc infusam.

Dices, posse dari cognitionem abstractiuam essentiæ vt est caussa omnium creaturarum quæ non est comprehensiua;sola enim intuitiua cõprehendit.Respõdeo hãc scientiam non aliter debere dari quàm per speciem aliquam propriam, & non alienam, quæque repræsentet potentiam non solùm quoad an sit, sed quoad quid sit; at verò non posse dari speciem repræsentatiuam quidditatiuè Dei,seu attributi diuini absque eo quòd gignat noti

notitiam intuitiuam,supra ostensum est. Deinde quidquid sit,certè omnis scientia,siue intuitiua,siue abstractiua,quæ intelligit omnes creaturas possibiles in essentia diuina,comprehendit illam,vt probatum est.

Ex his satisfit argumentis pro vtraque parte. Argumentum pro parte affirmatiua non bene colligit propositum ex ea similitudine: nam quamuis per effectus demonstretur caussa,tamen si sint effectus extrinseci,& non proprietates, seu passiones intrinsecæ, non ostendunt adæquatè caussam, secúdùm omnia quæ sunt propria naturæ, sic in proposito esse increatum, esse actum purum velle,& intelligere in Deo esse substantiam, &c. aut non potest ostendi per effectus in scipsis, aut non perfectè,& quidditatiuè, etiamsi omnes creaturæ possibiles possint in seipsis cognosci,nulla enim est creatura, cui hæc conuenire possint, & quæ in his possit assimilari Deo.

Dandum ergo est in hoc quòd creaturæ possibiles non possint cognosci nisi cognitione virtutis diuinæ in seipsa,hæc autem quidditatiuè,& vt principium harum non potest cognosci nisi scientia intuitiua quæ non potest esse nisi beata, quæ cognoscit Deum esse increatum, esse actum purum,&c.

Argumenta pro altera parte contraria per se directè vi sua non conuincunt non fore cõprehensiuam eam scientiam,sed ducũt ad impossibile,quòd scilicet comprehendatur essentia diuina simpliciter infinita,quæ per se exigit cognitionem infinitam simpliciter, qualis est increata, & quòd comprehendatur per cognitionem quidditatiuam,quæ habetur extra visionem beatificam, atque ideo inferunt non posse dari scientiam infusam omnium possibilium extra Verbum, quòd autem si detur hæc scientia non comprehendatur Deus non probant,sed petunt principium, si ad hoc vt probent non comprehendi Deum per scientiam hanc infusam, assumunt quòd cõprehensio debeat esse per scientiam simpliciter infinitam & increatam, & per visionem beatificam.

Ex his etiã satisfit argumẽtis in principio propositis, quibus probatur potuisse hanc scientiam Christo communicari. Ad primum & secundum iam dictum est non posse hos effectus cognosci absque eo quòd videatur Deus in se, & hi effectus in Deo:itémque probatum est ad cognoscendum tale infinitum requiri lumen infinitum,& speciem infinitam: quamuis enim concederetur quod contendunt aliqui posse dari speciem impressam Dei,non tamen ideo potest dari species hæc; quia illa non ponitur ad repræsentandum infinitam perfectionem neque creatam, neque increatam, vt ponitur hæc ad infinitam perfectionem increatam.

Ad tertium illud argumentum videtur fundari in eo quòd qui potest maius, potest minus, & si possit fieri quod perfectius est, potest & quod imperfectius, quod argumentum proponit sibi S.Thom. *quæst.10.de ver.art.5.* quatenus videtur probare quòd de facto Christus cognoscat omnia possibilia, & respondet ibi *ad primum* his verbis:Dicendum quòd quidquid potest Deus facere,est minus quàm ipse Deus,& faciliùs posset ab anima Christi cognosci si animæ Christi offerretur quidquid Deus potest facere sicut per se ei præsentatur ipse Deus. quem locum citant pro se qui dicunt esse possibilem notitiam omnium possibilium, sed perperam, cùm potiùs inde habeatur contrarium. illa enim particula, si offerretur, notat potiùs non posse offerri. Quare vt hæ regulæ sint veræ præter multas limitationes quas habere debent cuiusmodi est vt intelligantur in eadem specie: non enim qui potest gignere hominem, potest gignere leonem,&c. in proposito illa limitatio est attendenda vt qui potest maius adæquatè, & perfectè, possit minus,non autem qui solùm potest inadæquatè;si enim intellectus creatus cognosceret Deum adæquatè quantùm cognoscibilis est, bene inferretur posse cognosci etiam creaturas infinitas: at verò non cognoscitur adæquatè,quare non rectè infertur ex vi illationis cognosci creaturas infinitas.

Ad vltimum facilis est responsio:idem enim indiuisibile lumen fidei fertur circa omnia reuelata, neque crescit pro numero, & qualitate rerum, quæ reuelantur cùm eius obiectum formale sit vnum tantùm,scilicet prima veritas; at verò lumen necessarium ad cognoscendas creaturas secundùm varios grãdus perfectionis, crescit pro qualitate, & gradibus earum. ideo rectè infertur necessarium esse infinitum lumen pro infinitis, iuxta argumentum suprà positum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Christus hac scientia vti potuerit, non conuertendo se ad phantasmata.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi non potuerit intelligere secundùm hanc scientiam,nisi conuertendo se ad phantasmata. Quia,vt dicitur in tertio de anima, phantasmata comparantur ad animam intellectiuam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiua Christi non potuit exire in actum,nisi conuertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiua eius potuit aliquid intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, Anima Christi est eiusdem naturæ cum animabus nostris, alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum: contra id quod Apostol. dicit Phil.2. quòd est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere,nisi conuertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea, Sensus dati sunt homini, vt deseruiant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conuersione ad phantasmata,quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quòd sensus frustra fuissent in anima Christi: quod est inconueniens. Videtur igitur quòd anima Christi non potuerit intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata.

Sed contra est, quòd anima Christi cognouit quædam quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere non conuertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quòd Christus in statu ante passionem, fuit simul viator & cõprehensor: vt infrà magis patebit. Et præcipuè quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis inquantum fuit passibile:conditiones verò comprehensoris maximè habuit ex parte animæ intellectiuæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris,vt nullo modo subdatur suo corpori,aut ab eo dependeat,sed totaliter ei dominetur. Vnde & post resurrectionẽ, ex anima, gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata conuerti, quòd est corpori obligata, & quodammodo ei subiecta, & ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, & ante resurrectionem & post, intelligere possunt absque conuersione, ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plenè habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo illa, quam Philosophus ponit,non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim,quòd finis potentiæ visiuæ est cognoscere colores:finis autẽ potentiæ intellectiuæ nõ est cognoscere phantasmata,sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit à phantasmatibus & in phantasmatibus secundùm statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo, quantum ad hoc, ad quod aspicit vtraque potentia: non autem quantum ad hoc, in quod vtriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundùm diuersos status ex diuersis rem aliquam ad suum finem tendere: finis tamen proprius alicuius rei semper est vnus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen secundùm aliquem statum potest cognoscere absque phãtasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quòd licet anima Christi fuerit eiusdem

eiusdem naturæ cum animabus nostris: habuit tamen aliquem statum, quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quòd licet anima Christi potuerit intelligere,non conuertendo se ad phantasmata: poterat tamen intelligere, se ad phantasmata conuertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa, præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectiuam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

AFFIRMAT S. Thom. eo fundamento quòd in statu beatudinis anima non est ita obligata corpori, vt iam est.

DISPVTATIO XCVI.

An fuerit necessarius vsus phantasmatum ad hanc scientiam.

EXISTVNT tres sententiæ, duæ extremæ, & vna media. PRIMA extrema est fuisse omnino, & simpliciter necessariũ, vt absque eo hæc scientia nõ potuerit exerceri.ita Durandus *in 3.dist.14.q.3.nu.7.* Vt probet supponit duo;primum est perfectionem in subiecto recipi secundùm modum subiecti. secundum est quòd anima hominis alio modo apta est recipere scientiã pro statu viæ, alio modo pro statu patriæ;& quòd pro statu viæ conditio eius sit nihil cognoscere nisi per conuertionem ad phantasmata. Ex quo sic argumentor, scientia infusa est perfectio animæ Christi pro statu viæ: ergo per hanc scientiam nihil cognoscit nisi cum conuertione ad phantasmata. hinc infert Durandus Christum ab initio suæ conceptionis solùm habuisse habitum huius scientiæ, non item vsum,nimirum quia phantasmata nõ nisi per sensus progressu temporis recipiebat.

SECVNDA sententia extrema est vsum phantasmatum neque fuisse necessarium Christo propter hanc scientiam, neque fuisse possibilem, id est, non potuisse adhibere vsum phantasmatis huic scientiæ. ita Vasquez *disput.52.cap.2.num.15.* Fundamentum est,quia vti scientia per conuertionem ad phantasmata nihil aliud est quàm imaginatione,& phãtasia cogitare,& sentire idem quod intellectus considerare & intelligere debet, non solùm comitando, vt sint simul hæ operationes solùm secundùm tempus, verumetiam vt sint connexæ secundùm caussalitatem in qua non solùm est accipere esse simul, verumetiam priùs in eo quòd phãtasma, & actus phantasiæ,ita habet rationem caussæ respectu intellectionis, vt non sit eius effectus. Iam verò phantasma connexionem hanc caussalitatis non habet nisi respectu speciearum, quæ concurrente ipso producuntur, & productæ sunt vi intellectus agentis. Cùm ergo dicta scientia constet speciebus infusis absque concursu phantasmatis, fieri non potest vt vsus illius sit cum conuersione ad phantasma, siquidem hæc conuersio consistit in connexione secundùm caussalitatem.

TERTIA sententia est media, scilicet non fuisse quidem necessarium vti hac scientia cum conuersione ad phantasma, sed nec fuisse impossibile, potuit enim hanc adhibere Christus. est S.Thom. *in hoc articulo*,quoad primam quidem partem *in corpore*, quoad secundam verò *in responsione ad 3.& artic.4.*& passim Thomistarum; eandémque in aliquo sensu,quem mox referam, admittit Suarez *disputat.28.sect.1.ver. addit 4.* quem ferè sensum non negat Vasquez tametsi docet minùs esse ad rem.

Dicendum PRIMÒ,non fuit necessaria actui huius scientiæ conuersio ad phantasmata, est contra Durand. & ita certa assertio, vt contraria eo modo quo ab ipso defenditur, nempe quòd successu temporis, & non in initio cœperit Christus ea vti,sit falsa & temeraria:nam Christus pollebat vsu rationis, & habebat actus meritorios eo initio,intelligebat item substantias abstractas, quarum non est phantasma, & demum status animæ ipsius, quæ erat beata, poscebat capacitatem exercendi omnes actus partis intellectiuæ. Probatur primò assertio ratione S.Thom. in hoc articulo sumpta ab eo quòd necessitas phantasmatum ad operationes animæ oriatur ex obligatione & subiectione,qua anima subiicitur corpori,qua subiectione liberatur in statu beatitudinis, ac proinde liberatur necessitate phantasmatum. hanc rationem ait Vasquez non videri firmam, quia solùm conuincit visionem beatam minimè pendere à phantasmate; si quæ verò est quæ suapte natura ab illo pendeat, pendet etiam in statu beatitudinis,vt perspicuum est de scientia acquisita, qua non nisi cum conuersione ad phantasmata,vtũtur beati in alia vita:nisi ergo aliunde ex natura sciẽtiæ infusæ excludatur necessitas phantasmatis,certè ex statu beatitudinis nõ excluditur. Hoc argumentum obiicit sibi Cajet. & respondet rationem dubitandi non esse ex parte scientiæ infusæ, quam constat per se non pendere à phantasmate,sed ex parte animæ,& intellectus nostri, qui est deuinctus corpori, an scilicet hæc obligatio transfundatur in scientiam infusam, vt similiter atque naturalis requirat phantasmata, & respõdet in statu beatitudinis,esse liberatũ huiusmodi subiectione, ideo non egere phantasmate. Hanc responsionem refutat Vasquez eo argumento quòd verè hic sit quæstio de scientia infusa,an egeat phantasmate, quare nil opus erat confugere ad conditionẽ subiecti. Confirmari potest:nam si poneretur eadem scientia per se infusa, eiúsque species in intellectu creato nõ beato, non videtur ratio cur non possit illa vti sine conuersione ad phantasmata, & censentur aliquando sancti in hac vita sine phantasmate, in summa quadam eleuatione contemplationis operari.

Nihilominus mens S.Thom.videtur esse animã dum manet in statu suo naturali,cuiusmodi habet in hac vita,non posse nequidem prædicta scientia infusa,& speciebus absque conuersione ad phantasmata intelligere; vbi verò semel fuerit aliquo lumine supernaturali eleuata, vt possit instar Angelorum absque phantasmate intelligere omniæ, quæ intelligit per phantasmata, siue id quo intelligit tanquam forma ex parte obiecti sint species,siue sit essentia diuina,quæ est ratio cognoscendi seipsam,simúlque cognoscendi alia,tunc posse intelligere omnia quorum habet quascunque species, siue infusas, siue acquisitas absque conuersione ad phantasmata: nam virtute, & ope illius luminis liberatur illa subiectione, & obligatione qua est obligata corpori, quoad actionem intelligendi. Porrò lumen hoc potest esse duplex, primò quòd per se natura sua constituat animam in tali statu libertatis, & huiusmodi est lumen supernaturale gloriæ constituens animam in statu beatitudinis; secundùm quod neque constituit statum, neque est propriũ statui in quo est, cuiusmodi est aliquod aliud lumen creatum medium infra lumen gloriæ, & supra lumen naturale intellectus, quòd sit connaturale scientiæ per se infusæ differens ab vtroque dicto lumine,quia nõ est proprium statui huius vitæ, vbi scientia, & cognitio habetur per sensus,& phãtasmata,& vti species si quæ sunt producuntur per phantasmata, ipsum verò est accõmodatum scientiæ, & speciebus,quæ non communicant cum phantasmatibus per se, sicuti nec ipsæ species per se infusæ sunt propriæ huius status;neque est proprium alterius vitæ vbi est præstantius lumen gloriæ,& cui est propria non solùm visio beatifica, verumetiam species supernaturales per se infusæ.

Hinc fit vt ratio cur scientia rerum in proprio genere non dependeat à phantasmate per se,sumatur à statu beatitudinis cui est proprius & connaturalis status immunitatis,& libertatis à corpore,qui status constituitur per

per lumen gloriæ;lumẽ verò posterius cùm neque constituat statum;neque proinde liberet animam vi sua ab omni subiectione à phantasmatibus, vt scilicet habeat posse etiam scientia & speciebus acquisitis vti absque conuersione ad phantasmata,vt facit lumen supernaturale; sed solùm possit reddere immunem ab hac conuersione tantùm in vsu propriarum specierum, ideo vbi adest visio beatifica, & lumen gloriæ, ratio huius immunitatis petitur à propria radice vnde habet anima immunitatem simpliciter & absolutè quoad omnia,etiá quoad species per se infusas, & non à caussa peculiari, id est,à dicto lumine supernaturali inferiori, quòd sine liberet omnino à necessitate phantasmatum, siue non, tamen non habet vim liberandi animam à tali necessitate in se absolutè, & quoad omnia, sed secundùm aliquid quod pertinet ad eius vsum.

Atque hæc est mens S.Thom. qui rationem hanc libertatis assignat communem omnibus beatis animabus tam ante quàm post resurrectionem,& ab eo quòd conditio animæ comprehensoris sit vt totaliter corpori suo dominetur,vbi particula,totaliter,opponitur limitationi ad dominium particulare quoad aliquid; & in respõsione ad tertium vbi vniuersaliter ait animam Christi potuisse intelligere absque conuersione ad phantasmata,nimirum nõ solùm per species per se infusas,verumetiam per species per accidens infusas, si has etiam habuit.

Dicendum SECVNDÒ, potuit Christus vti hac scientia infusa cum conuersione ad phantasmata. hæc assertio magis eget declaratione quàm probatione. Notandum ergo est eam tripliciter intelligi posse. Primò vt interueniat solùm concomitantia actionum intellectus,& phantasiæ, qua ratione ab Aristotele capite de simul ponitur, simul scilicet tempore, & generatione, quo sensu quidam intelligunt loquutum S.Thomam in hoc loco,sed non rectè:nam sanctus Thomas *hic ad tertium* declarat sensus non esse frustrà in Christo,quia potest Christus intelligere conuertendo se ad phantasmata, quòd si phantasma nihil confert, & nullam habet connexionem cum intellectione, non erat ad rem per hunc vsum velle declarare sensus non esse superfluos, nec responderet argumento,quod colligebat Christũ debere intelligere cum conuersione ad phantasma, ne sensus essent otiosi; argumentum enim infert necessitatem propter hunc finem;sed opus erat respondere nõ esse otiosos, quia possunt habere suam operationem, quamuis non deseruientem intellectioni. Idem modus conuersionis ad phantasma per concomitantiam reiicitur ea ratione, quòd similiter visio beatifica fieret per conuersionem ad phantasma si eadem de re cogitaret phantasia,de qua cogitat intellectus beatus in Verbo.

Secundò posset intelligi ratione caussalitatis, quam habet phantasma circa species,quæ pendent ab ipso nõ tantùm in actu primo quoad productionem sui, quomodo solùm pendent in fieri ab ipso non in facto esse, cùm maneant in anima eo non manente; verumetiam in actu secundo quo faciunt intellectum actu agentem, perinde enim concurrit præsentia phantasmatis ad intellectionem mediante specie, ac concurrit præsentia obiecti externi ad visionem mediante specie, cum duplici solùm discrimine; Primùm quòd ibi concurrit solùm præsentia obiecti materialis in se, hîc autem præsentia obiecti apprehensi quatenus apprehensum est, & quatenus est in actuali apprehensione, quæ cogitat, & sentit idem, quod intellectus considerat, & intelligit. Secundò quòd species sensus tam in actu primo quàm in actu secundo pendeat ab obiecto, species autem intelligibilis solùm quoad actum secundum.

Hic est proprius & communissimus vsus phantasmatis. nihilominus in proposito non habet locum, quia, vt ostensum est,scientia non pendet necessariò à phantasmate in beatis, in quibus anima non subiicitur corpori,sed dominatur,vt habet S.Thom.idque non solùm verum esse de scientia infusa, verumetiam de scientia acquisita in eo statu, suprà docuimus esse sententiam S.Thom. nam anima extra corpus vtitur ea scientia sine phantasmate cùm careat sensibus, & per vnionem cum corpore si sit beata, non amittit quidquam boni, quod extra corpus habuisset,& hanc eminentiam intellectus supra corpus & phantasmata, tribuit lumen gloriæ quod mentem eleuat,ac dilatat primùm quidem ad videndum Deum, secundò vt ex perspicacia illa possit operari operationes in proprio genere modo merè intellectiuo,& spirituali, non restricto ad modum phantasmatis sensibilis, vt intelligat intelligibilia iuxta modum quo apprehenduntur per sensus,& quo proponuntur cognoscenda intellectui.

Tertiò ergo posset intelligi dicta assertio ratione caussalitatis, quam habet intellectus in phantasmata; potest enim mouere & applicare potentiam sensitiuam ad cogitanda phantasmata rerum quæ habet, itémque sensus ad accipiendum noua phantasmata dum intellectus exercet actum intellectionis, quem alioqui potest sine illis exercere, propter dominium quod habet tum intellectus, tum voluntas mediante intellectu ad mouendum phantasiam, non quidem solùm ad eum finem vt dum intelligit in suo ordine, illa tantùm comitetur in suo;(hic enim est primus modus iam refutatus)sed vt intelligat cum communicatione phantasmatis & cognoscendo res iuxta modum, quo sunt aptæ cognosci ab intellectu per phantasma,& in phantasmate, & non solùm iuxta modũ sublimiorem & perfectiorem;quamuis enim modus cognoscendi per phantasmata sit imperfectior,tamẽ est aliquid naturale habens perfectionẽ naturalem sui generis,& huius modi exercendi non perit facultas in beatis; ergo potest exerceri. Confirmatur, nam nil minus cognoscunt de obiectis sensuum internorum & externorum Deus & Angeli carentes sensu, quàm homines præditi sensu; similiter nil minus cognoscit ipsemet intellectus humanus saltem beatus per se, quàm percipiat per sensus, & nihilominus exercet operationes sensuum, quia sunt naturales, & de his est in homine potentia naturalis. Cùm ergo similiter facultas naturalis intellectus talis sit vt possit cognoscere cum communicatione phantasmatis,& hæc sit quædam ratio operationis naturalis propria hominis; certè quáuis nil minus intellectus beatus cognoscat per species sine hoc modo operandi, quàm cum hoc; nihilominus ex quo non perit facultas hæc naturalis, neque mutatur,vtpote propria & essentialis ipsi, poterit etiam hoc modo operari.

Dices, modus operandi cum conuersione ad phantasma,est vt phantasma sit caussa intellectionis: at verò cognitio beatorum iam dicta non requirit aliam caussam præter speciem & intellectum beati; vnde fit vlterius vt quæ dicta sunt de modo naturali facultatis qui remanet in beato ad intelligendum per phantasma manente facultate,vera sint solùm de intellectione,quæ fit per species, per se acquisitas, non autem de speciebus per se infusis. Respondeo phantasma postquam producta fuerit species in intellectu possibili, siue ab intellectu agente ipso mediante, siue à Deo sine ipso, adhuc concurrere non vt caussam efficientẽ intellectionis, sed solùm vt obiectuam,& terminatiuam,quatenus determinat & specificat,solum verò intellectum esse caussam efficientẽ vt est probabilis sententia;potest enim phantasma obiici simul cum specie intellectui ad specificandum actum,& determinandum intellectum, sicut enim si Deus seruaret speciem coloris in oculo,illa esset caussa visionis,absque eo quòd color realis concurrat,quòd si accedat iterum color realis, iunguntur simul vt quo, & vt quod per modum vnius;ita in proposito se habent phantas

phantasma,& species obiecti etiam infusa,modò possit dari phantasma repræsentatiuum ipsius eiusdem obiecti,cuius est repræsentatiua species. Quòd si dicatur in vniuersum speciem & phantasma concurrere simul non solùm ad specificandum, verumetiam ad efficiendum, primò dici posset in proposito si detur solùm intellectũ cum specie esse caussam efficientem,non item phantasma,nihilominus ipsum concurrere vt terminum saltem ad specificandum & determinandum loco obiecti, vt quod,simul cum specie,vt quo,& hoc est satis vt phantasma non solùm dicatur comitans, verùm sit etiam vera caussa. Secundò dicitur etiam phantasma simul cum specie producere illam intellectionem secundùm hunc modum peculiarem, & connaturalem homini ex natura sua,& agere cum specie, quod possit sola ipsa agere, sicut dictum est colorem realem agere cum specie id quod posset facere species sola; præsertim quia species intelligibilis abstracta,etsi facit eandem operationem, non tamen eodem modo sine phantasmate.

Igitur iuxta hunc tertium modum dicitur Christum potuisse vti scientia infusa cum conuersione & absque conuersione ad phantasma; & nititur hæc assertio potestate quam habet voluntas, cùm aliàs aliorum hominum,tum maximè beatorum supra imaginationem, & phantasiam, ad mouendum illam ad suos actus, & ad phantasmata tum vetera excitanda & refricanda, tum noua formanda,itémque in naturali connexione secundùm caussalitatem, quam potest habere phantasma circa intellectionem cuius speciebus conformatur, siue hæ species sint productæ per hoc phantasma, quod secum concurrit,siue per aliud,siue à Deo sine vllo phantasmate, quam, inquam, connexionem potest habere, cùm vi sua,tum maximè applicatione dicta intellectus, qui velit intelligere cum ea conformatione actus intellectus,& phantasiæ, attemperando, & restringendo intellectum, ne pro sua vi,& præstantia quam habet à lumine scientię infusæ,& speciebus,præcurrat phantasiæ, & abstrahatur.

Limitanda est etiam hæc assertio vt non procedat nisi de speciebus rerũ,quarum est, vel potest esse phantasma in phantasia, & quatenus potest esse, cuiusmodi maximè sunt res materiales; rebus verò immaterialibus potest suppeditari phantasma, solùm vt cognoscantur secundùm id quo conueniunt, & differunt à rebus materialibus. & hæc est sententia S. Thom. per quam sic explicatam satisfit propositæ obiectioni.

Reliquum est satisfacere argumẽtis. Ad primum Durandi,si Durandus vult illud argumentum procedere de possibili, vt scilicet quia res recipiuntur secundùm modum recipientis, nõ possit anima Christi non vti phantasmate, nimium probat; nimirum nec scientiam beatam posse esse sine phantasmate:neque potest restringere suum argumentum solùm ad aliud genus scientiæ quod habeatur extra Verbum, quia sic non potest vti ratione petita à conditione recipientis, cùm vtrobique sit idem,sed debet petere rationẽ à natura huius scientiæ infusæ, ostendendo esse talem,vt nequidem potentia Dei fieri possit, vt non egeat phantasmate. Si verò velit procedere solùm de facto, nimirum quia scientia hæc collata est Christo vt viatori, nil rectè concludit: nam Christus non solùm erat viator,verumetiam comprehẽsor, quòd si ratione dignitatis suæ potuit dari sibi visio beatifica, multo magis potuit dari scientia extra visionem,eáque perfecta sine necessitate phantasmatis, non enim ita distat à statu viatoris hæc sicut illa. Adde etiã quòd in statu viatoris debebat esse vsui talis scientia ad multa, quæ latè pertinebant ad Christum vt caput in cælo & in terra, & omni tempore præterito & futuro etiam pro statu viæ, quibus in vniuersum non erat ita idonea scientia cum vsu phantasmatis.

Quòd autem præterea obiicitur fore vt alioquin Christus fictè vagiret,balbutiret, &c. cùm esset infans, quippe qui per scientiam infusam probè nosset idiomata,& loquutiones,nil obstat: nam sicuti multa alia, ita & hoc indulsit Christus parti sensitiuæ, vt procederet more suo naturali & humano.

Ad fundamentum secundæ sententiæ iam satis dictum est, nimirum vsum phantasmatis non consistere solùm in caussalitate, quam ipsum habet circa intellectum, & qua producuntur species; sed haberi etiam vsum eius per caussalitatem,quam habeat voluntas mediante intellectu circa phantasiam, & per species, quæ aut non sint productæ ab vllo phantasmate,aut non ab illo,quod ad dictum vsum adhibetur,sed à Deo; simúlque explicatum est cuiusmodi concursum & caussalitatem habeat phantasma quãdo est in vsu dictæ scientiæ.

Vasquez *cap.2.in fine*, negat scientiam infusam virtute propria mouere & applicare sensum ad contemplanda phantasmata;sed si solùm vult negare hanc virtutem scientiæ,tanquam caussæ principali,non inficior:sin autem voluntati,& intellectui quatenus in vsu eius excitant phantasmata,ex dictis constat immeritò negari.

ARTICVLVS III.

Vtrùm hæc scientia fuerit collatiua.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damasc. in 3.lib. In Christo non dicimus consilium neque electionem. Non autem remouentur hæc à Christo, nisi inquantum important collationem & discursum. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit scientia collatiua vel discursiua.

2. Praterea, Homo indiget collatione & discursu rationis,ad inquirenda ea, quæ ignorat. Sed anima Christi cognouit omnia, vt suprà dictum est. Non ergo in ea fuit scientia discursiua vel collatiua.

3. Praterea, Scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorũ,qui Angelis conformantur:vt dicitur Matth.22. Sed in Angelis non est scientia discursiua, seu collatiua:vt patet per Dion.7.cap.de di. no. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiua,seu collatiua.

Sed contra est, quòd Christus habuit animam rationalem, vt suprà habitum est. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre & discurrere de vno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiua vel collatiua.

Respondeo dicendũ,quòd aliqua scientia potest esse discursiua vel collatiua dupliciter. Vno modo quantum ad scientiæ acquisitionem sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum vnũ per aliud, sicut effectus per causas,vel econuerso. Et hoc modo scientia animæ Christi nõ fuit discursiua vel collatiua:quia hæc scientia,de qua nunc loquimur, fuit sibi diuinitus indita,non per inuestigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiua vel collatiua,quantum ad vsum: sicut interdum scientes, ex causis concludunt effectum:non vt de nouo addiscant,sed volentes vti scientia, quam iam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collatiua & discursiua:poterat enim ex vno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut Matth. 17. cùm Dominus quæsisset à Petro, à quibus Reges terræ tributum acciperent, à filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quòd ab alienis,conclusit. Ergo liberi sunt filij.

Ad primum ergo dicendum, quòd à Christo excluditur consilium,quod est cum dubitatione:& per consequens electio,quæ in sui ratione tale consilium includit. Non autem à Christo excluditur vsus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de discursu & collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quòd beati conformantur Angelis quantum ad dona gratiarum:manet tamen differentia,quæ est secundùm naturam. Et ideo vti collatione & discursu,est connaturale animabus beatorum,non autem Angelis.

PRÆ

PRÆMISSA distinctione duplicis rationis adhibendi discursum, nempe vel ad inuentionem, vel ad vsum, negat S.Thom. discursum Christi ad inuentionem huius scientiæ, de vsu verò idem habet quod suprà de vsu phantasmatis, videlicet liberum fuisse vti vel non vti discursu.

DISPVTATIO XCVII.

An potuerit Christus vti discursu in actu hu. s scientiæ.

NEGANT quidam potuisse Christū per hanc scientiam vti discursu. ita Bonau. *in 3.dist.14. artic.2.quæst.2.ad vltimum argumentum*, vbi docet Angelos potuisse in cognitione proficere cōponendo, diuidendo, & conferendo vnum alteri, Christum verò minimè potuisse propter cognitionis & scientiæ plenitudinem, ac perfectionem. Eadem est sententia Riccar. *ibid.artic.4.q.3.* Suarez *disp.28.sect.2.* Vasquez *disput.52.cap.3.* Probatur hæc sententia quia ad rationem discursus duo necessaria sunt, alterum vt constet pluribus conceptibus à se inuicem distinctis, alterum vt vnum illorum sit per se notum, cetera verò sint nota per aliud, & non omnia per se: at verò ab Angelis & similiter à Christo per species infusas non cognoscuntur singula obiecta singulis cōceptibus, sed per vnam speciem plura simul, & verò ea maximè, quæ aliquam habent affinitatem, vt principia & conclusiones. Deinde quamuis cognosceret singula singulis conceptibus, tamē singula cognoscit quidditatiuè per hanc scientiam, & non vnum per aliud: non ergo in ea locum habet discursus. Secundò proprius & naturalis modus huius scientię est cognoscere per simplicem intuitum, id enim præstant proprium lumen, propriæque species eius; sed hic modus natura sua opponitur discursui, & compositioni: non ergo potest eius cognitio esse discursiua, & cum compositione.

Secunda sententia est potuisse Christum vti discursu in actu huius scientiæ. ita Alensis *3.p.q.13.mem.5.* Duran. *in 3.dist.14. q.3.num.7.* qui distinguit duplicem collationem, vnam per quam ex notis inuestigantur ignota, & hanc negat fuisse in Christo, alteram per quam ex vno considerato deducitur aliud non consideratum, licèt habitualiter esset notum; & hanc admittit in Christo, quia Christus non considerauit omnia, quorum notitiam habitualem habuit, & ideo ex vno actu considerato potuit aliud non actu consideratū deducere. Cùm verò nihil dicat de necessitate discursus, & statim subiungat hæc verba: *De conuersione autem ad phantasmata videtur esse tenendum quòd fuerit necessaria ad vsum talis scientiæ*; videtur sentire non fuisse necessarium, habet enim vim aduersatiuam illa particula, de conuersione autem, vt non idem sentiat de conuersione ad phantasmata quod de discursu. Eadem sententia quoad hoc quòd Christus potuerit vti discursu, sed non fuerit necessarius hic vsus, est S.Thomæ *in hoc articulo, & artic.4.* & aliorum eius interpretum, quæ sententia est verior, & probatur quoad vtramque partem, & primò quòd non fuerit necessarius discursus, fundamentum sumitur à perfectione huius modi sciendi sine discursu, qui potest communicari Christo; & ex præstantia simul, & multitudine rerum, quarum debita est Christo scientia: itémque ex vsu ipsius, qui debetur Christo facillimus, & omnium promptissimus. Demùm ex præstantia sciendi, & cognoscendi debita ipsi supernaturaliter ratione dignitatis personæ, supra scientiam & modum quem habent Angeli ratione naturæ. hæc enim omnia probant vt siquidem sit possibile hunc modum cognoscendi sine discursu communicari intellectui humano, nimirum infundendo ipsi eiusmodi lumen & species, quæ reddant mentem ad hunc idoneam, communicetur Christo: esse autem possibile nemo negat cùm præsertim aliquid maius sit possibile, scilicet clara Dei visio, modúsque proprius huius longè præstantior.

Iam quoad alteram partem, quòd scilicet potuerit nihilominus hic vsus adhiberi, quo cognoscantur aliquæ res, quæ cadunt sub obiectum huius scientiæ, probatur: nam lumen superius, & species perfectiores supernaturales non tollunt modum cognoscendi naturalem intellectui, nec impediunt operationes proprias naturæ: ergo potest natura discursiua vti scientia infusa iuxta modum suum naturalem. Dices, nullam esse hanc illationem; solùm enim infertur posse vti suo modo cognoscendi per species luménque naturale, cui est proprius hic modus, non item per species luménque supernaturale, cui non est proprius, alioquin inferretur hominem beatum etiam scientia beata vti posse cum discursu. Sed contra hanc responsionem bene procedit argumentum: nam vbi species non est caussa cognitionis tanquam res cognita & obiectum cognitum, sicut est essentia diuina, sed solùm vt ratio cognoscendi obiecti; certè habet intrinsecum ordinem ad obiectum. Quòd si obiectum reale possit habere phantasma materiale, similiter habet intrinsecum ordinem ad phantasma, & ad illud terminatur qua parte, & quatenus est in specie similitudo phantasmatis, sicut terminatur species producta per phantasma; ergo potest intellectus vti illa specie ad intelligendum obiectum quatenus repræsentatur in phantasmate, siue phantasma adæquet repræsentationem speciei, siue non adæquet, sed plura repræsentet species, quorum nó est similitudo in phantasmate; vtetur enim illa secundùm id quo conuenit cum phantasmate. Porrò modus intelligendi per phantasma & in phantasmate, est cum discursu: nam phantasma est sensibilium accidentium & singularium, & per hæc cognoscuntur intelligibilia, substantiæ, & vniuersalia.

Quæres, quomodo potest deduci horū cognitio per illationem à dictis speciebus, cùm satis clara & certa sit in intellectu absque huiusmodi discursu? Respondeo, non esse necessarium semper discursum in re esse à noto ad ignotum, quod reipsa sit ignotum: nam qui acquisiuit cognitionem alicuius rei per discursum, potest postea repetere discursum, & inferre vnum ex alio; satis ergo est quòd sint duæ cognitiones, & vna vi sua inferat alteram, & apta sit gignere cognitionem alterius, si esset ignota; hoc ipso enim bene potest fieri discursus: sunt autem in proposito duæ cognitiones, quatenus intellectus vtitur suo modo naturali cognoscendi per phantasmata, qui est distinctus ab eo, qui fit sine phantasmate, & est cum compositione, scilicet affirmatione, negatione, ac discursu.

Non potest autem fieri discursus per scientiam beatam, quia medium ipsius, quod habet vicem speciei, est essentia diuina, quæ est obiectum per se cognitum, non verò solùm ratio cognoscendi, quæ possit habere ordinem ad phantasmata.

Et ex his satisfit primo fundamento primæ sententiæ. Ad secundum dicitur modum eius scientiæ cognoscendi sine discursu non esse naturalem & proprium eo sensu, vt excludat à subiecto alium modum vsus illius cum discursu, sed solùm eo sensu vt per se sit simplex sine discursu, à subiecto autem habeat posse, vel nó posse esse cum discursu.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm hæc scientia in Christo fuerit maior scientia Angelorum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd huiusmodi scientia in Christo fuerit minor, quàm in Angelis. Perfectio enim propor

proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundū ordinem naturæ est infrà naturā angelicā. Cùm igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quòd huiusmodi scientia fuerit infra scientiam, qua perficitur natura angelica.

2. Præterea, Scientia animæ Christi fuit aliquo modo collatiua & discursiua: quod non potest dici de scientia angelica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia Angelorum.

3. Præterea, Quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorū est immaterialior, quā scientia animæ Christi: quia anima Christi est actus corporis, & habet cōuersionē ad phantasmata: quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior, quàm scientia animæ Christi.

Sed contra est, quòd Apost. dicit Hebr.2. Eum autem, qui modico quàm Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria & honore coronatum. Ex quo apparet, quòd propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus: non ergo propter scientiam.

Respondeo dicēdū, quod scientia indita animæ Christi, potest dupliciter cōsiderari. Vno modo secundū illud, quod habuit à caussa influente, alio modo secundū id, quod habuit ex subiecto recipiente. Quantū igitur ad primū, scientia indita animæ Christi, fuit multò excellētior quàm Angelorū scientia, & quantū ad multitudinē cognitorū, & quantū ad scientiæ certitudinē: quia lumē Spiritualis gratiæ, quod est inditū animæ Christi, est multò excellētius quā lumē, quod pertinet ad naturā angelicam. Quantū autem ad secundū, scientia indita animæ Christi, est infra scientiam angelicam, scilicet quantū ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ: qui scilicet est per conuersionem ad phantasmata, & per collationem & discursum. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

CONCLVSIO S.Th. est scientiam Christi ex eo quod habet à subiecto, & facultate naturali, esse imperfectiorē scientia Angelorū; quia sc. est per conuersionē ad phantasmata, & per discursū: ex eo verò quod habet aliunde, sc. ab agente supernaturali, & nó ex naturalibus, est perfectior. inde enim habet quoad obiecta cognita, extensionē ad plura; quoad perfectionem verò, qua apta est perfici scientia in ratione scientiæ, habet maiorem certitudinem, & claritatem.

Notandum est cōclusionē S.Th. simpliciter: quòd sit perfectior scientia Christi quàm scientia Angelorū. Primùm quia perfectio sciētiæ simpliciter attenditur ex rebus cognitis, & ex certitudine, & claritate cognitionis. Deinde quia cōuersio ad phantasmata, & discursus, quæ sūt imperfectiones sciētiæ, nó sūt Christo necessaria sed libera; est ergo extrinseca imperfectio dictæ scientiæ, vt bene notat Vasq. *disp. 52. c. 4.* nimirum quatenus est in subiecto vbi possit fieri modo imperfectiori quàm sit is, quem natura sua poscit.

Igitur de re ipsa perspicua est simpliciter sententia S. Th. discrepat autē Scotus *in 3.d.14.q.4.* distinguens de cognitione intuitiua, & abstractiua. abstractiuā ait ceteris paribꝰ, id est, existentibus speciebus & lumine æquè perfectis in Christo & in Angelis, fore perfectiorē in Angelis, quia melior intellectus ceteris paribus meliùs intelligit; quæ debet esse sententia Caietani, qui, vt suprà vidimus *circa art.4.q.10.* etiam posito lumine gloriæ æquali in pluribus intellectibus ait perfectius videri Deū à perfectiori intellectu. quòd si posito meliori lumine, & melioribus speciebus, suppleretur in intellectu Christi quod deest perfectionis, ait Scotus fore vt melius intelligeret; an verò sit ita suppletum, nó explicat Scotus. & sanè colligunt quidam ex eius doctrina nó esse suppletum eo quòd alibi faciat eiusdem rationis sciētiā infusā, & acquisitā. sed de speciebus his aliquid inferiùs dicet.

Iā de intuitiua scientia sentētia eius est esse in Christo imperfectiorem, quia putat Scotus principiū huius scientiæ esse obiectū extra intellectū existens, non verò speciem aliquam impressam intellectui; cùmverò aliūde Angelus præster intellectu vtpote naturæ perfectioris, meliùs cognoscet. Sed est falsa hæc Scoti sententia, meritóque reiicitur hic à Caiet.

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

ARTICVLVS V.

Vtrùm hæc scientia fuerit habitualis.

AD quintū sic proceditur. Videtur, quòd in Christo nō fuerit habitualis scientia. Dictū est enim, quòd anima Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed màior est perfectio scientiæ existentis in actu, quàm existentis in potentia vel habitu. Ergo conueniens fuisse videtur, quòd omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.

2. Præterea, Cum habitus ordinetur ad actū, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquam in actum reducitur. Cùm ante Christus sciuerit omnia (sicut iā dictum est) non potuisset actu omnia illa considerare, vnū post aliud cogitando: quia infinita nō est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorundam scientia habitualis, quod est inconueniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium, quæ sciuit, & non habitualem.

3. Præterea, Sciētia habitualis est quædā perfectio sciēiæ. Perfectio autē est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quòd aliquid creatum esset nobilius, quàm anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, Sciētia Christi de qua nūc loquimur, vniuoca fuit scientiæ nostræ: sicut & anima eius fuit vnius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo & scientia Christi fuit habitualis.

Respondeo dicendū, quòd sicut suprà dictum est, modus huius scientiæ inditæ animæ Christi fuit cōueniēs ipsi subiecto recipiēti: nā receptū est in recipiēte per modū recipiētis. Est autē hic modus connaturalis animæ humanæ, vt quādoq; sit intelligēs actu quādoque in potētia; mediū autem inter purā potentiā & actū completū, est habitus: eiusdē autem generis est mediū & extrema: & sic patet quòd modus connaturalis animæ humanæ est, vt recipiat scientiā per modum habitus. Et ideo dicendum est, quòd scientia indita animæ Christi fuit habitualis, & poterat ea vti quando volebat.

Ad primū ergo dicēdū, quòd in anima Christi fuit duplex cognitio, & vtraque suo modo perfectissima. Vna quidē excedēs modū naturæ humanæ: quia scilicet vidit Dei essentiā, & alia in ipsa: & hæc fuit perfectissima simpliciter: & talis cognitio nō fuit habitualis, sed actualis respectu omniū, quæ hoc modo cognouit. Alia autē cognitio fuit in Christo secūdum modū proportionatū humanæ naturæ: prout scilicet cognouit res per species sibi diuinitus inditas, de qua cognitione nūc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima: sed perfectissima in genere humanæ cognitionis: vnde non oportuit, quòd esset semper in actu.

Ad secūdū dicendū, quòd habitus reducitur in actū ad imperiū voluntatis: nā habitus est, quo quis agit, cùm voluerit. Voluntas autē indeterminatè se habet ad infinita. Nec tamē hoc est frustrà, licet nō in omnia actualiter tēdat, dūmodo tendat actualiter in id, quod cōuenit loco & tempori. Et ideo etiam habitus nō est frustra, licet nō omnia reducantur in actū, quæ habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id, quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum & temporis.

Ad tertiū dicendū, quòd bonū, sicut & ens, dupliciter dicitur. Vno modo simpliciter: & sic bonū & ens dicitur substantia quæ in suo esse & in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens & bonū secūdū quid: & hoc modo dicitur ens & bonum accidens: nō quia ipsum habeat esse & bonitatem, sed quia eius subiectū est ens & bonū. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior, quàm anima Christi, sed secundum quid: cùm tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subiecti.

SVPPONIT S.Th. vt habet in respōsione ad primū esse in Christo duplicē cognitionē; vnā suprà modū humanū, cuiusmodi est visio beatifica: alterā secūdùm modū humanum, & huiusmodi esse hāc scientiam infusam supponit dum ait: *Dicendum quòd, sicut suprà dictum est, modus huius scientiæ inditæ animæ Christi, fuit conueniens ipsi subiecto.* Cōclusio ergo eius est hāc scientiā esse habitualem. Probat. Modus humanus est vt quādoque intellectus sit actu, quandoque sit in potētia; ergo scientia ipsius debet esse mediū inter hæc duo extrema, vt sc. secūdùm illam aliquando cognoscat actu, aliquando sit in potentia ad cognoscendum, nimirum proxima quæ faciat

eiat ipsum habilem ad actum; huiusmodi autem est habitus: ergo scientia hæc est habitualis.

Dubitari potest cur S.Th. vocet humanũ hunc modũ scientiæ infusæ, cùm scientia ipsa sit supernaturalis, & non proportionata intellectui humano, & præterea sit communis Angelis etiã secundùm esse habituale. Suar. in expositione art. ait S.Th. scientiã rerum in proprio genere vt distinguitur ab ea, quę habetur in Verbo, vocare humanam seu accommodatam modo humano; est enim proprium Dei cognoscere creaturas in propria essentia, quamuis autem sit eadem ratio de Angelis, quæ de homine, tamen S.Th. vocasse hunc modum humanũ, quia sermo erat de natura humana. Et quidem rectè dicit. sed hinc nõdum haberi potest ratio cur scientia rerũ in proprio genere debeat esse habitualis, sed solũ habetur ratio medij scientiæ infusæ, cur sc. debeat hęc esse per species proprias ipsarum rerum, & non per obiectum cognitum, id est, per essentiam diuinam, in qua res ipsę cõtineantur. Ratio ergo est quia cùm scientia rerũ in proprio genere præter scientiam earum in Verbo, detur in eũ finem, vt seruetur modus cognoscẽdi res, & naturas rerum naturalis intellectui creato, hic autem natura sua non solùm poscat aliquid proprium ex parte medij, sc. cognoscere res in seipsis, & in proprio genere, nõ autem in prima causa sc. Deo; verumetiam poscat aliquid proprium ex parte potentiæ, nempe vt non sit semper actu, sed quandoque sit intelligens actu, quandoque in potẽtia, quod fit per scientiam habitualẽ; idcirco modus cognoscendi per huiusmodi scientiam habitualem, siue acquisitam per se, ac naturalem, siue infusam per se, ac supernaturalem, hoc solo quòd per illam fit vt intellectus non sit semper in actu, sed quandoque in actu, quandoque in potentia; meritò dicitur humanus. Cur autem sic dicatur, cùm sit communis etiam Angelo bona est ratio Suar. quia solùm agebat de homine.

In responsione ad secundũ vt declaret S.Th. non esse frustrà scientiam habitualem non limitatam ad finita obiecta, sed continentem infinita per modũ habitus, cũ non possint infinita cognosci; respondet perinde esse habilem ad infinita voluntatem, atque habitum dictum scientiæ; & tamen vt non dicatur frustrà esse voluntatẽ, satis est quòd possit actu operari pro exigentia loci, & temporis. Similiter nõ esse frustrà habitum si non reducatur in actum quoad omnia, sed pro ratione finis voluntatis & exigentiæ temporis. Suar. videtur intelligere ideo sic respondere S.Th. quòd putet nõ posse cognosci infinitum aliquod actu à Christo, & meritò videtur sibi difficile creditu. verùm responsio S.Th. absque eo quòd statuat an possit cognosci infinitum, & quarum rerum infinitum possit cognosci, probè satisfacit argumento, quod sanè falsum assumit esse frustrà potentiam, quæ non reducitur vnquam tota ad actum; & profert S.Th. optimum exemplum voluntatis. Possunt etiam alia proferri potentiæ tum passiuæ quantitatis, ex qua possunt fieri multa indiuidua, tum actiua solis quod potest producere species mistorum, quę censentur possibiles in infinitũ, & Dei qui potest infinita: nõ ergo negat S.Th. posse Christũ cognoscere aliquid infinitũ, sed affert responsionem magis proximã & propriã, magisque vniuersalẽ.

DISPVTATIO XCVIII.

An Christus actu secundo cognouerit omnia obiecta scientiæ infusæ, & an semper fuerit, vel potuerit esse in actu secundo siue omnium, siue quorundam obiectorum.

ABRIEL *in 3. dist. 14. q. vnica art. 3. dub. 1.* ait nullũ habitum scientiæ siue infusum, siue acquisitũ, posse habere actum secundum cognitionis earum rerũ, quarum habetur cognitio beatifica in Verbo; esse autẽ in Verbo cognitionẽ alicuius obiecti nõ beatificam, & huius tantũ haberi actũ secũdũ sciẽtię per habitũ; est enim ei⁹ sententia quã ibidẽ tradit suprà *art. 1.* sub quinta opinione visionẽ beatificã, & fruitionẽ produci in intellectu beati à Deo solo tãquã efficiente; intellectũ verò ipsũ habere se purè passiuè, sc. solũ recipiendo visionẽ, & fruitionem, & nõ eliciendo. quod etiã docet *in 1. dist. 1. q. 2. ar. 2.* sicut & alij quidã, de quibus *1. p.* Atque in intellectu videntis essentiã diuinã similiter produci à Deo actũ videndi creaturã, & hunc duplicem, alterũ qui sit vnus & idẽ, quo videatur simul essentia diuina, & creatura, & hic est beatificus, dicitúrque creatura videri actu beatifico, nõ quia videatur in essentia diuina tãquam in caussa & speculo necessario, ac proinde visione ipsius essentiæ, sed quia videtur tãquã in speculo volũtario efficiẽte, quod sc. producit vnũ, eũdémque actũ, quo videatur Deus & creatura, qui est beatificus, ideóq; dicitur creatura videri actu beatifico. Alterũ qui sit distinctus ab actu, quo videtur Deus, producatur tamen à Deo in intellectu beati intuitu & gratia visionis diuinę, nẽpe quia beatus videt Deũ, & hic actus nõ est beatificus, dicitur tamen creatura per ipsum videri in Verbo, nimirum caussaliter. Ait ergo in re proposita creaturas quæ videntur in Verbo per actũ beatificum nõ posse videri per scientiã infusam; quæ verò videntur per actum nõ beatificũ, videri per scientiam infusam, ac proinde Christũ per scientiam infusam eorum quæ cognoscebat in Verbo, nõ fuisse in actu secundo cognitionis rerũ in proprio genere. Quòd si obiicias sequi inde fore otiosos habitus vtpote sine actu: respondet satis esse vt sint perfectiones intellectus. Præterea ait intellectum posse cessare à cognitione rerum in Verbo, & tunc habitus exiret in actum.

Hæc sententia quatenus in vniuersũ negat animam Christi habere in Verbo cognitionem omnium rerum, quarũ habet extra Verbũ, satis suprà refutata est. Deinde credibile nõ est fieri posse vt cesset intellectus, seuvt velit voluntas intellectum cessare à cõsideratione sciẽtiæ beatæ, vel ad momẽtum, propter vsum inferioris sciẽtię. Demum ad probandũ per se esse simul actus vtriusque sciẽtię circa eãdem rẽ, sumitur ratio à diuersitate medij, luminis, & actus sciẽtiæ infusæ, & beatæ, & facultate intellectus, præsertim adiuti hisce auxiliis supernaturalibus ad vsum vtriusque scientiæ quatenus abinuicem distinguuntur. Hac igitur reiecta sententia

Dicendum PRIMÒ animam Christi cognouisse in actu secũdo omnia obiecta, quorũ habuit habitũ & species. hęc assertio sumitur cõfusè nõ statuẽdo anvno actu vel pluribus, an simul vel successiuè, de hoc enim infrà. Probatur, quia nisi omnia actu cognouerit, esset in Christo ignoratio rerũ, quarũ est ipsi debita sciẽtia, cuiusmodi ignorationem hactenus ostẽdimus esse ab ipso longè alienã: fore autẽ ignorationẽ rei debitæ, perspicuũ sit eo ipso, quòd ponitur eius habitus in Christo. Dices, ex eo quòd desit actus secundus, nõ rectè infertur per se ignorãtia, sed disiunctiuè, id est, vel ignorãtia in eo qui nõ habet habitũ, vel incõsideratio in eo qui habet habitũ. Si ergo in Christo sunt habitus, certè ex defectu actus secundi solùm infertur incõsideratio, nõ autẽ ignorãtia; dicitur enim sciens, & sapiẽs qui actu nõ cõsiderat, modò habeat habitũ. Sed hæc obiectio nõ habet locũ: nam est & dicitur sapiẽs quis à scientia actuali quã aliquãdo habuit ratione cuius assequutus est, vt postquã cessarit possit exercere eũdem actũ eo quòd mãserit habitualiter in memoria; nõ autem ex eo quòd habeat in se habitũ vnde possit scire & cognoscere quòd nũquã sciuit. Confirmatur: nã qui habet præsẽs obiectum sensui, vel intellectui, solúmque deest applicatio facultatis ipsius ad percipiẽdum, seu cognoscendũ, quãdiu non applicat facultatem ad cognoscendum, non dicitur adhuc sciens, sed ignorans, nisi aliàs priùs nouisset obiectum, nullus enim fit & dicitur sciens ex eo quòd habeat omnia requisita ad sciẽdũ: at certè habere habitum, seu species, nihil est aliud quã habere obiectũ præsens, & facul

facultatẽ expeditã, cuiusmodi ponitur habere Christus: nõ ergo dicitur scire. Cõfirmatur: nã multo minùs diceretur scire qui nõ solũ defectu applicationis potentiæ, verũetiã ob aliquam aliã caussam nõ cognoscit actu, vtpote quia multa sũt obiecta, & nõ vacat, aut nõ expedit omnibus attẽdere, non enim dicitur cognoscere mille homines, qui coràm positos illos habet, si non applicat sensũ cognoscẽdis singulis, sed quibusdã, & multo minùs si nũquã applicaturus sit: Sequeretur ergo Christum perinde ignorãtẽ esse rerũ quarũ habet species dũ non vtitur illis, & maximè si nũquã sit vsurus, ac rerum quarũ nullas habet species. Igitur ne tribuamus Christo ignorãtiã, necesse est dicere omnia quorũ habuit species, saltem aliquando cognouisse, neque enim est necesse ad vitandam ignorantiam tribui sciẽtiã quocũque tẽpore, sed certo tẽpore pro qualitate rerũ & sciẽtię, vt dicetur.

Dicẽdũ SECVNDÒ Christũ nõ cognouisse omnia quorũ habuit species vno actu omnibus adæquato, sed pluribus adæquatis singulis, & inadæquatis omnibus simul. est sententia S.Th. *art. 3. & 5.* & cõmunis Theologorũ Riccar. Bon. Dur. & aliorũ *in 3. dist. 14.* & omniũ recentiorum *in hoc art.* etsi cõtrariũ, sc. quòd Christus potuerit vno actu omnia cognoscere, probabile cẽseat Marsilius *in 3. q. 10. art. 2.* sed minus rectè. Fundamẽtũ huius cõmunis sentẽtiæ sumitur ex multitudine & diuersitate obiectorũ secũdùm genera & ordinẽ, quę in nullo primario obiecto simul cõtineri possũt extra essentiã diuinã, quę sola habet quòd cõtineat omnia, nimirũ vt omniũ principiũ. Itẽ ex variis modis cognitionũ, quædã enim est à priori, quædã à posteriori, quædã est euidens rerum in seipsis, quædã in attestãte, quædã intuitiua, quædam abstractiua. vnde etiam verius est non esse in Christo vnam speciem omnium intelligibiliũ, sed plures, vt infrà dicetur.

Dicendũ TERTIÒ, nihilominus Christũ multas species cum omnibus suis indiuiduis possibilibus, & multa genera cũ omnibus suis speciebus possibilibus, singula singulis actibus vnà cũ omnibus hisce inferioribus cognouisse. Probatur primò, quia virtus limitata ad cognoscẽda singula indiuidua, & singulas speciesinferiores singulis actibus, est omniũ infima & imperfectissima, qualis est intellectus humani nõdũ eleuati per vllã sciẽtiã infusam. Deinde quia Christus habuit scientiã infusam omniũ specierũ & indiuiduorũ naturalium, vt ostẽsum est circa art. primum, & præterea habuit actũ secundum omniũ rerũ, quarũ habuit scientiam in actu primo; cùm verò indiuidua, & quædã imperfectiores species cuiusmodi sũt figurarũ, & numerorũ sint infinita, si cognoscantur singula singulis speciebus, aut cognoscũtur omnia simul, & sic necesse est esse infinitas species, aut cognoscũtur successiuè, & ita nũquam cognoscerẽtur omnia, quia infinitũ successiuè pertransiri nõ potest. Demũ suprà ostẽsum est comprehensione quarũdam naturarũ specificarum, tum genericarum, comprehendi omnes species, & omnia indiuidua: natura autem vna cõprehenditur vno actu, quomodo verò non inferatur inde cognitio infinita, seu infinitæ perfectionis, suprà ostẽsũ est.

Cõtrariũ huius assertionis sẽtire videtur Fonseca *lib. 2. Met. c. 2. q. 2. sect. 4.* docens infinita nõ posse cognosci in seipsis, nequidẽ indiuidua eiusdẽ speciei; quia quo plura distinctè cognoscũtur, eo maior requiritur attẽtio; si ergo cognoscãtur infinita, necesse est ea aut solùm cõfusè cognosci, aut attẽtionem esse infinitam, seu infinitè perfectã, hoc ipsum eadem ratione docet Molina *1. p. q. 55. ar. 3. ad 3.* Rursus autẽ negat Fõseca posse cognosci infinitũ in alia re naturaliter cognita. Ratio est, quia minus distinctè percipitur naturaliter quæcũque multitudo in alio quã in seipsa; si ergo in seipsa excedit proportionẽ intellectus, multo magis excedet illam in alio. hinc ait Theologos cùm dicũt Christũ sciẽtia infusa cognouisse omnia, quæ sũt in potẽtia creaturæ, nõ affirmare hoc de sciẽtia actuali, qua cognoscat infinita, sed de habituali,

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

vt possit cùm voluerit quolibet eorũ actu cognoscere. Nihilominus concedit, sicut etiã Molina in re supernaturaliter cognita posse cognosci infinita. Igitur duobus modis negat posse cognosci infinita per aliã rẽ. Primò per aliã, quæ solùm sit ratio cognoscẽdi, & aut nõ sit cognita, aut si est cognita, nõ sit ratio cognoscẽdi, quia cognita, cuiusmodi sũt species. Secũdò per aliã, quæ sit ratio cognoscẽdi vt cognita naturaliter, nõ supernaturaliter. Potest autẽ duplici sensu accipi hãc res cognita supernaturaliter, primò vt significet res, quę nõ possit cognosci naturaliter, cuiusmodi est essentia diuina. secũdò vt significet res, quæ potest quidẽ cognosci naturaliter, verùm nõ possit per illam cognosci infinitũ nisi cognoscatur supernaturaliter; & quãuis Fõseca solũ proponat primũ, nihilominus nõ negat secundũ. Nec potest sanè negari: nã verè pleræque naturæ habẽt virtutẽ, seu potẽtiam cõtinẽtem infinita, eáque virtus cõprehendi potest intellectu creato, saltem adiuto supernaturaliter, sicuti cognoscitur potẽtia, & virtus diuina quatenus continet suo modo infinita quædã, & vt sic secũdùm quid comprehẽditur, nec est ratio cur in hac cõcedatur cognosci infinitũ, nõ in illis: nam ratio cur possit cognosci in essentia diuina, & nõ in aliis, nõ petitur ab ipso à natura essentiæ diuinæ cõparata cũ naturis creatis; neq; ab eo quòd vtrobiq; nõ cõtineatur infinita, sed solùm ab imbecillitate facultatis. Porrò nihil impedit quo minùs possit adiuuari facultas naturalis ad cõprehẽdendũ naturam creatam, sicut potest ad increatã. eodem modo loquitur Molina *loco citato*, vbi statuit in vniversũ potentiã finitã, quæ non cognoscit obiecta in aliquo vno obiecto primario, in quo reliqua cõtinẽtur virtute, nõ posse cognoscere infinita, posse autem potẽtiam, quæ cognoscit illa in aliquo obiecto. Quare nil opus erat cur Fonseca dictum Theologorum de cognitione Christi omnium rerum, quæ sunt in potentia creaturæ, intelligeret solùm de cognitione habituali.

Dicendum QVARTÒ Christum non exercuisse simul dictos plures actus quos habuit scientiæ infusæ, sed eos, qui obiiciebantur per modũ vnius sub vno ordine, seu modo simul cognouisse vno tempore: aliòs autẽ alterius ordinis, &c. alio tempore. hæc assertio procedit saltem de lege & potẽtia ordinaria. eius fundamẽtũ est quia vbi in intellectu ponitur pluralitas actuum ad cognoscẽda obiecta, ita vt cuilibet respõdeant sua obiecta vel plura, vel vnũ; numerus rerũ quæ poscũt ita cognosci, non sumitur eodẽ modo respectu cuiuscũque intellectus, sed attenditur proportio & cõmẽsuratio cũ virtute intellectus, vt plura subiiciãtur vni actui intellectus perfectioris, siue perfectione naturali, siue superaddita ex lumine, pauciora verò minus perfecto. Itaque ille numer⁹ obiectorũ, & rerũ poscit vnũ actũ, qui est adæquat⁹ virtuti intellect⁹, seu lumini, vt sc. tãt⁹ sit in ratione intelligibilis per modũ vnius, quãta est virtus intellectus in ratione intellectiui ad includẽdũ simul plura vno actu. hinc dicitur *1. p. q. 55.* species intelligibiles Angelorũ esse magis minúsque vniuersales pro præstantia naturæ, & facultatis. hoc etiã suo modo obseruare est in intellectu diuino, cui est commensuratum omne esse intelligibile ad hoc vt intelligatur vno actu, itemque medium quod potest repræsentare intellectui omne cognoscibile, scilicet essentia diuina.

Hinc ergo sequitur vt tot obiecta sint adæquata vni actui Christi quot sunt adæquata eius virtuti ad intelligendũ multa simul vno actu: atq; propterea quæ posũt cognosci à Christo distinctis actibus, ea neq; posũt pluribus actibus simul ab ipso cognosci, ex quo virt⁹ intellectiua, luméque etiã supernaturale ipsius est limitatus, & adæquatus singulis hisce actibus; neque possunt vno actu simul omnia cognosci, & habet etiam in ipso locum id quod passim dicitur *1. p. q. 58.* à plerisque Theologis non posse intellectum plura vt plura simul

cognoscere,sed plura per modum vnius, nisi quis dicat plura, quæ respondeant vni actui, & tantæ virtuti non solùm esse plura per modum vnius, verumetiam seorsim vt plura, quod reuera pugnat contra secundam assertionem,vbi rationem cur non possit Christus omnia obiecta scientiæ infusæ cognoscere vno actu,duximus à diuersitate ordinis generum, &c. ergo vbi est omnimoda diuersitas vt obiecta nullo modo se habeant per modum vnius cõparatione intellectus, nõ potest esse vnus actus circa illa. Dixi,comparatione intellectus,non autem simpliciter, quia non possunt dari intelligibilia ita inter se dissita, & minimè conuenientia, vt hoc ipso quòd sunt cognoscibilia non possint habere rationem vnius respectu alicuius intellectus saltem diuini. Docet hoc S.Th.1.*p.q.*58.*art.*2.vbi habet distincta non posse simul intelligi,sed secundùm quod vniuntur in vno intelligibili.

Atque hæc est sententia S.Th.hîc.*art.*5.vbi ea ratione ponit scientiam habitualem in Christo,quòd natura intellectus ipsius sit non semper esse actu,sed quandoque in potentia,quod saltem debet intelligi respectu quorũdam obiectorum,& actuum, etsi non respectu omnium vt infrà dicam.hoc ipsum rectè docet Suar.*disp.*28.*sect.*1. Quare non est audiendus Cabrera *in hoc art.disp.vnica*,dicens potuisse Christum simul elicere plures actus huius scientiæ,quibus omnia eius obiecta simul cognosceret, quamuis non possint hoc Angeli, ducta ratione à præstantiori lumine, & præstantiori concursu auxilij quod habuit Christus:nam profectò ex præstantia luminis & intellectus non oritur potentia ad multiplicandos actus circa multa obiecta,sed ad intelligenda multa vno actu, & in hoc consistit præstantia luminis diuini, cuius perfectionem imitantur intellectus creati,& illi magis sunt similes ipsi intellectui diuino, qui plura possunt vno actu cognoscere.

Hæc, inquam, vt dixi,procedunt saltem de potentia ordinaria.nam quidam concedunt de potentia absoluta potuisse fieri vt anima Christi plures actus simul exerceret, aucta nimirum virtute ad hoc vt possit pluribus intenta esse,quod non inficior, quamquam faciliùs dici possit Deum confortare illam ad plura intelligenda vno actu,quandoquidem hic modus est magis consentaneus intelligendis pluribus,vt dictum est.

Ex his,quæ dicta sunt de hac scientia infusa,quòd nõ sit semper actu respectu omnium obiectorum,sed possit Christus voluntate sua exire in actum quorundam,quæ actu nõ considerantur;illa quæstio relinqui videtur, nimirum cùm voluntas non possit ferri nisi in cognitum, quomodo possit mouere intellectum ad cogitandum de re quæ non cognoscitur, seu dum non cognoscitur ab intellectu. Respondeo,hæc difficultas est communis Christo cum aliis intellectibus creatis, quæ non sunt semper in actu,præsertim angelicis, qui minùs mouentur ab externis obiectis, & caussis ad reminiscentiam quàm homines,quibus passim obuia sunt pleraque sensibilia apta ad excitandos actus habituum, cuiusmodi sensibilia etiam Christo passim occurrebant, quorum intuitu,& occasione, seu exigentia poterat simul prodire in actum aliqua ex speciebus per se infusis affinis his obiectis sensibilibus.

Addit præter hunc duos alios modos Suar.*sect.*1.*in fine*. Primus est quòd omnes species infusæ sẽper cognoscuntur actu scientia beata, atque ita semper sunt actu presentes voluntati,vt possit ferri in rem cognitam. secundò quòd eædem cognoscantur ab intellectu Christi scientia infusa semper actu ea cognitione,qua cognoscit substantiam animæ suæ, ac proinde omnes formas & accidentia quæ sunt in ipsa, cuiusmodi sunt species:vnde autẽ sit quòd stante semper actuali cognitione omnium specierum voluntas exeat in actum huius speciei potius quàm alterius, & quare nunc potiùs quàm antea,non est huius loci explicare,sed 1.2.*q.*9.vbi differitur in vniuersum an primus motus voluntatis, quo post quietem exit in actum, sit ab exteriori principio, ita vt ipsius solùm sit mouere se ex suppositione alterius actus,vel sit à seipso. Interim siue vno,siue altero modo, certum est per voluntatem posse scientiam habitualem reduci de potentia ad actum.

Dicendum QVINTÒ, anima Christi potuit semper ab initio suæ creationis esse in actu secundo scientiæ infusæ, & vero simile est semper in aliquo actu secundo fuisse. Prima pars suprà proposita fuit contra Durandum, eiúsque fundamentum præcipuè sumitur à scientia beata, quam Christus semper habuit;vnde existebat perfectissimus vsus rationis & dominium supra corpus vnde fieret vt non indigeret phantasmate.

Secunda pars probatur, quia esse in actu secundo est maior perfectio non repugnans vlli alij perfectioni, & est in potestate Christi.Deinde quia hoc modo erat semper in actu merendi non solùm ratione relationis virtualis omnium suarum actionum,verumetiam actualis, quæ est perfectior;quæ verò, & quot,& cuiusmodi obiecta semper actu consideraret dum esset in hoc mortali corpore,quidam latè enumerant, scilicet quidquid vbique terrarũ homines efficerent, quibus auxiliis indigerent,quibus pœnis essent afficiendi,&c.Sed de his nihil attinet per singula differere, dũ constet quod hic instituimus,scilicet sẽper fuisse in actu aliquo huius scientiæ.

Dicendum POSTREMÒ, non fuit necessarium animam Christi esse semper in actu secũdo huius scientię per se infusæ,sed potuit suspendere actum.Probatur, quia nihil est, quod Christo ad hos actus necessitatem imponat;non enim præsentia specierum, quæ,vt ostensum est ex S.Th.sunt habituales eo sensu, & ratione vt saluus sit modus humanus, quo possit Christus secundùm hanc scientiam quandoque esse actu, quandoque potentia,sicut est per scientias acquisitas;neque ipsa voluntas quandoquidem libera est ad omnem actum siue eliciendum, siue imperandum saltem dum non offertur sibi summum bonum.

Atque hinc soluitur obiectio, quæ posset fieri ex S. Th. contra quintam assertionem affirmantem animam Christi semper fuisse in aliquo actu secundo; quòd videlicet dicat S.Th.aliquomodo esse in potentia; solùm enim ipse vult notare vel naturam huius scientiæ, quæ non afferat necessitatem, sed relinquat libertatem ad cessandum ab actu ex natura scientiæ; vel certè quòd de facto ea scientia aliquando sit in potentia,& vacet actu non quidem omni circa omnia obiecta, sed circa quædam, perseuerans tamen in actu circa alia,ita vt semper sit actu.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm hæc scientia fuerit distincta per diuersos habitus.

AD sextum sic proceditur.Videtur,quòd in anima Christi nõ fuerit nisi vnus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis vnita: vnde & Angeli superiores per formas magis vniuersales cognoscunt, vt in Prima parte dictum est.Sed scientia Christi fuit perfectissima, ergo fuit maximè vna. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. *Præterea,Fides nostra deriuatur à scientia Christi,vnde dicitur Heb.*12.*Aspicientes in auctorem fidei & consummatorem Iesum.Sed vnus est habitus fidei de omnibus credibilibus: vt in Secunda parte dictum est. Ergo multò magis in Christo non fuit nisi vnus habitus scientiæ.*

3. *Præterea,Scientiæ distinguuntur secundum diuersas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia sciuit secundum vnam rationem, scilicet secundum lumen diuinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantùm vnus habitus scientiæ.*

Sed contra est, quòd Zachariæ 3.*dicitur quòd super lapidem vnum*

vnum,id est Christum,sunt septem oculi:Per oculum autem scientia intelligitur.Ergo videtur,quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ, vt recipiat species in minori vniuersalitate,quàm Angeli: ita scilicet,quòd diuersas naturas specificas,per diuersas species intelligibiles cognoscat.Ex hoc autem contingit quòd in nobis sint diuersi habitus scientiarum,quia sunt diuersa scibilium genera:inquantum scilicet,ea quæ reducuntur in vnum genus,eodem habitu scientiæ cognoscuntur. Sicut dicitur in primo Poste.quòd vna scientia est,quæ est vnius generis subiecti. Et ideo scientia indita animæ Christi fuit distincta secundum diuersos habitus.

Ad primum ergo dicendum,quòd sicut suprà dictum est,scientia animæ Christi est perfectissima, & excedens Angelorum scientiam quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis: est tamen infra scientiam angelicam, quantum ad modum recipientis.Et ad huiusmodi modum pertinet, quod scientia illa per multos habitus distinguatur,quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati: & ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum diuinam scientiam,quæ est simpliciter vna.

Ad tertium dicendum, quòd lumen diuinitus infusum est cõmunis ratio intelligendi ea,quæ diuinitus reuelantur: sicut & lumen intellectus agentis eorum,quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularium rerum,ad cognoscendum cognitione propria vnumquodque. Et secundum hoc oportuit esse diuersos habitus scientiæ in anima Christi,vt dictum est.

CVM duo sint in anima,quibus fit habilis ad sciendum, scilicet obiectum,vel species gerens vicem obiecti,vbi hoc non potest esse presens; & præterea vis ipsa & facultas cognoscendi siue sola,siue cum habitu, qui est facultas superaddita, vbi facultas naturalis non est satis vel ad actum simpliciter,vel ad facilitatem,& vtrũque scilicet tam species, quàm hæc vis,sit habituale, & habeat nomen, rationémque habitus,prout explicatur notio habitus à S.Th.art.superiore, vt sit per quod anima est quandoque actu,quandoque potentia; S.Th.hîc sumit habitum primo modo pro specie, cuiusmodi habitum scientiæ infusæ esse in Christo omnes admittunt, vt infrà dicetur, etsi posteriorem superadditum huic scientiæ Christi quidam non agnoscant.

De hoc ergo habitu sumpto pro specie, vt statuat S. Th.an sit vnus vel plures,supponit pluralitatem specierum ex duplici capite sumi posse. Primò à distinctione obiectorum. cùm enim substituantur loco obiecti,quod si posset per se coniungi potentiæ in ratione intelligibilis,non requireretur species;consequens videtur esse distinctorum obiectorum esse distinctas species:verumtamẽ hinc solùm habetur obiecta quantum est ex natura obiecti non habere ex se nec poscere repræsentari per vnam speciem,sed posse repræsentari per plures, sed nõ habetur repugnãtia quo minùs possint repræsentari per vnam,quamuis à se inuicem differant & distinguantur; non enim ea quibus repugnat esse vnum secundùm esse reale, repugnat repræsentari per vnam speciem,& quæ differentia repugnant sibi inuicem in esse reali, non repugnant in specie & imagine, alioquin neque album & nigrum, neque calor & frigus possent per vnam speciem repræsentari.cùm ergo non repugnet res differentes,immo & contrarias,per vnam speciem repræsentari, duo sunt necessaria vt vnica specie repræsententur, vnum ex parte obiecti, quòd scilicet conueniant in aliquo esse & ratione communi siue vniuoca,siue analoga comprehendente plura sub ipso esse & vnitate communi.& primò quidem quæcumque ratio indiuidua apta est constituere vnam specié repræsentatiuam propriam vnius indiuidui, & quæcumque ratio specifica apta est constituere speciem vnam intentionalem, in qua conueniant omnia indiuidua secundùm esse repræsentatiuum,sicut conueniunt in vna reali secundùm esse reale: & quælibet ratio generica est apta repræsentari per vnam speciem repræsentantem plures naturas specificas;quod ita verum est vt vna ratio generica entis creati possit repræsentari per vnam speciem repræsentantem omnia entia creata,vt de facto repræsentat omnia essentia diuina,& secundùm sententiam Caietani 1.*p.q.* 55.*art.*3. datur in supremo Angelo vna species omnium repræsentatiua.

Ex his sequitur vt ex differentiis siue specificis, siue gencricis obiectorum, non possit colligi distinctio specierum intentionalium in re, sed solùm fundamentum & ratio vnde possint haberi distinctæ; aliunde ergo haberi debet hæc distinctio in re, scilicet à capacitate, & natura facultatis intellectiuæ, vt nimirum quo perfectior est natura intelligens, & intellectus, eo sit capax vniuersaliorum specierum è multis,quæ possunt produci tum vniuersaliores, tum minùs vniuersales ratione distinctionis obiectorum maioris vel minoris.

His principiis nititur conclusio S.Th. quæ est hæc. Scientia Christi infusa constat pluribus habitibus, id est, speciebus. Probat:naturale est animę vt intelligat per plures species plura, quæ possunt Angeli per pauciores cognoscere,sed scientia infusa animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ; ergo cognouit per plures species plura,quæ cognoscunt Angeli per pauciores species; quod est constare pluribus habitibus,siquidem species sunt habitus.

Iam de habitu in secunda acceptione, scilicet prout est aliquid requisitum ex parte facultatis hîc non differit ex instituto S.Th. sed solùm in responsione ad tertium ponit commune lumen ad intelligenda omnia reuelata, quo nomine luminis contendunt quidam non agnosci à S.Thom.vnum habitum in secunda hac acceptione.sed quid sit dicendum tam de re,quàm de mente S.Th.exponam inferiùs.

DISPVTATIO XCIX.

Vtrùm species scientiæ infusæ in anima Christi sint minùs vniuersales speciebus Angelorum.

HE hac quæstione existunt quatuor inter se inuicem discrepantes sententiæ.

PRIMA sententia affirmat hanc scientiam infusam Christi constare vna dumtaxat vniuersalissima specie, quæ sola satis sit ad repræsentanda omnia,quæ sub ipsam cadunt. est Marsilij *in* 3. *q.*10.*art.*2.*p.*4.*concl.*2. Fundamentum eius est,quia nulla potest assignari ratio cur non possit à Deo fieri talis species. & aliunde si potest fieri, conuenit Christo pro dignitate personæ. Confirmatur,quia,vt est multorum sẽtẽtia,intellectus angelicus supremi Angeli præditus est vna tantũ specie, qua cognoscit omnia naturalia & supernaturalia.Christus autem,vt sæpe ostensum est,omni prærogatiua gratiæ & scientiæ, cuius habet potentiam obedientialem præstare debet Angelis.

SECVNDA sententia præmissa distinctione obiectorum intelligibilium, quòd quædam sint naturalia vt homo, leo, &c.quædam supernaturalia vt habitus & actus supernaturales, cogitationes cordium, & futura contingentia; dicunt species, quæ repræsentant obiecta primi generis,esse minùs vniuersales angelicis, tametsi superant illas certitudine & euidentia. Prima pars probatur,quia huiusmodi species sunt secundùm substantiã naturales,& eiusdem ordinis cum illis,quas habent animæ à corpore separatæ. Secunda pars est S. Thom. *art.* 4. *præcedenti*. Ratio est, quia lumen huius scientiæ est perfectius etiamsi species sint minùs vniuersales.

Ioſ.Raguſa in 3.*p.D.Thom.*

Species autem secundi generis aiunt esse vniuersaliores speciebus Angelorum. Probant ex iis, quæ cognoscit Christus per huiusmodi species, scilicet omnia supernaturalia, actus liberos, futura contingentia, item rerum possibilium multo plura quàm nouerint Angeli. hæc autem vniuersalitas est multo maior ea quæ conuenit speciebus angelicis.

TERTIA sententia est species scientiæ infusæ Christi fuisse magis vniuersales speciebus Angelorum. videtur Scoti *in 3. dist. 14. q. 4.* vbi dicit esse perfectissimas, sicut fuit perfectissima gratia Christi, quem putat *dist. 13.* habuisse summam gratiam creaturæ possibilem. verumtamen non comparat has species cum Angelicis, & ibidem non determinat, vtrùm species Christi fuerint tanto perfectiores speciebus Angelorum, quanto intellectus Christi deficit à perfectione Angelorum. Ceterùm quòd simpliciter species Christi sint vniuersaliores, docuit S.Thom. *in 3. dist. 14. art. 3.* Riccard. *art. 4. q. 2.* Vasquez *disp. 54. c. 4.* Suarez *disp. 29. sect. 1.* Fundamentum est, quia in omnibus aliis perfectionibus gratiæ & scientiæ anima Christi superauit Angelos. Quòd si respondeas cum Thomistis animam Christi superasse Angelos in perfectionibus gratiæ supernaturalibus vtrique naturæ, scilicet angelicæ & humanæ, non in naturalibus; contrà obiiciunt, hæc scientia est supernaturalis animæ Christi, & etiam Angelis ratione obiectorum supernaturalium, qualia sunt plurima mysteria gratiæ. Confirmatur, Christus habuit perfectius lumen: species autem sunt proportionatæ lumini; ergo sunt perfectiores. Maior probatur, quia perfectiùs comprehendit res tum practicas, tum speculatiuas Christus quàm Angeli. Idem etiam docet S. Thom. *art. 4.* Demum si Christus haberet species minùs vniuersales, non posset vno actu tam multa simul intelligere, quàm multa potest Angelus, quod est absurdum.

QVARTA sententia est dictas species scientiæ Christi esse minùs vniuersales angelicis, est S.Th. *in hoc art.* vbi reuocauit quod docuerat *in 3. sent.* Caiet. & omnium Thomistarum hîc. Valentiæ *q. 11. puncto 2.* & aliorum. fundamentum S.Th. est suprà explicatum in explicatione articuli, quòd scilicet Christus habuerit scientiam infusam secundùm modum naturalem animæ humanæ.

Dicendum PRIMÒ, potuit Deus vnam speciem tantùm Christo infundere, quæ esset sufficiens principium ad cognoscendum omnia, quæ dictũ est pertinere ad scientiam Christi infusam. Hanc speciem, quam fuisse in Christo docuit Marsilius, passim negant alij fuisse; potuisse tamen esse, nemo negat; imò expressè docent & confirmant, videlicet Suarez *conclusione 1.* & alij, & debet esse omnium, qui admittunt posse dari speciem impressam, qua videatur intuitiuè essentia diuina, quod est obiectum longè superius, & impar intellectui Christi quàm sint obiecta scientiæ infusæ, cùm sit supra omnem intellectum creatum, quódque in sua vnitate & intensione continet multo maiorem perfectionẽ quàm omnia obiecta creata etiam infinita. Idem probatur ex eo quòd absque specie impressa possit intellectus per vnam essentiam diuinam tanquam gerentem vicem speciei, seu per vnum lumen gloriæ, quod quidam volunt esse speciem, cognoscere Deum secundùm dictam maiorem perfectionem non tantùm abstractiuè, verumetiam intuitiuè. hinc enim argumento à maiori ad minus infertur posse fieri vt intellectus per vnam speciem creatam cognoscat res omnes creatas, cùm præsertim sint aptæ cognosci per speciem, & non per vnionem immediatam cum obiecto: efficacius autem est hoc argumentum in communiori & veriori sententia, quòd creaturæ videantur visione vna cum essentia & in essentia diuina, ac proinde formaliter & non solùm causaliter; hinc enim habetur posse fieri vt intellectus humanus cognoscat per vnum tantùm medium omnes creaturas, quæcunque cognoscuntur ab ipso: ac proinde posse per vnam speciem creatam, cùm hæc sit connaturalior, & alioqui si quæ sit ratio cur videatur non posse per hãc omnia, & ratio nõ possit peti ab eo quòd sit creata, cùm certè non repugnare hoc quod est esse creatum repræsentationi multarum rerum per vnam speciem, sit per se perspicuum ex vniuersalitate specierum maiori vel minori supradicta; ac limitationem ad hoc vt sint plus minúsve vniuersales peti à natura intellectus: si ergo semel habeamus fieri posse vt aliquid maius, seu aliquam multitudinem rerum cognoscat per vnum medium intellectus creatus. hinc etiam sequitur fieri posse vnam speciem, quæ aliquid minus, seu eandem multitudinem repræsentet posito lumine sufficienti distincto sicut ibi, ita & hîc, si vtrobique est necessariũ vt verior fert sententia, aut sine huiusmodi lumine distincto à specie, si vt aliqui minus verè dicunt, non est necessarium.

Dicendum SECVNDÒ, fieri etiam potuit vt anima Christi per plures species minùs vniuersales angelicis cognosceret omnia dicta obiecta quæ ad scientiam per se infusam pertinent, & quidem summa certitudine, claritate, & euidentia, eáque etiam maiori quàm Angeli eadem per species vniuersaliores cognoscant. Hæc assertio quoad secundam partem nititur sententiæ communi, quæ ad cognoscendum supernaturalia præter species infusas requirit lumẽ, quod etiam potest infundi ad cognoscendum clariùs & meliùs res naturales, aut meliori modo, cuius luminis virtus, & efficacia cùm pendeat à Deo, & non ab intellectu creato, habebit quantitatem & perfectionem, quam Deus pro sua potentia, & voluntate voluerit tribuere: nam sententia quæ habet non requiri tale lumen, immo nil conferre vbi est species, siue ponat species vniuersaliores, siue minùs vniuersales, non agnoscit maiorem certitudinem illa quam habet virtus intellectiua, de qua sententia infrà.

Iam prima pars de speciebus minùs vniuersalibus est communis omnium, etiam eorum, qui contendunt species infusas Christo esse magis vniuersales. Fundamentum enim ipsorum petitur à dignitate Christi supra Angelos, vt propterea debeat habere perfectiores, & vniuersaliores species, non verò ab eo quòd impossibile sit illas produci. & ratio est perspicua: nam si spectemus obiecta naturalia, horũ species non sunt per se infusę, & possunt naturaliter acquiri; vnde fit vt nõ sit ad rem distinctio quam adhibet secunda sententia obiectorum naturalium & supernaturalium: nam si per naturalia intelligunt ea, quæ possunt naturaliter cognosci, vt reuera intelligunt, cùm opponunt illa obiectis, quæ supernaturaliter cognoscuntur, & horum quædam quidem ob eam rationem quòd sint supernaturalia secundùm substantiam, vt gratia, & eius habitus; quædã verò quia etsi sint naturalia secundùm substantiam, non tamen suppetit medium naturale ad ea cognoscenda, cuiusmodi sunt futura contingentia, actúsque liberi; certè huiusmodi naturalia non pertinent ad scientiam per se infusam, de cuius speciebus agimus, quærimúsque an sint vniuersaliores; sed ad scientiam acquisitam, seu infusam per accidens, quæ non est ad rem.

Si verò spectemus obiecta supernaturalia, certè nihil impedit quo minùs possint plura supernaturalia obiecta vna specie, seu paucioribus, vel pluribus repræsentari, dum hæc obiecta habent singula sufficientem distinctionem sub vno genere vel specie, vt possint cognosci non cognita alia specie, quæ est sub eodem genere seu individuo sub eadem specie. Confirmatur: nam sicuti satis sunt hæ differentiæ specificæ singularum naturarum sub vno genere in naturalibus, ad hoc vt possint singulæ singulis speciebus intentionalibus repræsentari, ita satis esse debent in ordine supernaturali, tum vt possint

possint singulæ seorsim repræsentari, tum vt possit A statui discrimen specierum secundùm vniuersalitatem in naturis intellectiuis superioribus & inferioribus. Demum nisi ponatur posse multiplicari species pro multiplicatione obiectorum supernaturalium, & fieri minùs vniuersales angelicis, non est locus huic quæstioni; quia nulla est distinctio specierum secundùm vniuersalitatem; sed oportet dicere omnes rerum supernaturalium esse æquales, & vnius rationis, ex quo non habent ab obiectis vnde possint esse plus minúsve vniuersales; solúmque superest quæstio vtrùm Christus possit cognoscere per species per se infusas, id est, vtrùm habeat scientiam rerum supernaturalium per se infusam, de qua suprà dictum est.

Idem dicitur de modo intelligendi supernaturali quo B intelliguntur etiam res naturales; si enim hic modus intelligendi non solùm prouenit à lumine, verumetiam à speciebus infusis, & in his latitudo datur secũdùm vniuersalitatem minorem, vel maiorem; consequens est posse secundùm proportionem, & secundùm ordinem vniuersalitatis huiusmodi species propagari à suprema natura intellectiua per inferiores angelicas vsque ad humanam; quòd si species secundùm hunc modum non sunt capaces huius differentiæ secundùm vniuersalitatem, non datur locus comparationi Angelorum cum Christo penes vniuersalitatem specierum quoad hunc modum.

Dicendum TERTIÒ, verosimilius est species scientiæ infusæ Christi esse minùs vniuersales angelicis. est C S.Thom. hîc, à quo ea ratione minùs puto discedendum quòd opinionem, quam aliàs docuerat, præsertim tribuentem maiorem excellentiam Christo, hîc mutet, quod non leui causſa fecisset. Probatur primò ad hominem: contra eos qui cùm non negent posse dari vnam speciem vniuersalissimã Christo ad cognoscendũ omnia, dicunt tamen esse in Christo plures, sed vniuersaliores. Etenim ratio limitandi perfectionem aliquam in Christo, vt non tribuamus ipsi quidquid eius est possibile, ex triplici capite sumi potest. Primò ex ipsa natura formæ, seu perfectionis, quæ non possit crescere in infinitum, sed habeat terminum, quem attigerit in Christo, vt in ipso non sit possibilis maior. Secundò ex parte naturæ quæ perficitur per illam, quòd non sit capax maioris perfectionis, licèt sit possibilis maior. Tertiò ex D parte agentis, quia licèt sit possibilis maior, & natura sit capax maioris, siue per potentiam naturalem, siue per obedientialem, tamen agens non producit maiorem, sed limitatam, siue ob limitatam virtutem agentis, siue ex intentione & fine. Iam in proposito non potest peti ratio ex primo vel secundo capite, quia admittunt ipsi posse dari vnam vniuersaliorem ac perfectiorem speciem, qua Christus sit capax secundùm potentiam obedientialem. Si dicatur tertium, quòd scilicet limitatio sumatur ab agente, certè eius ratio non potest esse limitatio virtutis, quia agens est Deus, & quia ipsi concedũt posse fieri speciem vnam vniuersaliorem: erit ergo intentio ipsius ex aliquo fine, & si ita est, rursus quæro, E aut agens in limitatione hac attendit naturam subiecti, aut naturam obiecti, aut aliquem finem extrinsecum. Si dicatur hoc vltimum, certè debet poni vna species vniuersalissima in Christo ad cognoscendum omnia, quia hic finis non potest esse alius nisi dignitas Christi. hæc autem est ratio præfrendi ipsum omnibus Angelis, quorum supremus intelligit aut per vnam speciem, aut per paucissimas: ergo debet Christus per vnam intelligere, & quidquid sit de vnitate, vel paucitate specierum Angeli, certè omnis perfectio saltem finita possibilis in eo genere quo Christus est perfectus, si in ea conferenda attendatur eius dignitas, conuenit Christo. hac enim forma argumentandi multa passim Theologi tribuunt Christo, vt sæpe superiùs dictum est; ergo conuenit Christo & vna species.

Si attendatur secundum, id est, obiecta vt verè attendunt in tribuenda pluralitate specierum Christo auctores contrariæ sententiæ; certè ratio perita à magna diuersitate obiectorum, quæ cognoscuntur per hãc scientiam in diuersis generibus diuersóque ordine naturali & supernaturali, non est ratio limitandi species simpliciter, quandoquidem diuersitas specierum non potest peti ab ipsis obiectis per se cùm possint plura repræsentari siue per vnam, siue per plures species, & non postulent potiùs per plures quàm per vnam, sicuti non postulant cognosci pluribus cognitionibus, potiùs quàm vna, nec est vlla ratio aut radix huius determinationis ad vnam, vel plures species cognitionis in obiectis, sed omnimoda indifferentia.

Restat ergo primũ, scilicet vt tota ratio petatur à subiecto, id est, à naturis intelligẽtibus, & intellectibus secundùm quod præditi sunt maiori vel minori perfectione naturali: nullum ergo est argumentum nullàque ratio quæ petitur, aut à diuersitate obiectorum ad probandum esse plures species scientiæ infusæ in Christo, aut à dignitate Christi; verùm vt non sint plures, colligere oportet à natura humana Christi intellectiua, ac proinde ex modo intelligendi ipsi connaturali. Etenim ex quo statuuntur plures species & non vna, non potest esse vlla radix & ratio plurium, & cur sint tot, & cur tantæ vniuersalitatis, & non maioris, nisi ipsa natura humana: hæc autem conditione sua poscit species minùs vniuersales angelicis. Igitur quæ ratio est multiplicandi species in Christo, ea simul est multiplicandi tales, & tali modo, id est, minùs vniuersales.

Confirmatur; nam vbi potest haberi æquè bene, vel saltem quantum satis est perfectio supernaturalis seruatis quantum fieri potest naturalibus, debent seruari: at connaturale est animæ humanæ recipere species minùs vniuersales angelicis, & ex hoc nihil deest cognitionis necessariæ Christo & cõuenientis, nec deest modus necessarius, & conueniens; ergo censendum est datas ipsi species minùs vniuersales.

Confirmatur secundò: nam Angeli inferiores à superioribus recipiunt & receperunt subinde nouas & supernaturales cognitiones & reuelationes, nec per hoc necesse fuit quidquam immutari in lumine aut in vniuersalitate specierum.

Demum cùm finis scientiæ, quæ datur extra Verbum in proprio genere, non sit perfectio cognitionis, aut cognitio rerum per se, quandoquidem hæc est perfectissima in Verbo, sed sit præstare naturæ suum modum cognoscendi naturalem; sanè eadem ratione fit debere tribui sibi intelligere per species minùs vniuersales.

Ex his satisfit argumentis tertiæ sententiæ. Ad primum bona est responsio ibi proposita. Ad id quod contrà opponitur respondeo. Christus extra Verbum superare debuit Angelos in rebus cognitis, & in perfectiori modo cognoscendi ex parte rerum cognitarum, vt videlicet illas perfectiùs cognosceret, non verò in perfectiori modo cognoscendi ex vniuersalitate specierum. Ad secundum concessa maiori cum S. Thom. articulo quarto nego minorem, quia perfectio luminis non stat in hoc vt cognoscat plura in vna specie, sed vt id quod cognoscit, perfectiùs cognoscat, ideóque proportio speciei non stat in vniuersalitate. Declaratur exemplo fidei, cuius lumen fuit perfectius in B.Virgine, & in quibusdam Sanctis quàm in aliis, & tamẽ species rerum apprehensarum, & veritatum quibus per illud lumen assentiebantur, non erant perfectiores.

Ad vltimum nullum est absurdum quòd per vnam speciem non possit Christus plura cognoscere quàm Angelos; sed est ipsa conclusio S.Thom.

Dicendum QVARTÒ nihilominus hæ species infusæ animæ Christi vniuersaliores sunt quàm species

connaturales intellectui humano. Est assertio communis Caiet. hîc & aliorum. Fundamentum est,quia Christus per scientiam infusam debuit cõprehendere quamlibet naturam specificam secundùm omnia indiuidua quæ potestate sua & virtute continet,& secundùm omnes proprietates, & singulas causſas secundùm omnes effectus, qui sunt in earum potentia,similitérque indiuidua secundùm omnes proprietates non solùm specificas,verumetiam indiuiduales quas continent:ergo nõ debet habere species naturarum singularum abstractas ab indiuiduis,quæ repræsentent tantùm naturas,& non simul indiuidua, & seorsim alias species,quibus cognoscantur singula indiuidua per se:nam oporteret aut nõ cognoscere omnia indiuidua,& omnes effectus causſarum creatarum possibiles, aut habere infinitas species. huc pertinet cognitio futurorum contingentium,&c.

Secundò hæc scientia in suo modo humano,& in suo genere,est participatio supernaturalis sciẽtiæ earundem rerum quam habet Deus, nõ autem est participatio naturalis, quia hæc est secundùm media naturalia, scilicet phantasmata, per quæ illa haberi non potest: Deus autem non cognoscit naturas abstractas ab indiuiduis,sed cum indiuiduis,& in indiuiduis,quæ ratio cognoscendi non solùm est perfectior,verumetiam necessaria,vt perfectè cognoscãtur omnia,eorúmque proprietates comprehendantur. Confirmatur: nam per media naturalia, cuiusmodi sunt phantasmata,& sensus,ideo hæc cognitio haberi nõ potest,quia species ab his desumptæ sunt valde limitatæ, contractæ, atque imperfectæ ad repræsentandum:ergo species,quibus cognosci debent supradicta, debent esse vniuersaliores.

Obiicies hinc sequi quòd non debeant infundi modo humano; ex quo autem nõ seruatur hic modus,non est ratio cur non infundantur species vniuersaliores. Respondeo animam habere modum proprium humanum quoad duo. Primò quoad acquisitionem scientiæ & specierum: secundò quoad cognitionem, & proportionem intellectus cum obiectis cognitis, & cum speciebus. Primus consistit in eo quòd acquirat scientiam per phantasmata,& species proportionatas phantasmatibus. Secundus consistit in eo vt cùm in ordine naturarum intellectiuarum anima humana sit infima, intelligat per species minùs vniuersales siue acquisitas, siue infusas per se,nimirum proportionatas ipsi in suo ordine; quòd si non seruatur primus modus, nihil causſæ est cur non debeat seruari secundus, cùm seruetur in aliis naturis intelligentibus.

Dicendum POSTREMÒ, huiusmodi species infusæ animæ Christi nõ sunt ordinis naturalis,neque eiusdem rationis cum speciebus infusis Angelorum, sed sunt supernaturales,& ordinis supernaturalis. est Caiet. hîc,& aliorum. Fundamentum sumitur primò ab obiectis: cognoscit enim Christus per has species naturalia & supernaturalia futura contingentia, &c. suprà explicata. Deinde probatur ex euidentia & certitudine,quam Christus habet maiorem Angelis, quæ quamuis præcipuè sit à lumine,tamen species etiam dari possunt proportionatæ huic lumini,& secundùm quosdam non datur lumen præter species.

DISPVTATIO C.

Vtrum præter species requiratur in hac scientia lumen, seu habitus infusus.

ACTENVS dictum est de habitibus prout sunt ipsæ species cum S.Thom. in hoc articulo, restat quæstio de habitu perficiente facultatem in ratione propria facultatis ad agendum an detur præter species,vel sit satis ipse intellectus cum speciebus ad intellectionem.

PRIMA sententia est nullum esse in Christo habitum, seu lumen infusum præter species, ideóque solum his nomen habitus conuenire. ita Vasquez *disput.91. cap.2.* eandem censet probabilem Valentia *quæst.11. puncto primo*, sed non ita late sicut Vasquez vt infrà dicam.Medina verò *in hoc articulo sexto*, ait sententiam S.Thom.esse quòd hic habitus detur præter species. est tamen probabilis ipsi sententia quòd non semper requiratur. Fundamentum huius sententię illud idem assignat Vasquez quo *1.p. disput.43. cap.3.* probat ad eliciendam visionem beatificam præter facultatem intellectiuam, & obiectũ visum,non requiri duo simul,scilicet essentiã diuinam, quæ non solùm sit obiectum,verumetiam habeat vicem speciei,& præterea lumen gloriæ, sed satis esse alterutrum,scilicet vel essentiam diuinam solam per modum speciei, vel solùm lumen gloriæ absque eo quòd illa se habeat per modum speciei: fundamentum autem est quòd vbi in causſa est sufficiens principium effectus, nihil præterea addendum est ad hoc vt agat:sed intellectus Christi præditus speciebus est sufficiens cognitionis principium:ergo non debet addi lumen,vel habitus. Minor probatur,quia in intellectione duo tantùm sunt, scilicet ratio intellectionis,& ratio talis intellectionis, nempe vt sit talis obiecti propria & euidens; Iam quòd sit intellectio solùm habet ab intellectu,& non ab alia causſa,quia ea ratione est intellectio,quòd est ab intellectu,nec nisi ab intellectu proficisci potest. quòd verò sit talis,habet à propria specie impressa ipsius rei: ergo præter speciem & intellectum nihil præterea requiritur. Quòd si pro visione beatifica ponitur lumen gloriæ, illud habet vicem speciei,seu est species,& sufficiet cum intellectu absque eo quòd essentia diuina habeat vicem speciei.

Confirmat hanc rationem Vasquez *1. p.disput.43. c5.* quia ad eundem effectum non possunt concurrere plures causſæ proximæ & propriæ, nisi in effectu vnicuique causſæ aliqua ratio peculiaris respondeat: sed in actu scientiæ nihil respondet lumini quod non respondeat speciei & intellectui; ergo lumen & habitus non habet locum. Minorem latè explicat, sed tota explicatio eodem redit, quòd scilicet in actu scientiæ solùm sint illæ duæ rationes,scilicet esse intellectionem, quæ respondet intellectui, & esse talem, quæ respondet speciei,& quòd posset proferri modus,scilicet claritas,sed hæc pendet à specie, eiúsque coniunctione cum intellectu.

SECVNDA sententia est communis, præter species requiri habitum seu lumen. est expresse S.Thom. *hîc articulo sexto ad tertium*, vbi postquam in corpore statuit scientiam infusam Christi esse distinctam per plures habitus,id est,species;respondens deinde argumento quod probabat esse vnum habitum, quia est vnum lumen diuinitus infusum, sub quo sciuntur omnia; ait lumen esse communem rationem cognoscendi multa in ordine supernaturali, sicut suo modo in naturalibus intellectus agens est cõmunis ratio cognoscendi multa; neutrum verò est ratio singularis cognoscendi singularia: ideóque oportere poni plures species, ac proinde plures habitus:Quare non video qua ratione hunc locum tam perspicuum pro hac sententia velit Vasquez citare pro se, hoc solo quòd dicat S.Thom. species esse habitus,& esse plures,cùm tamen S.Tho. ibi argumento probanti esse vnum habitum, quia est vnum lumen; non respondeat vel negando tale lumen, vel negando hoc lumen esse habitum,sed concedendo ipsum lumen quod in argumento accipitur pro habitu, & respondendo non esse satis, sed requiri præterea plures species, ac proinde plures alios habitus ob rationem dictam.

Eodem modo ratiocinatur S.Thom. *in 3.dist.14.quæst. vnica, artic.3.quæstiuncula 4.* vbi expressiùs distinguit species

cies ab habitibus,& concludit his verbis: *Animæ Christi vno habitu omnia cognouit quæ ad hanc scientiam pertinent, quamuis diuersis speciebus.* Vasquez *cap.4.* suprà vult vnum habitum accipi hîc à S.Thom. non simplicem, sed collectione & ordine plurium habituum, id est, specierum ad vnam scientiam. quo sensu loquutum ibi S.Thom. putat etiam Caiet. *1.2.q.54.art.4.§.quoad quartum*,eámque sententiam retractasse hîc *artic. 6. ad tertium*, vbi ponit vnum lumen, & vnum simplicem habitum. Sed verior sensus est vt vtrobique accipiat habitũ vt qualitatem distinctam à speciebus,& quam vocat hîc lumen,vocare *in 3.sentent.* habitum. Et certè illa vox, quamuis, in illa propositione,(cognouit vno habitu quamuis diuersis speciebus) habet vim aduersatiuæ opponentis vnum distinctum secundùm vnitatem pluribus distinctis ab vno secundùm pluralitatem, & hoc modo vtrumque locum conciliat Petrus Bergomus in concordantiis locorum S.Thom. *dubio 1216.*

Eiusdem sententiæ est Riccard. *in 3.dist.14.artic.3.q.4.* vbi imitatur stylum S.Thomæ, sed clariùs distinguens lumen & habitum à speciebus. eadem est Suarez *disp.29. sect.2.*& aliorum,quæ sententia est omnino verior & tenenda. Et quidem quod attinet ad scientias naturales vtrùm præter species requirant aliquem habitum, non caret probabilitate contraria sententia, quòd scilicet minimè requiratur; vbi enim obiectum, eiúsque species sunt proportionata potentiæ, non alia ratione videtur posse requiri præterea aliquis habitus,nisi ob difficultatem aliquam ex parte potentiæ,seu potiùs subiecti,in quo est potentia, ob quam sit minùs prompta & facilis ad actum. propterea enim ponuntur habitus virtutum moraliũ naturalium; vbi verò deest difficultas, non ponitur habitus;sic non ponit S.Thom. in voluntate habitum temperantiæ & fortitudinis, sed solùm in parte sensitiua. similiter facilè posset dicere quis, non esse in homine alios habitus scientiarum naturalium præter species, eo quòd non videatur in intellectu esse difficultas ad obiectum suum naturale.

Deinde quod attinet ad alia quædam obiecta supernaturalia,cuiusmodi sunt actus liberi,& futura contingentia,& quędam etiam mysteria,vt habitus gratiæ,etsi falsum putamus non requiri habitum præter speciem; nihilominus non ita abhorret à veritate quod probabile putant Valentia & Medina non requiri habitum, vt ferri ac fundari aliqua ratione non possit eo nimirum fundamento, quòd non sit ita magnus excessus huiusmodi obiectorum supra potentiam. Ceterùm quod dicunt quidam in vniuersum, vbi adest potentia & species,seu aliquid loco speciei in quouis genere actuum, & in quauis eorum perfectione & præstantia, nullum præterea habitum requiri; id verò nullo modo admitti, aut ferri debet.

Ad hoc probandum vtemur ratione communi, quæ procedit tam de obiectis supernaturalibus, quæ etiam Medina & Valentia cum aliis sentiunt omnino excedere potentiam, vt propterea egeat habitu præter speciem;quàm de his,quæ censent non ita excedere,vt nõ sit probabile requiri habitum:nam requiri habitum dictum propter quædam obiecta, fatetur Medina hîc, qui solùm putat probabile non semper requiri præter species habitum, non verò nunquam requiri, & Valentia *1.p.q.12.puncto 3.* ad visionem beatificam requirit lumen gloriæ præter intellectum, & præter essentiam habentem non solùm rationem obiecti, verumetiam vicem speciei; ad confortandum ipsum intellectum.

Vt ergo in vniuersum de omnibus actibus supernaturalibus loquamur, primò assumimus quod est certum de fide, saltem ad plerosque ipsorum non esse satis facultatem naturæ, sed requiri auxilium supernaturale, quo posito illud primum habet incommodum ea sententia quòd nõ possit hanc fidei veritatem tueri, nisi statuat tanquam certam & indubitatam sententiam, quæ habet species concurrere simul actiuè cum potentia ad actum, & non solùm determinando, sed specificando potentiam; quoniam secundùm sententiam quæ habet non concurrere actiuè, aut oporteret dicere non requiri vllum auxilium speciale ad actus supernaturales, aut hoc auxilium requiri præter speciem & potentiam,siue permanens vt habitus,siue alio modo:at certè absurdum est præscribere nobis talem modum tuendi veritates fidei, vt non possimus in omni opinione saltem probabili illas tueri,sed solùm in vna; & quòd deficiente hac non suppetat nobis vnde possimus tueri illas: non caret autem probabilitate sententia quæ negat vim actiuam actionum immanentium speciebus.atque hoc & est primum argumẽtum contra dictam sententiam,& primum fundamentum sequentis.

Secundò assumimus quòd quãuis detur ad actus huiusmodi supernaturales habere vim & concursum actiuum speciem simul cum facultate; nihilominus in actu ipso in re non distingui aliquid,quod sit solùm à potentia,& aliquid quod sit solùm à specie,vt scilicet esse intellectionis, & esse vitale sit ab intellectu; esse autem talem cognitionem, id est,Dei,vel hominis, & esse supernaturalem,solùm habeat à specie vel obiecto:verùm tota actio integra secundùm totum vtrumque dictum esse procedere & ab intellectu,& à specie:idque per se constat,quia in actu non est vlla distinctio physica partium seu entitatum quæ possint seorsim fieri à distinctis agentibus,sed solùm est vna simplex entitas, quæ sub vna simplici vnitate cõtineat plures rationes distinctas solùm per intellectum, & non in re, quæque propterea poscit in re vnum solùm agens siue simplex, siue compositum ex pluribus partibus,modò se habeãt per modum vnius, & concurrant vt vnum. Hoc est perspicuum in multis exemplis:etenim leo vel homo est animal,& est tale animal,quæ sunt rationes distinctæ, ita vt possit produci animal vel absque eo quòd producatur homo,vel absque eo quòd producatur leo; nihilominus vnum solum agens est quod producit non solùm esse animalis,verumetiam esse hominis quando producitur homo,quódque ita sit productiuum animalis, vt sit simul productiuũ talis animalis; Hoc modo comparantur cognitio naturalis & supernaturalis ad suã causſam efficientem, nempe vt duæ species sub vno genere intellectionis; ergo quæ facultas producit alterutram intellectionem, producit etiam per se speciem seu intellectionem secundùm speciem & differentiam, id est, secũdùm esse tum naturale,& tale naturale, scilicet terræ vel cæli, tum verò secundùm esse supernaturale, & tale supernaturale,scilicet Trinitatis, Incarnationis,&c.

Solùm verò secundùm accommodationem quandam accipitur vulgaris quædam distinctio, cùm dicitur esse vitale, & esse intellectionis, procedere ab intellectu, esse autem talem intellectionem,scilicet Dei,vel hominis,esse à specie, itémque esse supernaturale procedere à forma supernaturali, scilicet lumine, seu specie: eo enim sensu tribuuntur hæ differentiæ iis partibus, quibus realiter distinctis constat principiũ intellectionis supernaturalis; quo sensu tribuuntur differentiæ hominis,& animalis geniti, homini generanti secundùm rationes solùm distinctas operatione mentis, quales sunt esse hominis,& esse animalis;quia perinde respiciuntur vt vnum species & intellectus ab vna actione in qua non distinguuntur re esse intellectionem, & esse talem hoc ipso quo non distinguuntur re,ac respiciuntur esse animalis & esse hominis ab homine producto hoc ipso quòd non distinguuntur re in ipso producto esse animalis & esse hominis.

Hoc sanè quod supponimus verum est, neque inficiantur,aut inficiari possunt hi contra quos agimus, sed vltro fateatur esse in intellectu vim actiuam ad agendum

dum actum naturalium quando obiectum vel ſpecies A
eſt naturalis, ſupernaturalem quando eſt ſupernatura-
lis: cùm enim duo ſint in actu,ſcilicet intellectio & ta-
lis intellectio,certè quòd ſit naturalis, vel ſupernatura-
lis, habet ab obiecto ſeu ſpecie duobus modis. Primò
tanquam à cauſſa conſtitutiua actus in tali ſpecie, & in
tali genere, ſcilicet naturali, vel ſupernaturali, & hoc
modo concurſus obiecti & ſpecici ſpectat ad cauſſam
formalem, quoniam actus recipit ſpeciem ab obiecto,
concurſus verò intellectus eſt in genere cauſſæ efficien-
tis,atque ita eſſe ſupernaturale,vel naturale actus eſt ab
intellectu vt ab efficiente; à ſpecie verò & obiecto vt
à forma & hunc tantùm concurſum meo iudicio non
ſine probabilitate tribuunt quidam ſpeciei. Secundò er-
go ſecundùm aliorum ſententiam habet præterea vim B
& concurſum actiuum cum intellectu, eo quòd deter-
minet illum ad agendum ſimul talem actum naturalem
vel ſupernaturalem, & præterea ſimul cum ipſo agat,
non tollendo ex hoc id quod tribuit eidem in genere
cauſſæ formalis,conſtituendo ipſum in actu primo actiu-
um talis actus in ſpecie; ſic enim conſtituitur in eſſe
productiui talis actus in ſpecie intellectus per formas
intentionales, ſicuti cetera agentia per formas reales.
Quare hi qui diſtinguunt eſſe intellectionis,& eſſe ta-
le, ea paritate dicunt quòd ſit intellectio haberi ab in-
tellectu, & quod ſit talis haberi à ſpecie, qua dicunt
productionem ignis habere ab agente igne, vel cælo
quòd ſit actio; à forma verò quòd ſit talis actio, per
quod tamen non tollitur quin verè & per ſe agens agat C
eſſe tale.

His ita declaratis atque ab aduerſariis receptis,con-
ſtat vlteriùs ipſos cùm dicunt nullum requiri habitum
ex parte potentiæ actiuæ ad quoſcunque actus etiam
ſupernaturales, eo dumtaxat fundamento niti poſſe ac
niti, quòd facultates & potentiæ productiuæ actionum
alicuius generis, quæ non determinantur ſolùm ab ali-
quo actu primo intrinſeco,ſeu forma intrinſeca ad ſpe-
ciem aliquam actionis ſub illo genere, ſicut determi-
nantur forma intrinſeca pleraque agentia actionum
tranſeuntium; ſed determinantur à formis extrinſecus
impreſſis,quales ſunt intentionales, ſiue habeant præ-
terea aliquem actum intrinſecum quo determinentur
ad aliquam actionem, vt habent Angeli propriam ſub- D
ſtantiam, ſiue non; hæ, inquam facultates, cuiuſmodi
ſunt intellectus,& voluntas,non habeant limitationem
virtutis ſub illo genere actionis, quantumuis latiſſimo
& vniuerſaliſſimo ad quædam obiecta,ſed habeant vir-
tutem illimitatam & ſufficientem ad quoduis obiectum
quod ſit in illo genere,ſcilicet intellectionis,volitionis,
& ſuo modo etiam ſentiendi,ita vt non detur intelligi-
bile,ſeu verum,nec bonum ſupra virtutem actiuam in-
tellectus & voluntatis. Id quidem neceſſe eſt omnino
dicere in ea ſententia, primùm quia non eſt ratio cur
dicant non debere poni vllum lumen poſita ſolùm ſpe-
cie in intellectu,vel eſſentia diuina loco ſpeciei; nec de-
bere poni ſpeciem poſito lumine,quod volunt habere
vicem ſpeciei; niſi quia ſentiunt intellectum ex parte E
ſua eſſe ſufficiens ad quodcunque obiectum, & in eo
quod eſt actiuus nihil deſiderare, aut ſibi addi poſſe, &
quidquid ponatur requiri ex parte obiecti vt ſit ſimul
cauſſa in ſuo genere cum intellectu.

Deinde quia abſolutè & indefinitè dicunt in actu in-
tellectionis ipſum eſſe intellectionis haberi ab intelle-
ctu; eſſe verò tale à ſpecie, vel lumine. quamuis enim
vna ſit ſimplex actio vtriuſque, tamen hac diſtinctione
declarant vtramque eſſe completum & perfectum in
ſuo genere, nec vnum recipere aliquid ab alio. Porrò
propoſitio indefinita in materia neceſſaria æquiualet
vniuerſali, talis autem eſt hæc vbi comparatur intelle-
ctio cum intellectu, & quidquid ſit ſumitur ab ipſis vt
principium vniuerſale vnde deducunt poſita ſpecie, vel

lumine nihil ampliùs deſiderari.

Hinc fit vt hæc ipſorum doctrina procedat de virtu-
te actiua facultatum circa quodcunque obiectũ ſiue fi-
nitum, ſiue infinitum, ſiue ordinis naturalis, ſiue ſuper-
naturalis,&c. non enim petitur ab aliqua ratione crea-
ta & finita,ſed ab intellectu,& intellectione, ſeu actio-
ne immanente,prout proficiſcitur à potentia & ab ob-
iecto: nam ſi procederet ſolùm de certo quodam ge-
nere obiecti, nimirum creato,ſeu finito,non rectè dice-
retur quòd ad actionẽ ſatis ſit ſpecies ex parte obiecti,
ſeu obiectum habens vicem ſpeciei; ex parte verò po-
tentiæ ſit ſatis eſſe intellectiuam:ſed oporteret addere
requiri præterea proportionem potentiæ cum obiecto,
atque fateri rationẽ cur intellectus non intelligat quæ-
dam intelligibilia, non peti ſolùm ex defectu ſpeciei,
verumetiam ex defectu proportionis potentiæ cum ob-
iecto, ita vt non ſit ſatis applicatio ſpeciei, quæ fieret
aut ſupponeretur fieri ſiue per poſſibile, ſiue per impoſ-
ſibile:quo ſanè poſito fieret vt ad ſtatuendum quid poſ-
ſit facultas,non poſſemus eſſe contenti ſolo intellectu,
& ſpecie,ſed opus eſſet attendere proportionem intel-
lectus cum obiecto; ac proinde rueret doctrina ipſo-
rum, quæ nihil aliud requirit niſi facultatem ex parte
intelligentis,& ſpeciem ex parte obiecti, ſeu quod ob-
iectum habeat vicem ſpeciei.

Confirmatur: nam ſi non procedat hæc doctrina de
facultate circa obiectum abſolutè abſque limitatione
finiti & infiniti,oportet limitare illam ad finitum obie-
ctum, & determinatum, vltra quod non ſit ſatis ſpecies
cum obiecto.Porrò non poteſt dari vllum poſſibile ob-
iectum finitum,quo non poſſit dari maius: ergo ad co-
gnoſcendum illud maius obiectum,non ſatis eſt ſpecies
eius, ſed requiritur præterea eleuatio & auxilium ex
parte potentiæ; cùm verò non poſſit eſſe vllum obie-
ctum finitum creatum præſtantius in ſuo eſſe reali,& in
eſſe intelligibili ipſa eſſentiâ diuina, quæ eſt obiectum
intelligibile intellectus creati; conſequens profectò eſt
ſi requiritur eleuatio & auxilium præter ſpeciem ad in-
telligendam aliquam creaturam,quamuis ſublimem,re-
quiri etiam ad intelligendam intuitiuè eſſentiam.

Dices ibi requiri vt comprehendatur creatura: nam
abſque comprehenſione poteſt intelligi ſicut intelligi-
tur eſſentia diuina.Sed contrà:nam ſi creatura compre-
hendatur,ſolùm comprehenditur aliquid finitum. Porrò
maius obiectum eſt Deus cognitus non totaliter,ſed
finito modo,quàm ſit creatura cognita totaliter ſecun-
dùm totum ſuum eſſe finitum; vtrobique enim eſt co-
gnitio finita.

Si ergo concedatur vt conuincit argumentum de-
bere concedi nullam eſſe limitationem virtutis intel-
lectus creati ad gradum aliquem obiecti intelligibilis,
ſed abſolutè poſſe quodcunque ſiue finitum,ſiue infini-
tum; ſequuntur multa abſurda.

Primum eſt eſſe in intellectu virtutem ad compre-
hendendum Deum quantum eſt ex ſe,ſiquidem non eſt
limitata ad finitum obiectum. Reſponderi poſſet eſſe
illimitatam facultatem intellectiuam in ordine intelle-
ctus creati ad quotcunque intelligibilia creata,non ve-
rò in ordine obiecti increati,quod eſt Deus.Sed contrà
primò iuxta probabilem ſententiam, quam etiam ipſi
ſequuntur quòd cognitis omnibus creaturis poſſibili-
bus comprehendatur Deus,ſequitur de facto intellectũ
habere virtutem comprehenſiuam Dei,quia habet vir-
tutem illimitatam ad cognoſcendum plures, & plures
creaturas in infinitum tum in proprio genere, tum in
eſſentia diuina,vt in cauſſa,abſque eo quòd ſit neceſſa-
rium in quocumque aſcenſu cognitionis addere habi-
tum, ſeu lumen ex parte potentiæ præter ſpeciem, ſeu
eſſentiam diuinam habentem vicem ſpeciei. Secundò
etiamſi detur comprehenſis in eſſentia diuina creatu-
ris poſſibilibus,Deum non comprehendi; nihilominus

ſenten

ſententia ipſorum eſt quòd intellectus ad eliciendam A
viſionem non egeat alio auxilio niſi alterius concauſ-
ſæ,ſcilicet ſpeciei vel obiecti,qua poſita ſuperfluum ſit
quidquid additur:at certè eſſentia diuina eſt ſimpliciſſi-
ma,& vbi præſens eſt intellectui per modum ſpeciei in-
telligibilis,quantum eſt ex ſe poteſt tota totaliter intel-
ligi: ergo ſi intellectus habet virtutem ſufficientem,&
completam vt non egeat additione præter ſpeciem,po-
terit Deum comprehendere; ſunt enim omnia requiſi-
ta tam ex parte potentiæ, quàm ex parte obiecti & ap-
plicationis obiecti modo intelligibili.

Reſponderi poſſet dupliciter, primò quòd eſſentia
diuina non ſit applicata totaliter & perfectè vt poſſit
comprehendi. Secundò quòd viſio diuina non fiat per
vnionem eſſentiæ,ſed per ſpeciem impreſſum:nulla au- B
tem ſpecies detur, quæ Deum totaliter repræſentet.
Sed contrà, primò aduersùs vtramque ſententiam ſequi-
tur intellectum creatum quantum eſt ex ſe eſſe com-
prehenſiuum Dei,& impedimentum,ſeu defectum quo
minùs comprehendat non eſſe ex parte intellectus, ne-
que ex præſtantia obiecti, id eſt, eſſentiæ diuinæ ſupra
intellectum, ſed ſolùm ex defectu applicationis, quod
repugnat communi ſenſui Theologorum & Patrum,
qui rationem cur non comprehendatur Deus, petunt
tum ex præſtantia obiecti, & eſſentiæ diuinæ, tum ex
imbecillitate intellectus noſtri, & negant ipſum eſſe
comprehenſiuum Dei:tribuunt item perfectioni infini-
tæ intellectus poſſe comprehendere,& comprehendere
Deum:iuxta hanc verò ſententiam non pertinet ad per-
fectionem infinitam intellectus, ſed ſolùm ad applica-
tionem obiecti comprehenſio. Hos Patres & Theolo-
gos ſuprà citauimus. Secundò non ſolet dici eſſentiam
diuinam applicari totam,ſed non totaliter,ſed cognoſci
totam & non totaliter; ſupponitur enim à Theologis
eſſe applicatam totaliter; quòd ſi ſola applicatio requi-
ratur ad cognitionem,non eſt cur negetur cognoſci to-
taliter. Demum vt detur non applicari nec poſſe appli-
cari totaliter,& ſecundùm eos qui dicunt viſionem fieri
per ſpeciem detur nõ eſſe poſſibilem ſpeciẽ quæ repræ-
ſentet totaliter; nihilominus certum eſt,& non negant
poſſe magis magiſque in infinitum applicati eſſentiam
diuinam, & alij poſſe fieri ſpeciem, quæ magis, & ma-
gis,meliúſque & meliùs Deum repræſentet in infinitũ. D
Quòd ſi propterea non debet addi virtus intellectui
præter ipſam applicationem eſſentiæ, ſeu ſpeciem, nec
eſt terminus virtutis intellectiuæ quin data quacunque
viſione Dei per huiuſmodi applicationem, ſeu ſpeciem
poſſit magis cognoſcere per maiorem applicationem,
ſeu ſpeciem; ſequitur omnino virtutem intellectus eſ-
ſe illimitatam ad videndum Deum quantum eſt ex ſe,
ac proinde comprehenſiuam Dei, tantúmque illimita-
tam quantum eſt intellectus diuinus,ſolúmque eſſe diſ-
crimen quòd eſſentia huic poſſit applicari,& ſit appli-
cata totaliter, non item illi. vnde vlteriùs ſequitur aut
non eſſe perfectionis infinitæ in intellectu virtutem cõ-
prehenſiuam Dei, quod eſt contra communem ſenſum
Patrum & Theologorum, aut intellectum creatum eſſe E
perfectionis infinitæ.

Secundum abſurdum quod ſequitur ex huiuſmodi
virtute naturali actiua,cuiuſlibet actus circa quodlibet
obiectum ſine limitatione, eſt quòd verè nulla detur
actio ſupernaturalis,ſed omnes ſint naturales, quod ab-
ſurdum quàm ſit magnum nemo ignorat:id autem con-
ſequens eſſe ſic probatur:nam actio quòd ſit ſupernatu-
ralis,non habet à virtute actiua intellectus; hanc enim
eandem nihilo magis auctã volunt concurrere ad actus,
qui dicuntur ſupernaturales,atque ad naturales;nec ha-
bet à ſpecie vel obiecto: nam aut ſpecies eſt ſupernatu-
ralis quoad acquiſitionem,aut in ſeipſa ex natura ſua.
Non poteſt dici primum,quia ſpecies quoad acquiſitio-
nem ſolùm poſſunt eſſe ſupernaturales in anima exi-

ſtente in corpore vbi cauſſa naturalis ipſarũ ſunt phan-
taſmata & intellectus agens,non autem Deus immedia-
tè, ſiquidem nihilominus infunderentur immediatè à
Deo: & præterea ex eo ſolo quòd producantur à Deo
in hoc ſtatu non infertur ſimpliciter eſſe ſupernatura-
les,niſi aliunde ex ſe natura ſua ſint tales,ſed ſolùm ſe-
cundùm quid & per accidens eo ſenſu quo dicitur ſu-
pernaturalis oculus diuinitus cœco reſtitutus; in anima
verò ſeparata, & in Angelis non ſunt ſupernaturales
quoad acquiſitionem, niſi aliunde ſint perſe conditio-
ne ſua tales,quia ibi non acquiruntur per phantaſmata,
quidquid dicat Scotus, qui tamen ita admittit Angelos
accipere ſpecies à rebus, vt non neget eſſe etiam ipſis
naturale accipere à Deo,quamquam ſi dicatur non eſſe
naturale, non tamen continuò infertur ſpecies infuſas, B
eſſe ſimpliciter ſupernaturales, niſi aliunde ſint tales vt
iam dixi de anima:quare ſi agatur de eſſe ſupernaturali
tantùm quoad acquiſitionem,non magis ſunt ſuperna-
turales ſpecies myſterij Trinitatis, vel Incarnationis,
quàm ſpecies Antichriſti vel Adami,quæ iam ſolùm per
infuſionem,non item naturaliter poſſunt acquiri, ſi lo-
quamur de ſtatu huius vitæ; ſin autem de ſtatu alterius
vitæ cõmuni etiam Angelis,nõ magis eſt naturalis ſpe-
cies cæli,& elementorum,quoad acquiſitionem, quàm
ſpecies Trinitatis:vtræque enim diuinitus accipiuntur,
& naturale eſt illi ſtatui diuinitus accipere ſpecies, vbi
eſt vna cauſſa communis Deus ſpecierum cuiuſcunque
obiecti.

Iam ſi dicatur ſecundum, ſcilicet quòd ſpecies ha- C
beant eſſe ſupernaturale non quidem ex modo acquiſi-
tionis,ſed per ſe ex qualitate & natura ſua;certè quòd
ſint ita ex ſe ſupernaturales,ex triplici capite dumtaxat
poſſunt habere; nimirũ Primò ex natura obiecti cuius
ſunt ſpecies quòd ſit ſupernaturale ſimpliciter, id eſt,
comparatione cuiuſuis intellectus creati, cuiuſmodi eſt
myſterium Trinitatis. Secundò quòd ſit ſupernaturale
tantùm comparatione vnius intellectus creati cum al-
tero, quomodo eſt ſupernaturalis humano intellectui
eſſentia Angeli. Tertiò quòd ſit ſupernaturale ſolùm
ratione vniuerſalitatis, quomodo genus comprehen-
dens multa inferiora ita ſuperat aliquem intellectum,
vt ſpecies repræſentatiua illius non ſit huic adæquata.
Porrò ex nullo horum capite (ſi vera eſt horum ſen- D
tentia) datur vlla ſpecies ſupernaturalis: nam propor-
tio medij cognitionis ad potentiam, talis eſt qualis eſt
proportio obiecti ad ipſam; atque omnis intellectus
eſt proportionatus cuilibet obiecto, cóque ſumpto ſub
quacunque vniuerſalitate: ergo quodlibet medium, id
eſt,ſpecies ex triplici iam dicto ordine eſt ipſi propor-
tionata. Minor eſt ſententia ipſorũ qui perinde faciunt
ſufficientem virtutem intellectus infimi humani ad co-
gnoſcendas naturas ſupremas angelicas, & ad cogno-
ſcendam quamcunque pluralitatem ſpecierum ſub vno
communi genere,ac faciunt intellectum ſupremum an-
gelicum; & perinde faciũt ſufficientem ad cognoſcen-
das naturas creatas quæ dicuntur obiecta naturalia,at-
que ad cognoſcenda myſteria gratiæ,Incarnationis,Tri-
nitatis,&c. immo & diuinæ eſſentiæ quidditatiuè, quæ
dicuntur obiecta ſupernaturalia. nihil enim plus aut
diuerſum ponunt hi auctores in intellectu infimo hu-
mano ad intelligendas naturas angelicas ſupremas, aut
ad cognoſcẽdum genus vniuerſaliſſimum vnà cum ſuis
inferioribus; quàm ponant in intellectu ſupremo an-
gelico; ſcilicet eaſdem ſpecies: immo quod attinet ad
cognoſcendas ſubſtantias angelicas ponitur medium in
homine,quod minùs ſufficiens videri poteſt,ſcilicet ſpe-
ciem,cùm in Angelo cognoſcente ſeipſum medium ſit
ipſamet ſubſtantia, & ſolùm ad cognoſcendum alium
Angelum, medium ſit ſpecies. Porrò minùs idoneum
medium videtur ſpecies. Quare non parum virtutis tri-
buũt intellectui humano, qui ſua vi naturali per minùs

idoneum

idoneum medium cognoscat Angelos etiam supremos quàm ipsi seipsos.

Denique nihil plus additur virtuti intellectus ad videnda quæ dicuntur simpliciter supernaturalia, quàm ad videnda quæ dicuntur naturalia, scilicet species, immo & quàm addatur intellectui diuino, scilicet essentia loco speciei: ergo ita sùt proportionatæ intellectui substantiæ supremæ vt infimæ, & ita supernaturalia vt naturalia; ac proinde omnes species omnium rerum spectatæ secundùm omnia tria dicta capita, sunt naturales cuique intellectui etiam infimo: & hoc poscit ratio ipsarum, quia medium & instrumẽtum quod nihil plus continet in ratione medij, quàm virtus in ratione virtutis est proportionatum, & proinde connaturale virtuti; quale medium sunt species dictorum obiectorũ, quæ sanè potiùs excedunturquàm excedant, quia virtus eadem potest excellentiora obiecta naturalia, & plura simul per vnam speciem intelligere, si excellentiora producerentur, & plurium speciem haberet: similitérque potest magis & magis videre essentiam diuinam data quacumque visione.

Sequitur ergo ex his quod argumentum inferebat nullos actus esse supernaturales, sed omnes esse naturales: siquidem tam potentiam quàm media, quinimo & ipsa obiecta, consequens est ad horum sententiam esse naturalia, & non aliunde quàm ex his habere possint actus quòd dicantur naturales, vel supernaturales.

Hinc vlteriùs sequuntur alia absurda. Primum in ordine naturali quòd nulla sit doctrina receptissima S. Thom. & aliorum Theologorum, quòd debeant dari species vniuersaliores, & minùs vniuersales iuxta gradus intellectuum, siquidem omnes intellectus sunt per se, & virtute sua sufficientes ad vsum quarumcunque specierum: immo eripitur nobis præcipuum fundamentum distinguendi gradus naturarum intellectiuarum, non enim potest habere locum huiusmodi distinctio vbi distinctio virtutis intellectiuæ, quæ est propria passio naturæ neque ratione obiectorum; neque ratione modi cognoscendi obiecta absque phantasmate, & discursu, locum habet. nam ad omnia hæc est potentia naturalis in homine, solúmque requiritur species: vnde sequitur naturam humanam esse perfectiorem angelica, siquidem vi sua potest totum quod potest angelica, & præterea potest cognoscere per phantasmata quod illa non potest.

Deinde tolluntur habitus fidei, charitatis, & spei, immo & auxilium supernaturale, quandoquidem huius sententiæ fundamentum esse debet quòd omnis facultas, quæ recipit extrinsecus formam, per quam determinetur in actu primo ad agendum, careat limitatione virtutis ad actum secũdum. Sequitur enim intellectum sicut ad cognoscendum, & ad assentiendum per media scientiæ; ita, & sanè multo magis ad assentiendum per media fidei & opinionis habere virtutem illimitatam naturalem, vt possit credere quodcunq; credibile, quod quocumque medio, seu auctoritate etiã diuina, fit credibile. Præter hunc assensum nihil reliquum est supernaturale, propter quod requiratur habitus, vel auxiliũ; reuelatio enim & species rerum reuelatarum, quæ credi debent, sunt præuia assensui, & actui credentis: nec sunt opus credentis, sed reuelantis, & quidquid sit non requirunt habitum, vel auxilium supernaturale, ex quo res reuelatæ aut sunt naturales secundùm substantiam, aut si sunt supernaturales, non manifestantur secundùm esse supernaturale, & secundùm quidditatem, sed obscurè eo modo quo manifestantur non credentibus: si ergo habitus, vel auxilium fidei non est necessarium propter actum credendi, certè est omnino superfluum.

Secundò, vtcumque ponatur habitus fidei, tollitur habitus spei, & caritatis, siquidem ob rationem dictam habitus non requiritur propter voluntatem vt faciat illam potentem ad sperandum & amandum: dicunt autem ipsi requiri vt faciat actum talem, scilicet spei boni nostri supernaturalis & amoris Dei, vt bonus est in seipso bonitate supernaturali. Sed certè non potest habitus facere actum talem nisi aut ipsemet habitus sit species repræsentatiua, sicut dicunt ipsi lumen gloriæ habere rationem speciei, & similitudinis, & in vniuersum omnes habitus cognitionum, & cognoscendi: nihil aliud esse quàm species, atque proprerea habeant ab obiecto quòd faciant actum talem: species enim sunt expressiones, & imitationes obiecti, aut sint imitationes specierum; at certè vtroque modo habitus nihil sunt aliud quàm species, etsi quid aliud præterea habent, cùm tamen aduersarij dicant habitum nihil aliud cõferre nisi facere actum talem, certè nihil præstant nisi quod præstant species, quarum est facere actum talem, & vbi sunt species, non est locus habituicùm verò spes, & charitas non requirant alias species nisi easdem, quas fides, quia fides est substantia rerum sperandarum *ad Hebr.11.* sequitur nó esse locum habitibus spei, & charitatis. Quòd si dicatur eas debere niti cognitione supernaturali, certè quamuis ad hanc sententiam consequens sit nullam cognitionem posse dici supernaturalem, tamen sufficit cognitio fidei. Sequeretur ergo ad summum solùm habitum fidei esse necessarium: & ipsum esse satis ad hoc vt actus charitatis & spei sint tales, scilicet Dei supernaturalis boni tam nostri quàm in seipso cogniti cognitione supernaturali, & nihil relinquitur supernaturale in actu quod non possit voluntas per virtutem naturalem præstare. Nullus ergo locus esset habitibus, vel auxilio supernaturali ad actus spei & charitatis.

Plura alia absurda contra hanc sententiam proferri possunt quæ non sunt huius loci, scilicet quòd dum dicunt lumen gloriæ nil aliud esse quàm speciem creatam, qua mediante videatur Deus, loquuntur contra receptam sententiam S. Thom. & aliorum, quæ est Deum videri ab intellectu beati per immediatam præsentiam essentiæ, & non per speciem, & dari aliud lumen beatis præter speciem. quod sanè contra mentem Concilij Viennensis & aliorum asserentium necessitatem luminis gloriæ negatur. Proferuntur à prima sententia auctoritates quædam S. Thom. *1.p.q.12.art.2.* vbi vocat lumen gloriæ similitudinem Dei, *& 3. contra Gent. cap.54.* Riccard. *in 4.dist.49. art.3.q.2.* dicentis necessarium esse lumen gloriæ vt intellectum fœcundet ad eliciendam visionem, Scoti *in 3.dist.14.q.2. & in 4.dist.49.q.11.* verùm alienus est ab hac sententia S. Thom. ibi enim docet lumen gloriæ esse similitudinẽ Dei secũdùm participationem luminis diuini ad intelligendum essentiam Dei, nó autem secundùm repræsentationem essentiæ, vt suo loco ostenditur. Scotus etiam distinguit speciem à lumine, & dicit non esse in beatis speciem, licèt sit lumen, de quo etiam ait esse cum intellectu principium visionis: alij generatim loquũtur, nec vllus ex antiquis eam sententiam docuit, sed non est huius loci singulorum doctorum verba ad id ostendendum expendere.

Ex his satisfit fundamento primæ sentẽtiæ quæ contendit debere assignari aliquam rationem in actu, quæ soli respondeat lumini; non item speciei neque intellectui. Dicendum est enim si loquamur in actu secundo physicè, non solùm non debere assignari aliquam rationem distinctam lumini ab ea quæ respondet speciei & intellectui, verùm neque speciei ab ea quæ respondet intellectui, vt suprà declaratum est: Si verò loquamur per accommodationem suprà traditam: Primò dici potest assignari lumini ipsum esse supernaturale actus, quod non est dicendum nequidem secundùm hanc accommodationem respondere soli speciei; cùm enim duplici genere causæ concurrat species, scilicet formali specificando actum (quam solam causalitatem quidam admittunt) & præterea vt alij addunt efficienti; sanè esse supernaturale tantùm vt causæ formali respondet ipsi soli, vt efficienti verò non respondet soli, nec magis ipsi, sed facultati actiuæ supernaturali; sicut quando actio est naturalis, respondet actiuæ naturali secundùm esse naturale: & sanè in hoc genere causæ efficientis non solùm æquè, verùm aliqua ratione magis respondet facultati actiuæ cùm sit actio, & quidem vitalis; cùm ergo facultas naturalis, scilicet intellectus non sit latis, idcirco esse supernaturale respondet lumini supernaturali seu intellectui eleuato lumine supernaturali: & sanè ipsum esse supernaturale etiam in genere causæ efficientis magis dicitur supernaturale respectu intellectus quàm respectu speciei, quia species est proportionata tali actui, non autem intellectus. Dico secundò non opus esse assignare in actu tres rationes quæ respondeant tribus, scilicet lumini, intellectui, & speciei, sed duas quarum altera respondeat speciei, scilicet esse talem actum: altera intellectui sufficienti siue per se iuxta suam virtutem naturalem, absque additione, sicut respondet cognitio naturæ angelicæ intellectui Angeli, & visio beatifica intellectui diuino; siue eleuato & aucto lumine supernaturali, vt respondet substantia Angeli intellectui humano, & visio beatifica intellectui creato: etenim intellectus præditus lumine gloriæ censetur vna facultas aucta & eleuata in suo genere causalitatis.

Ex his ergo quod attinet ad præsentem materiam concluditur scientiam infusam animæ Christi præter species requirere habitum, seu lumen infusum in intellectu. idque constat, quia actus huius scientiæ sunt supernaturales excedentes vim intellectus creati tam ratione obiectorum supernaturalium, quàm ratione modi supernaturalis, quo etiam supernaturalia intelliguntur; species autem solùm habent vim repræsentandi obiectum, specificandi actum, & concurrendi vt causæ partiales, non item augendi facultates, & vires intellectui, neque ad hunc finem à quoquam nequidem ab auctoribus primæ sententiæ ponuntur: requiritur ergo præterea habitus seu lumen.

DISPVTATIO CI.

Vtrùm habitus, seu lumen scientiæ infusæ sit in se vnum tantùm.

PRIMA sententia est esse plures habitus: Bonauen. *in 3. distinctione 14. art. 3. quæstione 2.* Caiet. *2. 2. quæstione 54. art.4. non longe à fine*, Cabreræ *in hoc articulo dub.6.* Fundamentum sumitur à diuerso genere scibilium scilicet rerum naturalium & supernaturalium. Item rerum quarum habetur euidentia in seipsis, & quarum habetur euidentia solùm in attestante, & præterea à diuersitate modi sciendi naturalia. Secundò quia non videtur ratio cur debeant esse plures habitus virtutum moralium infusarum, non autem virtutum intellectiuarum.

SECVNDA sententia est esse vnum tantùm habitum seu lumen scientiæ infusæ: est S. Thom. sine dubio vt ostensum est suprà. assignat enim in hoc articulo ad tertium aliquid commune omnibus obiectis huius scientiæ, quod est lumen, & aliquid proprium singulis, quæ sunt species, comparátque illud cum his tanquam vnum & idem cum pluribus

Ioſ. Raguſa in 3.p.D.Thom.

& diuersis, eo modo quo in naturalibus vnum lumen intellectus agentis comparatur diuersis. idem etiam docuisse *in tertio sententia quinta* ostendimus. Eadem est sententia Riccard. *art.3. quæstione 4.* Marsil. *quæstione 10. art. 2.p.4.* Suarez *sect. 3.* Medinæ *hic*, & aliorum.

Fundamentum est quia hoc lumen est perfectius lumine angelico, & siquidem non ea ratione quòd sit proportionatum vniuersalioribus speciebus, vt volunt quidam, at saltem ea ratione quòd sit principium certiùs & clariùs cognoscendi, & quod extendatur ad plura obiecta, quales sunt actus liberi, & ad plura mysteria, seu res supernaturales. hæc ratio solùm conuincit magnam perfectionem luminis huius, vnde possit fieri argumentum aliquod probabile, non verò conuincit omnino vnitatem nisi constet esse vnum lumen in Angelis. Secundò vnus fidei habitus sufficit ad omnia reuelata: ergo & vnum lumen ad omnia scibilia. hoc argumentum non est efficax, quia est vna indiuisibilis ratio assentiendi per fidem reuelatis, non verò est vna ratio cognitionis & assensus in omnibus scibilibus, vt est ibi vna prima veritas, sed varia pro varietate obiectorum, eáque intrinseca, non extrinseca. Tertium argumentum est quòd non sit sufficiens fundamentum distinguendi, quia ex materiali distinctione obiectorum non potest colligi distinctio habituum, potest enim vnus habitus ferri in multa.

Hæc sententia est verior, eiúsque fundamentum perendum est à discrimine inter habitus acquisitos, & infusos. differunt enim quoad triplex genus causæ, solúmque conueniunt in causa materiali, id est, subiecto communi. Ac primò quoad formalem ipsimet habitus sunt formæ. Cæterùm habitus acquisiti sunt ipsi actus scientiæ saltem partialiter, prout manent in memoria habitualiter post actum, & constant speciebus coordinatis tum in vna, tum in pluribus demonstrationibus, vt iuxta mentem S. Th. ait Caiet. *prima secundæ quæstione 54. art. 4.* & alij eius interpretes; quare non habent vllum effectum in actu primo vt faciant potentem; quia sunt posteriores integra facultate, sed solùm in actu secundo habent effectum qui est facere scientem, & præterea effectum facilitatis respectu sequentium similium actuum relictæ ex præcedenti actu, ita vt nihil aliud sit habitus scientiæ acquisitæ, nisi dicta facilitas, seu habilitas cum actu relicto habitualiter in memoria seu cum dicta coordinatione specierum. Habitus autem scientiæ infusæ totum effectum formalem habent in actu primo circa potentiam vt faciant potentem ad operandum, & nullum in actu secundo in genere causæ formalis, sed solùm in genere causæ efficientis. habent quidem præterea actus scientiæ infusæ manentes habitualiter in memoria postquam fuerint eliciti, vt dicantur habitus partialiter similiter atque acquisiti: ceterùm nomen habitus infusi non conuenit his, sed alij iam dicto, qui se tenet ex parte potentiæ in actu primo ante omnem actum, & speciebus infusis, vt iam dicam. Secunnò differunt in genere causæ efficientis, quia illi producuntur à Deo immediatè & solo, & intellectus tantùm se habet vt causa passiua: hi autem producuntur ab intellectu tum immediatè, quatenus significant actus, tum mediatè, quatenus significant habilitatem ab his relictam. Tertiò differunt quoad causam finalem: nam illi sunt producti ex intentione faciendi intellectum potentem ad actus, hi producuntur per se ex intentione solùm sciendi, sequitur autem ex natura rei facilitas, & quòd maneant habituaLiter in memoria.

Cùm ergo differant ex omnibus capitibus, ex quibus potest sumi vel vnitas, vel pluralitas habitus (nam ex caussa materiali nemo diceret posse attendi) consequens est non eodem modo sumi posse hanc pluralitatem in acquisitis, atque in infusis habitibus, & perperam quoldam eodem modo ratiocinari. Itaque in naturalibus non sunt quidem tot habitus quot species, quinimmo multo pauciores, & ad summum tot, quot sunt actus demonstratiui ex multorum sententia, quinimmo secundùm aliorum sententiam pauciores. etenim species acquisitæ non sunt satis singulæ ad scientiam; repræsentant enim seorsim effectum à caussa, proprietatem ab essentia, accidentia à substantiis, naturam ab indiuiduis, &c. non autem simul effectus in caussis, proprietates in essentia, &c. vnde datur locus discursui, & demonstrationibus vt ab vna re cognita per vnam speciem inferatur alia cognita per aliam speciem, & ex speciebus indiuiduorum eliciatur per vim intellectus agentis species intentionalis naturæ specificæ, fitque compositio, & discursus vnde vnus actus scientiæ constat multis speciebus. At verò in scientia supernaturali infusa tot sunt actus, quot species, quia hæ repræsentant effectus in caussa, proprietates in essentia, naturam in indiuiduis, & cum indiuiduis; atque propterea ex hac parte nihil obstat quominus tot distincti habitus esse possint, quot sunt species, quæ caussa fuit vt cùm species naturales non possint dici habitus scientiæ; possint tamen verè dici scientiæ, & habitus scientiæ, species hæ per se infusæ; quia qui habet has species in intellectu, non minus est instructus scientia infusa, etiamsi nondum habuerit actum, ac sit instructus scientia naturali, qui habuit actum, & retinet illum habitualiter in memoria, vt solùm desit vtrique vsus scientiæ, qui ad nutum præstò sit. at verò qui habet species naturales, non est ita comparatus, vt solùm ipsi desit vsus scientiæ, sed tantùm habet vnde possit illam acquirere. Quocirca sapienter S. Th. *art. 6.* cùm disputaret an scientia infusa sit distincta per plures habitus, sumit pluralitatem habituum scientiæ à pluralitate specierum; scire enim propriè non tam dicitur qui habet omnia requisita ex parte facultatis, quæ est communis scientibus & nescientibus si per se seorsim spectetur vt idonea siue naturaliter siue dono supernaturali, quàm qui habet requisita aliunde, vt possit vti scientia cùm voluerit, præsertim ex parte obiecti, cuiusmodi est species, quando hæc est sufficiens, vel actus componens species, quando non est sufficiens. idcirco verius dicuntur scientiæ infusæ vna vel plures, propter vnam, vel plures species, quàm propter plura vel vnum lumen, & huc respexit S. Thom. quando sumpsit pluralitatem habituum à pluralitate specierum.

Hinc fit vlteriùs vt rationem vnitatis vel pluralitatis luminis, quod se tenet ex parte potentiæ, non tam sit opus inuestigare ex parte obiectorum, quàm ex parte potentiæ, eiúsque conditione, & natura. etenim hoc lumen supernaturale, præstat facultati in ordine ad varia genera obiectorum supernaturalium, id quod præstat lumen naturale in ordine ad varia obiecta naturalia, & habet vicem potentiæ, & facultatis dum auget, & perficit illam in ratione facultatis actiuæ, & supplet id quod deest facultatis naturalis. Porrò facultas naturaest vna omnium obiectorum intelligibilium hoc ipso quòd conueniunt in communi genere cognoscibilium naturalium; ergo similiter debet esse vna facultas omnium obiectorum supernaturalium.

Confirmatur: nam proportio hæc supernaturalium in suo ordine cum naturalibus in suo, seruari debet & censetur seruata nisi quid obstet: nihil autem obstat ex vllo capite; non enim ex parte scientiæ, quæ ad summum solùm poscit distinctionem in suo genere supernaturali, similem illi quam habent scientiæ naturales, vbi ad summum tot sunt habitus scientiæ, quot sunt actus, aut specie distincti, aut genere; habet autem tot habitus hæc scientia supernaturalis, id est, species tot & tales, quæ præstent quod præstant actus habitualiter manentes, qui sunt scientiæ distinctæ in naturalibus. Neque ex parte intellectus vt iam ostensum est ex eadem proportione. & confirmatur, quia intellectus habet potentiam obedientialem, qua possit fieri potens ad supernaturalia, vt habet naturalem qua sit potens ad naturalia; quæ potentia obedientialis non est magis limitata quàm sit naturalis. immo amplior, quia respicit quidquid non implicat contradictionem, cuiusmodi implicatio nulla est in proposito. vnde fit demum vt neque obstet quidquam ex parte Dei.

Sed aduersùs hæc duo obiiciuntur. primum est obstare quominus sit vnum lumen infusum, eandem ferè rationem, qua ostendimus suprà scientiam non constare vna specie vt seruetur modus humanus naturalis potentiæ, videtur autem eadem ratio de lumine, seu habitu. Respondeo, iam dictum est modum humanum esse vt cognoscat per plures species, & habeat plures actus & plures habitus eo sensu quo ipsi actus manentes habitualiter in memoria, sunt & dicuntur habitus; non verò vt habeat plura lumina ex parte potentiæ, sed vnum lumen, quod operetur per plures species; non enim tollitur modus intelligendi naturalis per vniuersalitatem habitus in actu primo, modò in actu secundo operetur modo humano per plures species.

Obiicies secundò ex his inferri etiam respectu essentiæ diuinæ fore vnum lumen commune ipsi cum aliis obiectis supernaturalibus creatis, siquidem ex eo quòd sit vnum lumen supernaturale in ordine naturalium, debet esse vnum supernaturale in ordine supernaturalium. Respondeo ex quo lumen naturale non sufficit ad omnia obiecta, sed debet addi supernaturale, oportet habere aliquam rationem obiectorum, vt videlicet si sit tanta distantia, aut maior vnius alicuius obiecti supernaturalis ab aliis omnibus, quanta est, vel quàm sit reliquorum obiectorum supernaturalium infra illud à naturalibus, assignetur distinctum lumen, huiusmodi autem est essentia diuina, quæ magis distat ab omnibus obiectis supernaturalibus quàm distent hæc ab omnibus naturalibus. quare requiritur distinctum lumen; conueniunt enim omnia obiecta supernaturalia infra essentiam diuinam in eo quòd sint res supernaturales creatæ; essentia verò diuina sit increata, ac proinde maximè distans absque proportione ab obiectis creatis, sicut maximè distant obiecta creata supernaturalia à naturalibus.

Ex his satisfactum est primo argumento primæ sententiæ. Ad secundum variæ differentiæ assignantur ab aliis inter virtutes, & scientias, videlicet quòd scientia sit in vno subiecto, virtutes in multis. ita Medina. Sed contra illud obstat quòd nihilominus quædam virtutes sint in vno subiecto, etsi non omnes in vno, scilicet iustitia cum suis partibus potentialibus in voluntate, quales sunt religio, pietas, obedientia, &c.

Vt ergo vera differentia inuestigetur, obseruandum est

est intellectum cum voluntate omnino conuenire circa ordinem ad suum obiectum in genere, quòd scilicet ille feratur latè ad omne verum, hæc autem ad omne bonum, & ex hac parte est par ratio quòd sicut intellectus non eget habitu superaddito vt cognoscat verum naturale, sed sufficit ipsum lumen naturale, quod aut nullam habet difficultatem, aut non intrinsecus, sed extrinsecus, scilicet ex impedimentis corporis phantasmatum, &c. propter quam acquiritur aliqua facilitas per exercitium actus, solùm verò eget habitu ad bonum supernaturale, quod est supra virtutem ipsius; ita nec voluntas eget habitu circa bonum quodpiam naturale quodcumque obiiciatur sub ratione boni, sed neque habet vllam difficultatem ad illud nequidem extrinsecam, sed summam propensionem, quæ non possit fieri facilior per habitum, solùm verò propter bonum supernaturale superans eius virtutem eget habitu. Conueniunt item in eo quòd actus voluntatis trahant differentiam specificam & essentialem à variis obiectis, & distinguantur specie, sicut actus intellectus habent differentiam specificam à suis obiectis, qui actus intellectus habent rationem habitus, vt dictum est.

Differunt tamen in eo quòd voluntati in variis materiis passim obiiciatur duplex bonum, vnum rationis quo constituitur actus virtutis, alterum contrarium bono rationis; vnde fit vt bonum rationis quatenus contrarium alteri bono obiici possit sub ratione mali, & illud sub ratione boni, & contrà, ideóque voluntas vi sua naturali qua appetit bonum habeat difficultatem ad bonum rationis. At certè in obiectis intellectus veritas non recipit huiusmodi discrimen secundùm oppositionem inter duo vera vt ratione oppositionis quam ad inuicem habeant, intellectus non possit ad vtrumque ferri, sicut non potest voluntas ad vtrumque dictum bonum, ac proinde nec habet suapte natura facilitatem ad vnum verum, & difficultatem ad aliud ratione contrarietatis vtriusque veri, sed solùm extrinsecus ratione impedimentorum & variarum caussarum.

Obiicies. Contingit obiici intellectui verum vt falsum, sicut voluntati bonum rationis vt malum; ergo eadem est vtrobique difficultas. Resp. Non potest intellectui obiici idem simul vt verum & falsum respectu diuersorum seu diuersarum facultatum apprehensiuarum; sed verum quòd obiicitur vt falsum, obiicitur vt omnino falsum & contrà; alioquin si non obiicitur, vt omnino verum, vel vt omnino falsum, obiicitur vt dubium, à quo intellectus omnem cohibet assensum, ideóque ex eo quòd verum obiiciatur vt falsum nullam habet difficultatem in assentiendo veritati, sed solùm laborat in inuestiganda veritate. At verò voluntati idem simul obiicitur vt bonum, & malum respectu diuersorum, id est, diuersorum appetituum, & quod obiicitur vt bonum, non obiicitur vt omnino bonum, nec quod obiicitur vt malum; quare habet difficultatem in consentiendo bono non satis proposito, non autem in inuestigando bono. Cùm ergo difficultas sit intrinseca ad bonum rationis, & hoc sit varium pro varietate obiectorum, & non sit eadem ratio difficultatis in vno bono, atque in aliis, propterea oportet addere habitus varios naturales pro obiectis in materia naturali ad tollendam eam difficultatem, & sua proportione habitus supernaturales pro supernaturalibus ad addendam etiam potentiam præter facilitatem, & non oportet ponere vnum habitum in intellectu autem est satis vnus habitus, seu lumen ad modum dictum, nec requiruntur plura.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

DISPVTATIO CII.

Vtrùm dictum lumen scientiæ infusæ sit distinctum à lumine gloriæ.

IN responsione quadam ad secundam obiectionem suprà ostendimus obiecta creata etiam supernaturalia suapte natura poscere lumen inferius illo quo videtur essentia diuina, atque propterea essentiam diuinam non posse videri lumine proportionato his obiectis. Ceterùm ratio ibi allata non ostendit non posse è conuerso lumine proportionato videndæ essentiæ diuinæ videri obiecta supernaturalia creata, quod enim potest plus, vtique potest & quod minus est; & quod potest superius, potest & id quod inferius est. Confirmatur: nam de facto lumen supernaturale gloriæ non solùm videt essentiam diuinam increatam, verumetiam seipsum, quod est res supernaturalis creata: ergo potest vnum & idem lumen ferri in Deum increatum, & in obiecta supernaturalia creata, vnde etiam consequens est posse videre alia eiusmodi obiecta supernaturalia scientiæ infusæ, scilicet gratiam, eiúsque habitus, &c. vt bene ratiocinatur Suar. *disp. 29. sect. vltima* ostendens non carere probabilitate quòd lumen scientiæ huius infusæ non distinguatur à lumine gloriæ, quamquam ipse defendit communem sententiam quòd distinguatur. Quòd autem possit lumen gloriæ esse principium cognoscendi seipsum, probatur ea ratione quòd nullum lumen inferius quamuis supernaturale possit esse sufficiens ratio cognoscendi ipsum, nec datur lumen superius ipso. Item quia omne lumen intellectuale euidens & clarum est sufficiens principium manifestandi seipsum.

Respondeo dupliciter intelligi posse aliquem habitum, seu lumen posse ferri in plura superiora & inferiora. Primò per se & natura sua formaliter in omnia sub aliqua formali ratione communi omnibus. Secundò verò in vnum tantùm formaliter, præter quod si feratur in alia solùm eminenter habeat posse ferri. Iam obiectio nostra disputatione præcedenti proposita probabat debere dari lumen commune omnibus obiectis ordinis supernaturalis natura sua formaliter omnibus connaturale quatenus conueniunt sub vna ratione formali communi entis supernaturalis ea proportione qua datur vnum lumen naturale omnibus obiectis naturalibus, & qua dicebatur dari vnum omnibus supernaturalib⁹ creatis, & bene satisfacit ibi responsio petita ex maiori distantia rei supernaturalis increatæ à supernaturalibus creatis, quã horũ à naturalib⁹ creatis. Hoc autẽ argumentũ & obiectio posterior nõ procedit de lumine cõmuni multisprimo modo, sed secũdo modo; sumit enim lumẽ per se natura sua determinatũ ad vnum obiectũ, & formaliter respiciens vnũ tantùm, scilicet essentiã diuinã; atq; idẽ posse ferri in reliqua, quod sanè stãte ea determinatione ad vnum obiectum, non nisi eminenter dici posset alia respicere. hoc autem in proposito dici nequaquam potest, aut enim hanc eminentiam habet à præstantia obiecti: at certè hinc solũ habetur eminentia secũdùm esse, & secundùm operationem præstãtiorẽ, nõ autẽ vt possit præstare id quod potest habitus, vel lumẽ inferius alioquin omnis habit⁹ præstãtioris obiecti posset esse principium actus inferioris obiecti, & à fortiori omnis facultas superior, v. g. intellectus, posset esse principium actus facultatis inferioris, scilicet sensus: aut haberet à Deo qui produxisset lumen quod possit extendi vltra essentiam diuinam: at certè constat intentionem Dei in productione eius luminis, solùm esse adiuuare & eleuare intellectum ad visionem beatificam essentiæ: ergo si ex hoc solo quod faciat facultatem habilem ad videndum tale obiectum, non habetur facultas videndi alia obiecta; sine fundamento ponitur data lumini gloriæ virtus ad alia obiecta

& id quod ponitur productum ex intentione aliorum obiectorum cum tali virtute superaddita, non est lumen gloriæ, sed aliquid aliud: nec potest fieri vt lumen gloriæ non contineat formaliter, sed solùm eminenter alios actus; quia virtus, quæ non conuenit per se alicui facultati, vel naturæ, sed additur ex intentione aptandi illam ad aliquem actum, non continet eminenter, sed formaliter illum actum; etenim id quod continetur eminenter, neque potest superaddi, neque tolli salua re, in qua continetur; non enim potest fieri vt lumen Solis non contineat eminenter calorem, neque vt anima rationalis non contineat eminenter sensitiuam, sublatáque ratione sensitiui vt maneat anima rationalis. continetur enim huiusmodi virtus in sole & anima rationali, secundùm rationem & quidditatem ipsius: si ergo in ratione luminis & habitus qui versatur circa obiectum superius, non continetur virtus efficiendi actum inferioris facultatis, eo quòd hęc virtus habeat ex intētione & fine superaddito agentis Dei; certè non conuenit ipsi eminenter, sed formaliter; quòd si semel detur recurrit præcedens discursus probans debere esse plura lumina: & si poneretur vnum lumen circa essentiam diuinam increatam, & res supernaturales creatas, illud non posse esse lumen gloriæ determinatum ad essentiam diuinam, sed aliquid commune respiciens simul essentiam diuinam, & reliqua obiecta formaliter ex natura sua.

Iam verò argumentum ductum ex eo quòd lumen gloriæ sit principium cognoscendi seipsum, quod est res creata, constat ex his falsum assumere; etenim ipsum per se natura sua est habitus determinatus ad cognoscendas res in Verbo, vt bene ait Suar. *suprà in fine* &; neque formaliter habet quòd sit principium cognoscendi se, ac proinde alias qualitates creatas, quia non esset lumen gloriæ, de quo agimus, sed aliquid vniuersalius per se ita comprehendens diuinam essentiam cum reliquis, sicut comprehendit cetera obiecta, neque eminenter hoc habet; vt satis suprà ostensum est. Porrò in hoc non est simile reliquis luminibus intellectualibus, qualia sunt Angelorum, quia hæc natura sua formaliter non sunt determinata vni obiecto, vt est lumen gloriæ, sed pluribus creatis, simúlque sunt sibiipsis communia cognoscendi principia, ipsa enim secundùm esse reale sunt eiusdem generis cum aliis rebus, quarum sunt cognoscendi principia.

Iam verò ipsum lumen gloriæ cognoscitur tum in Verbo cum aliis rebus creatis, tum in proprio genere per lumen illud, quo cognoscuntur omnes res supernaturales creatæ, cùm ipsũ sit aliquid creatũ; neque necesse est lumen, per quod lumen gloriæ cognoscitur, esse aliquid ipso superius: nam lumen intellectus Angeli inferioris intelligit substantiam, & lumen intellectuale naturæ superioris, & species, seu habitus sumptus pro specie potest cognosci per aliam speciem inferiorem, & in vniuersum principium intelligendi non debet esse perfectius re cognita.

Dices, ex his sequitur neque lumen supernaturale scientiæ infusæ esse principium cognoscendi seipsum, sed debere dari aliud lumen. Respondeo, lumen scientiæ infusæ non est determinatum ad vnum obiectum, vt est determinatum lumen gloriæ formaliter, sed per se formaliter esse ordinatum ad omne supernaturale creatum. ideo posse esse principium intelligendi etiam seipsum inter alia.

Deinde etiamsi detur lumen gloriæ esse principium intelligendi seipsum, non tamen hinc sequitur esse principium intelligendi alia obiecta creata supernaturalia; præter seipsum, & essentiam diuinam, quia lumen intellectuale ea ratione qua est lumen intellectuale, videtur habere quòd sit principium intelligendi etiam seipsum, ita vt duplicem determinationem habeat ad intelligibilia, vnam ratione obiecti quod intrinsecè respicit; alteram ex hoc quòd sit lumen intellectuale, vt in vniuersum non detur lumen intellectuale siue magnum, siue paruum extra illud, quod est alligatum corpori, quale est humanum, dum est alligatum corpori; quod non habeat hæc duo obiecta formaliter. & quamuis nomen & determinatam rationem luminis accipiat ex obiecto vel obiectis; tamen simul habet communem rationem ex eo quòd sit lumen, eámque formaliter ad cognoscendum seipsum vt obiectum, sintque inseparabilia hæc duo obiecta vt non detur lumen quod sit principium cognoscendi obiectum, & non sit simul principium cognoscendi sui. Porrò hinc non sequitur posse esse principium cognoscendi præterea alia obiecta, si ad vnum solum cognoscendum extra se est determinatum. ex eo enim quòd sit principium cognoscendi sui non sequitur esse principium cognoscendi quodcumque aliud: nam quòd sit principium cognoscendi sui, habet ex eo quòd sit lumen intellectiuum; quòd verò sit principium. cognoscendi alia habet ex determinato ordine ad alia in genere causæ finalis. Quare si est determinatum solùm ad vnum obiectum extra se, certè non poterit vllum aliud per ipsum cognosci, ea sola ratione quòd conueniat in esse cum ipso lumine quod cognoscit seipsum.

QVÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm secundum hanc scientiam Christus cognouerit omnia.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognouerit. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam sciuit.

2. Præterea, Homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognouit Christus.

3. Præterea, Quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia sciuisset, esset in eo scientia acquisita aqualis scientiæ infusæ, & scientia beata: quod est inconueniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia sciuit.

Sed contra est, quòd nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc eius scientia, si secundum eam non sciuisset omnia: quia imperfectum est, cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia sciuit.

Respondeo dicendum, quòd scientia acquisita ponitur in anima Christi (vt suprà dictum est) propter conuenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu: sicut & scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est, quo est omnia fieri: ita intellectus agens est, quo est omnia facere, vt dicitur in tertio de Anima. Et ideo sicut per scientiam inditam sciuit anima Christi omnia illa, ad quæ intellectus possibilis est quocunque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam sciuit omnia illa, quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia rerum acquiri potest non solùm per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum: verum: cùm ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, & causas per effectus, & similia per similia, & contraria per contraria. Sic igitur licet Christus non fuerit omnia expertus: ex his tamen, quæ expertus est, in omnium deuenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quòd licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia: fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimæ vim rationis eius potuit in aliorum notitiam deuenire, per modum predictum: sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes & effectus, quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et eadem ratione ex quibuscunque aliis, in aliorum notitiam deuenire potuit.

Ad tertium dicendum, quòd secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognouit omnia: sed illa omnia, quæ per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Vnde per hanc scientiam non cognouit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia, & futura, quæ tamen cognouit per scientiam inditam: vt supra dictum est.

PRIMA conclusio est per hanc scientiam cognouisse omnia quæcunque per actionem intellectus agentis sciri possunt. Probat, quia sicuti debuit perfici intellectus passibilis Christi quoad omnia, quæ est aptus pati & recipere, ita debuit perfici agens quoad omnia quæ est aptus agere.

SECVNDA conclusio in responsione ad tertium, Christus per hanc scientiam non cognouit essentias substantiarum separatarum, nec singularia præterita, præsentia aut futura. probat, quia hæc non sunt cognoscibilia per lumen intellectus agentis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Christus in hac scientia profecerit.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis & secundum scientiam infusam Christus cognouit omnia: ita & secundum hanc scientiam acquisitam, vt ex dictis patet. Sed secundum illas scientias non profecit: ergo nec secundum istam.

2. Præterea, Proficere est imperfecti: quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damasc. dicit, Qui proficere dicunt Christum sapientia & gratia, vt additamentum sensus suscipientem, non venerantur vnionem, quæ est secundum hypostasim. Sed impium est, illam vnionem non venerari. Ergo impium est dicere, quòd scientia eius, additamentum acceperit.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 2. quod Iesus proficiebat sapientia & ætate & gratia, apud Deum & homines. Et Ambros. dicit quòd proficiebat secundum sapientiam humanam. Humana autem sapientia est, quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

Respondeo dicendum, quòd duplex est profectus scientiæ. Vnus quidem secundum essentiam: prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum: puta si aliquis secundum eundem & æqualem scientiæ habitum, primò minora aliis demonstret, & postea maiora & subtiliora: Hoc autem secundo modo manifestum est, quòd Christus in scientia & gratia profecit, sicut & in ætate: quia scilicet secundum augmentum ætatis opera maiora faciebat, quæ scilicet maiorem scientiam & gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quòd habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cùm à principio plenariè fuerit sibi omnium scientia infusa, & multò minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia enim diuina quod non possit augeri, suprà in Prima parte dictum est. Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

scientiæ acquisitæ (vt quibusdã videtur, & mihi aliquando visum est) nulla scientia in Christo augmentata fuit secundũ essentiã, sed solùm per experientiam, id est conuersionem specierũ intelligibiliũ inditarum, ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt, quod scientia Christi profecit secundum experientiam: conuertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de nouo per sensum accepit. Sed quia inconueniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cùm extrahere species intelligibiles à phantasmatibus, sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conueniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari: ex hoc scilicet, quòd intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus poterat etiam alias & alias abstrahere.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam scientia infusa animæ Christi, quàm scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari: & ita in neutra scientia Christus profecit, sed à principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successiuè. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non à principio sciuit omnia sed paulatim, & post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. Quod patet ex hoc, quod Euangelista simul dicit eum profecisse scientia & ætate.

Ad secundum dicendum, quòd hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus: licet non semper fuerit perfecta simpliciter & secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Damasc. intelligitur quantum ad illos, qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet secundum quancunque eius scientiam: & præcipuè secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex vnione ad Verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiæ, quæ ex naturali agente causatur.

ARGVMENTO præcedenti egit S. Th. de obiecto huius scientiæ, & de modo acquisitionis quòd sit naturalis vi intellectus agentis. Iam agit de tempore quo fuit acquisita, an scilicet statim ab initio conceptionis vel progressu temporis, & statuit non iam dicto initio, sed progressu temporis. hoc autem in responsione ad primum & secundum ait fuisse determinatum singulis rebus cognitis secundùm ætates, vt singulis ætatibus pro cuiusque ratione responderent singula pro sua quæque ratione illis congrua.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus aliquid ab homine didicerit.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2. quod inuenerunt eum in templo in medio Doctorum, interrogantem illos & respondentem; interrogare verò & respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea, Acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius, quàm acquirere à rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solùm in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, vt dictum est. Ergo multò magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia à principio sciuit, sed in ea profecit, vt dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significatiuum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere, quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 55. Ecce testem populis dedi eum ducem ac præceptorem Gentibus. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere id quod est primum mouens, non mouetur secundum illam speciem motus: sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est à Deo caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum (vt supra dictum est) vt non solum omnes per ipsum gratiam acciperent: sed etiam vt omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Vnde ipse dicit Ioan. 18. In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conueniens eius dignitati, vt à quocunque homine doceretur.

Ad primum ergo dicendũ, quòd sicut Origen. dicit super Luc. Dominus interrogabat, non vt aliquid addisceret: sed vt interrogatus erudiret. Ex vno quippe doctrinæ fonte manat, & interrogare & respondere sapienter. Vnde & ibidem in Euangelio sequitur, quod stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, & responsis eius.

Ad secundum dicendum, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediatè scientiam à speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ipsius, sed medianibus vocibus sensibilibus, tanquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius, ita creaturæ à Deo conditæ sũt signa sapientiæ eius. Vnde dicitur Eccles. 1. quòd Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri à Deo, quam ab homine: ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quàm per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quòd Iesus proficiebat in scientia experimentali, sicut & in ætate: vt dictum est. Sicut autem ætas opportuna requiritur, ad hoc, quod homo accipiat scientiam per intellectionem: ita etiã ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius ætati: & ideo audiendis doctrinæ sermonibus, non accommodauit auditum nisi illo tempore, quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Vnde Gregor. dicit super Ezech. Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra: quia iuxta rationis vsum doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.

AD scientiam acquisitam præter inuentionem, de qua dictum est articulis præcedentibus pertinet doctrina communicata per loquutionem vel sensibilem, quæ fit ab homine, vel spiritualem quæ fit ab Angelo. Pergit ergo S. Th. differere de hoc secundo modo acquirendi scientiam, scilicet per doctrinam, & primò in hoc art. de acquisitione quæ fit per locutionem sensibilem, mox in sequenti de ea quæ fit per spiritualem. Iam conclusio S. Th. est Christum per doctrinam humanam nihil didicisse. probat, quia est caput non solùm gratiæ, verumetiam veritatis. hęc ratio videtur probare, Christum solùm rerum spiritualium fuisse doctorem, quia ipse est caput Ecclesiæ quoad spiritualia. Respondeo in munere capitis huius quoad doctrinam respici quidẽ Christum propter finem qui est bonum membrorum, sed nõ quocumque modo, verùm omnium perfectissimo; censetur autem perfectissimum caput veritatis in ordine ad salutem qui est fons omnis veritatis. Præterea quamuis finis sit salus hominum, nihilominus ex natura talis finis habetur vt eius auctor debeat esse omnium membrorum perfectissimum omni genere perfectionis, vt possint omnia accipere ab ipso: ergo & in genere doctrinæ.

rum sermones tui. Ergo Christus ab Angelis edoctus est.

2. Præterea, Dionys. dicit 4. Cæl. hier. Videtur enim quod & ipse Iesus, supercœlestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obediens sibiiciatur Patris & Dei per Angelos formationibus. Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis diuinæ subiici voluerit, per quam homines mediantibus Angelis eruduntur.

3. Præterea: Sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus cælestibus: ita etiam humana mens Angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus cœlestium corporum: passus est enim calorem in æstate, & in hyeme frigus, sicut & alias humanas passiones. Ergo etiam eius mens humanis subiacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.

Sed contra est, quod Dion. dicit 7. cap. Cæl. hier. ar. quòd supremi Angeli ad ipsum Iesum quæstionẽ facium, diuinique ipsius operis, & pronobis assumptæ carnis scientiam discunt, & eos ipse Iesus sine medio docet. Non est autem eiusdem docere & doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

Respondeo dicendum, quòd sicut anima humana media est inter spirituales substantias & res corporales: ita duobus modis nata est perfici. Vno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus: alio modo per scientiam inditam, siue impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Vtroque autem modo animæ Christi fuit perfectæ: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen Angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione verò superiori secundum scientiam infusam: quam est immediatè adeptus à Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa vnita est Verbo in vnitate personæ: ita supra cõmunem modum hominum, immediatè ab ipso Dei verbo repleta est scientia & gratia. Non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia verbi, rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in 2. super Genes. ad literam August. dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatẽ humanæ naturæ. Vnde Beda dicit super Luc. In documẽto vtriusque naturæ, & Angeli ei ministrasse, & eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio: sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur, vt scilicet in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum, quòd Dionys. dicit Christum fuisse formationibus Angelicis subiectum: non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa eius incarnationem agebantur, & circa ministrationem eius infantili ætate constituti. Vnde ibidem subdit, quòd per medios Angelos nũtiatur Ioseph à Patre, dispensata Iesu ad Ægyptũ recessio, & rursũ ad Iudæã de Ægypto traductio.

Ad tertium dicendum, quòd filius Dei assumpsit corpus passibile (vt infrà dicetur) sed animam perfectam scientia & gratia. Et ideo corpus eius eõuenienter fuit subiectum impressioni cælestium corporum: anima verò eius non fuit subiecta impressioni cælestium spirituum.

Negat S. Th. ratio sumitur ex primo & secundo art. huius quæstionis vbi ostensum est scientiam quæ potest haberi vel per inuentionem, vel per doctrinam, Christũ sibimet acquisiuisse. Item ex quæstione præcedenti 11. vbi habetur scientiam quæ communicatur extrinsecus illuminatione spirituali Christum accepisse à Deo. hoc ipsum confirmat hîc ex maiori dignitate Christi supra angelos.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Christus aliquid acceperit ab Angelis.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. 22. quod apparuit Christo Angelus de cœlo, confortans eum. Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis: secundum illud Iob. 4. Ecce docuisti plurimos, & manus lassas roborasti: vacillantes confirmaue-

DISPVTATIO CIII.

Vtrùm Christus acquisiuerit sibi aliquam scientiam.

PRIMA sententia affirmat, eius auctores ducuntur diuerso fundamento: quorundam enim fundamentum est quòd sit vna tantùm scientia infusa in Christo, non item duæ. hic Bon. *in 3. dist. 14. art. 3. q. 2. in corpore, & ad 2.* Durandus

randus *quæst. 4.* Gabr. *quæst. vnica artic. 3. dub. 1.* Scotus *q. 3.* quanquam in hoc obseruare est nonnullam varietatem: nam loco citato ait scientiam infusam, & acquisitam esse eiusdem speciei; quæstione verò quarta dicit species intelligibiles in anima Christi esse perfectiores angelicis. Quidam verò admittunt distinctionem scientiæ per se infusæ ab acquisita per se, & nihilominus volunt hãc etiam fuisse Christo infusam per accidens, & nullam esse acquisitam, ita habet Riccard. *in 3. dist. 14. artic. 3. q. 2. in corpore, præcipuè ad tertium.* Palud. *quæst. 2. circa finem.* idem senserat S. Thom. *ibid. artic. 3. q. 3. in corpore, & quæstiuncula 1. ad 3. & de veritate quæst. 20. artic. 2.* eandem late confirmat Suarez *disput. 30. sect. 2.* Fundamentum huius sententiæ sumitur à duplici capite. Primò ex eo quòd Christus alioqui nõ cognouisset omnia. Secundò ex eo quòd fuerit debita Christo hæc scientia infusa per accidens ab initio conceptionis. Ex primo capite sumunt hæc argumenta. Primò, Christus in hac vita debuit habere cognitionem substantiarum tam materialium, quàm immaterialium, sed hanc non potuit habere per naturalem animæ, & intellectus agentis actionem: ergo debuit sibi infundi. Maior probatur, quia anima Christi non debuit habere minorem cognitionem coniuncta corpori, quàm haberet separata, ex quo enim erat beata, erat independens à corpore, & in eo statu libertatis, in qua sunt animæ separatæ, & omnes beati. Minor probatur: nam non solùm substantia immaterialis, verùm nequidem materialis potest per sensibilia proprio conceptu cognosci. Secundò anima Christi propter eandem rationem debuit cognoscere seipsam in hac vita, & ex consequenti substantias abstractas, quibus ipsa est similis. hæc autem cognitio non potest haberi ex sensibilibus. Tertiò propter eandem rationem qua est aliquo modo non dependens à corpore quoad operationem, non debet secundùm hanc obligari phantasmatibus: ergo non debet cognoscere solùm ea quæ ex his eliciuntur.

Quoad secundum caput sic argumentantur. Primò, quia omnes habitus infusi tribuuntur Christo ratione vnionis hypostaticæ quæ fuit in primo instanti conceptionis; ergo si debuit Christus per scientiam infusam omnia modò dicta cognoscere, debuit hanc habere in primo instanti conceptionis. Secundò Christus ab hoc initio habuit virtutes morales infusas per accidens, & nominatim prudentiam, prudentia verò perfecta omnes alias scientias includit. Tertiò ab initio Christus habuit vsum rationis etiam in naturalibus: ergo & scientiam pertinẽtem ad rationem naturalem, scilicet acquisitam. Quartò, quia aliàs non potuisset habere scientias omnino perfectas; non enim poterant suppetere omnia ad illam cõparandam opportunè, velle autem ex paucis deducere multa præsertim disparata, est supra vim intellectus humani. Quintò non decebat Christum occupari in inueniendis huiusmodi scientiis. Demum Adam habuit ab initio creationis omnes scientias infusas: ergo à fortiori habuit & Christus.

SECVNDA sententia est Christum acquisiuisse sibi aliquam scientiam. est S. Thom. *in hac quæstione,* præsertim *artic. 2. & supra quæst. 9. artic. 4.* Capr. *in 3. dist. 14. q. vnica, artic. 1. concl. 2. artic. 3. ad primum contra secundam concl.* Maioris *quæst. 5.* Marsilij *in 3. quæst. 10. artic. 2. p. 4. concluss. 5.* Caiet. & recentiorum Thomistarum *hîc,* Vasq. *disput. 55.* Hæc sententia est verior, præsertim quia S. Thom. senior putauit retractandum sibi esse quod aliàs docuerat locis suprà citatis.

Probatur primò ex eo quod dicitur Luc. 2. de Christo, *Proficiebat sapientia, ætate, & gratia,* quem locum licèt quidam intelligant de scientia experimentali, alij de ostensione extrinseca sapientiæ, tamen aptior sensus est quòd verè acquisierit sapientiam. hoc enim verè est proficere sapientia, & ita exponit Ambros. *lib. de Incarnat. Dominicæ sacramento, c. 7.* his verbis: Sensus hominis profecit sicut scriptũ est: & Iesus proficiebat ætate & sapiẽtia, & gratia apud Deum, & homines. Quomodo proficiebat sapientia Dei? Doceat te ordo verborum; profectus est ætatis, & profectus sapientiæ, sed humanæ est: ideo ætatem ante præmisit vt secũdùm hominem crederes dictum, ætas enim non diuinitatis, sed corporis est: ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat sapientia hominis: sapientia autem sensu proficit. reddit verò rationem his verbis; quia à sensu sapientiæ: quæ particula planè est perspicua pro dicto sensu. idem confirmat ex illo Luc. 2. *Et implebatur sapientia, & gratia Dei erat in illo.* sic enim ipse legit quod in vulgata est, *confortabatur plenus sapientia.* & paullo inferiùs idem confirmat ex verbis, cap. 8. Isa. *Prinsquam sciat puer vocare patrem, aut matrem,* &c. Sapientiam, inquit Ambros. Dei futura & occulta non fallunt: expers autem cognitionis infantia per humanam vtique imprudentiam quod adhuc non didicit ignorat. quibus verbis non tribuit Ambros. ignorantiam simpliciter animę Christi quam *lib. 5. de fide cap. 7.* negat, sed solùm tribuit ipsi imprudentiã & ignorantiam oppositam scientiæ quæ ortum ducit à sensu. Quare concedit Christo scientiam aliquam sensu acquisitam. Cyrillus *lib. 10. Thes. cap. 7.* exponens eam sententiam post multa sic habet: Non dicit Verbum Dei profecisse, sed Iesum, ne scilicet Verbum proficere videretur, sed humana natura, quæ profectus est susceptibilis. & quamuis ibi videatur loqui de manifestatione sapientiæ; tamen loquitur de hac manifestatione in natura humana, & non humanæ ad alios extra se. vnde & *in lib. 2. de fide ad Reginas, cap. 3.* eundem profectum tribuit Christo secundùm carnem. idem docet Theod. *in Epitome diuinorum decretorum.* Rursus Cyrillus *loco citato,* tractans illud Apostoli ab Hebr. 4. *Non habemus pontificem, &c.* inter alia de Christo sic loquitur. Vbi autem nostrã indutus est carnem, tentatus est per omnia: nihilominus non dicimus quod ignorauerit, sed quòd præexistente diuina cognitione etiam per ipsam experientiam voluit discere. Quo loco diuinæ cognitioni opponit scientiam acquisitã per experientiã vt magis perspicuè significatur in translatione nostri Theod. Peltani, quæ est in primo tomo Cõcilij Ephesini, cap. 6. quæ est hæc. Neque tamen dicimus ante quicquam omnino eorum omnium ignorasse, sed scientiæ diuinæ quam obtinebat, eam quoque notitiam quam affert experientia accessisse. Fulgentius *lib. 1. ad Trasimundum, cap. 7.* concedit Christo illud genus ignorantiæ quod opponitur scientiæ ortæ à sensibus & experientia, non autem ignorantiam absolutè. Idem habet Riccard. de sancto Victore *lib. 1. de Emmanuele, cap. 15.* vbi latè probat Christum comparasse sibi scientiam aliquam per sensus, & experientiam. Accedit Laurentius Iustinianus *in lib. de casto connubio, cap. 10.*

Demum idem probatur auctoritate eorum Patrum qui videbantur ponere ignorantiam quarumdam rerum in Christo, præsertim diei iudicij, quos ostendimus suprà verè non admittere huiusmodi ignorantiam, sed solùm velle docere Christum quædam scire humanitus, quædam diuinitus, & quòd diem iudicij ignorauerit humanitus; concedunt ergo scientiam quæ humanitus habeatur, qualis est acquisita: ij fuerunt Athanas. & Cyrillus ibi citati.

Fundamentum huius sententiæ maximè est id quod tradit S. Thom. in articulo quòd Christus vixerit vt homo; quare debuit exercere omnes operationes homini connaturales. neque obstat quod dicunt perfectius esse habere scientiam totam simul infusam, quàm sensim acquisitam: nam Christus non solùm accepit perfectiones humanas secundùm id quod habent perfectionis; quo sensu tota perfectio scientiæ humanæ est in scientia eius per se infusa, & in scientia beata, verum-

etiam accepit modum perfectionis humanæ,ex quo voluit esse naturæ intellectiuæ humanæ rationalis,& non naturæ intellectiuæ angelicæ : est autem modus humanus intelligere per phantasmata,& per actionem intellectus agentis. Confirmatur:nam accepit sensus,ex quibus quidam, v. g. auditus non inseruit nisi ministrandis speciebus intellectui mediante sensu interno; quòd si non sint necessariæ species,inutilis est auditio; neque potest dici inseruire scientiæ experimentali : nam quidquid sit de hac,certè finis & vsus harũ potentiarũ præsertim auditus, non sistit in ea actione, sed essentialiter est medium cognitionis: ergo tolleretur finis præcipuus:& idem dicitur de visu. Aduerte tamen per auditum non didicisse Christum ab hominibus, sed accepisse sonum,qui est cognoscibilis,& est medium cognitionis alterius rei.

Secundò illa ratio maximè fauet sententiæ S.Thom. quòd contraria sententia non liberat animam Christi exercitio & vsu phantasmatum , quam pro hac scientia tribuit ipsi S.Thom. ergo sine causa tollit eidem modum humanum alioqui conuenientem eius naturæ humanæ in vsu intellectus agentis : etenim scientia per se acquisita necessariò pendet à phantasmatibus sensibilibus,non solùm in acquisitione specierum, verumetiam in vsu postquam fuerint acquisitæ species,ita vt necesse sit sensum phãtasmata speculari dum intellectus vtitur speciebus abstractis , & quo perfectiùs speculatur sensus phantasmata,eo meliùs intellectus intelligit , & quamdiu & quatenus contingit impediri,aut perturbari sensum,tamdiu & eatenus impeditur, & perturbatur intellectio. Ex his ergo argumentor, aut Christus habuit impressã diuinitus etiam phantasmata, aut non ; si primum, certè hoc est tollere etiã vsum sensuum Christo,& non solùm intellectus agentis:sensus enim externi deseruiunt internis,& hi intellectioni ; nisi ergo per ipsos producãtur phãtasmata,non relinquitur vsus sensuum nisi pro vita animali ad discernenda alimenta , & nequidem propter hæc : nam satis est scientia omnium singularium intuitiua,tum infusa per se,tum infusa per accidens. Si verò dicatur secundum,necesse est phantasmata à Christo fuisse acquisita & adhibita ad vsum specierum infusarũ : at certè necessitas scientiæ infusæ ponitur à contraria sententia ad eum finem vt Christus absque eo quòd occupetur eliciendæ scientiæ per sensus,habeat illam intrinsecus paratam,non autẽ ad eum finem vt intellectus agens liberetur sua actione:at certè si nihilominus necesse sit comparari phantasmata,& ad speculationem adhiberi,cessat ratio negandi Christo scientiam acquisitam.

Iam ad argumenta sumpta ex primo capite ad PRIMVM respondeo cum S.Thom.*artic.2. ad 3.* Christum per hanc scientiam acquisitam non cognouisse substantias separatas quoad essentiam, sed solùm per infusam. De substantiis autem materialibus sunt variæ sententiæ an possint quidditatiuè cognosci per sensibilia. Ex S. Thom. videtur colligi posse, ex quo tantùm negat cognosci substantias separatas,quod etiam docet Caiet.& quamuis non possent ab aliis hominibus cognosci, potuerunt tamen à Christo,qui præstabat ceteris hominibus pluribus conditionibus accidentalibus , qualis fuit immunitas à peccato originali, quod omnibus hominibus attulit multam difficultatem ad acquirendas scientias,ordo potentiarum animæ, magnum ingenium,&c. cùm præsertim non ita distent à substantia materiali qualitates sensibiles vt ab immateriali cùm sint propriè passiones.

Ad SECVNDVM quæro ab ipsis quomodo anima cognoscat seipsam, num per scientiã infusam à Deo, an acquisitam à se ? si primum , hoc est falsum , & contra ipsos:nam animæ hoc ipso quòd sunt vel actu separatæ, vel solutæ,& liberiores secundùm operationem,intelligunt seipsas,quales sunt animæ beatæ.hæc autem scientia est per se acquisita tam ex genere,quàm ex modo, & opponitur infusæ & per se,& per accidens : si ergo cognouit secundo modo, hoc certè vult S.Thomas; non enim negat Christo acquisitionem scientiæ quam affert ipsi natura sua status beatitudinis , neque vult absolutè nihil aliud scire per scientiam acquisitam , nisi quæ abstrahuntur à phantasmatibus ; quamuis potuisset in hoc sensu loqui , quia agebat de scientia quam aptã est habere anima non quidem ex vi beatitudinis & status, verùm ex vi suæ operationis,& intellectus agentis : solùm ergo voluit docere omnia quæ possunt sciri per vim intellectus agentis fuisse cognita à Christo per scientiam acquisitam,& non infusam ; qualia sunt omnia sensibilia per se,vel per aliud ; qualis item est etiam anima qua parte est per aliud, seu per accidens sensibilis; non verò negaret si quid est quod possit sine phantasmate cognosci vt anima secundùm se quin cognoscatur:etenim S.Thom. institutum solùm est non committere vt faciat intellectum agẽtem Christi otiosum, & non habentem actus sibi connaturales.

Ad id quod dicebatur de cognitione Angelorũ, quæ consequenter haberi videtur ex cognitione quam habet anima suiipsius ; primùm quidem respondeti potest eodem modo,si ea cognitio per animã habetur;ac proinde aduersarij debent concedere scientiam Angelorum esse acquisitam à Christo, contra id quod dicunt esse infusam per species à Deo. Secundò dicitur falsum esse per cognitionem animæ haberi cognitionem substãtiarum angelicarum,quia habẽt differentias longè nobiliores, & superiores , quæ in anima omnium infima non continentur ; habetur ergo solùm scientia quædam vniuersalior.

Ad TERTIVM ex dictis patet responsio.

Ad argumenta secundi capitis ad PRIMVM iam dictum est earum rerum scientiam esse in Christo acquisitam.

Ad SECVNDVM ratio cur virtutes genere suo acquisitæ fuerint omnes infusæ Christo per accidens, non item scientia genere suo acquisita,tradita est suprà circa articulum secundum quæstionis septimæ.

Ad TERTIVM satis dictum est.

Ad QVARTVM respondet rectè S. Thom. Christum pro ingenij præstantia potuisse cognoscere similia per similia,contraria per contraria;effectus in caussis,& contrà. Sed obiiciunt hoc excedere vim humani ingenij. Respondeo excedere cõmune ingenium hominum quatenus subiacent multis impedimentis naturæ lapsæ, à quibus maiori ex parte fuit immunis Christus. Adde non esse extra rem quod habet Capr.hanc scientiam iuuari ab infusa per se. Addit Caiet. in applicatione sensibilium obiectorum fuisse adiutam opera Angelorum, quod dictum Caiet. latè refutant Suarez & Vasquez, quod non videatur credibile adducta ad Christum omnia genera animalium , lapidum, &c. sed fortè Caietanus solùm voluit aliquod ministerium exhibitum pro tempore & opportunitate , non autem semper & vniuersale. Aliter respondet Vasquez non opus esse Christo concedere phantasmata, omnium rerum , quia per hanc scientiam non cognouit res omnes , quamquam S.Thom. *artic.1.* videtur admittere Christum cognouisse omnia, quæ per actionem intellectus agentis cognosci possunt. ideo magis placet quod ait Capreolus.

Ad QVINTVM ea occupatio non erat Christo difficilis & negotiosa : nam hæc cognitio erat ipsi facilis,& per se obuia.

Ad VLTIMVM Adam fuit conditus in ætate perfecta in qua propterea debebat statim operari, ideo debuit habere scientiam infusam , tametsi non est negandum decursu temporis per experientiam multa didicisse,quæ non oportuit initio cognoscere,cùm debuit nominare

uinare animalia,&c.Christus autem accepit esse & ętates vt filij Adam,in quibus simul cum incremento corporis creseret scientia,vt dicitur Luc.2. *Puer autem crescebat ætate, & sapientia.*

Obseruandum est nos hactenus de scientia Christi disseruisse secundùm sententiam communiorem , quæ admittit species intelligibiles productas vi intellectus agentis concurrente phantasmate , quocumque modo concurrãt pro varietate opinionum. Ceterùm non desunt qui dicant non esse in anima intellectum , cuius actio sit producere species concurrente phantasmate, quique ab hac actione dicatur agens, sed ob aliã actionem id nomen ipsi tribui,nec obiectu phantasmatis vllo modo generari species,sed actuari intellectum ad intelligendum iisdem speciebus , quibus sensus interior ; & ita faciliùs defenditur S.Thom. sententia : nam necesse est dicere Christum exeruisse actus sensuum internorum,cùm verò intellectus præsentibus illis speciebus intelligat, nec possit non intelligere, idcirco necesse est dicere Christum acquisiuisse sibi scientiam , id est, per illas species impressas in sensu interno,extitisse in ipso species expressas,quæ sunt intellectiones,quæque prout manent habitualiter in memoria cum aliqua facilitate ad actum dicuntur habitus scientiæ.

QVÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi, in quatuor articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

AD primum sic proceditur. Videtur , quòd anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambros. super Luc. Potentiam,quam Dei filius naturaliter habet,homo erat ex tempore accepturus. Sed hoc præcipuè videtur esse secundùm animã, quæ est potior pars hominis. Cùm ergo filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quòd anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea , Sicut potentia Dei est infinita,ita etiam & eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam quæ scit Deus,quodammodo:vt suprà dictũ est.Ergo etiam habet omnium potentiam,& ita est omnipotens.

3. Præterea,Anima Christi habet omnem scientiã.Sed scientiarum quædam est practica,quædam speculatiua. Ergo habet eorum,quæ scit, scientiam practicam,vt scilicet sciat facere ea,quæ scit. Et sic videtur,quòd omnia facere possit.

Sed contra est, quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ conuenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem: secundùm illud Exod.15. Iste Deus meus & glorificabo eum.Et postea subditur:Omnipotens nomen eius. Ergo anima Christi cùm sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum , quòd sicut suprà dictum est,in mysterio Incarnationis ita factũ est vnio in persona,quòd tamen remanẽret distinctio naturarum , vtraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem actiua cuiuslibet rei , sequitur formam ipsius, qua est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei sicut in simplicibus : vel est constituens ipsam rei naturam , in his scilicet,quæ sunt composita ex materia & forma. Vnde manifestum est, quòd potentia actiua cuiuslibet rei , consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum,omnipotentia consequenter se habet ad diuinam naturam. Quia enim natura diuina est ipsum esse Dei incircumscriptum (vt patet per Dionys. 5.cap.de diui. nom.) inde est, quòd habet potentiam actiuam respectu omnium,quæ possunt habere rationem entis:quod est habere omnipotentiam. Sicut & quælibet alia res habet potentiam actiuam respectu eorum,ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ:sicut calidum ad calefaciendum. Cùm igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est,quòd omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum,quòd homo accepit ex tempore omnipotentiã,quam filius Dei habuit ab æterno, per ipsam vnionem personæ:ex qua factum est, vt sicut homo dicitur Deus , ita dicatur omnipotens. Non quasi sit alia omnipotentia hominis, quàm filij Dei, sicut nec alia Deitas:sed eo quòd est vna persona Dei, & hominis.

Ad secundum dicendum , quòd alia ratio est de scientia & de potentia actiua : sicut quidam dicunt. Nam potentia actiua consequitur ipsam naturam rei , eo quòd actio consideratur vt egrediens ab agente.Scientia autẽ non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis , sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas, secundùm similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere:quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio,ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam:sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi à Deo inditas, possit omnia cognoscere , ita per easdem similitudines possit ea facere.

Est igitur vlteriùs considerandum , quòd id quod à superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum, non enim calor in eadem perfectione , & virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est, quàm natura diuina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem & virtutem , secundùm quam sunt natura diuina.Et inde est,quòd scientia animæ Christi est inferior scientia diuina , quantum ad modum cognoscendi,quia Deus perfectiùs cognoscit res,quàm anima Christi: & quantum etiam ad numerum scitorum , quia anima Christi non cognoscit omnia,quæ Deus potest facere,quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ , licet cognoscat omnia præsentia, præterita & futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ, non adequant virtutem diuinam in agendo , vt scilicet possint omnia agere,quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere, sicut Deus agit: qui agit infinita virtute,cuius creatura non est capax. Nulla autem res est,ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita,licet aliquis modus cognoscẽdi sit virtutis infinitæ:quædã tamen sunt quæ nõ possunt fieri nisi à virtute infinita, sicut creatio,& alia huiusmodi:vt patet ex his, quæ in Prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi,quæ cùm sit creatura, est virtutis finitæ,potest quidem omnia cognoscere , sed non per omnem modum:non autem potest omnia facere:quod pertinet ad rationem omnipotentiæ : Et inter cætera manifestum est, quòd non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum , quòd anima Christi habuit & scientiam practicam & speculatiuam:non tamẽ oportet,quòd omnium illorum habeat scientiam practicam , quorum habuit scientiam speculatiuam. Ad scientiam enim speculatiuam habendam, sufficit sola conformitas, vel assimilatio scientiæ ad rem scitam : ad scientiam autem practicam requiritur,quòd forma rerũ,quæ sunt in intellectu, sint factiuæ. Plus autem est habere formam, & imprimere formam habitam in alterum , quàm solùm habere formam: sicut plus est lucere & illuminare, quàm solùm lucere. Et inde est : quòd anima Christi habet quidem speculatiuam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat) sed non habet huius rei scientiam practicam : quia non habet scientiam creationis factiuam.

PRVDENS addidit S.Thom.titulo articuli vocem *simpliciter*, quoniam plures modi sunt , quibus omnipotentia tribuitur animæ Christi , quidam minùs proprij, minúsque formales,cuiusmodi in re proposita,est vnio ipsa omnipotentiæ , quatenus est idem cum natura diuina,quæ vnita est substantialiter naturæ humanæ mediante persona:itémque communicatio idiomatum ; de his enim non est quæstio.Maximè verò proprius,& formalis est,quo potẽtia vnitur subiecto, tanquam forma;

dans

dans illi esse,& tanquam id, quo agens agat,fiátque potens ad agendum, & hoc est habere omnipotentiá simpliciter,de quo est titulus articuli,an anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

Obseruandum præterea est quosdam velle in titulo huius articuli supponi,vt certum ex historia Euangelica Christum habuisse aliquam potétiam, & facultatem secundùm humanitatem,& quęstionem esse,an ea potentia fuerit omnipotentia simpliciter, qualis est diuina. Verumtamen planior sensus est, vt in hoc articulo non sit quæstio de illa potentia, quæ supponitur in Christo ex Euangelica historia, sed de omnipotentia: nam ex Euangelica historia solùm habentur quædá opera Christi,non autem omnia possibilia: omnipotentia autem, de qua loquitur S.Thom. est simpliciter dicta, quæ respicit omnia possibilia. Item in Euangelio non fit mentio de facultate, qua facta sunt miracula Christi, an sit in ipso,tanquam agente,& cuiusmodi sit; quæstio autẽ hìc est de potentia, quæ sit in Christo, nec potest fieri alio modo hæc quæstio, cùm agat de potentia ad opera,quæ non sunt facta,imò quæ neque fient, sed solùm, quæ possunt fieri. Demum quia ratio dubitandi sumitur ex vnione hypostatica,an ea afferat omnipotentiam, quæ habet locum,etiamsi nihil haberemus in Euangelio de potentia Christi.

Conclusio S. Thom. negat animam Christi habuisse huiusmodi omnipotentiam. Fundamentum est,quia ex vi vnionis hypostaticæ factũ est, vt diuina humanáque natura solùm communicarint in persona, non etiam in proprietatibus:sed omnipotentia simpliciter est propria naturæ diuinæ; non ergo est communicata simpliciter naturæ humanæ.Maiorem assumit, vt probatam *quæst. 2. artic.1. & 2.* Minorem probat, quia latitudo potentiæ actiuæ sequitur latitudinem formæ, & ipsius esse, sed sola natura diuina habet esse incircumscriptum; ergo ipsi est propriè potentia incircumscripta, quod est habere omnipotentiam; definitur enim omnipotentia à S.Thom. *hìc, & 1.p.q.25. art.3.* esse principium producendi omne,quod potest habere rationem entis.

A coniungitque Deitatem,& humanitatem non solùm in persona,verumetiam in natura, & cogitur asserere aliquem modum vnionis ex his, quos refutauimus cum S.Thom. *suprà quæst.2.artic.1.* qui modi omnes sunt contra fidem.

Secvndò si Christus, quòd etiam vt homo est, & secundùm humanitatem,sit omnipotens, habet ex vi vnionis hypostaticæ; certè oportet dicere id habere ex re,quæ per se vnitur humanitati,& ex modo,seu natura vnionis,quæ talis sit,vt rem vnitam faciat propriam, & prædicabilem de humanitate, seu de Christo, vt homo est.Porrò verò res,quæ primò vnitur,est ipsa diuinitas; omnipotentia enim non vnitur per se, sed solùm quatenus vnitur diuinitas; ergo si modus,seu natura vnionis hypostaticę,ratio est,cur Christus etiam vt homo sit B omnipotens, necesse est dicere eandem esse rationem, cur Christus etiam vt homo sit Deus,siquidem non nisi ratione identitatis,quam habet omnipotentia cum Deitate habet quòd vniatur tali modo, nimirum eodem, quo vnitur diuinitas,quíque per se causa est,vt res quę vnitur humanitati conueniat, posítque tribui per se, fundétque veritatem huius propositionis: Christus vt homo est omnipotens; ergo similiter, & per se primò causa erit,vt humanitas sit per se Deus, & Christus vt homo sit Deus, quod sanè fertur concedere quosdam Lutheranos.At certè ex Scripturis habetur expresè cõtrarium, quòd Christus,vt homo,non sit Deus: etenim Christus passim declarat se inferiorem esse Deo,scilicet C *Ioan.10. & 15.Marc.10. Lucæ 18.* Quæ locutiones veræ esse non possunt,nisi de Christo quatenus homo est,& quatenus non est Deus,vt passim docent Patres contra Arianos, qui proferebant hunc locum ad probandum filium Dei esse creaturam.

Tertiò si Christus, vt homo est omnipotens omnipotentia,quam habet ex vi vnionis hypostaticæ, certè sequitur ipsum,vt homo est, & secundùm humanitatem suam fuisse suiipsius creatorem. Probatur consequentia,quia omnipotentia, quæ habetur ex vi vnionis hypostaticæ,est illa,quę potest creare,quæque creauit humanitatem ipsius.

Restat ergo, vt siquidem non dicatur ex vi vnionis hypostaticæ per se, & formaliter communicata omnipotentia; vt dicatur communicata dono creato,in gratiam tamen vnionis hypostaticæ,sicut in gratiam ipsius communicatur scientia, gratia habitualis,&c. Sed primò ex hoc capite non habetur communicari potuisse omnipotentiam; quia non habetur cõmunicatam fuisse omnem scientiam Dei, neque gratiam in omni gradu possibili. Deinde esse impossibile tale donum potest probari primò, quia sequitur debere esse donum creatũ perfectionis infinitæ simpliciter; non posse autem huiusmodi infinitũ creari, potest probari,tum simili argumento, quo suprà ostendimus non esse possibilem gratiam, nec lumen gloriæ infinitum: tum verò ea ratione,qua Deus non potest communicare esse infinitum in omni genere; neque ergo potentiam, quæ possit actu E infinita in omni genere. Antecedens probatur, quia nihil creari potest, quod non sit infra Deum secundùm perfectionem, ne concedamus posse creari Deum; non ergo potest fieri infinitum simpliciter in omni genere. Consequentia probatur:nam, aut hoc donum, seu omnipotentia agit virtute propria, aut virtute agentis; si agit virtute propria, debet esse perfectionis infinitæ secundùm esse,quia effectus præexistit in causa, aut formaliter, aut eminenter:vtroque autem modo ipsa causa debet esse perfectionis infinitæ;quia vbi effectus cõtinetur formaliter, continetur ratione eiusdem perfectionis, quæ sit & in causa,& in effectu; si verò continetur eminenter, continetur ratione maioris perfectionis existentis in causa, quæ nimirum causa in sua illa maiori perfectione contineat inferiora. Iam si agit virtute

DISPVTATIO CIV.

D

An sit communicata, humanitati assumptæ, omnipotentia Dei.

Ideri potest fuisse communicatam primò propter locum, quem citat S.Thom. *in hoc articulo* ex Ambrosio pro contraria parte *in caput primum Lucæ*, dicẽte:Potentiam,quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Item ex Damasceno. *lib.3.cap.18.* & Niceta *lib.3. Thesauri,cap.38.*dicentibus omnipotentiam Dei esse communicatam Christo homini, vel eius humanitati. Error est Sectariorum huius ætatis humanam naturam diuino Verbo hypostaticè vnitam esse,hoc ipso,quòd omnis plenitudo & energia diuinitatis Verbi,sic illi est realiter communicata, & ita in eam transfusa, vt Christus etiam secundùm humanitatem,atqueadeo quatenus homo verissimè dicatur,& sit primò subsistentia, seu persona diuini Verbi:secundò Deus:tertiò omnipotens,infinitus,æternus,vbique præsens, &c. quartò mundi rector,& conseruator:nam ista quatuor aiunt fuisse in humanam naturam transfusa, Refert hunc errorem Valentia *hic quæst.13.pun.3.*& inter alia,hæc verba Schmidelini:Dicimus non modò secundùm diuinitatem,sed etiã secundùm humanitatem esse omnipotentem. Hæc assertio prout asserit ex sola vi vnionis ita communicatã esse omnipotentiam humanitati, vt Christus etiam secundùm quòd homo sit realiter,vel æquè omnipotens; manifestè aduersatur distinctioni naturarum Christi,

virtute agentis,certè præterquam quòd non potest dari A instrumentum creatum ad omnes effectus,vt dicam; nihilominus vtcumque detur, est instrumentum solius agentis infiniti,quod agit,& dicitur agere per illud;non ergo potest per illud agere natura creata, qualis est humanitas Christi. Demùm multa obstant quominus dari possit tale donum,quod sit omnipotentia, primùm quia non potest esse principium producendi omnia saltem seipsum. Deinde quia ad omnipotentiam pertinet posse ipsum ens simpliciter in latitudine entis,non autem solùm determinatũ ens.Porrò quod potest ipsum ens simpliciter,potest operari sine cõcursu causę superioris vniuersalis; hæc enim ratio est,cur Deus possit per se solus agere id,quod agunt causæ secundæ,& ipse cum causis secundis,nimirum quia potest ipsum ens simpliciter: at B verò omnis creatura hoc ipso quod est creatura, est causa secunda, & non solùm non potest habere rationem causæ primæ respectu aliarum causarum,concurrens cum illis;verùm neque potest operari sine concursu causæ primæ. Quippe has duas prærogatiuas habet Deus ea ratione, quòd sit ipsis esse simpliciter per se subsistens infinitum; ergo nulli creaturæ potest communicari omnipotentia.

Atque hæc est communis sententia S.Thom. *hìc*, & Theologorum cum Magist.*in 3.d.14.*vbi Bonauen.*artic.3.* Riccard. *artic.2.* Durand. *quæst.5.* Palud. *quæst.3.* Gabriel *quæst.1.artic.3.dub.1.* Alens. *3.p.q.14.*

Ad id,quod obiicitur ex Patribus,optimè respondet C S.Thom.ad primum,est enim perspicuus sensus ipsorũ, vnam, scilicet esse in Christo omnipotentiam, realitérque communicatam humanitati, solùm ratione personæ,non autem alio modò, quæque solùm per communicationem idiomatum de ipsa in concreto, id est, de hoc homine dicatur. Addunt aliqui secundò fortè voluisse hos Patres significare specialem virtutem miraculorum, Christo communicatam, sed hæc non potest dici omnipotentia.

Articvlvs II.

D

Vtrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad secundum sic proceditur. *Videtur, quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matth.vlt. Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra:Sed nomine cæli & terræ intelligitur omnis creatura,vt patet cùm dicitur Genes.1. In principio creauit Deus cælum & terram.Ergo videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

2. *Præterea,Anima Christi est perfectior qualibet creatura, sed quælibet creatura potest moueri ab aliqua creatura:dicit enim Augustinus in 3.de Trinit.quòd sicut corpora crassiora & inferiora, per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitæ,& spiritus vitæ irrationalis per spiritũ* E *vitæ rationalem, & spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator,per spiritum vitæ rationalem,pium & iustum.Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus mouet, illuminando eos: vt dicit Dionys.7.cap. Cæl.hier. Ergo videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

3. *Præterea,Anima Christi habuit plenissimè gratiam miraculorum,seu virtutum, sicut & cæteras gratias: sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorũ pertinere, cùm etiam miraculosè cælestia corpora à suo ordine immutata fuerint: sicut Dionysius probat in Epist.ad Polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

Sed contra est,quòd eiusdem est transmutare creaturas, cuius est eas conservare. Sed hoc est solius Dei,secundùm illud Hebr.1. Portans omnia verbo virtutis suæ.Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc conuenit animæ Christi.

Respondeo dicendum, quòd hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum: quæ triplex est. Vna quidem est naturalis, quæ scilicet fit à proprio agente secundùm ordinem naturæ. Alia verò est miraculosa,quæ fit ab agente supernaturali,supra consuetum ordinem & cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est,secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest. Vno modo secundum propriam naturam & virtutem, siue naturalem, siue gratuitam:alio modo prout est instrumentum verbi Dei, sibi personaliter vniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam & virtutem, siue naturalem, siue gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos,qui sunt animæ conuenientes:puta ad gubernandũ corpus,& ad disponendos humanos actus, & etiam ad illuminandum per gratiæ & scientiæ plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes,per modum, quo hoc est conueniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundùm quòd est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem: qui est instaurare omnia, siue quæ in cælis, siue quæ in terris sunt. Immutationes verò creaturarum, secundùm quòd sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum:prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere:qui etiam solus eas in esse conseruat,ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est,quòd anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad primum dicendum, quòd sicut Hieron.dicit: Illi potestas data est, qui paulò antè crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit,id est Christo, secundum quod homo.Dicitur autem sibi omnis potestas data, ratione vnionis: per quam factum est,vt homo esset omnipotens:vt suprà dictum est.Et quamuis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus: vt Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt: & ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in cælo & in terra.

Ad secundum dicendum, quòd licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura præter supremum Angelum: qui tamen potest illuminari ab anima Christi, non tamen immutatio omnis, quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri à creatura: sed quædam immutationes possunt fieri à solo Deo. Quæcunque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundùm quòd est instrumentum Verbi:non autem secundum propriam naturã & virtutem, quia quædam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd (sicut dictum est in Secunda parte) gratia virtutum seu miraculorum datur animæ alicuius Sancti, non vt propria virtute ei conueniat miracula facere, sed vt per virtutem diuinam huiusmodi miracula fiant.Et hæc quidem gratia excellentissimè data est animæ Christi, vt scilicet non solùm ipse miracula faceret, sed etiam vt hanc gratiam in alios transfunderet. Vnde dicitur Matth.10. quod conuocatis duodecim Discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, vt eicerent eos, & curarent omnem languorem & omnem infirmitatem.

Qvomodo differat hic articulus à priore, ipsa per se propositio titulorum declarat. In primo enim est vox, *simpliciter*, significans quæstionem esse de omnipotentia secundùm se absque limitatione,quo sensu illam vsurpari habetur ex discursu S.Thom. tractat enim ibi de omnipotentia secundùm propriã definitionem omnipotentiæ,quæ est posse omnia, quæ habent rationem entis,& secundùm quod est proprietas naturæ, cui per se in ratione naturæ conueniat omnipotentia.In secundo verò articulo est illa particula, *respectu immutationis creaturæ*

creaturarum, quæ est nota limitationis, opposita dictæ voci, *simpliciter*, significans accipi omnipotentiæ nomen quoad quosdam effectus, nimirum immutationes creaturarum. Itaque videtur mihi S.Thom,non iam distinguere hos articulos pensꝫ hoc, quòd primus comprehendat potentiam creandi, quam non comprehendat secundus,qui solùm comprehendat potentiã circa creaturas productas, vt quidam exponunt; sed penes hoc, quòd primus solùm agat de omnipotentia secundùm se simpliciter,& vt est attributum naturæ illimitatæ secũdùm esse,extenditúrque ad omnia,quæ habẽt rationem entis,quæcunque illa sint,non statuendo, an ea accipiãt esse per creationem,vel transmutationem,&c.Secundus verò solùm agat de potentia ad transmutationes creaturarum, quicquid comprehendatur sub hoc nomine transmutationis,solùm enim significatur non agi hîc de omnipotentia secũdùm se,& prout est attributũ naturæ proprium,& essentiale,quod propterea eo quòd tale sit, respiciat quidquid non implicat contradictionem, cuiusmodi omnipotentiam solùm habet natura diuina, & haberet natura humana,si posset illi cõmunicari per se immediatè natura diuina secũdùm esse naturæ, sicut cõmunicatur persona diuina : verùm agit de omnipotentia, quæ conuenit ipsi animæ Christi secundùm suum esse limitatum,& formam limitatam,quæ non est omnipotentia simpliciter,& conuenit ipsi dupliciter, nempe vel tanquam agenti principali, & non solùm vt instrumento, cuiusmodi potentia habetur tum ex principiis naturæ,& facultate naturali, tum verò etiam dono gratiæ,& virtute supranaturali: vel solùm vt instrumento Dei Verbi, vniti,cuius limitatio cõsistit in hoc,quòd non habeat omnipotentiam,vt agens principale. Quibus positis duo assumit sibi declaranda S. Thomas. PRIMVM est quid possit anima Christi, vt agens principale secundum suam potentiam,quę non est omnipotentia simpliciter, sed secundùm quid. SECVNDVM est quid possit, vt instrumentum, an videlicet possit totum,quod potest caussa principalis. Et quoniã agit de ipsa, prout potest operari in statu, in quo est, nempe post creationem rerum, vbi datur locus solùm transmutationi, in qua cõputatur redactio in nihilum; ideo quæstio solùm est, an habeat omnipotentiam ad transmutationem? id est,vt non disputet iam de creatione quatenus, & quousque anima Christi sit limitata ad hunc effectũ,& an ad omnem, & an solùm vt caussa principalis, vel etiam vt instrumentum, quæstio solùm est de transmutatione,an sit ad hanc,in ipsa anima,omnipotentia.Supponit autem aliunde prima parte in vniuersum explicatum,an pura creatura,siue vt caussa principalis,siue vt instrumentum possit creare: ex qua suppositione loquitur hîc de potentia Christi, vt perspicuum est ex hoc articulo,& ex articulo præcedente in responsione ad secundum.

Vt ergo respondeat quæstioni proponit tria transmutationis genera,duo circa res ipsas, quorum vnum est naturale, in ordine naturæ, alterum supernaturale extra ordinem naturæ,& tertiũ nõ iam circa res ipsas; sed quæ ipsas redigat in nihilum. His positis est

PRIMA conclusio: Anima Christi,prædita facultate tum naturali,tum supernaturali habuit potentiam ad effectus,sibi conuenientes,cuiusmodi pertinent ad proprium corpus,& proprios actus, itémque ad illuminandas naturas rationales per gratiæ & scientiæ plenitudinem. Vocat,conuenientes ipsi, S.Tho. quæ conueniunt tum ratione propria, priuata, vt est singularis persona, tum ratione communi,vt est caput. Agit autem hîc de anima Christi, vt est caussa principalis, quod perspicuũ est ex discursu, & assertione ipsa,& ex conclusione sequenti.

Dubium esse potest de modõ,quo fiat hæc spiritualis illuminatio, quem S.Thom. non explicat, & an loquatur solùm de illuminatione hominum,vel etiam Angelorum. Dicendum est primò reuera explicitè loqui solùm de hominibus, ait enim Christũ illuminare omnes creaturas rationales, ab eius perfectione deficientes, huiusmodi autem non sunt Angeli, sed homines. Dicendum secundò hanc illuminationem non fieri per productionem alicuius qualitatis in mente,quæ illuminatur. Probatur,quia in hac prima conclusione S.Tho. solùm agit de transmutatione, quam facit Christus, vt caussa principalis,& non solùm,vt instrumentum; talis autem qualitas non potest produci per humanitatem Christi,nisi tanquam per instrumentum.Dicendum tertiò nihilominus non excludit Angelos, admittit enim quod habet Dionys. *cap.7.cælest.Hierarch.* Angelos,etiam supremum à Christo illuminari. Non meminit autem hîc ipsorum in corp. quia loquebatur de eo,quod conuenit Christo,tanquam capiti redemptionis,seu redemptori, & de illuminatione omnino necessaria. Illuminantur autem Angeli à Christo per locutionem spiritualem instar angelicæ,de qua in materia de Angelis.

SECVNDA conclusio S.Thom. est animam Christi, vt instrumentũ Verbi habuisse potentiam ad omnes miraculosas immutationes, quæ ordinari possunt in finem Incarnationis.

TERTIA conclusio:Non habuit tamen potentiam ad eam creaturarum transmutationem,qua conuertantur in nihilum. Probatur, eiusdem potentiæ est redigere in nihilum, cuius est creare ex nihilo, sed solus Deus potest creare ex nihilo; ergo solus redigere in nihilum. Maiorem probat, quia conuersio in nihilum respondet creationi ex nihilo. Minorem sumit ex prima parte; & per particulam exclusiuam, *solus*, non tantùm excludit hîc S.Thom. caussam principalem, verumetiam instrumentalem, de hac enim perspicuè loquitur in secundo membro distinctionis, sub quo ponit hanc tertiam conclusionem.

In secunda conclusione huius articuli supponit S. Thom. Christum habuisse virtutem & potentiam ad edenda miracula; hæc enim Christo in Scripturis perspicuè tribuitur,eáque permanẽs habitu, instar aliarum facultatum permanentium, quæ subiacent libero arbitrio,& prudentiæ. Hanc enim vim habet illud Ioan.10. *Opera, quæ dedit mihi Pater,vt faciam, ipsa sunt, quæ testimonium perhibent de me.*Declarat enim Christus se fecisse ea opera ex vi potestatis,quæ necessaria erat ad probandũ ipsum esse Christum,quámque eo fine & intuitu huius muneris Christi capitis,& redemptoris, idem Pater dederat,qui hoc munus illi demãdauerat;quam sanè connexionem officij cum ea potestate clariùs tradit Isaias *cap.61.* & Christus ex Isaia,Lucæ 4. *Spiritus Domini super me, propter quod vnxit me, euangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde,*&c. Ex quo loco præcipuè habetur potestatem permanentem circa quædam opera supernaturalia iustificationis traditam Christo, ea ratione quòd sit Christus,id est, vnctus, & deputatus ad munus seruatoris hominum. Præterea Christus probare voluit habere se potestatem permanentem remittendi peccata, argumento ducto ab opere supernaturali miraculi, quod edidit, curando paralyticum Matth.9. *Vt autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico, surge,*&c. vbi illa vox, *potestatem in terra*, perspicuè notat permanentem, quare & illo miraculo voluit etiam declarare esse penes ipsum potestatem hanc edendi miracula pro libito cùm voluerit, ac proinde permanentem,alioquin non posset ostendere esse penes se potestatem remittendi peccata, vbi, & quando libuerit. Atque hoc significatum esse eo miraculo,testatæ sunt turbæ, de quibus dicitur : *Glorificabant Deum,qui dedit potestatem talem hominibus.*Id etiam perspicuè confirmat quod Matth.8.dicit leprosus : *Si vis,potes me mundare*, significans esse in Christo potestatem, solúmque

lúmque ad effectum expectari voluntatem, Christus autem, & verbo & facto comprobauit tanquam veram hanc sententiam leprosi,dicens, *Volo,mundare.*

Atque hoc est priuilegium singulare Christi,quo distinguitur à reliquis sanctis,qui etiam edebant miracula, quòd nimirum hi non haberent permanentem per modum habitus potestatem miraculorum, qualẽ Christus habebat,auctore Greg.*lib.2.Dialog.cap.*31.& S.Th.2. 2.*q.* 178.*art.*1.vbi cùm videtur negare hanc potestatem posse communicari creaturæ per modũ habitus, solùm voluit negare habitũ,qui sit qualitas permanens,quæ non est admittenda.Itaque eo solùm sensu dicitur permanẽs potestas miraculorum,quod perinde fuerit applicata, & addicta diuina potentia,eiúsque concursus ac motio ad edenda miracula,vbi & quando voluisset Christus;ac si fuisset aliquis habitus, seu qualitas ipsi inhærens, & ab eius voluntate pendens quoad exercitium operũ. Idem probant, & nihil aliud, quædam loca,quæ adducuntur ad probandam caussalitatem physicam à quibusdam Theologis, de quibus infrà. Sed hinc restat dubitationi locus.

DISPVTATIO CV.

An saltem ex vi vnionis hypostaticæ anima fiat potentior,quàm si esset in supposito creato.

RICCARDVS *in* 3.*d.* 14. *art.*5.*q.*2. affirmat.Ratio eius procedit ex intelligẽtia quadam,quam ipse tradit illi receptissimo axiomati,quòd agere & pati sit entis in actu, & quo magis & melius agens est in actu, eo sit potentius ad agendum; cùm enim res non solùm constituatur in actu per essentiam, verumetiam per existentiã,vult hoc dictum commune de vtraque intelligendum, ideóq; nõ solùm id quod habet meliorem essentiam, verumetiam id quod habet meliorem existentiam, esse potentius ad agendũ. Hinc in respõsione ad secundũ perspicuè docet accidentia,quæ separantur à subiecto,habéntque meliorem modum existendi, sc. per se, hoc ipso fieri potentiora ad agendũ: quòd autem accidentia in Eucharistia potentiora non sint, ait factum dispensatione diuina propter meritum fidei.Iam verò in re proposita animam Christi incomparabiliter melius existere in diuino supposito,quàm in proprio,ideóque potentiorem esse.

Sed hæc sententia deficit in multis, primùm in intelligentia communis axiomatis,etenim potentia agendi tam quoad speciem actionis, quàm quoad perfectionem, & latitudinem secundùm magis, & minus per se primò commensuratur essentiæ; sicut enim natura & perfectio potentiæ sumitur ab actu,seu ab obiecto,mediante actu,ita & species perfectióque naturæ, cuius est potentia, colligitur ex perfectione potentiæ : quòd si non esset adequata potentia essentiæ,non posset cognosci perfectio essentiæ.Porrò existentia per se est transcẽdens,& illimitata,& determinatur quoad perfectionem ab essentia,& in essentia,nec excedit suum subiectũ,quia non habet in se, vnde possit excedere; ergo tota perfectio potentiæ, eiúsque quantitas respondet perfectioni essentiæ,& non attenditur penes existentiam.Dices,hoc argumentum procedit de existentia propria,& naturali, ceterùm quando communicatur alicui rei existentia naturæ perfectioris supernaturalis,fit potentior. Sed nõ rectè dicitur:nam etiamsi daretur posse aliquid existere existentia aliena, quod esse omnino impossibile infrà ostendetur,tamẽ illa solùm suppleret defectum propriæ existentiæ quoad ea, quæ præstare debet propria existentia;non ergo facit potentiorẽ, quàm propria.Maior probatur primùm exemplo subsistentiæ diuinæ Verbi Dei,quæ non dat magis subsistere in vi & ratione subsistẽdi,quàm daret naturalis.Deinde quia vnaquæque natura per se, est proportionata existentiæ determinatæ quoad perfectionem, & per se poscit existere per illam, & non per meliorem ea paritate,quia non poscit esse essentiæ per meliorem naturã; ergo si potest existere existentia extrinseca; illa quoad hunc effectum, debet esse proportionata essentiæ.Demum perfectio existentiæ extrinsecæ,est determinata secundùm naturam perfectiorem,& illi proportionata;inferiori autem,non nisi quatenus eminenter illam continet : sicut potentia diuina est proportionata producendæ rei infinitæ, scilicet aliã personam diuinam;prout autem eminenter cõtinet perfectiones creaturarum, potest agere varios effectus finitos,& quoad hos perinde se habet,atque agens finitum; neque est perfectior ignis productus immediatè à potentia Dei infinita, quàm qui produceretur à potentia ignis finita; ergo similiter non dat plus existentiæ existentia diuina infinita,communicata creaturæ, si potest communicari,quàm existentia ipsi naturæ connaturalis.

Hinc etiam falsum est,quod ait de accidẽte separato, cùm constet accidentia in sacramento non esse potentiora. Nec rectè multiplicat Riccardus miracula, Deus enim sicut abstinet perpetuis miraculis ad confirmandam fidem,ita nec facit miracula perpetua ordinaria ad eandem seruandam.Et præterea ratio suprà posita ab eo, quòd limitatio potentiæ existentiæ sumatur ab essentia, procedit etiam de accidente.

Secundum quod assumit Riccardus animam Christi existere per existentiam Verbi,infrà reiiciemus.

Demum quòd ex vi vnionis hypostaticæ humanitas Christi, eiúsque opera solùm sint aucta secundùm moralem dignitatem in ordine ad meritum, & satisfactionem,& nihil præterea physicè acceperit,suprà ostensum est in materia de satisfactione.

Cùm ergo certum sit ex vi vnionis hypostaticæ in Christo non esse omnipotentiam,sed neque fieri physicè potentiorem humanitatem, & nihilominus habere virtutem, & potestatem permanentem per modum habitus; restat hinc magna & difficilis quæstio,cuiusmodi sit hæc potestas in Christo tam ad edenda miracula, quàm ad iustificandas animas, & an aliquid includat præter id, quod paullo superiùs ad explicandum S.Th. attigimus, scilicet applicationem & promptitudinem diuinæ potentiæ.

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

DISPVTATIO CVI.

An humanitas Christi sit caussa physica, vel tantùm moralis gratiæ, & operum supernaturalium. §. I.

RÆMITTENDVM est effectus hos supernaturales, de quibus agimus, esse physicos,similes aliis effectibus physicis,qui proficiscí debent,& proficiscuntur à caussis physicis,non verò solùm à caussis moralibus, quamuis prout proueniunt ab agente libero, etiam physicè operante simul possint habere caussam moralem;quoniam agens liberum potest mouere seipsum ad aliquem effectum,& potest moueri ab alia caussa morali, imò & mouere seipsum per aliquam aliam caussam moralem,si statuat,& paciscatur, vt intuitu,seu cõtemplatione eius operetur.

Quid verò intersit inter caussam physicam, & moralem, declaratur tum exemplis,tum notione aliqua ab his deducta: dicitur enim caussa physica, quæ continet in seipsa effectum,si sit principalis;si verò sit instrumentalis dicitur illa,quæ operatur virtute eius,quę in seipsa continet effectum, nempe quatenus per tale instrumẽtũ illa,quæ continet in virtute, & potentia sua effectum, exit in actum talis virtutis; sic ignis est caussa physica

principalis ignis producti, & calor causſa inſtrumẽtalis. Diſtinguuntur rurſus cauſſæ inſtrumentales,& quædam habent propriam actionem,per quam deſeruiunt agenrib⁹ ad diſponendũ ſubiectũ ad formas,quas producut, vt ſunt virtutes ſubſtantiæ;cuiuſmodi eſt calor reſpectu ignis.Quædam non habent propriam actionẽ,niſi motũ agentis,qualia ſunt inſtrumenta ſeparata,de quibus aliquid dicetur infrà, ratione cuius motus dicuntur agere virtute cauſſæ principalis. Dicitur autem cauſſa moralis non comparatione effectus immediatè,ſed comparatione cauſſæ principalis phyſicæ,eiuſdémque liberæ; & ſimiliter cauſſa moralis poteſt eſſe duplex, altera inſtrumentalis,quæ ſc. quòd moueat cauſſam principalẽ phyſicã,habet ex inſtitutione, conuentione,ſeu pacto ipſius cauſſæ principalis,quomodo Sacramẽta ſunt cauſſę morales gratiæ ex inſtitutione Dei, qui ſtatuit iis exhibitis producere gratiam,ſiue ſimul ſint cauſſæ inſtrumẽtales phyſicæ,ſiue nõ.Altera verò eſt principalis moralis,quę videlicet vim mouendi cauſſam principalem phyſicam, nõ habet ab ipſa, ſeu ab inſtitutione ipſius, ſed à ſe,cuiuſmodi eſt cauſſa cõſulens;igitur quæſtio preſens nobis eſt,an humanitas Chriſti ſit cauſſa phyſica, vel tantùm moralis operum ſupernaturalium.

Proponitur ſententia tribuens humanitati Chriſti cauſſalitatem phyſicam,eiúſque argumenta. §. 2.

Humanitatem Chriſti fuiſſe cauſſam nõ tantũ moralem,verumetiam phyſicam,cámque tantùm inſtrumentalem,nõ item principalem, docet Palud.*in 4.d.1.q.1. ſub concl.1.* vbi ſic habet:Nullũ inconueniens videtur,ſi omnẽ potentiam alteratiuam,quam habet corpus quodcũque, habuerit corpus Chriſti, vt ſic tactu ſuo curaret omnem morbũ,quem herba,vel gemma curaret ſuo tactu, & fimbriis veſtimentis eius,aut vmbræ Petri, hæc virtus communicari potuit. Limitat tamen ibidem hoc ſuũ dictũ ad alia miracula extra productionem gratiæ, cuius producendæ virtutem negat vlli creaturæ cõmunicari poſſe,eo quòd gratia producatur per creationem, & nulla creatura poſſit eſſe inſtrumẽtũ creationis. Qua ratione ibidem ſuprà ait Chriſtũ per humanitatem ſuã tantùm attigiſſe diſpoſitionẽ ad gratiã, ipſam verò gratiam per ſolam diuinitatem,illa generali ratione:qua in vniuerſum docet Sacramenta nõ attingere gratiam,niſi mediante charactere,vel ornatu. Hanc doctrinã recipit etiam Capreolus *ibid.art.3.* ad argumenta cõtra cõcluſiones.Eamdem recipiũt alij agentes de cauſſalitate Sacramentorũ,quos,cõſequẽs eſt, dicere etiam humanitatem Chriſti potuiſſe eſſe cauſſam aliorũ operũ ſupernaturaliũ extra productionem gratiæ, & extra creationem:An verò de facto fuerit,paſſim nõ explicant.Eadem ſententia in vniuerſum etiam quoad productionem gratiæ eſt Caiet.*in hoc art.* Vegæ *lib.7.in Trid.c.11.* quamquã hîc nõ ſatis explicat actionem phyſicam;& ibidem occaſione cuiuſdam dicti, Gregorij,de quo infrà,tribuit eandem poteſtatem Chriſto,quam aliis hominibus,& ex hac argumentatur ad illam, tamquã à minori ad maius. Accedit Didacus Nugnez *in 3.p.q.62.in 7.difficultate,* loquens de ſacramẽtis,& *infrà ad 7.* loquẽs de humanitate Chriſti,Frãciſcusà Chriſto.*lib.4.prælectionũ de Incarnatione q.8.* Valẽtia *diſp.1.q.13.punct.2.* Suarez *diſp.31.ſect.3.* Ferrar.*3. contra Gentes cap.56.* Eamdem probabiliorem putat Ioannes Vincentius Aſturicenſis *q.6.de gratia Chriſti,à pagina 771.deinceps.* Citatur Dtiedo; ſed non eſt huius ſententiæ, vt infrà notabo.

Argumenta ſumuntur primò à modis quibuſdam loquendi Scripturarum. Lucæ *6.Virtus de illo exibat, & ſanabat omnes.* & cap.8. *Ego ſenſi virtutem de me exiſſe.* Ioannis 1. *Gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt.* Ioannis 5. *Opera, quæ dedit mihi Pater, vt faciam ipſa,* &c. Matth. 9. *Filius hominis habet poteſtatem in terra dimittendi peccata.* Matth.8. *Si vis, potes me mundare; volo, mundare.* Ioannis 5.*Sicut Pater ſuſcitat mortuos & viuificat, ſic & filius quos vult viuificat.* Matth. 8. *imperauit ventis.* Ioannis 11.*Lazare veni foras.* Iaiæ 51.52.53.Chriſtus dicitur brachium Domini.

Secundò probatur auctoritate Concilij Epheſ. *can.12.* dicentis carnem Chriſti fuiſſe viuificatricem, & in VI. Synodo *act.11.* dicit Sophronius Verbum per carnem ſuam effeciſſe opera, quæ erant diuinitatis indicia. Tertiò auctoritate Patrum, Dionyſius *ep.4.ad Caium* ponit in Chriſto actiones theandricas, quas Damaſcenus *lib.3.cap.19.* ait duplici ratione ita vocari; primò quia non ſolùm erant actiones hominis, ſed etiam Dei, & hoc modo omnis operatio Chriſti poteſt dici Dei virilis; ſecundò quia fiebant à diuinitate per humanitatem, vt inſtrumentum. Cyrillus *lib.4. in Ioannem cap.14.* ſic habet: Non ergo Verbo ſolùm ſemper, vt diximus, verumetiam tactu mortuos excitabat, vt oſtenderet corpus quoque ſuum viuificare poſſe.Chryſoſtom.*hom.26.in Matth.* in id, *Domine ſi vis, potes me mundare*, notat non dici, ſi oraueris, ſed ſi vis, omnia, inquit, eius arbitrio, & poteſtati committens.Item Patres dicunt humanitatem Chriſti fuiſſe organum diuinitatis. Gregorius *2.dialog.cap.30.* dicit; ſanctos feciſſe miracula impetratione,& poteſtate.Primum ſpectat ad genus cauſſæ moralis. Secundum ad phyſicum.Auguſtinus *lib.22.de ciuit. Dei,cap.9.* proponit quæſtionem an miracula à martyribus facta ſint precibus, an verò modo occulto à ſpiritibus ipſorum,vbi videtur eſſe quæſtio de cauſſalitate phyſica.

Ratio demum eſſe poteſt, quòd negari non poſſit Chriſtum eſſe inſtrumentum, & organum diuinitatis ad opera ſupernaturalia, cùm hæc ſit aſſertio Patrum. Quod ſi intelligatur inſtrumentum moraliſ, cauſſa principalis moralis non erit Chriſtus, ſed Deus: at certè Deus non eſt cauſſa moralis,ſed phyſica.

Proponitur, & confirmatur contraria ſententia. §. 3.

Humanitatem Chriſti veriſimilius eſt neque cauſſam principalem phyſicam, neque inſtrumentalẽ eſſe miraculorum,& gratiæ,ſed tantùm moralem. Eſt cõmunior ſententia Theologorum, quorum quidam negãt *in vniuerſum* omnem cauſſalitatem phyſicam ſacramentis,& cauſſis creatis circa quoſcunque effectus ſupernaturales,& non ſolùm circa gratiã:quidã nominatim humanitati Chriſti:Ita Altiſiod.*lib.4.ſummæ tract.3.in principio.* Abulenſis *in caput 6.Matth.q.82.* Gulielm.Pariſienſ.*lib.de ſacramentis in genere,cap.1. in fine.* Scotus *in 4.d.1.q.4. & 5.* Baſſolis *q.1.art.3.* Riccardus *art.4.q.2.* Occam *q.1.art.2. in corp.& in reſp. ad 4.* Marſilius *in 4.q.1. art.3.* negat poſſe communicari creaturæ virtutem gratiæ producendæ, primò quidem,vt cauſſæ principali,*in 1.parte articuli;* deinde etiam vt inſtrumento, *in 2.parte*, & *in reſpon. ad 1.* videtur comprehendere humanitatem Chriſti, quod conſequens eſt ad ſupradicta.Petrus Aliacenſis *q.1.* Gabriel *d.1.q.1.art.2.concl.7. & art.3.dub.3.* Maior *q.3.* Thomas Argent. *d.2.* Bonauen. *1.p.d.q.1.* qui ait huic ſententiæ fidei pietatem non repugnare, & eſſe magnorum Doctorum. Durandus *d.1.q.4.* Henricus *quodlib.4.q.37.* Ledeſmi *p.4.q.3.art.1.* Alter Ledeſmus *in ſumma de ſacramentis in genere.* Taper *art.3.* Cano *in relect. de ſacramentis par.4.* Molina *1.par.quæſt.45.art.5. diſp ſecunda §. potiſſima ratio, & ad ſecundum.* Vaſquez *prima parte quæſtione 45. diſputatione 176. cap.4. & hic diſputatione 57. capite 5.* Ioan. Cartagena *diſp.3.* Michael Marcos *apud Cartagenã.* Iauellus *par.5.de Chriſtiana Philoſophia tract.1.de ſacramentis in vniuerſali cap.1.* Conradus *in locis theologicis cap.23.* Nicolaus de Quieto *in 4.d.1.q.2.* Ludouicus Lopez *2.part. inſtruct cap:53.* Victoria citatus à Lopez, Michaël Palatios *in 3.d.14.diſp.3.*

Eadem eſt ſententia S.Th. de cuius mente ſeorſim infe

inferiùs diſſerere oportet propter quaſdam peculiares difficultates.

Hæc ſententia dupliciter probari poteſt, primò non diſputando ſitne poſſibile, vel impoſſibile humanitatẽ Chriſti phyſicè operari dicta opera ſupernaturalia, ſed procedendo generali ratione ſimillima illi, qua vtitur S.Th.ſuprà *q.1.ar.3.* quòd eorũ,quæ pendent à mera Dei voluntate,& ſunt ſupra ordinem naturæ,& rerum naturaliũ,nihil ſit affirmandum, niſi quod Scripturis, & reuelatione conſtare poteſt; & quod auctoritate Scripturæ,& Patrum,quæ profertur in re propoſita,huiuſmodi phyſica cauſſalitas probari nequeat. Secundò oſtendendo humanitatem Chriſti, & in vniuerſum creaturas ad huiuſmodi actiones eleuari minimè poſſe.

Quoad primum illa regula in vniuerſum ſtatuenda videtur,quòd in Scripturis,vbi non exprimitur miraculũ,aut quippiam inuſitatum, & poſſunt ſine hoc bene intelligi, imò & quando eſt dubium an id ſignificetur; accipiendus eſt ſenſus maximè receptus,& vſitatus,niſi quid aliunde obſtet,aut expreſſum habeatur,quo cõſtet diſtrahi à natiuo,vel vſitato ſenſu.Hæc regula eſt hypotheſis firma,& fixa, quæ ſupponi debet omnibus diſputationibus,quæ exiſtunt, non tantùm inter catholicos, verumetiam inter hæreticos,& catholicos. Habetur ex Aug.*lib.1.de Trin.c.12.& de doct. Chriſt. & lib.2. de Geneſi ad litterã c.1.* & ex Baſilio *in Hex.* Idq; maximè verũ eſt de eo genere miraculorũ,de quo eſt controuerſia poſsitne fieri à Deo, cuiuſmodi eſt iam dicta eleuatio creaturæ ad dicta opera ſupernaturalia. Sed Scripturæ, Concilia, & Patres vbi agunt de operibus Chriſti ſupernaturalibus, non vſurpant tales locutiones,denotantes actionẽ phyſicam humanitatis Chriſti, quæ nimirum prout diſtinguitur à perſona, & natura diuina ſit cauſſa inſtrumentalis phyſica; hac enim ſolùm ratione, id eſt,ſecundùm quod diſtinguitur à ſuppoſito diuino poteſt eſſe cauſſa inſtrumentalis phyſica, non verò prout eſt vnum compoſitum cũ perſona diuina, quoniam hæc perſona, id eſt, Verbum diuinũ,non eſt cauſſa inſtrumentalis,ſed eſt cauſſa prima principalis operũ,quorum creatura eſt cauſſa ſecũda principalis, qualia nõ ſunt,nec poſsũt eſſe dicta opera ſupernaturalia, de quibus agimus,vt concedunt,& probant auctores citati in prima ſententia, tametſi poteſt eſſe cauſſa inſtrumẽtalis moralis eorundẽ, & aliorũ operum, ſicut poteſt eſſe etiam principalis, vt infrà explicabitur; interim quod huc pertinet eſt, non poſſe eſſe inſtrumẽtalem cauſſam phyſicam, huiuſmodi compoſitũ,ſed ſolã humanitatẽ, ſi modò ſit cauſſa phyſica.Quòd ergo Scripturæ,&c.non denotent cauſſalitatẽ humanitatis prout diſtinguitur à ſuppoſito, conſtat primò quia humanitas, ſic accepta habet, quòd ſit cauſſa prout eſt inſtrumẽtũ Dei,ſolùm ſecũdùm eſſentialia, & communia diuinitatis eo prorſus modo, quo haberet ſi nõ eſſet vnita ſuppoſito diuino:& ſuppoſitum diuinum quòd operatur dicta opera per ipſam, vt inſtrumentum phyſicũ,nõ operatur ea ratione,qua eſt ſuppoſitũ ipſius, ſed ſolùm ratione communi eadem, qua operantur per ipſam aliæ perſonæ diuinæ,ſc.Pater,& Spiritus S. Et in hoc perſpicuè fallitur Aſturicẽſis *q.6.de gratia Chriſti pag.804.* dicens hoc habere peculiare humanitatẽ Chriſti, vt ex cõiũctione cũ Verbo cõſtituatur in actu primo quaſi radicaliter,vt poſſit abſque alia virtute ſuperaddita exire in actũ ſecundũ,alias autem creaturas id habere ex vi creationis:hoc enim& invniuerſũ falsũ eſt de aliis creaturis,vt infrà notabimus,& multo magis de vnione humanitatis cũ Verbo:nam ſæpe iuxta communẽ ſenſum Theologorum oſtendimus nullam virtutem phyſicam acceſſiſſe humanitati ex coniunctione cum Verbo,præter,hoc quod eſt ſuſtentari & ſubſiſtere. Iam verò Scripturæ & Patres tribuunt humanitati Chriſti virtutem miraculorum ratione vnionis hypoſtaticæ, & ex vi illius.ſi ergo hinc non habetur,quòd ſit phyſicum inſtrumentum, non poſſumus accipere locutionem ipſorum ſecundùm cauſſalitatem phyſicam.

Dicẽt fortè merito vnionis hypoſtaticæ humanitatẽ habuiſſe vt ſit inſtrumẽtũ phyſicũ.Sed non rectè:nã forma loquẽdi Patrũ, in qua ipſi fundãt eſt quòd humanitas agat,viuificet,ſanet,&c.nõ quidẽ per ſe,vt diſtinguitur à Verbo,ſed vt eſt vnũ agens cũ Verbo, quã vnitatẽ agentis habeat ratione vnionis hypoſtaticæ, & non ex ſubordinatione,qua ſubordinetur ipſi,vt agenti principali;ergo aut oportet dicere ipſum cõpoſitũ eſſe inſtrumentũ phyſicũ, aut oportet dicere locutionem eſſe de cauſſalitate morali:nã ſi humanitas eſt inſtrumẽtũ phyſicũ,eius opera nõ magis poſſunt tribui Chriſto, quàm Patri,& Spiritui ſancto, nec poſſent tribui Chriſto ratione vnionis hypoſtaticæ, ſed dicta ratione communi. Quòd autem Scripturæ,& Patres tribuant dictas operationes Chriſto, vt eſt compoſitũ ex humanitate,& ſubſiſtentia diuina,non autem humanitati, vt diſtinguitur ab ipſa, eſt perſpicuum in Scripturis, citatis etiam pro contraria parte, Lucæ 6.

Virtus de illo exibat,& ſanabat omnes.

& cap.8.

Senſi virtutem de me exire.

Dices aliquando nomine partis denominatur totum, ſic ait Chriſtus Matth.26.

Mittẽs vnguentũ hoc in corpus meum ad ſepeliendũ me fecit.

Certè ſolũ corpus ſepelitur,nõ verò cõpoſitũ ex anima, & corpore. Reſpõdeo primò perſonam diuinã de ſe hoc dixiſſe ratione ſui corporis,hoc autem non fuit ſeparatũ à Verbo in morte,ſed mãſit in ſepulcro cũ ipſo. Quare vlteriùs dico actiones quæ sũt vnius partis,poſſe quidẽ tribui perſonę ratione partis,ſic dicitur,homo intelligit, licèt ratione ſolius animæ intelligat;verũ ſi fieri poteſt, vt operationes aliquæ ita ſint propriæ ſoliùs naturæ, vt nõ communicet in illis ſuppoſitũ, hæ non poſsũt tribui ſuppoſito,hac enim ratione Durand.& Vaſq.ſuprà citati dicebãt nõ ſequi fore vt peccãte humanitate,nõ diceretur Chriſtũ peccare,quia nõ communicat in ea actione perſona; tametſi ea ſententia eſt falſa quoad hoc, quòd poſſit eſſe actio ab humanitate,vt agente principali,quę nõ ſit ſuppoſiti. At verò multo meliùs tribuitur ſoli humanitati actio, quæ proficiſcitur ab ipſa, vt ab inſtrumento alterius agẽtis,& alterius ſuppoſiti extrinſeci;tũ quia ſi in vniuerſum nõ repugnat aſſumi à Deo creaturã vt inſtrumentũ ad operãda dicta opera ſupernaturalia,nõ repugnabit aſſumi,vel partẽ aliquam naturæ, vel naturã,prout diſtinguitur à ſuppoſito,ſaltẽ ſi illa natura ſit diſtincta realiter,& aliena à ſuppoſito in quo eſt, & præterea ſuppoſito ipſi repugnet eſſe inſtrumẽtum, vt verè repugnat ſuppoſito diuino;tũ quia in ea actione,in qua eſt inſtrumẽtũ alteriꝰ perſonæ, imò ſimul & alteriꝰ naturæ, nõ eſt inſtrumentũ proprij ſuppoſiti, quatenus eſt ſuppoſitũ propriæ naturæ,quia ſic nõ eſſet cauſſa inſtrumẽtalis,ſiquidem ſupponatur propriũ ſuppoſitũ nõ eſſe inſtrumentum,& tamẽ operari per ſuam naturam, quatenus ſuppoſitũ ipſius,verùm eſſet ipſa natura principalis,vt quo,& ſuppoſitũ,vt quod; eſt ergo inſtrumẽtum proprij ſuppoſiti,quatenus eſt ſuppoſitum alterius naturæ ſc. diuinæ ſimul cum aliis perſonis, & operatur ſimul cum ipſis per naturam diuinam, per quam aſſumunt humanitatem,vt inſtrumentum. Reſtat ergo non poſſe eſſe veras illas locutiones,

Virtus de illo exibat.

Senſi virtutem de me exire.

ſi humanitas Chriſti eſſet inſtrumentum phyſicum dictarum operationum ſupernaturalium.

Hoc ipſum confirmat quod habetur Ioan.5.

Opera quæ dedit mihi Pater,vt faciã ipſa teſtimoniũ perhibẽt de me. ex quo locovolũt etiam quidã probare cauſſalitatem phyſicam.Sed non rectè, cùm enim in hac cauſſalitate humanitas Chriſti non minùs ſit inſtrumentum ſi-

iij, quàm Patris, non rectè diceretur,

Opera quæ dedit mihi Pater, vt faciam,

sed opera, quæ ego, & Pater facimus : quem modum loquendi vsurpauit aliàs, cùm dixit,

Pater vsquemodo operatur, & ego operor, Ioan. 5.

Simili modo loquuntur alij Patres, quos ipsi citant, dum dicunt Christum per carnem suam operatum fuisse huiusmodi, quæ erant indicia diuinitatis, nimirum operatum fuisse diuinas actiones, &c. vt Sophronius, Damasc. & alij : non enim possunt hæ actiones tribui Christo agenti, nisi vel suppositum diuinum sit instrumentum, quod non licet dicere ; vel sit caussa moralis, nimirũ, vt intelligeretur Deus parat⁹, & addictus Christo ad operandum miracula pro voluntate ipsius. Dicetur fortè verum esse, quòd Christus sit caussa moralis, cur Deus operetur; ceterùm quando operatur, Deus assumit humanitatem, vt instrumentum physicum. Sed certè si semel concedunt illis verbis, quibus dicitur Christus operari miracula, & habere virtutem miraculorum, intelligi solùm caussalitatem physicam, & potestatè physicam, ruunt argumenta ipsorum, petita ab auctoritate; nituntur enim his verbis;

Virtus de illo exibat.

nec est vnde probent hanc vim esse in humanitate per se, & non vt facit vnum compositum cum Verbo, nisi fortè proferant illud Conc. Ephes. *can. 11.* dicentis Carnẽ Christi fuisse viuificatricem; sed certè dicit ibidem fuisse talem propter vnionem cum Verbo, hæc autem vt ostendimus, non potest esse ratio virtutis physicæ.

Secvndvm argumentum præcipuum est circa locutiones, quib⁹ ipsi probãt esse in Christo caussalitatẽ physicam dictarum operationum, cuiusmodi sunt viuificare, mundare, sanare, exire virtutem ad sanandũ, &c. Aut enim hæ locutiones notant caussalitatem physicã ipsa natiua vi, & significatione verborum, aut nó quantũ satis est illam notant, sed habetur aliũde ex aliis circũstantiis in subiecta materia, si dicatur primum, certè quamuis vsus habeat, vt mundare, sanare, habere virtutẽ sanandi & mũdandi, &c. significent actionem, & virtutẽ physicam, tamen vsus habet hoc in ordine naturali, in quo comprehendũtur operationes, quæ tribuũtur Deo, vt agenti, quamuis alioqui supernaturales, vt excitare mortuos, &c. eo quòd hæc potestas sit naturalis Deo. Extra ordinem verò naturalem, & vbi tribuuntur hæ operationes agenti naturali, cuius facultatem excedũt, vsus hoc nõ habet, sed pot⁹ habet vt significẽtur caussalitates, & actiones morales agentium inferiorum, quibus moueatur agens supremum, cui sunt naturales, nisi aliud exprimatur in Scripturis, &c. cùm ergo humanitas Christi, & Christus vt homo, non sit agẽs naturale horũ operũ, sanè dictæ locutiones cũ tribuũtur ipsi Christo, aut notant Deũ, quatenus Deus est esse caussã physicã, aut certè si tribuũtur ipsi vt homini, solũ notãt moralẽ, Si dicatur secundũ, quòd sc. aliunde ex aliis circunstantiis id habeatur, certè hæ nõ possunt esse nisi dignitas suppositi. Sed primùm hinc non habetur caussalitas physica, potius quàm moralis; vtraque enim pertinet ad eã dignitatẽ, & sanè magis secũda, quia à dignitate suppositi, quã confert, vt est suppositũ humanitatis, prouenit per se vis moralis tanquã à propria, & prima caussa; physica verò prouenit ab ipso, vt est in natura diuina. Deinde hi termini, Christus vt homo sanat, iustificat, &c. impetrando, merẽdo, &c. id est, vt caussa moralis, nõ malè cõponuntur, nec continent quicquam absurdum; ergo si aliàs sanare, &c. attributũ homini, per se notat vi sua caussam moralẽ, & non physicam, non est cur in tali subiecto, sc. tali homine Christo amittant suũ natiuum sensum hoc solo quòd tribuatur tali subiecto, nisi aliũde aliis argumentis constet de facto Christũ non esse caussam solũ moralem, sed physicam, quæ sanè non assignatur, sed tota vis sit in his verbis, sanare, mundare, exire virtutem, &c. quæ, vt ostendi, vi sua non continent hunc sensum.

Confirmatur: nã ex vi verborũ non minùs efficaciter explicãt rationem caussalitatis ea, quæ dicuntur de sanguine Christi, quàm quæ de ipso operante, 1. Ioan. 1.

Sanguis Iesu Christi emundat nos ab omni peccato.

Apocal. 1.

Lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo.

Cap. 12.

Vicerunt eum propter sanguinem agni.

Ad Hebr. 9.

Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit, emundabit conscientiam nostram.

Hæc autẽ intelligendũ est fieri moraliter, non physicè, quia etiãsi daremus Christo actionem physicã respectu iustificationis, tamẽ hęc tribueretur vt de facto tribuitur à prima sententia toti humanitati; nulla autẽ peculiari ratione sanguini Christi, nisi quatenus applicatus est per sui effusionem nostræ redemptioni secũdùm suum valorem infinitũ, quem habet; & quatenus in ea effusione consistit passio Christi, in qua est redẽptio nostra, & significatur nomine sanguinis. At secundùm hanc rationem est caussa moralis, & secundùm hanc accipitur in Scripturis, 1. Petri 1.

Non corruptibilibus auro, & argento, &c. sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati.

Apocal. 5.

Redemisti nos Deo in sanguine tuo.

ergo eædem locutiones rectè declarant in proposito caussalitatem moralem, & de hac rectè intelliguntur Scripturæ, &c.

Secundò similes locutiones habemus apud Patres de cruce Christi, & de signo crucis, quã tamẽ non nisi moraliter dicendũ est concurrere, & quidem longè minus, quàm humanitatem Christi. Ambr. *hom. in Paraſc.* Grande crucis est sacramentũ, & per hoc signũ etiã mũdus ipse saluatur. *& in cap. 7. Lucæ* ait: Postquã Christus id tetigit, proficere cœpit ad vitam. Aug. *serm. 19. de Temp.* de signo crucis ait : Cuius crucis mysterio fons regenerationis consecratur, eiusdẽ crucis signo baptizati dona gratiarũ accipiunt. & post multa similia concludit: & vniuersaliter omnia ecclesiastica sacramẽta huius virtute perficiũtur. & *sermone 1. in Paraſc.* Hæc crux innumerabilibus nobis bonorũ extitit caussa, hæc nos liberauit, &c. Chrysost. *hom. 55. quæ est in cap. 16. Mat.* Hoc signũ clausas ianuas reserauit, hoc venenorũ vires extinxit, & pergit multa dicere. Hæ locutiones bene patiũtur sensum moralẽ; ergo similiter patiũtur cùm dicuntur de Christo, *aut eius* humanitate. Hinc Damascenus oratione de S. Baptismate sub initium postquam declarauit effectum Baptismi tribui spiritui, non autem aquæ eo genere operationis quo tribuitur spiritui, (cuius loci vsus est in materia de sacramẽtis ad excludẽdã ab ipsis caussalitatẽ physicã) infrà ad hoc ipsum confirmandũ vtitur exemplo crucis, dicens : Lignũ crucis omnibus salutare est, cùm sit pars, vt audio, arboris vilis, contemptioríque, quã aliæ: ergo nõ maiorẽ caussalitatem habent sacramenta, nec humanitas Christi, cui similibus locutionibus tribuitur caussalitas operum supernaturalium, quàm habeat crux, hęc autem solùm habet caussalitatem moralem.

Tertivm argumentũ præcipuũ est, quòd multæ locutiones inueniãtur, quibus dicitur passio Christi omnes dictos effectus, multósque alios facere iisdẽ, & efficacioribus modis loquendi, & nihilominus cũ non sit & vix contigerit simul esse cũ iustificatione cuiusquã hominis, nó potest dici id physicè facere, etsi quidã Theologi, quos citat Suar. *1. t. disp. 31. sect. 7.* id asseruerint, quare Vega *lib. 7. in Trident.* qui *cap. 11. & sequentibus* probat humanitatem Christi esse caussam instrumentalem nostræ iustificationis, *c. 18.* latènegat hãc caussalitatẽ passioni, docétq; eodẽ modo iustificari per passionẽ Christi nos, ac

ac veteres ante Christum, támque non esse instrumentum nobis, quàm non fuit illis. Similiter humanitas Christi iam existens, quæ à prima sententia dicitur instrumentum physicum gratiæ, eadem forma loquendi dicitur caussa salutis hominum subsequentium, ac præteritorum : at verò præteritorum non admittitur hoc esse verum, nisi in sensu morali à pluribus auctoribus primæ sententiæ, non obstante, quòd non desint, qui dicant id potuisse physicè fieri : ergo similiter id possumus in præsenti asserere non obstante, quòd aliqui dicant humanitatem Christi posse id physicè facere. Verùm quòd neque humanitas Christi, neque eius passio potuerit esse instrumentum physicum gratiæ, & iustificationis omnium præteritorum probatur. excluſis duobus modis, quibus quidam, quos citat Suarez *suprà*, & Medina *hic art.* 2. dicunt potuisse esse tale instrumentum.

Primus modus est per potentiam diuinam posse fieri, vt res futura non existens sit caussa saltem, instrumentalis rei præteritę. Sed hæc est omnino falsa sententia; posset enim dupliciter intelligi rem non existentem agere, primò absolutè nullam habens existentiam in nulla differentia temporis, & hæc est omnino nihil. Quamuis enim dicatur rerum essentias esse æternas, tamen in nullo alio sensu, & quoad nullum alium effectum dicũtur æternæ, nisi quoad idæas, & quoad propositiones, quæ de ipsis formari possunt, vt hominem esse animal rationale sit veritas æterna, similiter est veritas æterna posse agere, & posse esse instrumentum actionis; at verò agere actu non est veritas immutabilis, & æterna; ergo non potest conuenire rei solùm secundùm esse essentiæ, sed secundùm esse, quod vel non potest esse æternum, vel non est necesse esse æternum in creatura, scilicet existentia. Deinde agere non conuenit essentiæ per se, sed indiuiduis determinatis, solùm autem esse essentiæ est æternũ, non item indiuiduale, hoc enim in æternitate est indeterminatum; possunt enim infinitis modis indiuidua fieri, & solùm determinantur per productionem in tempore, actio verò est agentis determinati. Secundò posset intelligi agere res, quæ habitura est, vel habuerint existentiam determinatè in aliqua differentia temporis, in qua sic existens per diuinam potentiam agat. Sed hoc non potest dici nisi fortè in sententia quorũdã dicentium res præteritas, vel futuras coëxistere realiter æternitati ; Ceterùm præterquam quod est falsa hæc sententia, tamen vt detur, eo solùm sensu potest esse vera, quòd res præteritæ, & futuræ coexistant æternitati, inter se autem non coexistant, quia fundamentum coexistentiæ petitur à natura æternitatis, quæ sua simplicitate, & vnitate indiuisibili respicit, æquátque omnes differentias temporum, qualem naturam non habet existentia rerum creatarum, quare non possunt coexistere sibi inuicem, vt coëxistit æternitas illis, & ratione eius ipsi æternitati, ad hoc autem vt fiat actio requiritur coexistentia agentis cum passo, si enim non coexistit illi, certè respectu illius non est, & nihil est, & solùm est respectu æternitatis Dei, secluſa autem existentia non posse cogitari aliquod indiuiduum agens, quod agat, satis iam ostensum est.

Secundus modus est quorundam, quòd scilicet Christus operatus sit salutem præteritorum hominum per fidem, eaque apprehensio, fidei, tealis fuerit instrumentum physicũ Dei ad producendam gratiam. Hunc modum Med. hîc tribuit Soto, & Capreolo, sed Asturicensis probat hos non esse huius sententiæ. Sed quicquid sit de illa apprehensione an, & quomodo potuerit esse instrumentum eius actionis, certè hinc non habetur humanitatem Christi esse caussam physicam, sed solùm moralem, quoniam Christus solum erat obiectum illius fidei, non item caussa efficiens; quare nec mediatè, nec immediatè erat caussa efficiens gratiæ, sed solùm caussa

Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.

meritoria in præuisione. Item ex parte Christi solùm merita ipsius erant caussa gratiæ posteris conferendæ, humanitas verò non item: nam imago illa Christi in apprehensione, non est humanitas Christi, nec erat res sanctificata per vnionem cum Verbo, neque referebat humanitatem potius, quàm personam, quin potiùs personam; quare dici non potest humanitatem Christi fuisse instrumentum physicum iustificationis veterum Patrum. Restat ergo fuisse caussam solùm moralem, & tamen eadem phrasi, & verbis dicitur Christus caussa iustificationis præcedentium, ac posterorum; ergo non est cur hîc intelligamus caussalitatem physicam.

Qvartvm argumentum ducitur ab auctoritate Conc. Trident. *sect. 6. cap. 7.* vbi numerans omnes iustificationis caussas physicas, & morales, Christo solùm tribuit moralem. Huius, inquit, caussæ sunt finalis quidem gloria Dei, & Christi, ac vita æterna, efficiens verò misericors Deus, meritoria autem Dominus noster Iesus Christus, instrumentalis item sacramentum Baptismi, denique vnica formalis caussa est iustitia Dei. Porrò hic erat locus, vbi oportuisset promere physicam Christi efficientiam, si quam haberet. Et *sect. 5. in decreto de peccato originali* ait : Si quis Adæ peccatum, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quàm per meritum Iesu Christi, &c. aut negat ipsum Christi meritum per Baptismi sacramentum tam adultis, quàm paruulis applicare, anathema sit, quia non est aliud nomen sub cælo datum, &c. vnde ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Vbi vides primò Concilium excluſis naturę viribus non opponere efficientiam physicam, sed moralem. Secundò non aliam efficientiam tribuit Baptismo ad tollendum peccatum originale, nisi moralem. Tertiò ad veritatem illarum propositionum saluari in nomine, vel virtute Christi, Christum tollere peccatum mundi; vides satis fuisse Concilio caussalitatem moralem, cur ergo nos timebimus eodem modo exponere Scripturas, vbi simili stilo loquuntur.

Qvintvm argumentum ducitur ab auctoritate Patrum, & primò solet censeri eadẽ ratio humanitatis Christi, & sacramentorum, Patres autem caussalitatem physicam effectus sacramentorum passim tribuunt soli Deo, & spiritui, vt probabitur in materia de sacramentis. Interim quatenus huc pertinet probatur primò auctoritate Aug. *lib. 83. q. q. 53.* vbi inter ea, quæ Deus facit sine media caussa ponit illuminare animas, quod potissimum fit per gratiam. Item Greg. Nyss. quem citat Gelasius *l. de duab. naturis contra Eutychetem tom. 4. Biblioth. ex l. contra Eunomium*, sic habet: Neque viuificat Lazarum humana natura, neque deflet sepultum impassibilis substantia, sed propriè quidem sunt hominis lacrymæ, vita verò veræ vitæ est.

Eodem ferè modo loquitur Damasc. *lib. 3. de fide cap. 15.* circa medium his verbis: Et quemadmodum in candenti gladio, tum ignis, tum ferri natura conseruatur, ita & duæ actiones, & earum effectus : nam & ferrum secandi, & ignis vrendi vim habet, & sectio quidem actionis ferri opus est, vstio autem ignis, tametsi post huius vnionem nec vstio citra sectionem, nec sectio sine vstione, &c. & statim : Eodem modo etiam in Christo diuinitatis quidem ipsius diuina, ac omnipotens actio est, humanitatis autem ipsius humana, ac nostræ instar. Humanæ porrò actionis opus id fuit quòd puellæ manum arripuerit, ac pertraxerit, diuinæ autem, quòd eam ad vitam reuocaret, aliud enim hoc, aliud illud est, etiãsi in Dei simul, & hominis actione disiungi nequeant. Idé prorsus habet *lib. cui titulus est, Quomodo ad imaginem Dei facti sumus, circa finem.* vbi proposito eodem exemplo ignis, & ferri subiungit hæc verba : Sic in Domino Iesu Christo vtraque natura ea, quæ ad se pertinent, altera adiutrice, & socia exequitur, cùm interea nec vna duæ sint, nec duarum sit vna effectio, & officium

cium, &c. & statim explicans vtriusque naturæ actionem sic habet: Ita humanæ actionis finis in libera manus dilatione, & tactu positus erat, diuinæ autem in puellæ excitatione. Hæc Damascenus. Nota particulam, autem, quæ habet vim aduersatiuæ.

Hanc formam loquendi accepit Damasc. ab Athanasio *oratione 4. contra Arrianos, circa medium pag.* 275. vbi sic habet: Cùm necessitas requirebat, vt socrum Petri febricitantem excitaret, humano quidem modo manum extendit, diuinitas autem morbum compescuit. Sophronius *in epist. Synodica, quæ habetur in VI. Synod. actio.* 11. Vnus, inquit, duarum naturarum secundùm aliam diuina signa operabatur, secundùm aliam humilia recipiebat.

Ostenditur expositionem quorundam non esse ad mentem Patrum, & satisfit argumentis contrariæ sententiæ. §. 4.

His Patrum auctoritatibus vnam communem responsionem assignant Asturicensis *q. 6. de gratia Christi pag.* 809. & alij, quòd scilicet mens illorum tantùm sit docere quid conueniat humanitati ex virtute propria, quídve ex virtute diuinitatis, & ita distinguere actionem, quasi præuiam humanitatis, quæ est actus, vel locutio, quam solam habet virtute propria ab operatione principali, quæ est excitatio mortui ad vitam, éstque propria virtutis diuinæ, quam ipsa virtus diuina non exerceat sola, sed mediante tactu, vel voce, vel simili actu. Itaque ait Asturicensis, Patres solùm voluerunt assignare formalia principia operationũ, quibus distinguerent naturas contra Eutychetem, vt videlicet humanitas non esset principium formale miraculi, sed sola diuinitas, non tamen negauerunt, quin humanitas sæpe ad miracula concurrerit. Confirmant ex Damasc. qui *lib. 3. de fide cap.* 15. dicit aliter passiones humanitatis tribui Christo Deo, & opera diuinitatis Christo homini, primum enim est verum propter solam communicationem idiomatum, non quia illæ passiones ad diuinitatem transeant. Secundum verò non propter solam communicationem idiomatum, sed etiam quia interdum illa opera per ipsam humanitatem perfecta sunt.

Hæc expositio est aliena à verbis, & ab instituto Patrum: primùm enim Patres non solùm tribuunt distinctas actiones naturis distinctis, verũ operationes vnius negant alteri, sic Nyss. & Damasc. Neque, inquiunt, viuificat Lazarum humana natura, neque deflet impossibilis substantia. At certè cũ aduersarij ex eo maximè colligant humanam naturã esse instrumentum quòd cùm dicitur Christus viuificare, sanare, &c. id intelligendum sit de ipso ratione humanitatis, certè non possent tribui diuinitati Christi cũ exclusione humanitatis. Confirmatur: nã Patres in ea cõparatione opera humanitatis propria, vt tangere, &c. tribuunt soli humanitati cum exclusione diuinitatis quoad rem ipsam, solúmque admittunt communicationem idiomatum. At verò opera diuinitatis tribuunt humanitati non solùm secundùm communicationem idiomatum, verumetiam secundùm hoc, quòd humanitas sit organum, & instrumentum diuinitatis, quæ scilicet nõ sine eius ministerio in Christo edat miracula: Cuiusmodi autem sit hoc ministerium, declarant assignando illam ipsam operationem, quam tribuunt soli humanitati, quámque dicunt non conuenire diuinitati, nisi per communicationem idiomatum; scilicet tactus, locutio, &c. Ita Athan. *oratione 4. contra Arrianos.* Quia, inquit, ea opera, quæ sunt propria Verbi, qualia sunt mortuos excitare, cæcis visum reponere, Hæmorroissam sanare, ea quoque omnino corporis ministerio peragebantur, &c. & statim infrà explicans hoc ministerium: Humano, inquit, modo manum extendit, diuinitas autem morbum compescuit, &c. Idem Damasc. *cap. 15. citato.* Igitur non habet vllam rationem instrumenti humanitas, quæ attingat dictos effectus supernaturales præter hunc extrinsecum, ex sententia horum Patrum. Quod sanè est perspicuum, quia cùm dicunt humanitatem esse instrumentum non tacuissent propriam verámque vim instrumentalem, cuiusmodi est, quæ operatur effectum; neque potest dici de hac locutos hic, tum quia ministerium, quo cõcurrit humanitas ad effectus, non est tactus, & vox, quæ non magis attingunt effectum, quàm humanitas ipsa. Tum quia humanitas non solùm per communicationem idiomatum, verumetiam secundùm rei veritatem, & proprietatem diceretur operari opera diuinitatis, si esset instrumentum tale, quale tradunt hi Theologi; at verò hi Patres, præsertim Damascenus, solùm per communicationem tribuunt humanitati eam caussalitatem, & nihil aliud docent consequi ex dicto ministerio; ergo loquũtur solùm de ministerio extrinseco. Quare argumentum, quod sumunt ex differentia, quam assignat Damasc. penes dictum diuersum modum, quo tribuuntur passiones humanitatis diuinitati, & vicissim opera huius illi, quòd scilicet illæ tribuantur à Damasc. per solam communicationem idiomatum, hæc autem non propter hanc solam, sed etiam quia per ipsam humanitatem perfecta sunt; hoc, inquam, alienum est à Damasc. Nam certè eo loco cùm dixisset: Neque enim viuificat Lazarũ humana natura, neque lacrymatur diuina potestas. subdit hæc verba: Attamen vtrumque communiter vtrique conuenit naturæ ob identitatem hypostaseos: nam vnus est Christus, & vna est eius persona, id est, hypostasis, verũtamẽ duas habet naturas, &c. & pluribus ibi explicat hanc communicationem idiomatum in re proposita. Subdit autem postea quædam verba, vnde perperam collegerunt recentiores Theologi dictum discrimen; ea sunt hæc: Non enim quemadmodum per carnem diuinitas Verbi operabatur, hunc etiam in modum per diuinitatem eius caro patiebatur: nam caro diuinitatis organum est. quibus verbis non destruit quod suprà docuerat, scilicet opera diuina conuenire humanitati per communicationem idiomatum, sed solùm declarat, quod suprà dictum est, scilicet operibus diuinitatis præmitti tactum, vocem, &c. humanitatis, ratione quorum diceretur diuinitas per carnem operari, & caro organum diuinitatis; nihil autem præmitti in diuinitate ratione cuius diceretur humanitas operari diuina; itaque opera diuina solùm communicatione idiomatum tribuuntur humanitati; humana autem diuinitati sola quidem communicatione etiam idiomatum; ceterùm adhibebatur etiam aliqua actio humanitatis, quę neutri parti tribueret plus, quàm communicationem idiomatum.

Ex his facile est soluere argumenta primæ sententię. Primum enim quod petitur ab auctoritate Scripturæ non conuincit maiorem caussalitatem quàm moralem, quæ quidem quando habet effectum semper certum, & quandam infallibilem necessitatem, videlicet ex suppositione, æquiualet caussalitati physicæ, & Deus operatur per modum agentis naturalis. Confirmatur: nam Nominales nihilo maiorem influxum dant caussis naturalibus physicè quàm demus nos humanitati Christi in miraculis, &c. Propter quam caussam Michael Palasius *in 3. d. 4. disp. 4.* cùm neget sacramenta caussare gratiam, solúmque fateatur caussare dispositionem ad gratiam; non vult tamen dici caussas morales ob eam rationem, quòd caussa moralis non habeat certum, & determinatum effectum, sacramenta autem habeant: quamquam non rectè dicit, quia non est de ratione caussæ moralis incertitudo, constat enim effectum meriti esse certum, non tamen ideo negandum est, meritum esse caussam moralem.

Igitur

Igitur voces quædam, quę videntur physicæ, sunt moraliter accipiendæ, cuiusmodi est illa,

Virtus de illo exibat.

Sensi virtutem de me exire.

Constat enim ne quidẽ e caussis physicis aliquid exire quando agũt, sed virtus, quę operatur, manet in agente, virtus autem, quæ exit est ipse effectus, quòd si effectus proficiscatur moraliter à caussa morali, potest suo modo dici virtus caussæ moralis; virtus autem quæ manet in caussa morali, seu potestas, & ipsa vis impetrandi, & obtinendi fundata in gratia, qua valet Christus & sancti apud Deum, in qua etiam fundatur virtus reliquiarum Sanctorũ cui assistat Deus, addita etiam pro sanctis viuentibus aliqua promissione, & conuentione. In quo est discrimen inter sanctos, & magos, quod virtus illorum non fundetur solùm in conuentione, sed in sanctitate, & gratia, quæ est fundamentum conuentionis, & hac ratione dicitur caro Christi viuificatrix propter vnionem cum Verbo. Et sanè, vt rectè notat Vasquez *disput. 57. cap. 6.* etiamsi Christus non haberet physicam virtutem, tamen adhuc diceretur caro eius viuificare, habere potestatem, &c.

Ad rationem ibi ductam ex eo, quòd sequeretur Deũ esse caussam principalem moralem, dicitur caussam moralem respectu physicæ dici posse instrumentum, quia caussa physica intelligens dicitur operari effectum per tale medium impetratorium, vt ait Vasquez *cap. 6. ad tertium.* Potest etiam Deus dici caussa principalis moralis, & humanitas Christi respectu ipsius instrumentum, quatenus est à Deo deputata, & prædita gratia, & sanctitate ad eum finem, vt obtineat gratiam hominibus merendo, impetrando, &c.

Exponitur quænam fuerit mens sancti Thomæ, & locus Gregorij ex lib. 2. dialog. §. 5.

S. Thomas videtur interdum fauere primæ sententiæ; primò quidem in vniuersum, vbi agit de sacramentis, quemadmodum sint caussa gratiæ, videlicet *infrà quæst. 62. artic. 1.* vbi præter rationem signi tribuit sacramentis rationem instrumenti ad caussandam gratiam è modo, quo cetera instrumenta artis & naturæ subseruiunt suis agentibus. & *artic. 2. & 3.* dat sacramentis instrumentalem virtutem, quæ respectu virtutis principalis agentis est quasi transiens, & incompleta, eámque *artic. 4. ad primum*, docet esse spiritualem. item *ad secundum*, vult non esse in genere, sed reduci ad genus virtutis perfectę, sicut motus ad formam. Eandem doctrinam habet *quæst. 6. de potentia, artic. 4. & in 4. d. 1. q. 1. art. 4. quæstiuncula 2. & q. 27. de veritate, art. 4. ad 4.* Iam de humanitate Christi eius mens habetur *ex quæst. 13. artic. 2.* vbi dicit Christum habuisse virtutem instrumentalem respectu immutationis creaturarum per miracula, non item respectu annihilationis, quia sicut est solius Dei creare ex nihilo, ita solius Dei est redigere in nihilum, vbi perspicuè videtur loqui de efficacitate physica, hæc enim sola excludit instrumentum respectu annihilationis; moralis autem nõ excludit. Idem habet S. Thom. *1. 2. quæst. 112. artic. 1. ad 2.* tam de sacramentis, quàm de anima Christi.

Ego quidem vti non nego, vt sincerè loquar, esse obscuram hæc in re mentem S. Thom. nec omnino temerè ex locis citatis quosdam sumpsisse occasionem, vt ex eius sententia tribuerent humanitati Christi efficacitatem physicam; ita neque conuincor, vt affirmem voluisse illam admittere, quin potiùs quòd voluerit negare plura loca, rationésque confirmant. PRIMVM enim extra Caiet. & quosdam recentiores nemo ex aliis Theologis etiam Thomistis, vti nec ipse S. Tho. *in 4 sent.* ausus est affirmare ipsam gratiam immediatè produci per aliquam caussam creatam physicè, nequidem instrumentalem.

SECVNDÒ hæc physica effectio non potest stare cum principiis S. Thom. docet enim ipse *1. p. q. 45. artic. 5. & 2. contra Gentes, cap. 21.* creaturam non posse esse instrumentum creationis; idque probat ea ratione, quia caussa instrumentalis non potest concurrere ad effectum principalis agentis, nisi per aliquam propriam actionem operetur dispositiue ad illum, sed creatura nõ potest habere aliquam talem actionem in ordine ad creationem: ergo non potest concurrere ad illã per modum instrumenti. Probat maiorẽ primò, quia alioqui frustrà adhiberetur ad agendũ. Secundò, quia nõ oporteret alioqui esse determinata instrumenta determinatarũ actionum. Tertiò exemplo securis, quæ scindendo lignum concurrit ad formam. Minorem sic probat; creatio non est ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalem, maximè autem ait inconueniens esse dici de aliquo corpore, quod creet siue virtute propria, siue instrumentaliter, cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel mouendo, & necessariò requirat in sua actione aliquid præexistẽs, quod possit tangi, & moueri. Hæc est ratio S. Thom. quæ sanè nisi simul probet humanitatem Christi, & quamlibet creaturam nõ posse esse instrumenta physica, nihil omnino probat. Primùm enim S. Thomas supponit tale instrumentum, si deberet dari, debere esse determinatum, habénsque propriam determinatam actionẽ per se aptam disponere ad creationem: at in proposito nullam talem determinationem habemus; assumuntur enim res actionéque variæ ac disparatæ tam in materia, & forma sacramentorũ, quàm in humanitate Christi: & hoc peculiare punctum in S. Thom. nemo obseruat. Secundò S. Thomas vult actionem instrumentalem esse verè dispositiuam ad formam dispositione ad ipsam per se conducente. Vtrumque bene ad verbi Capreolus & Paludanus, qui propterea posuerunt in sacramentis quandã supernaturalẽ qualitatẽ per quam constitueretur in esse instrumẽti proprij actiui propria actione, terminata ad productionem characteris, & ornatus, qui sunt dispositiones ad gratiã, quod etiam fecit S. Thom. *in 4. sentent.* At verò sacramenta, & humanitas Christi nullam habent actionem propriã, quæ sit dispositio conducens ad productionem gratiæ, si tollatur productio characteris, & ornatus, vel rei cuiuspiam spiritalis. Tertiò S. Tho. vult instrumentum si sit corporeum debere tangere, vel mouere rem, in qua debet fieri effectus tactu, motú ve reali, atque ideo requirere rem, quæ tangi, & moueri possit, & quia hæc non datur in creatione, iccirco non posse quicquam præsertim corporeum esse instrumentum creationis. At certè in proposito humanitas Christi; & sacramenta sæpe nõ tangunt neque mouent rem, in qua fit effectus, humanitas enim Christi absens tum verbo, tum nutu operabatur; verba item consecrationis non tangunt panem, neque consensus matrimonij, absolutio pœnitentis &c. tangunt quicquam.

Hunc discursum S. Thom. varie vertunt, & exponũt. PRIMÒ Medina *infrà quæst. 48. artic. 6.* asserit nullam requiri actionem in creatura receptam, ad hoc vt agens creatum sit instrumentum; & obiiciens sibi rationem S. Thom. nihil dicit quod faciat ad rem, & rectè illum impugnat Suarez.

SECVNDÒ Caiet. *circa hunc art. 2. quæst. 13.* ait actionem propriam instrumenti debere præmitti ad hoc vt participet diuinam, & hoc vocare S. Tho. operari dispositiuè, nõ quòd ea operatio propriè disponat, sed solùm requiratur in hunc finem, vt deferat, & præsentet imperium Dei subiecto, in quo debet fieri actio supernaturalis, & hoc vocasse S. Tho. operari dispositiuè; quoniam verò in creatione deest subiectum, cui debeat deferri hoc imperium, iccirco non potest creatura esse instrumentum creationis. Hæc expositio Caiet. in bono sensu potest recipi, vt dicam. Interim tamen potest obsici

tici aduersùs illam, quòd aut deferre imperium nihil est aliud, quàm ponere actionem, ad cuius præsentiam Deus operetur, & hoc modo non est necessaria actio creaturæ; potest enim Deus ipsa solùm præsente, seu per aliquam operationem applicata eo modo, quo applicantur reliquiæ sanctorũ velle agere, absque eo quòd res ipsa, quæ dicitur instrumentum, v.g. reliquiæ, &c. operetur. Deinde talis actio non est instrumentum physicum, sed morale, si sumatur dicto modo. Aut secundò deferre imperiũ est realiter agere, & hoc est quod quæritur, nimirum quæ sit ista vis agendi in ea actione, quæ potest agere alios effectus, non autem creare, & cur nõ potest conuenire substantrię immediatè per se, sed solùm mediante operatione. Demum falsum est quod habet Caiet. S. Thomam non requirere propriam disputationem, constat enim ex dictis requirere.

A

B

Tertiò alij Thomistæ confugerunt ad qualitates ingenitas instrumentis, scilicet humanitati Christi, atque ad characteres, & ornatus in sacramentis, quorum sententia si vera esset, optimè omnium explicaret sanctum Thomam.

Quartò alij admittunt conclusionem S. Thom. quod non possit creatura esse instrumẽtum creationis, sed reiiciunt eius rationem, vt Molina *1.p. q.45. artic.5. disput.2.* Scotus, & alij, vtuntúrque aliis rationibus, quæ quidem impugnãt etiam actionem instrumentalem humanitatis Christi.

Vltimò Suarez *disput.31. sect.8.* neque rationem S. Tho, neque conclusionẽ admittit; negat enim requiri actionem vllam creaturæ, ad hoc vt sit instrumentum dictorum effectuũ. Et similiter sentit posse per potentiã Dei assumi quamcunque creaturam etiam ad hoc, vt sit instrumentum creationis, prudenter enim, & sincerè putauit ea, quę dicuntur de concursu physico sacramentorum, & humanitatis Christi minimè posse stare cum his, quæ habet S. Thom. de instrumentis physicis *prima parte loco citato.* Qua in re sequitur Magistrum *in 4. d. 5.* & Gabrielem *d.1.quæst.1.* contra communiorem aliorum sententiam. Maneat ergo interim iuxta conditiones requisitas à S. Thom. ad hoc vt creatura sit instrumentum Dei respectu operum supernaturaliũ, non posse humanitatem Christi esse instrumentum physicum.

C

Secundò ostenditur quæ sit mens S. Thom. ex aliis locis. Primò quidem S. Thom. infrà *quæst.48. artic.6.* eadem prorsus adhibita distinctione causæ principalis, & instrumenti, quam hìc habet, & infrà *quæst.62.artic.1.* eodémque discursu docet passionem Christi esse causam efficientem instrumẽtalem salutis nostræ, idémque habet *quæst.49.artic.1.* quod etiam docet de resurrectione Christi *quæst.56. artic.1. & 2.* ita vt *artic.1. ad 3.* neget resurrectionem Christi propriè loquendo esse causam meritoriam nostræ resurrectionis, dicátque esse causam eius efficientem, & exemplarem: & nihilominus apertè colligitur ipsum non posse intelligi de causalitate physica, sed de morali. Primùm ratione generali supradicta, qua ostensum est actiones dictas Christi, & alias non posse esse instrumentum physicum vniuersale operum præteritorũ, & futurorum. Deinde ratione peculiari resurrectionis, quæ est actio ipsius Christi, neque est entitas aliqua, ita distincta ab anima & corpore Christi, vt possit esse instrumentum actionis, & est instantanea. Respondent quidam passionem, & resurrectionem Christi id facere per humanitatem; sed non rectè: nam agimus de causa physica; iuxta hanc autem responsionem sola humanitas esset causa physica, passio verò & resurrectio tantùm moralis, quia non agunt per humanitatem physicè; & tamen S. Tho. eadem distinctione, & forma loquendi dicit passionem esse instrumentum, quo humanitatem Christi, sacramenta, &c. Deinde iuxta hãc responsionem passio, & resurrectio per se solùm sunt causæ exemplares, & meritoriæ: at verò S. Thom. *quæst.49.artic.1.q.56.art.1.* dicit non esse solùm causam exemplarem, verumetiam efficientem, & loquitur de ipsa passione, & resurrectione secundùm se, vt patet. Sed probatur adhuc S. Thom. non intelligere causalitatem physicam. Primum enim *quæst.48.artic.6.ad 1.* dicit virtutem, quam accipit caro Christi à diuinitate, per quam est causa efficiens nostræ salutis, esse infinitã: talis autem virtus non potest physicè illi conuenire, sed solùm moraliter. Et in responsione ad secũdum ait eam virtutem existere in passione Christi ab vnione carnis cum diuinitate. at certè ea vnio præter subsistentiã nihil reale cõfert carni, sed solùm morale, videlicet dignitatẽ, &c. vt iuxta communem sententiam sæpe diximus. Ibidem ait passionem Christi operari in nobis per spiritualem contactum fidei & spei, hic autem contactus est moralis. Et *in responsione ad tertium*, ait passionem Christi secundùm quod comparatur ad diuinitatem agere per modum efficientiæ, quia videlicet est opus diuini suppositi: at verò prout comparatur ad voluntatem, & ad carnem agere per modum meriti, & satisfactionis. Et *quæst.48.artic.6.ad 1.& 2.* docet passionem Christi habere virtutem dimittendi peccata ex eo quòd caro Christi est instrumentum diuinitatis, nimirum est id, quo agit suppositum diuinum, peccata autem non dimittuntur nisi moraliter. Et *in responsione ad tertium*, explicans quomodo Christus liberauerit nos causaliter, ait id fecisse, quia instituit causam liberationis, qua possunt dimitti peccata præterita, præsentia, & futura; at hoc quod est passionem esse causam, ex eo, quòd sit instituta, & hoc, quòd est dimittere peccata præterita, non nisi moralem causalitatem significat; & tamen eodem modo loquitur de præteritis, ac de præsentibus. Et *in responsione ad quartum*, ait passionem Christi esse solùm causam vniuersalem, quæ nõ operatur nisi applicata sacramentis, quæ habent virtutem ex illa: certè non applicatur sacramentis physicè, & realiter, sed solùm per modum pretij, & ex consequenti, neque virtus horum erit physica, & realis. Item *quæstione 56. artic.1. ad 2.* ait causam principalem resurrectionis nostræ esse diuinam iustitiam, instrumentalem verò esse Christi resurrectionem: at diuina iustitia est causa moralis. Ibidem verò & articulo sequenti plura dicit, ad id pertinentia: præsertim verò *artic.2. ad 2.* dicit resurrectionem Christi pertingere ad resurrectionem animarum non per propriam virtutem corporis resurgentis, sed diuinitatis, cui hoc vnitur. Præterea *quæst.62.artic.4.ad 1.* dicit eo modo esse virtutem spiritualem ad efficiendam gratiam in sacramentis, quo est in voce sensibili in quantum procedit à conceptione mentis vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis. Porrò in voce nihil reale ponit hæc vis spiritualis; ergo nec in sacramentis. Et infrà *quæst.65. artic.3.* ait in Eucharistia contineri ipsum Christum, in aliis, autẽ sacramentis contineri virtutem ipsius instrumentalem, participatã à Christo: at certè à Christo non nisi moralis virtus participatur, & clariùs id explicat *quæst.73. artic.1. ad 2.*

D

E

Pro mente igitur S. Thom. explicanda, & præsertim vt concilientur omnia loca suprà citata, videtur satis esse si dicamus S. Tho. intelligi de efficientia morali humanitatis Christi, & physica ipsius Dei, vbicunque dicit humanitatem, vel sacramenta esse instrumenta. Iam ad ea quæ afferũtur pro cõtraria sententia ex S. Th. in principio, responsio patet ex dictis, scilicet ipsum tribuere rationem instrumenti, & virtutem spiritualem humanitati Christi eo sensu, quo tribuit illam passioni, & resurrectioni, & eo sensu, quo infrà *quæst.62.artic.4.ad 1.* vocat virtutem spiritualem eam, quæ inest voci: reducitur autem hæc virtus ad genus virtutis perfectę, scilicet in ratione virtutis, sicuti relatio rationis in ratione relationis reducitur ad genus relationis perfectæ.

Ad ea, quæ afferebantur de humanitate Christi dico S. Thom.

S. Thom. similiter tribuere ipsi causalitatem moralem, cùm dicit esse instrumentũ immutationis creaturarum. Et ad argumentum sumptum *ex hoc artic.2.q.13.* vbi concedit humanitati Christi causalitatem instrumentalem respectu immutationis creaturarum, negat autem respectu annihilationis. Vnde videtur inferre ipsum loqui de physica causalitate, quia hanc solam excludit annihilatio, non autem moralem: Respondeo S. Thom. loqui de causa morali, & hãc ipsam etiam negari annihilationi, quæ in reliquis immutationibus admittitur. Probatur, quia constat S. Thom. respectu immutationis creaturarum solam impetrationẽ tribuere humanitati Christi *in 3.sent.d.16.q.1.art.3.in corp.& ad quartum.* Nec rectè dicit Caiet. à S. Tho. mutatam esse hìc sententiam; iam enim satis ostendimus etiam hìc in variis locis solùm moralem asserere: cùm verò id, quod in vniuersum concedit humanitati, scilicet causalitatem moralem, neget nominatim, & in specie quoad opus annihilationis; perspicuum est quoad hoc negare etiam moralem. Huius sententiæ est Vasquez *1.p.disput.176.cap.2.* qui non solùm hunc articulum secundum hoc modo interpretatur, verumetiam articulum quintum quæst.45. primæ partis, vbi cùm disputat S. Thom. an creatura possit esse instrumentum creationis, vult esse intelligendum de instrumento tantùm concurrente moraliter, ea ratione quòd S. Thomas requirat actionem propriam instrumenti, ad hoc, vt sit instrumentum alicuius actionis, & in aliis locis sit contentus actione nihil conferente ad effectum, vt in miraculis Christi, & sacramentis, actio autem nihil conferens non nisi moraliter potest concurrere. Sed quicquid sit de intelligentia dicti artic.5. primæ partis, iam pro intelligentia articuli secundi citati tertiæ partis, de quo agimus:

A

B

Obseruandum est ex Greg. *lib.2.dialog. cap.35.* immutationes creaturarum, seu miracula dupliciter fieri; primò precibus, & impetratione, secundò verò potestate. Quidam eo sensu accipiunt Gregorium, vt per impetrationem intelligat causalitatem moralem, per potestatem verò, physicam. Sed non rectè: nam effectum talem, id est, miraculum fieri primò modo in sensu Greg. est non esse positum in voluntate hominis, vt fiat, sed solùm in voluntate Dei, à qua precibus homo miraculum impetret. Fieri verò secundo modo est esse positum in voluntate hominis, vt ad solum nutum ipsius miraculum fiat à Deo, non autem ex vi impetrationis: nimirum, quia operatio Dei sit addicta voluntati hominis ad operanda miracula, vel omnia, vel aliqua, eo modo, quo dicimus esse addictum Deum voluntati humanæ, & creaturis ad opera naturalia, vt concurrat, & operetur cum ipsis, ita vt in potestate ipsorum posita sit operatio Dei, tametsi in operibus naturalibus simul operantur physicè creaturæ cum Deo, magis integrum esset exemplum in opinione Durandi, quòd solus Deus posita voluntate nostra operetur opera naturalia. Illud tamen est discrimen, quòd operationibus naturalibus semper, & vbique, & omnibus omnium agentium sit addictus Deus, non sic in supernaturalibus, & in miraculis. Quòd autem hic sit sensus Gregorij patet, primò ex interrogatione Petri, cui respondet in eo dialogo: *Vellem*, inquit Petrus, *scire, si hæc tanta miracula virtute semper orationis impetrabat* (nempe Benedictus) *an aliquando solo voluntatis exhibebat nutu.* Respondet Greg. qui Deo adhærent, &c. aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate. Idem ergo est Greg. potestas ac voluntatis nutus. Secundò quia probat hanc potestatem ex simili potestate, qua possunt filij Dei fieri, *Ioan.1.* hæc autem potestas non est physica.

C

D

E

Atque hanc quæstionem, quam soluit Gregor. proposuit sibi, & dubiã reliquit August. *lib.22.ciuitatis,cap.9.* præsertim quia eius solutio non pertinebat ad rem, de qua ibi loquebatur. Eosdem duos modos faciendi miracula proponit S. Thom. *quæst.6. de potent. artic.4.* vbi creaturę rationales in iis operationibus quas faciunt ad nutum vocantur à S. Thom. instrumenta Dei; quòd autem sint solùm moralia instrumẽta, patet ex eo, quòd non aliam actiuitatem ipsis det, nisi deferre imperium Dei ad creaturas corporales, & esse id, quo diuinum imperium ad ipsas deriuatur.

Igitur hoc secundo modo, secundóque sensu Gregor. accipit creaturas S. Thom. cùm dicit esse instrumentum Dei ad miracula, non item primo modo, quia videlicet primo modo, id est, per preces applicatur virtus Dei & imperium creaturis per modum impetrationis, qua moueatur voluntas Dei, ad hoc, vt velit operari, non autem per modum rei, cui ex suppositione aliqua fit alligata voluntas Dei, vt non sit mouenda ad hoc, vt velit, sed solùm sit applicanda ad executionem. At verò secundo modo applicatur imperium & volũtas Dei per modum virtutis operatiuæ ad executionem, vt posita illa re, ponatur operatio voluntatis diuinæ, & voluntas ipsa operans, applicata, atque determinata virtute alterius volitionis, & ideo hoc secundo modo est instrumentum. Aliud ergo est applicare volũtatem Dei prece sola creaturæ rationali, aliud autem facto: hoc secundo modo creatura est instrumentum, non autem primo modo, & ratione huius secundi vocat illam S. Tho. instrumẽtum.

Rursus considerandum est hoc secundo modo instrumenta hæc, id est, creaturas rationales assimilari instrumentis separatis, naturalibus, & artificialibus à S. Thom. quæ ex se habent aliquam propriam actionem circa subiectum, in quo debet fieri operatio principalis agentis mediantibus ipsis; atque ideo imperium, & virtutem Dei applicari per aliquam ipsarũ operationum circa subiectum, qualis est tactus, vox, vel quid simile, sanctus enim Benedictus solo iussu soluit vinctum; si enim nulla interueniat actio circa subiectum, certè qui operatur miraculum non erit instrumentum, sed hoc fieri per solam impetrationem, aut per fidem eius, qui recipit beneficium miraculi, merito viri sancti.

C

Ex his intelligitur sensus S. Thomæ *artic.2. quæst.13.* loquitur enim de instrumento morali, dicítque Christũ potuisse esse instrumentũ respectu immutationis creaturarum, non verò respectu creationis, quia non datur subiectum, cui applicari possit actio creaturæ, & ad quã imperium & virtus Dei deferri possit; nón enim potest deferri, & applicari ad nihilum, sed potest per modum impetrationis obtineri à Deo creatio, quomodo creatura non est instrumentum. Idem dicitur de annihilatione tum ratione S. Thomæ, quia conseruatio in esse est quædam continuata creatio; sicut ergo solus Deus sine instrumento potest creare, ita solus ipse sine instrumento desinit creare, vt habet S. Thom. *hic.* Tum quia annihilatio nó fit per actionem aliquam, sed solùm per subtractionem actionis; quare ad hoc, vt annihiletur creatura, non est ad rem applicare instrumentum deferens virtutem diuinã, ipsámque virtutem diuinam mediante instrumento creaturæ. Sed hæc actio instrumenti potiùs deberet esse circa agens, quod subtrahit actionẽ, qui est Deus; huic autem non potest applicari actio per modum imperij, sed solùm supplex impetratio, quæ non est instrumentum morale, vt dixi. Eodem modo dicitur non posse creaturam esse instrumentum creationis morale, quia deest subiectum, cui applicet actionem deferentem virtutem, & imperium Dei: & hoc est verum in principiis S. Thom. An verò hic sit sensus articuli quinti quæst. 45. primæ partis Vasquez, vt dixi, affirmat: ego nolo hìc disputare; Illud certum puto in hoc articulo secundo sensum esse moralem, quia eodem sensu sumit creaturam, vt instrumentum immutationis creaturarum, atque vt instrumentum annihilationis; ibi autem sumitur, vt instrumentum morale, sicuti ostensum est.

D

E

DISPV

DISPVTATIO CVII.

An absoluta Dei potentia possit humanitas Christi fieri instrumentum physicum miraculorum, &c. §. 1.

QVI affirmarunt humanitatem Christi fuisse instrumentum physicum gratiæ, & miraculorum, cùm viderent affirmare se rem inter ea, quæ vires naturæ superant, imprimis captu difficilem, declarandum esse putauerũt, non tamen rem ipsam, an ita factum sit, sed maximè modum, quo potuerit fieri; atque propterea non meliùs poterit hæc quæstio determinari, quàm examinando varios modos, quibus ipsi variè sentientes fieri censuerunt, sunt autem potissimùm quatuor.

Expenditur sententia affirmans humanitatem Christi posse esse instrumentum physicum ratione coniunctionis realis cum virtute Dei. §. 2.

Hæc sententia docet posse assumi creaturam ad huiusmodi opera supernaturalia absque vlla vi actiua, siue naturali, siue supernaturali, siue obedientiali, quæ sit in ipsa, & absque eo, quòd detur ipsi vlla virtus per qualitatem, aut rem quamlibet nouam, ipsi inhærentem; aiunt enim omnem creaturam esse per seipsam coniunctam, & subordinatã virtuti increatæ actiuæ Dei; eámque coniunctionem fieri ex necessitate creationis, & rei creatæ; hoc ipso enim quòd res creata est, habet coniunctam diuinam virtutem, & potentiam agendi, per quam constituitur in actu primo ad operandum opera supernaturalia, minimè proportionata creaturę, eiúsque naturali actiuitati, sed dictæ virtuti diuinæ, quæ quidem non applicatur formaliter instrumento, tanquam id, quo agat, sed solùm virtualiter, ideóque non exit ad actum secundum, nisi per voluntatẽ Dei, qui non vult actu operari opus supernaturale immediatè per seipsum, sed per creaturam, & vult virtutem suam increatam operari, vt coniunctam creaturæ, & cum coniunctione creaturæ; quare neque requirunt vllum præuium motum in ipsa, vt sit instrumentum actionis, sed aiunt omnino quiescentem, & immotam assumi posse ad producendam gratiam, & quemcunque effectum supernaturalem, & satis esse, quod subsit increatæ Dei virtuti, & diuino imperio.

Hanc sententiam refert Suarez hîc, *disputat. 31. sect. 6.* nullúmque producit auctorem. Censet illam probabilem Ioannes Vincentius Asturicensis *in relatione de gratia Christi quæst. 6.* & dicit esse quorumdam doctissimorum virorum.

Fundamentum est primò, quia instrumentum non operatur virtute propria, sed principalis agentis; ergo vt constituatur in actu primo, satis est quòd habeat immediatam coniunctionem cum virtute caussæ principalis. Secundò datur hæc coniunctio creaturæ cum creatore, eáque est satis, ad hoc, vt per illam nulla re superaddita Deus possit operari opera supernaturalia; ergo est possibile creaturam ita eleuari. Consequentia est euidens. Prima pars Antecedentis habetur ex prima parte, vbi ostenditur Deum esse in omnibus rebus creatis per essentiam, præsentiam, & potentiam. Secunda pars probatur exemplis: nam sola coniunctio lucis cum colore facit illum habilem in actu primo ad immutandum visum effectiuè absque alia entitate superaddita. Eodem modo dicitur intellectum agentem per solam coniunctionem phantasmatis fieri habilem ad producendam speciem, & immutandum intellectum possibilem. Item calor sola coniunctione animæ fit habilis ad producendam carnem, sola coniunctione formæ ignis ad producendum ignem, &c. Tertiò motus cæli non vitalis sola coniunctione intelligentiæ fit habilis ad producenda viuentia, & ad effectus vitales. Demum intellectus, & voluntas producunt primos actus supernaturales sine habitibus.

Ad hanc sententiam videtur accedere Caiet. *in hoc articulo secundo, vers. ex quibus ad propositum ascendendo*, &c. vbi cùm proposuisset distinctionem instrumentorum & duplicis actionis eorundem ait, Deum vti creaturis, non dando ipsis virtutes aliquas naturales, aut gratuitas permanentes, sed vtendo illis instrumentaliter ad opera miraculosa, & hic vsus passiuus est motus, quo à principali agente mouetur, & ex hoc ipso constituitur in esse causlæ effectiuæ. Videtur autem Caiet. differre à dicta sententia primò in eo, quòd virtutem agendi non ponat in dicta coniunctione creaturæ cum virtute diuina increata. Secundò quia solum excludit aliquid superadditum permanens, ex quo fit, vt non videatur excludere aliquid transiens, tametsi non explicet, quid sit, ideo potiùs pertinet ad sententiam, de qua infrà.

Hæc sententia latè impugnatur à Suario suprà; pro cuius refutatione supponendum est causlam etiam instrumentalem non posse in actum secundum prodire, nisi priùs in actu primo constituatur iuxta rationem causlæ, quam habet, vt si sit causla principalis, habeat virtutem actiuam principalem; si instrumentalis, instrumentalem. Hoc dictum est commune Theologorum Scoti, Capreoli, Durandi, Paludani, & aliorum *in 4. d. 1.* & sumitur ex S. Thoma *1. p. quæst. 45. artic. 5.* Caiet. *ibidem, & hîc quæst. 13. artic. 2.* Ferrar. *4. contra Gentes, cap. 65.* & aliis. Et probatur latè à Suarez suprà *sect. 6.* & est per se euidens, quia actus secundus essentialiter suppenit primum. Secundò, quia ab actu ad potentiam est necessaria consequentia, vt dicunt dialectici; ergo si aliquid agit, potest etiam agere, non potest autem agere, nisi per vim agendi; ergo actio supponit virtutẽ agendi. Tertiò causla omnis hoc ipso, quòd est causla est prior ex Aristot. *cap. de Priori*, effectu, & actione sua, hoc autem esse prius denotat aliquid, secundùm quod per se est prior, id est, actum primum, & vim agendi. Vltimò effectus, antequam fiat, continetur in virtute causlæ; ergo causla priusquam agat, habet vim agendi.

Ex hoc argumentor contra dictam sententiam. Creatura ad hoc, vt sit instrumentũ actionis supernaturalis, debet habere virtutẽ instrumentalẽ in actu primo; ergo non satis est cõiunctio cum virtute increata. Antecedẽs est probatũ; consequẽtia probatur, quia virtus increata est virtus principalis cõstituens in actu primo causlam principalem; non ergo potest esse virtus instrumentalis. Præterea virtus increata diuina non coniungitur creaturæ, vt virtus, & potentia agendi cum causla sue principali, siue instrumentali, sed vt causla cum effectu, vt rectè S. Thom. *1. p. q. 8. artic. 1. 2. & 3.* & vtcumque daretur Deum non solùm ratione operationis, verumetiam ratione solius immensitatis, esse præsentem rebus, & etiá vacuo; tamen hoc est virtutem diuinam esse præsentem rebus secundùm locum, non verò esse coniunctam, vt virtutem actiuam cum causla. Demum virtus increata nullam habet proportionem cum causla creata, vt possit esse virtus ipsius ad agendum, & quodammodo subiici ipsi. Confirmatur: nam duplex est ratio instrumenti, scilicet separati, & coniuncti; iam creatura secundùm hanc sententiam non est instrumentum separatum, quia instrumentum hoc non habet quòd sit instrumentum ex præuia coniunctione cum agente, sed habet per se ex forma, seu virtute sua, ratione cuius assumitur, & applicatur ad opus, nec habet aliam coniunctionem, nisi illam applicationem & assumptionem. At verò iuxta hanc sententiam ipsa sola coniunctio cum virtute increata,

creata, est ratio, cur sit instrumentum, & non habet rationem instrumenti sine hac coniunctione, alioquin haberet in se, & natura sua virtutem agendi, & contineret in se effectum, nõ autem ex vi coniunctionis cum Deo. Nec potest dici esse instrumentum coniunctum: nam hoc differt coniunctum à separato, quòd separatum nõ habeat propriam actionem, & connaturalem per quam sit instrumentum, sed solùm motionem, qua moueatur ab agente secundùm artem; coniunctum autem habeat virtutem, & actionem propriam, quam hæc sententia non concedit creaturæ respectu Dei; quòd si concedat, consequens est non habere virtutem ex sola coniunctione cum agente, verùm per se, & natura sua, & recurrit cum sententia aliorũ, habétque eásdem difficultates, an scilicet sit naturalis, vel supernaturalis virtus, &c.

Confirmatur secundò: nam in coniuncto ex creatore, & creatura est vna tantùm virtus agendi, scilicet diuina; si ergo creatura agit, & concurrit, ab hac virtute solùm potest habere, vt agat. Aut ergo hæc virtus immediatè attingit effectum, aut mediante creatura; si immediatè, oportet dicere creaturam, aut non agere per illam, aut certè si agit, virtutem diuinam esse eius instrumentum, ac proinde creaturam non esse instrumentum Dei agentis, sed esse principale agens, quod simul agit cum Deo per vnam eandémque virtutem. Si verò agit mediatè, oportet admittere actionem aliquam Dei in creatura, proficiscentem ab hac virtute, ideóque creaturam non habere, per solam coniunctionem quod sit instrumentum, sed per motum artificis, quæ est sententia infrà tractanda.

Iam ad primum argumentum respondeo instrumentum non agere virtute propria, hoc sensu solùm verum est, quòd non sit causla principalis, siue totalis, siue partialis; hæc enim agunt virtute propria, sed non est verum eo sensu, quod nulla virtus realis sit in instrumento. Ad secundum iam satis explicatum est, quomodo ea coniunctio non sit satis, ad hoc, vt creatura sit instrumentum. Ad exempla respondeo falsum esse omnino totam vim efficiendi speciem visibilem esse in lumine, est enim maximè & præcipuè in colore, tametsi non potest agere, nisi sit illuminatus, idque siue quia requiratur lumen ad complendam eius virtutem, quæ fortè sit incompleta, siue ob aliam rationem. Phantasma, negant quidam, & sanè non absque probabilitate, producere speciem sui in anima. Qui verò dicunt producere, ponunt virtutem productiuam, tam in intellectu, quàm in phantasmate, & neutrum constituitur in actu primo solùm per coniunctionem cum altero. Calor habet virtutem connaturalem intrinsecam, per quam possit esse instrumentum variarum substãtiarum ad varios effectus. Motus localis cæli non est instrumentum producendi quicquam, sed si dicatur respectu aliquorum effectuum esse instrumentum intelligentiæ; oportet simul dicere esse in ipso aliquam virtutem, siue impressam, siue innatam, pendentem in actione sua ab intelligentia, per quã influat in effectus, vt instrumentum intelligentiæ. Demum voluntas, & intellectus non operatur actum vllum supernaturalem sine aliqua virtute agendi, quæ verò sit hæc, infrà dicetur.

Exponitur sententia asserens humanitatem Christi eleuari per motum, & vsum artificiosum. §. 3.

Auctores huius sententiæ iubent aduertere, duplicem actionem spectari in instrumento; vnam propriam, alteram instrumentalem; illam simplicem, hanc artificiosam, & quasi compositam; illa habet, vt principium, propriam, & naturalem formam instrumenti, hæc autem habet artem, seu motum, qui est ab arte, & prout est ab arte, vnde prima actio proportionatur propriæ formæ instrumenti, secunda verò ipsi arti. Exemplum est in cithara, vbi est duplex actio, scilicet edendi sonum & edendi sonum artificiosum, item in serra est secare, & facere scamnum. Prima est propria simplex, habens pro principio formam serræ, id est, acutos dentes; secunda non est propria, sed instrumentalis, composita, artificialis, habens pro principio artem, & motum, qui est ab arte. Porrò hic motus agentis principalis ponit instrumentum in actu primo respectu actionis artificiosæ, ideóque nõ tenet se ex parte actus secundi, quandoquidem per hanc modificationem instrumentum ponitur in actu primo ad operandum instrumentaliter actionem propriam agentis principalis. Eodem modo philosophãtur in proposita quæstione, vt scilicet instrumentis, quæ assumuntur à Deo, id est, humanitati Christi, assignent duas actiones, alteram propriam, quæ sit v. g. tangere, vel quid simile, alteram instrumentalem, quæ sit producere gratiam, seu alium effectum supernaturalem, quæ quidem supra illam nihil aliud addit, nisi motum, & vsum Dei, qui vtitur illa actione ad efficiendum effectum supernaturalem; & hunc motum realiter volunt esse idem cum dicta actione, non tamen est formaliter ipsa actio, videlicet productio gratiæ, seu effectus supernaturalis: nam quatenus est motus, est aliquid præuium huic actioni, ponens humanitatem in actu primo, quatenus autem est actio, est ipse actus secundus, & vltima productio gratiæ. Hunc ergo motum, & vsum passiuum, quo spiritualiter mouetur creatura à Deo, aiunt esse virtutem instrumentalem productiuam effectus supernaturalis, & constituere humanitatem Christi in esse instrumenti, & in actu primo ad hos effectus. Hæc sententia est Caiet. *hîc*, Soti *in 4. d. 1. q. 3. artic. 4.* Bellarmin. *lib. 2. de sacram. cap. 11.* Valent. *hîc disput. 3. q. 3. punct. 1.* Henriquez *lib. 1. cap. 18.* Angles *quæst. 3. de sacram.* Asturicensis *relect. de gratia Christi quæst. 6.* Cabreræ *in hoc artic. disput. 4.*

Hæc sententia à suis auctoribus solùm probatur, seu explicatur exemplo instrumentorum artis, quæ neque per solam virtutem naturalem, neque per virtutem superadditam, sed solo motu, & vsu artificioso eleuantur ad efficiendum opus, quod superat ipsorum virtutem, & actionem; non repugnat autem Deum simili modo per creaturas operari. Ceterùm hæc sententia mihi videtur omnino deficere, & contra illam ita licet argumentari. Deus in hac actione, qua producit gratiam, seu effectum supernaturalem per creaturam, vt instrumentum, non est agens vniuersale, vt est respectu operationum omnium creaturarum, sed est agens particulare principale, quia hæc productio effectus supernaturalis non habet aliud agẽs particulare principale; ipsique respondere debent duo effectus, seu actus in ea operatione; siue sumantur per modum vnius, siue distincti; vnus qui fit per instrumentum, qui est productio gratiæ, seu gratia producta per humanitatem Christi: alter, qui fit sine instrumento, & est eleuatio humanitatis, ipsa enim non est instrumentum eleuationis suæ, & priùs saltem natura intelligitur eleuari, & poni in actu primo, quàm operari in actu secundo, vt concedunt. Iam quæro, quid fit per eam actionem, quæ fit sine instrumento, & est eleuatio? Respondent solum modum. Sed non rectè: nam hic modus neque potest poni in hac actione à Deo: neque per illum potest humanitas fieri instrumentum Dei: neque potest constitui humanitas in actu primo ad producendam gratiam. Probantur singula. Primum dictum hoc modo: illud agens est causla particularis actionis modificaræ, seu modificationis; quod est causla particularis actionis secũdùm se, & substantiam suam: sed Deus nõ est causla particularis actionis humanitatis Christi, scilicet tactus, &c. ergo nec modi. Maior probatur tum exemplis ipsorum, artifex enim modificat actionem serræ, secando, & agendo, nec potest vnus artifex modificare actionem productam ab alio.

alio. Tum ratione, quia omnis actio, & motus ea pro-
ductione,qua in reipsa producitur, & ab eodem agen-
re,à quo producitur,accipit modum,qui modus si semel
est productus,non est variabilis,quia actio & motus nõ
potest pati, sed solùm potest fieri alia actio cum alio
modo: ergo si actio humanitatis Christi debet habere
modum supernaturalem,debet fieri ab agente superna-
turali; si enim fit ab agente naturali, accipit modum
naturalem,nec potest ampliùs accipere supernaturalem.
Probatur iam secundum, nempe quòd si ponatur hic
modus à Deo,non fiat per illum humanitas instrumen-
tum Dei:nam si Deus solùm ponit modum in actione,
cámque actionem non agit ipse,sed creatura;ergo crea-
tura,id est,humanitas non est instrumentum, sed agens
principale; & productio gratiæ erit humanitatis, seu
Christi,vt homo est,non autem Dei. Consequentia pro-
batur, quia agens constituitur in esse agentis in actu
per eam actionem,quam agit: Deus autem non agit ac-
tionem,qua producitur gratia; hæc enim fit à Christo,
vt homo est,sed solùm actionem, qua fit modus; ergo
non est agens gratiæ ipse, sed Christus. Confirmatur:
nam quamuis instrumentum, seu actio instrumenti re-
cipiat modum ab alio, qui tamen dat solùm modum,
non dicitur agere opus ipsum,sed aptare instrumentum,
quo agens agat. Probatur tertium, quod hic modus nõ
possit constituere humanitatem in actu primo ad pro-
ducendam gratiam, quia tunc satis est modus in actio-
ne,quando actio per se habet proportionem naturalem
cum opere,quod fit,& opus nõ eleuatur quoad substan-
tiam supra illam,sed solùm quoad modum, vt patet in
exemplis citharæ,& serræ, quæ per artem solùm eleuã-
tur ad modum, qui est figura, ordo, mensura, &c. non
autem ad substantiã operis. Et ratio est vniuersalis, quia
modus, vt sic non est actiuus, sed supponit potentiam
actiuam,quam in actione modificet. In proposito autem
hic effectus, qui est tactus, &c. non solùm eleuatur su-
pra potentiam aquæ, eiúsque actionis quoad modum,
verùm quoad substantiam; ergo non satis est ponere
modum in ipsa. Confirmatur primò, quia naturam po-
tentiarum probamus per actus,&vbi inuenimus actum,
seu effectum realem, ponimus potentiam realem, quæ
sit qualitas,vel substãtia,non verò solùm modum. Con-
firmatur secundò: nam ibi habet locum solùm modus,
vbi in passo, & in effectu non requiritur, nec ponitur
distincta actio ab illa,quæ fit per instrumentum,sed so-
lùm modus, v. g. in productione cathedræ non ponitur
distincta actio à sectione,nec in cithara à sono;at certè
productio gratiæ essentialiter est actio distincta in ra-
tione actionis à tactu, &c. non verò solùm in ratione
modi. Confirmatur vltimò: nam modus eleuat actio-
nem intra genus suum, v. g. sonum intra genus soni,
non verò extra genus; non enim potest eleuare sonum
ad pingendum; ergo tactus, &c. per modum solùm po-
test modificari intra genus tangendi, non verò extrà in
genere actionis toto genere diuersæ, qualis est produ-
ctio gratiæ.

Examinatur sententia affirmans humanitatem posse eleuari per qualitatem, ipsi diuinitus impressam. §. 4.

Hæc sententia est Palud. *in 4.d.1.* Capr. *q.1.art.4.concl. 4.& ad argumenta contra quartam conclusionem.* Hispalensis *artic.3.& art.4.ad 6.* Ferrar. *4.contra Gentes,cap.56.* Vignerij *in institutionibus, cap.16.* citatur Alensis *4.par.q.8. memb.3. artic.5.* §.6. Hanc sententiam reiiciunt reliqui Theologi, Scotus *in 4.d.1.q.5.* Bonauent. *artic.7.q.4.* Durand. *quæst.4.* Maior *quæst.3.* Marsilius *quæst.1.artic.3.par.3.* Gabriel *quæst.1. artic.2.* Occam *quæst.1.* Suarez *suprà sect.4.& 5.* & passim recentiores. Ratio, qua præcipuè impugnari potest, hæc est; quia vel illa qualitas superaddita est virtus sufficiens ad producendam gratiam, solùm egens concursu generali, quo solo egent omnes virtutes sufficientes, & hoc modo non esset instrumentum Dei ad producendam gratiam, sed caussa principalis, sicuti ignis, habens calorem, qui est virtus sufficiens producere ignem, est caussa principalis; si verò non est sufficiens, ergo est virtus incompleta, & præter concursum generalem debet compleri, & perfici; quòd si concedatur, redit quæstio, quomodo compleatur à Deo: aut enim completur ab ipso, tanquam à concausſa partiali, concurrente actione partiali eiusdem rationis, id est, non per additionem virtutis, factam causſæ incompletæ, sed per coniunctionẽ causſalitatis, & actionis propriæ ad eundem effectum, quomodo intelligeremus iuuari hominem, potentem ferre solùm pondus quinquaginta librarum,ad ferendum pondus centum à Deo,vel ab alio homine, nulla addita,illi,virtute,& hoc modo humanitas esset causſa principalis partialis, quia vnum agens partiale non est instrumẽtum alterius,vt patet in dicto exemplo; Deus autem hoc modo esset agens partiale. Aut ergo secundò completur per additionem virtutis; id est, per nouam qualitatem incompletam, quæ simul cum alia faciat vnam completam, & hoc modo erant duæ partes vnius qualitatis completæ, facientes vnam, per quam humanitas fiat agens principale adæquatum, indigens solo concursu Dei,non verò esset instrumentum. Aut demum tertiò completur sine vlla additione, per solam subordinationem, & vsum illius qualitatis incompletæ, & hoc est incidere in sententias, suprà refutatas. Et præterea otiosè ponitur illa qualitas:nam si sola eleuatio Dei, nulla re superaddita potest facere rem de non potente, potentem, poterit similiter facere ipsam humanitatem, potentem sine qualitate.

Ex his constat non posse per vllam qualitatem superadditam constitui humanitatem in esse instrumenti gratiæ,&c. posse verò,vt causſam principalem nemo dicit. Sed probatur non posse;aut enim humanitas habet aliquam actiuitatem ad producendam gratiam præter illam, quam affert qualitas superaddita, aut nullam habet; si dicatur secundum,sequitur humanitatem Christi neque esse causſam principalem,neque instrumentũ. Consequentia probatur, quia causſa principalis est illa, quæ vel agit per seipsam immediatè (si hoc fieri potest) vel si agit per potentiam distinctã,illa sit propria ipsius, & non alterius causſæ,alioquin non esset instrumentum ipsius, sed alterius, ipsa verò sustentaret instrumentum alienum, & solùm denominaretur agere; haberet ergo se illa potentia ad humanitatem,vt calor ad aquam, qui non constituit illam in esse causſæ principalis ad calefaciendum, sed vbicumque sit semper calefacit, vt instrumentum ignis, aqua verò solùm sustentat, & denominatur agere. In proposito ergo dicta qualitas non est propria, & connaturalis humanitati; si ergo nullam habet actiuitatem,non est causſa principalis. Eodem argumento probatur humanitatem non esse instrumentum, quia tota vis instrumentalis est in qualitate, quæ non est instrumentum humanitatis. Dices, ergo filius Dei non est principale agens operum naturæ humanæ, quia solùm sustentat. Respondeo,ex natura humana, & persona diuina fit vnum per se, & hoc est principale agens. Iam si dicatur primum,nempe humanitatem habere aliquam vim actiuam præter qualitatem superadditam; rursus quæritur, aut illa est merè obedientialis, aut naturalis,neutrum ipsi dicunt,iccirco enim ponunt qualitatem superadditam, quoniam nullam agnoscunt potentiam in humanitate. Assignant quidam humanitati,& sacramentis actiuitatem gratiæ secundùm rationem quandam genericam qualitatis, sicut enim intellectus & voluntas habent actiuitatem genericam,ille cognitionis,hæc volitionis,ratione cuius mediantibus habitibus eleuantur ad producendos actus supernaturales; ita

ita creatura, quæ potest producere qualitatem, potest eleuari ad producendam hanc qualitatem supernaturalem, quæ est gratia. Sed hæc sententia non est ad rem, primò quidem,quia vtplurimum res, quæ eleuantur ad producendam gratiam, nullam habent actiuitatem respectu qualitatis. Deinde quando potentia habet pro obiecto aliquam rationem genericam, quicquid est sub illa ratione generica,pertinet ad ipsam; quicquid autem est supra illam, non pertinet. Similiter quando habet pro obiecto rationem specificam,omne indiuiduũ illius pertinet ad ipsam,nulla autem ratio generica. Declaratur,quia enim color est obiectum visus,quicquid est infra colorem,id est,omnis species,vt album,nigrum,&c. pertinet ad ipsum;ratio verò qualitatis non pertinet ad ipsum per se, sed solum identicè. Similiter virtus ignis habet pro obiecto calorem,ideóque solùm pertinent ad ipsum,indiuidua caloris. Iam verò obiectum intellectus est verum, voluntatis bonum, ideóque omnia inferiora veritatis,& bonitatis ad has facultates pertinent:& quãuis quædam excedant virtutes ipsarũ, nihilominus per hoc non tollitur,quin pertineant aliquomodo ad ipsas, hoc ipso, quòd bona, & vera sunt;quia hæ potentiæ nõ sunt limitatæ ex sua specie,& ex natura obiecti ad verũ, & bonum naturale, sed sunt limitatæ ratione virtutis imperfectæ ad operandum. At verò qualitas in ratione sua non habet in natura vllum agens, sibi immediatè respondens; neque in vniuersum agentia respiciunt rationem genericam,sed vnumquodque respicit specificã. Atque ex his habetur differentia inter intellectum, & alias creaturas, quòd intellectus habeat actiuitatem respectu cognitionis,etiam supernaturalis: nam supernaturalia pertinent ad obiectum ipsius,& ideo potest eleuari per qualitatem,& habitum; reliquæ verò creaturæ non habent actiuitatem respectu gratiæ, & effectuum supernaturalium secundùm substantiam,quia nullo modo pertinent ad obiectum ipsarum,quatenus actiuę sũt.

Posset hîc referri alia opinio quorumdam Thomistarũ,quòd creatura possit eleuari physicè per hoc,quòd operatione sua intimet diuinum imperium rebus, circa quas debet fieri operatio supernaturalis. Sed non est in ea discutienda immorandum;quia vel hoc est Deum ad eius præsentiam operari, & ita est solùm conditio, sine qua non,seu causſa moralis: vel est agere, & explicare oportet,quid sit.

Examinatur sententia affirmans humanitatem Christi posse eleuari per potentiam actiuam obedientialem. §. 5.

Vltima sententia est humanitatẽ Christi,& sacramẽta,&c. non habere quòd possint esse instrumenta physica gratiæ à sola cõiunctione,& subordinatione,qua subsint virtuti diuinæ,vt dicebat prima sententia,sed à virtute & potentia positiua reali instrumentali, quæ sit in creaturis distincta à virtute increata:hanc autem virtutem creatam non esse qualitatem aliquam nec modum, nec motum, nec quicquam, superadditũ à Deo ipsi humanitati,&c. vt dicebãt aliæ sentẽtiæ,sed esse ipsammet entitatem cuiuscũque creaturæ quam habet ex vi suæ creationis,& generationis, & est de conceptu essentiali ipsius;quę quidẽ entitas per se positiuè & realiter est effectiua instrumentaliter operũ supernaturaliũ:quomodo v.g. calor seipso positiuè & realiter,nulla re superaddita,est potentia naturalis ad producendũ calorẽ:& rursus idem seipso immediatè nulla re superaddita est potentia obedientialis ad producendũ effectũ supernaturalem. Solùm est discrimen, quòd ad effectũ naturalem tantùm requirat ex parte Dei cõcursum generalem,quo cõcurrit cũ omnibus agentibus naturalibus;sed ad effectũ supernaturalẽ,& calor,& quelibet creatura,quę eleuatur requirat aliũ cõcursum,& auxilium speciale,proportionatũ effectui supernaturali, & excedẽs cõcursum

Ioſ. Ragusa in 3.p.D.Thom.

debitũ virtuti naturali creaturæ. Cùm verò tribus modis possit cõparari hoc auxiliũ speciale cum creatura: Primò quòd ipsum sit tota virtus,& ratio agendi. Secũdò quòd supponat totã virtutẽ in creatura. Tertiò quòd supponat solã virtutẽ inchoatam;hæc sententia,excluso primo mẽmbro,ex quo sequitur creaturam nihil agere, & secundo,ex quo sequitur creaturam esse agens principale,non verò instrumentũ, concludit esse admittẽdum tertium,quòd in ipsa supponatur virtus inchoata, cámque vocari potentiam obedientialem actiuam, quæ per auxiliũ eleuatur. Cõcedit præterea hoc auxiliũ,quo eleuatur,si sumatur in actu primo,quomodo à quibusdam vocatur auxiliũ internum; nõ esse aliquid creatũ inhærens ipsis instrumentis, sed esse ipsammet increatã Dei omnipotentiã,applicatam per voluntatem ad cõcurrendũ cum creatura ad talẽ actionem, in qua creatura nihil præuium,aut creatũ ponit. Si verò sumatur hoc auxiliũ speciale in actu secundo, nõ esse virtutẽ agendi, sed esse actualem cõcursum ad agendum, ideóque non esse in instrumento,cui conferri dicitur, sed in effectu, seu subiecto,circa quod versatur actio instrumẽti. Quòd si quæras quod sit obiectum huius potentiæ obedientialis: Respondent obiectum adæquatum esse quicquid non implicat contradictionem.

Fundamenta huius sententiæ hæc sunt. Primò ad omnipotentiã Dei pertinet posse vti creatura ad omnẽ effectũ,& secundùm omnem modum, nõ inuoluentem contradictionem;sed in hoc genere eleuationis non inuoluitur contradictio; ergo pertinet ad Dei omnipotẽtiã illo vti. Maior est clara. Minor probatur ex eo, quòd argumenta probantia hanc repugnantiam solui possint.

Secundò est in creatura intrinsecus innata potentia obediẽtialis passiua ad recipiendas formas supernaturales,videlicet gratiã,vnionem hypostaticã,visionẽ beatificã,& similes;ergo similiter nihil prohibet esse in creaturis potentiã obedientialẽ actiuã. Antecedens probatur auctoritate multorum Theologorum, agnoscẽtiũ dictam potentiã passiuam obediẽtialem. S. Th. *in hac 3.p. q.1.art.3.ad 3.& q.11.art.1. & in 1.sent.d.42.q.2. art.2.ad 4. & alibi*, Palud. Capreoli *in 4.d.1.q.1.*& aliorum. Consequẽtia probatur,quia hac congruentia vtitur S. Th. *q.6.de potentia art.4.* vbi cùm adduxisset Greg. *2.Dialog.c.30.& 31.* dicẽtem creaturas cooperari Deo in miraculis, hac ratione hoc ipsum confirmat,quia,inquit,si hominibus data est potestas filios Dei fieri,nõ est mirum,si ex potestate mira facere possunt. Deinde quia rationes,quæ militãt cõtra potentiam actiuã,militant etiã contra passiuam. Tãdem nõ est maior repugnãtia in eo,quòd extendatur extra naturæ terminos potentia passiua,quàm actiua. Neque verò potentia obedientialis passiua est sola non repugnantia, sed est potentia positiua realis, & per hanc anima habet causſalitatem physicam materialem,respectu gratiæ,quæ educitur ex ipsa.

Tertivm argumẽtũ; actus supernaturales vitales fidei,caritatis,&c. effectiuè procedũt ab intellectu,& volũtate creata,nõ verò solũ ab habitib. infusis,itavt quod est supernaturale in actu,fiat à potẽtia ipsius animę. hęc autẽ potentia,& virtus nõ potest esse naturalis; quoniã virtus naturalis est limitata ad actus naturales;est ergo obedientialis actiua. Maior probatur,quia quãuis in actu procedente à potentia, & habitu infuso, assignetur distincta ratio,sub qua procedit ab vtrouis,sc. vt est vitalis à potentia,vt autẽ est supernaturalis ab habitibus;tamẽ in reipsa physicè est vnus actus indiuisibilis, procedens ab vtroque,in quo sc. nõ sit assignare aliquid,procedens ab vna virtute, & non ab alia. Ex his ergo actibus supernaturalibus argumentãtur à simili ad ponẽdã hãc potentiã obedientialẽ in omnibus rebus ad omnes actus,etiã nõ vitales, quia nulla est maior repugnantia.

Qvartò argumentantur exemplis,calor enim est

effectus, ipso superiores, ad quos habet vim naturalem instrumentalem. Materia est in potentia passiua respectu artis ad recipiendas formas artis, & in ratione instrumenti res subiiciuntur arti ad efficienda opera, excedentia virtutem ipsarum.

QVINTÒ Sancti sæpè mirantur quòd Deus interdum operetur aliquos effectus, adhibendo res nullius virtutis, cuiusmodi est illuminare cœcũ luto, quæ admiratio nulla esset, si hę res nihil cõferrẽt ad tales effectus.

SEXTÒ Aug. *lib. 9. de Trinit. cap. 17.* cùm dixisset esse in rebus naturalibus virtutes agendi iuxta naturales leges; subdit: Super hũc autem motum, cursúmque rerum naturalium potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quàm eorum quasi seminales rationes habẽt. Quòd autem Aug. non loquatur solùm de potentia passiua probat ex eo, quod suprà locutus fuerit sine discrimine de vi actiua, & passiua naturali, & de vtraque potẽtia subdit exempla: Vt quòd, inquit, lignum aridum repẽtè floreat, vt asina loquatur, &c. Huc pertinet, quod ait S. Th. *in 4. d. 8. q. 2. art. 3. ad 4.* Sicut creaturæ inest obedientiæ potentia, vt in ea fiat, quicquid Creator disposuit, ita etiam vt ea mediante fiat; quæ est ratio propria instrumenti.

Hæc sẽtẽtia hac ætate à nõnullis viris, ingenij & eruditionis laude insignibus ita colitur, vt nõ sit reprehẽdenda, sed posteritati cõmittenda, si fortè aliquãdo apud illam futura sit probabilis; *mihi* tamen interim, quòd recens & difficilis sit, minimè videtur amplectẽda. Docet illam Suar. *hic disp. 31.* neque vllum præterea inuenio ex auctoribus, quorum publica extant opera, typis excusa. Non desunt quidem, qui vsurpent hoc nomen potentię obedientialis; ceterùm in reipsa valde differunt, nõ enim agnoscunt potentiam innatam, positiuam in creatura ad agendum, antequã eleuetur à Deo, vt agnoscit hæc sententia; sed ante hãc eleuationem solùm agnoscũt potentiã metè passiuam, quæ eo sensu solùm dicatur actiua, quod operatione diuinę omnipotentię sit receptiua virtutis actiuæ ad agendũ; quæ nã verò sit hæc virtus actiua, & quomodo conferatur, suprà retulimus. Verũ quidem est Gregorium Sayrum *lib. 5. de sacramentis in communi cap. 3. art. 9.* hãc sententiã recipere iisdem ferè verbis, quibus Suarez, cuius tamen mentem nõ satis videtur assecutus, cùm confundat illam cùm sententia Caiet. Bellarm. & Henriquez, qui valde differũt. Sequuntur ergo illam doctiores quidam viri, qui hac ætate publicè docuerũt, & docent. Citatur quidem Caiet. *in hoc art. 2. q. 13.* Sed nõ rectè: nam hic expresse negat hãc virtutem instrumentalem esse aliquid permanens in creatura, siue innatum, siue superadditũ, constituítque illã in solo motu, & vsu, nec aliter loquitur idem infrà *q. 78. art. 4.* Citatur Bonauen. *in 4. d. 10. art. 2. q. 2. ad 2.* Sed certè ibidem suprà *d. 1. art. 1. q. 4.* negat sacramentis efficientiã physicã, quòd si ponenda esset, ait probabile esse, illã haberi per qualitatem superadditã; loco verò citato loquitur de potentia obedientiali passiua, nõ autem actiua. Quòd si loqueretur de actiua physica, ea nõ esset potentia obediẽtialis, sed qualitas ex eius sententia. Patetex locis citatis. Citatur etiã Alensis *4. p. q. 34. m. 5. art. 2.* vbi soluẽs quoddam argumentũ dicit virtutem creatam, adiutam virtute increata posse aliquid, vt est supra communem naturam. Sed sententia Alensis est, sacramenta eleuari per qualitatem ipsis superadditam, vt clarissimè constat ibi in corp. & ad argumenta. Et in hoc sensu passim refertur à Doctoribus.

Ceteri reiiciunt hãc sententiam, primùm quidẽ, qui negant humanitati Christi, & sacramentis physicã efficientiã. Deinde ex his, qui admittunt physicam efficiẽtiã, excludũt illam, qui non aliter putant admitti posse, nisi per qualitatem superadditam, aut motũ, aut subordinationem, aut delationem imperij, negántque virtutẽ vllam innatam. Hinc Ferrar. *3. contra Gentes cap. 102. in fine,* ait: Deus ad operationes miraculosas vtitur corpore, tãquam deferente suu imperium, nõ autem tãquã coagẽte per suam virtutem ad opus miraculosum. Idem habet Soto *in 4. d. 1. q. 3. art. 4.* Eamdem reiicit Capr. *ibidem q. 1.* & Vasq. *1. p. q. 45. disp. 176. cap. 4. & hic disp. 57. cap. 4. & 5.* Acriùs autem aduersùs illam inuehitur Cabrera *q. 13. ar. 2. disp. 4. §. 7.* & Asturicensis *lib. de gratia Christi q. 6.* dicentes fauere errori Pelagiano, dum tribuit naturæ creatæ potestatem innatam, & ingenitam ex sola vi productionis naturalis ad opera supernaturalia. Sed sanè temerè, & immeritò notãt illam hac censura: Pelagius enim dicebat liberum arbitrium solis naturæ viribus posse se disponere ad gratiam, neque vllam requiri dispositionem supranaturalem ad illam, hæc autem sententia admittit dispositionem supernaturalem, docétque dictam potentiam obedientialem actiuam non posse illam operari, nisi cum speciali Dei auxilio. Modestiùs reiiciunt i. lam Molina *1. p. q. 45. art. 5. disp. 2.* Henriquez *loco citato,* & Cartagena *disp. 3. de sacramentis cap. 7.*

Reiicitur rationibus dicta sententia. §. 6.

Inter alias rationes non est contẽnenda ea, quæ ducitur contra hanc sententiam ex abusu nominis potentiæ obedientialis actiuæ, cùm hoc nomen solùm conueniat passiuæ ex communi sensu Theologorum, dicentiũ potentiam obedientialem esse aptitudinem ad recipiendum aliquid ab eo, cui præter, vel suprà naturam res obedire potest, quod est esse potentiam passiuam. Et ratio huius defensionis est, quia potentia obedientialis, vt sic ex vi significationis suæ denotat ordinem ad potentiam superiorem, cui subiicitur, & subordinatur, hoc autem est denotare ordinem patientis, seu passiui ad agens, seu actiuum; ergo per se obedientia, & vis obedientialis in conceptu, & ratione sua est passiua. Respondent non esse curandum de nomine, modò constet de re, quòd detur talis potentia obediẽtialis actiua, & producũt exemplum potentiæ progressiuæ, hæc enim obedientialis est respectu voluntatis, cui paret ad nutum, exeũdo in actũ, & tamen constat esse essentialiter actiuam. Sed hoc exẽplum est contra ipsos: nam primò sequeretur potentiam progressiuam, & potentias actiuas omnium causarum, quæ applicantur, & mouentur ab alia causa, esse obedientiales in eo, quòd sunt actiuæ, quod est falsum: nam solũ subiiciuntur causæ superiori quoad applicationem passiuam, nonverò quoad actionem; quare hinc haberur solùm potentia obedientialis passiua, non verò obedientialis actiua; præterquam quòd neque passiua potest dici obedientialis, quia vbi est naturalis, non ponitur obedientialis, alioquin etiam materia prima esset in potentia obedientiali ad formas naturales.

Dicetur fortè creaturas non habere integram potentiam ad opera supernaturalia, & ideo in ordine ad hæc dicuntur habere potentiam obedientialem, non autem in ordine ad naturalia. Sed contrà sequitur primò nullum esse exemplum potentiæ progressiuæ, cùm sit integra, quandoquidem sola dependentia quoad applicationem à causa superiori non constituit potentiam obedientialem, sed solùm constituit illam dependentia quoad integritatem, & complementum caussalitatis. Secundò potentia progressiua, & similes dicuntur obẽdientiales, eo quòd subiiciantur causæ, seu potentiæ superiori, & moueantur ab ipsa, & in hoc stat ratio obedientiæ: quòd si potentia superior simul immediatè cum ipsis operaretur, hæ inferiores non haberent rationem potentiæ obedientialis in eo quòd operarentur simul cum ipsa, sed in eo; quòd applicãtur. At certè secundùm hanc sententiam Deus non mouet creaturã, nec applicat suam actionẽ illi, sed solùm effectui, ergo creatura nõ habet rationẽ potẽtię obediẽtialia.

Tertiò

Tertiò de ratione instrumenti est, quod sit medium inter causam principalem, & effectum, & eo vsque hatenus rationem instrumenti, quò vsque agens agit mediante illo, vbi verò agens agit immediatè, non est locus instrumento: hinc enim est, quòd calor secundũ sententiam eorum, qui dicunt formam substantialem produci immediatè à forma substantiali, solùm sit instrumentum, quamdiu producitur calor, cùm verò producitur forma substantialis, non sit instrumentum. Iam in proposito Deus immediatè applicat suam actionem subiecto, in quo producitur gratia, non autem mediante actione creaturæ, vt ipsi dicunt; ergo creatura, cuiusque actio non est instrumentum in ea actione. Rursus autem de ratione causæ principalis partialis est, vt per se applicet actionem suam simul cum alia causa eidem effectui, non autem mediet inter causam, & effectum, tamquam id, per quod aliud agit, siue tamquam per instrumentum separatum, quomodo mediat semen inter generans, & genitum, siue tanquam per coniunctum, quomodo mediat calor, & serra inter agens, & effectum. In proposito autem creatura simul cum Deo ponitur applicare suam actionem effectui, non verò mediat, neque vt instrumentum separatum, neque vt coniunctum; ergo est causa principalis partialis, non verò instrumentum. Maior patet, quia hoc solùm quod est egere concursu, & auxilio alterius causæ particularis, non tollit rationem causæ principalis, sed solùm rationem causæ totalis, omnis enim causa partialis eget concursu, & auxilio alterius causæ.

Confirmatur: nam cùm virtus hæc, & potentia obedientialis dicitur inchoata, & non integra, aut ideo dicitur inchoata, quia est instrumentalis, & non principalis, aut certè quia in ratione virtutis instrumentalis, est imperfecta. Primum non rectè dicitur, quia virtus instrumentalis non dicitur inchoata, & non integra ea ratione, quia est instrumentalis, sed hac ratione solùm dicitur virtus aliena, id est, causæ principalis, & tamen integra in ratione instrumenti. Deinde si solùm dicitur inchoata, quia est instrumentum, & aliàs in ipsa ratione instrumenti est perfectum, & integrum instrumentum gratiæ, &c. vt reliqua instrumenta suorum effectuum; ergo habet in potentia sua, & virtute instrumentali totum effectum gratiæ, éstque potentia proxima, & non remota, vt dicunt; & præterea non est necesse, vt Deus applicet suam actionem immediatè effectui, & subiecto, potest enim totus effectus fieri per ipsam. Si verò dicatur secundum, ergo debet actio Dei applicari ipsi instrumento, vt perficiatur; per hoc enim quod applicatur effectui, non perficitur instrumentum; nec dicitur fieri actio mediãte instrumento. Confirmatur: nam instrumentum deficiens, & imperfectum in actu primo, nisi perficiatur, eo ipso, quod non perficitur, & non habet integram virtutem; aut non agit omnino, aut certè non concurret ad totum esse effectus, & ita gratia, aut nõ producetur per creaturam, aut secũdùm aliquid producetur per ipsam, vt instrumẽtum secundũ aliquid sine ipsa immediatè: hoc autem esset per se absurdum. Tum quia in vna re indiuisibili nõ possumus distinguere hos duos effectus, & actiones, mediatam, & immediatam. Tum quia ipsi dicunt potentiam obedientialem extendi ad omne, quod non implicat contradictionem; ergo nihil potest esse in gratia, factum à Deo, quod non possit fieri per potentiam obedientialem.

SECVNDVM princeps argumentum est, quòd aduersùs hanc potentiam obedientiam possunt applicari rationes, quibus etiam defensores ipsius probãt nõ posse dari qualitatem vllam creatam; ne quidem supernaturalem ad opera supernaturalia; ductæ ex eo, quòd superet perfectionem qualitatis finitæ, habere naturalem vim ad efficiẽda opera supra totam legem naturę, solùm quia nõ implicãt cõtradictionem; quas rationes volunt

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

nõ solùm pugnare cõtra principium principale, verumetiam proportionaliter cõtra potẽtiam instrumẽtalem. Porrò hæ rationes nõ ducuntur ex eo capite, quòd hoc principiũ sit qualitas, sed ex limitatione, & finitate perfectionis, & virtutis illius qualitatis, comparatæ cũ obiecto infinito, quod est, quicquid nõ implicat cõtradictionem; ita vt sit necessaria virtus infinita nõ solùm in agẽte principali, verumetiã in instrumẽto, si debeat esse aliquod instrumẽtum eorum operum. At certè potentia obediẽtialis est finita; ergo nõ potest esse instrumẽtum producẽdi quicquid nõ implicat cõtradictionem. Posset respõderi, hinc probari potẽtiam obediẽtialem nõ esse per seipsam instrumẽtum agẽdi, itavt posito solo cõcursu generali, possit agere, vt poneretur agere dicta qualitas, hoc enim repugnat qualitati finitæ, sed esse instrumẽtum cũ cõcursu speciali Dei, eiúsque eleuatione. Sed occurritur cõtrà, quòd hic cõcursus Dei, & eleuatio nõ det creaturæ esse instrumenti in actu primo, quia nihil ponit in ipsa, vt cõcedũt, sed supponit potẽtiam positiuam realem, instrumẽtalẽ, quæ per seipsam operetur. At certè omnia argumẽta, quæ probãt nõ posse dari qualitatem creatam, quæ sit instrumẽtum, procedũt de ipsa in actu primo, comparãdo potẽtiam ipsius finitam cũ tali effectu, quæ sanè cõsideratio ipsius est penes actum primum; ille autem cõcursus nõ dat potẽtiæ obedientiali perfectionẽ in actu primo, quare nec dat esse instrumẽti, quia instrumẽtũ exigit proportionẽ etiã in actu primo.

TERTIVM argumẽtum probat directè hãc potentiam fore infinitã hoc modo. Perfectio instrumẽti, quod nõ habet solùm ex vsu artificioso, & motu agẽtis, vt sit instrumẽtũ alicuius effectus, verùm per se, & ex natura sua intrinsecè; sumitur ab ipso effectu, simúlque ab agẽte principali, cui est proprium, & cõnaturale, & idoneũ per se ex natura instrumẽti, nõ verò ex modo, & motu, quo potest ab ipso agẽte principali adhiberi: sed hęc potẽtia obediẽtialis nõ habet ex vsu, & motu, quòd sit instrumẽtum ad omnem rẽ, quæ nõ implicat cõtradictionẽ, sed per se ex natura sua intrinsecè, vt cõcedũt; ergo perfectio ipsius sumitur ab hoc effectu, & à Deo, vt est eius agẽs: at certè talis effectus, & obiectum est illimitatæ perfectionis, Deus autem est eius agẽs, vt agẽs supernaturale, & virtutis infinitæ; ergo inde sumit suam perfectionẽ potẽtia obediẽtialis, ac proinde est virtutis infinitæ. Maior probatur, quia perfectio actionis sumitur ab obiecto, & perfectio, potẽtiæ actiuæ ab actu, eóque mediãte ab obiecto, perfectio autem principij actiui sumitur à posteriori à potẽtia, & ab actione; & rursus perfectio potentiæ à priori sumitur etiam à principio actiuo. In proposito autem ponitur Deus operari opera supernaturalia medio instrumento, cui cõueniat per se ex natura sua talis ratio instrumenti. Minor est recepta ab hac sentẽtia. Prima cõsequẽtia est clara. Secũda cõsequẽtia probatur, quia ea proportione instrumentum, quod per se, natura sua est instrumẽtũ; excedit alia instrumẽta in ratione instrumenti, qua proportione agens excedit alia agentia in ratione agentis; sed agens operum supranaturalium, vt tale est, excedit infinitè omnia agentia; ergo & instrumentum, quod est potentia obedientialis omnia instrumenta. Hinc fit, vt nõ sit necessariũ instrumentũ habere virtutem principalem, id est, eiusdem, vel eminentioris ordinis cũ effectu in perfectione, ad hoc, vt accipiatur quantitas virtutis ipsius, à quantitate effectus, sed satis sit habere in ratione instrumenti.

Posset his & aliis rationibus respõderi iuxta quãdam ipsorum doctrinã, quæ est, rationẽ huius instrumenti diuini habere, quòd non ex naturali proportione, sed ex obedientiali, seu nõ repugnãte operetur: ac deinde hinc habere, quòd agat per concursum, suę naturæ non debitum, sed superioris ordinis; ex quo fit, inquiũt, vt actio non sit mensuranda ex naturali perfectione instrumenti, sed ex virtute, seu influxu principalis agen-

tis, ex quo inferunt hanc potentiam obedientialem esse remotam, nec facere simpliciter potentem rem, cuius est, sed propriè capacem, vt possit eleuari. Sed hæc non rectè dicuntur. Nam primò omnis potentia realis in ratione potentiæ, quam habet scilicet instrumentalis, vel principalis, debet habere proportionem in actu primo instrumentalem, vel principalem, innatam, vel superadditam: sed potentia obedientialis iuxta ipsorũ sententiam est potentia instrumẽtalis innata; ergo debet habere proportionem innatam; quòd si non habeat, debet sibi addi, alioqui non est potentia in actu primo. Deinde non rectè dicitur eam potentiam esse remotam: nam res dicitur potens per potentiam, quam habet in actu primo, & esse proximam, vel remotam dicitur de ipsa in actu primo; sed potentia obedientialis constituit simpliciter, & proximè rem potentem in actu primo; ergo constituit simpliciter, & proximè potentem. Maior probatur, quia res non denominatur potens ab actu secundo, sed à primo, ideo enim agit, quia potens est agere, non autem ideo est potens, quia agit. Minor probatur, quia auxilium Dei non addit quicquam ipsi in actu primo, sed in secundo. Confirmatur: nam omnes causæ siue principales, siue instrumentales, quæ egent auxilio, vel concursu solùm in actu secundo, non dicuntur icirco habere potentiam; sint principalem, siue instrumentalem remotam; nihil autem aliud requirit potentia obedientialis, nisi quod requirunt aliæ causæ dictæ, scilicet concursum in actu secũdo. Quod autem dicitur ab ipsis, concursum esse debitum aliis causis, non item huic, non est ad rem: nam primò esse debitum, vel indebitum concursum nihil addit, vel demit de ratione potentiæ, cui est adhibendus, si aliunde tamen sit integra in actu primo, sicut aliæ potentiæ aliarum causarum. Deinde hic concursus dicendus est debitus, si nó quidem lege vniuersali, saltem ex suppositione, quòd sit producendus effectus per causam partialem, quomodo debetur igni eõcursus aliorum elementorum ex suppositione, quòd debeat fieri mixtum animatum, per actionem elementorum, & nõ per semen, & potenti eleuare pondus, vt decem, debetur cõcursus ex suppositione, quòd actione ipsius sit eleuãdum pondus, vt viginti, non tamẽ ideo ignis, & leuans pondus concurrunt solùm instrumentaliter, nec dicuntur carere potentia proxima. Similiter in proposito etsi non debetur potentiæ obedientiali concursus ex lege vniuersali, vt debetur omnibus agẽtibus; debetur tamẽ ex suppositione, quòd velit Deus per hanc potentiam operari effectum, cuius ipsa est per se operatiua, quamuis nõ sola sine auxilio; vnde nõ rectè opponunt proportioni naturali, potẽtiam obediẽtialẽ: nam si hæc est vera potẽtia, habet proportionem, siue ea sit naturalis, siue nõ. Denique quod naturaliter appetitur, est debitum rei, sed potentia obedientialis naturaliter appetit hoc auxilium; ergo est debitum. Maior est clara multis exemplis, materiæ, formæ, &c. Minor probatur: res naturaliter appetit finem, & quæ sunt propter finem, sed finis huius potentiæ, sicut & omnium actiuarum, est operatio; ergo naturaliter appetit illam, & per consequẽs quæ sunt ad illam necessaria, qualis est dictus cõcursus. Posset dici creaturas nõ esse per se propter dictum finem operãdi miracula, sed solùm cõcomitãter, eásque esse à Deo, vt agẽte naturali, non verò supernaturali; vti tamẽ illis Deũ, vt est agẽs supernaturale, quia potest vnum agens vti instrumento, facto ab alio. Sed non rectè. Nam quando res habet per solum vsum, & motum agentis, quòd sit instrumẽtum alicuius effectus, non autem per se ex constitutione sua, sicut habet gladius, quòd inseruiat pro serra, vel falce, tunc non est necesse esse factum propter illum finem, cui adhibetur, v.g. ad metendum. Quando autem id habet ex constitutione sua, oportet esse factam ad illum finem, & ex consequenti vel ab eo, qui vtitur illa ad eum finem, vel ex directione, & imperio ipsius, si fiat ab alio. In proposito autem creaturæ non habent solùm per accidens ex vsu, quòd sint instrumenta miraculorum, sed per se ex constitutione sua, & non quidem accidentaria, verùm essentiali; ergo oportet esse factas per se propter illum finem, ac proinde à Deo, velut agente supernaturali, vel saltem ex directione, & intentione supernaturali, si factæ sunt ab illo, vt agente naturali. Dices ex hoc solùm haberi, quòd consequenter sint propter illum finem, non verò principaliter. Sed non rectè dicitur: nam id, quod conuenit rei essentialiter, & intrinsecè, debet conuenire ex primaria intentione; esse autem potentiam conuenit secundùm rationem essentialem; ergo ex primaria intentione. Deinde quod est perfectius, nobilius, & superioris ordinis, non continetur virtute, & consequenter in re inferioris ordinis: at certè esse instrumentum reale positiuum operum supernaturalium, est aliquid excellentius, & ordinis superioris, non comparandum cum instrumentis naturalibus, neque cum rebus, quæ virtualiter, vel formaliter continent esse instrumenti naturalis; ergo non potest contineri virtualiter in entitate naturali.

Quartvm argumentum principale sumitur ex eo, quòd hæc potentia deberet esse supernaturalis, rebus omnibus congenita; pugnant autem hæc duo, scilicet esse supernaturale, & esse congenitum rebus naturalibus, ac de intrinseca ratione, & conceptu ipsarum, hoc enim esset constituere rem naturalem per esse supernaturale; ergo pugnant hæc duo esse potentiam obedientialem prout ab ipsis traditur, & esse connaturalem rebus creatis. Maior probatur, quia esse, & natura potentiæ sumitur ab actu, & obiecto, & à modo tendendi in obiectum, hæc autem in proposito sunt supernaturalia, vt ipsi concedunt. Sed dicunt auctores huius sententiæ hanc potentiam secundùm rem esse naturalem, secundùm modum verò, seu munus non esse naturalem, quia non agit per actionem proportionatam, & commensuratam suæ naturæ, neque concursu, sibi debito, sed neque secundùm hunc modum dici supernaturalem, quia non est naturæ superaddita, aut infusa, verùm specialiter vocari obedientialem, quia non operatur nisi ex imperio Creatoris, & concursu, non debito, atque ita excludit omne esse supernaturale. Ad argumentum verò, quod probat esse supernaturalem, respondent illud procedere de facultate, seu potentia, per se primò ordinata ad aliquem actum, vel obiectum, hæc enim accipit speciem proportionatam ab illo; at verò potentia obedientialis non est per se primò ordinata ad agendum id, ad quod dicitur esse potentia obedientialis, sed per se primò est res constituta in sua specie, vel natura, quæcumque illa sit, & concomitanter est vis agendi ex imperio creatoris quicquid non implicat contradictionem. Confirmant exemplis: nam materia prima per se primò est potentia ad recipiendum formam substantialem, quamuis concomitanter sit etiam potentia ad quantitatem; inde tamen nec speciem aliquam, nec modum aliquem realem sumere. Item forma substantialis per se primò est ad dandum esse substantiale; quòd si præterea habet aliquam vim immediatam agendi, vt dicunt, qui volunt ipsam esse immediatè actiuam sui similis, vel principium reducendi se ad suam qualitatem naturalem, v.g. ad frigiditatem, non accipit speciem à tali actu.

Sed hæc non videntur satisfacere: nam quælibet res, quæ est potentia actiua per se positiuè, & essentialiter alicuius actus, in eo quod est potentia, recipit speciem ab obiecto, quia hæc est ratio vniuersalis, & per se conueniens potentiæ; ergo siue per se primò ex vi suæ generationis, siue per se secundò conueniat rei esse potentiam, tamen si est per se, & essentialiter potẽtia in eo, quod est talis specificatur ab obiecto; ergo si obiectum,

obiectum, & actus sint supernaturalia, erit & potentia. Secundò secundùm veriorem sententiam in materia prima ad quantitatem, & in forma substantiali ad dictas actiones, ponitur potentia, quæ est accidens, recipiens speciem ab obiecto. Tertiò quicquid sit de hac distinctione potentiæ, illud verum est, tunc demum potentiã, seu rem aliquam non sumere speciem ab eo, ad quod habet ordinem mediatum, & concomitanter, sed aliunde ex aliis rationibus naturæ intrinsecis; quando ille ordo mediatus est subordinatus, & minus principalis, reducitúrque ad talem speciem, vt ad magis principalem, & est propter ipsam, vt finem, sequitúrque ex eo, vt passio ex subiecto; hoc enim modo sequitur ex potentia ad formam, in materia ordo ad quantitatem, per quam recipiatur forma: similiter ex esse formæ substantialis ordo ad actiones, per quas conseruatur tum in specie; cuiusmodi est actio, qua producit sibi simile, tum in indiuiduo, qua reducit se aqua ad suam frigiditatem. At verò potentia ad effectus supernaturales, ipsíque effectus sunt nobiliores, magísque principales, & non ordinantur ad esse creaturæ, neque ad finem ipsius; ergo debent constituere suam propriam speciem potentiæ, non autem pertinere ad complementum speciei naturalis, & omnium creaturarum. Quartò non rectè dicitur potentiam hanc secundùm rem esse naturalem, secundùm vsum verò obedientialem: nam hæc potentia est potentia ad opus supernaturale secundùm rem, & in actu primo ante omnem vsum; ergo ratio potentiæ naturalis, vel supernaturalis, vel obedientialis debet illi cõuenire secundùm rem, & non solùm secundùm vsum. Antecedens probatur, quia non habet rationem potentiæ & instrumenti, neque cõstituitur in actu primo per solum vsum; per hunc enim solum ponitur in actu secundo, vt concedunt. Item illa instrumenta ponuntur per solum vsum in esse instrumenti, quæ non habent actiuitatem instrumentalem in actu primo, sed solùm per vsum artis, vt serra, non autem quæ habent talem actiuitatem, vt calor, creaturæ verò habent ante talem vsum actiuitatem operis supernaturalis. Iam probatur cõsequentia, quia hæ differentiæ, naturalis, vel supernaturalis debẽt cõuenire secundùm rem, & non per solum vsum, quia pertinent ad potentiã secundùm rationem potentiæ, quã habet, si enim habet esse potentiæ in actu primo ante omnem vsum, pertinẽt ad ipsã in actu primo; si verò in actu secundo, pertinent in actu secundo; porrò creaturæ habent esse potentiæ in actu primo ante omnem vsum. Quintò quando dicitur hãc potentiã secundùm rem esse naturalẽ: aut hæc potẽtia sumitur materialiter, sc. pro re, cuius est potẽtia, & hic sensus nó est ad rem, quia nõ loquimur de potentia materialiter, sed formaliter in ratione potentiæ; aut ergo sumitur formaliter, & hoc sẽsu nõ potest dici naturalis, si enim diceretur, maximè ratione subiecti, id est, creaturæ, cuius est potẽtia: at certè ratio, & natura potentiæ non sumitur à subiecto, sed ab actu, & obiecto, quinimmo sicut ex ratione, & perfectione actus, & obiecti, immediatè progredimur ad rationẽ potẽtiæ, ita & ad rationẽ, & perfectionem subiecti; sic enim ex intellectione probamus esse animæ spirituale, & immortale; potiùs ergo ex hac potentia inferretur creaturã esse ordinis supranaturalis, quàm cõtrà. Vltimò nõ rectè negatur hãc potentiã secundùm vsum esse naturalẽ, vel supernaturalem, asseritúrque solùm obedientialis, quia esse naturale, vel supernaturale opponuntur contradictoriè, quicquid enim est proportionatum naturæ, est naturale, quicquid autem non est tale, est supernaturale, si ergo hic vsus est proportionatus, res est naturalis, si non proportionatus, est supernaturalis.

Qvintvm argumentum principale, cum creaturæ per hãc potentiã obedientialem solùm sint in actu primo, nõ potest hæc sententia docere, vnde habeãt, quòd exeãt in actum secũdũ, nõ enim determinãtur à præsentia obiecti, tũ quia hãc dicunt nó esse necessariã; tũ quia siue sit necessaria, siue nó, constat ea sola posita, hãc potẽtiã obedientialem non operari. Nec determinantur à seipsis, quia indifferentia ad agendũ est solius agẽtis liberi, in proposito autẽ nõ sunt instrumẽta, creaturæ solùm liberæ, & si quæ sunt nó agũt per modum agẽtis liberi. Restat ergo, vt determinẽtur solùm à Deo, quod ipsi concedunt. Sed certè si voluntas Dei determinãs sit solùm immanens, nihil ponẽs ad extra, quo creaturæ determinẽtur, omnino nõ agẽt, quia determinatio est aliquid extra Deum; debet ergo aliquid nouum respõdere extra hanc Dei voluntatem. Iam quæro quid sit illud; aut enim est aliqua motio in creatura agente: at ipsi perspicuè negãt omnem actionem Dei in instrumẽto, aut est actio, qua Deus agit in passum: at certè quãdo sunt duo agẽtia separata, ex hoc solo, quòd vnum eorum agat, alterum nó aget, nisi moueatur: dupliciter autẽ potest moueri, nẽpe aut moraliter ex præuio pacto, quo obligasset se ad agendũ, quoties aliud agẽs agit; sed hoc nó habet locum in proposito. Aut physicè aliquo genere motus physici; sed certè Deus actionem physicã ponit solùm in subiecto quod patitur, nõ potest autẽ agens moueri per actionẽ subiecti separati. Confirmatur: nam omnes creaturæ æquè sunt in potẽtia obedientiali ad cooperandũ cũ Deo ad productionẽ gratiæ, &c. ergo si nõ cooperãtur omnes, debet determinari vna potiùs, quàm altera, & quidem extrinsecus, & nó per seipsam; hæc autẽ determinatio nõ potest fieri per solum actũ intrinsecum, immanentem in Deo, ac deputantẽ vnã potiùs, quàm aliã, quia hic actus nõ determinat, nec distinguit instrumẽta in re: neque potest fieri per actionẽ extrinsecã, prout hæc actio ab ipsis ponitur, quia nó ponitur ab ipsis, in instrumẽto, sed in effectu, seu in passo, vbi solùm habet operari talẽ effectum, nó autẽ habet aliquã vim determinatiuã instrumenti creati. Item in illa Dei actione nullũ est discrimen, & ratio, cur ex vi ipsius exeat in actũ secundũ, vnũ instrumentum potiùs, quàm aliud, sed est vniformis, & eiusdẽ rationis, siue applicet vnum instrumentũ, siue aliud, sicut potentia obedientialis est eiusdem rationis indiuisibilis in omnibus creaturis: nullam ergo distinctionem accipit actio à variis instrumentis, neque à Deo, prout operatur per hoc, vel illud instrumentum.

Sextvm argumentum principale, cùm duplex sit participatio Dei, vna secundùm esse, altera secundùm esse actiuum. & rursus vtraque in duplici genere, sc. naturali, & supernaturali, certè sicuti gratia est participatio Dei secundùm esse supernaturale, ita & esse productiuũ gratiæ, & miraculorũ est participatio Dei secundùm esse actiuũ supernaturale; ergo creaturæ præter esse, & esse actiuũ naturale debent participare à Deo esse actiuum supernaturale, ad hoc vt habeant potentiam actiuã operum supernaturalium; non ergo possunt solùm secũdùm esse naturale, & secundùm esse actiuum naturale, ac proinde secundùm participationem Dei naturalem habere quòd sint actiuæ gratiæ, & miraculorum; ergo aut omnino non habent talem potentiam, aut debet in ipsis poni potentia supernaturalis.

Vltimò præter hæc argumẽta possent alia afferri absurda. Primò quòd res spiritualis supernaturalis dependeret intrinsecè & essentialiter in fieri à re materiali, quia productio rei pendet intrinsecè à suo principio; hoc non putant absurdum. Sed quomodo saltem non erit absurdum res materiales habere ex natura sua, quod contineant in se effectus omnes supernaturales, est enim de ratione causæ etiam instrumentalis, quæ non est instrumentum ex solo vsu, sed ex natura sua, continere virtualiter effectum. Item hæc sententia non exaltat potentiam Dei in miraculis, sed redigit ilam ad legem ordinariam, & naturalem. Et demum naturale est cuilibet potentiæ operari opera, quorũ est actiua,

& potentiæ incompletæ compleri, & perfici; ergo & opera sunt naturalia, & legis ordinariæ: illa enim opera pertinẽt ad potentiam ordinariã, quæ habent causas, & principia creata, quibus est naturale & proprium ita operari. Quædam ex his argumentis aduersarij applicant contra potentiam obedientialem passiuam, quod scilicet deberet esse supernaturalis, habere speciem ab actu, &c. sed hæc applicatio statim reiicietur.

Soluitur primum, & secundum argumentum. §. 7.

Ad PRIMVM argumentum contrariæ sententiæ iam satis, hactenus, factum est, & ostensum non posse occurri omnibus difficultatibus, & argumentis. Ad SECVNDVM negatur consequentia. Ad primam eius probationem ex Greg. dictum est suprà in expositione mentis S. Th. S. Gregorium ibi hoc quod est operari ex potestate accipere, vt opponitur ad operari ex impetratione, quòd sc. operari ex potestate sit idem atque habere ex promissione Dei, vt sine noua impetratione miracula fiant ad nutum hominis, quando voluerit, quod probauimus ibi ex verbis Gregorij. Secunda & tertia probatio requirunt sequentem quæstionem.

Quid sit potentia obedientialis passiua, & quæ sit ratio cur non detur similiter actiua. §. 8.

Respondeo quòd non detur, videtur esse, quia passiua solùm est non repugnantia, actiua verò debeat esse positiua, propterea auctores contrariæ sententiæ nituntur probare etiam passiuam esse positiuam. Existunt varij modi loquendi. Quidam dicunt potentiam obedientialem non importare aliquid positiuum, sed solùm non repugnantiam diuinæ omnipotentiæ, ita Ferrar. 1. *contra Gentes cap. 5. prope finem*, Fonseca 1. *metaph. cap. 1. q. 2. sect. 2. & 3.* Zumel. 1. 2. *q.* 112. *art.* 1. *disput.* 3. Asturicensis *q.* 6. *de gratia Christi pag.* 795. Alij volunt potentiam obedientialem formaliter importare aliquid positiuum, & nihil negatiuum, ita Bañez 1. *p. q.* 48. *art.* 4. dicens potentiam obedientialem ad gratiam, esse aptitudinem ad illam. Med. etiam 1. 2. *q.* 3. *art.* 8. vbi ait potentiam obedientialem esse ipsam naturam subditam Deo. Soncinas 5. *metaph. q.* 17. Iauellus *ibidem q.* 19. citatur Capreolus 1. *sent. q.* 1. *Prologi.* Alij demum vtramque sententiam conciliant, dicentes in potentia obedientiali includi aliquid positiuum, & aliquid negatiuum. Negatiuum sit non repugnantia; positiuum verò sit ipsa natura, quæ non repugnat. Discrimen est tamen inter quosdam, vtrùm ex his sit ratio formalis potentiæ obedientialis. Quidã dicunt non repugnantiam & negationem esse solùm conditionem, atque ita potentiam obedientialem formaliter importare naturam positiuam cum tali conditione. Alij verò volunt negationem esse rationem formalem, non verò solùm conditionem, non tamen solùm ipsam esse potentiam obedientialem: nam nihil, seu potentia, quam quidam vocant merè obiectiuam, quæ est sola non repugnantia, non est potentia obedientialis passiua; sed potentia obedientialis est non repugnantia in aliqua natura reali, & vt dialecticè loquamur est negatio, non neganter, sed infinitanter sumpta; sicuti non homo infinitanter importat aliquid positiuum reale, quod non est homo. Similiter potentia obedientialis importat aliquã naturam, quæ non repugnat diuinæ omnipotentiæ, & illa non repugnantia est ratio formalis, natura autem positiua est veluti substratum negationis.

Mihi quidem probatur hæc media sententia, dicens potentiam obedientialem importare vtrumque, sc. positiuum, & negationem, vt rationem formalem, quod positiuũ est merè naturale, tametsi in recto importetur potentia, negatio verò in obliquo, vt fit in nominibus cõnotatiuis, veluti in hoc nomine, Rex, vbi in recto importatur homo, & connotatur dominium, multo verò magis hoc verum est in his connotatiuis, quæ pro formali important negationem. Nihilominus huiusmodi formæ habent vicem & munus formarum, quia constituunt, & distinguunt, quamuis propter imperfectionem, minimámque entitatem importentur in obliquo. Dicendum est ergo potentiã obedientialem passiuã esse secundum suã substantiã quid naturale, & quãdo creaturæ recipiũt formas supernaturales, quomodo anima recipit gratiã, eiúsque habitus; recipere in potentia passiua, quæ est quid naturale. Quod si dicatur hos habitus educi de potentia animæ, & animã concurrere in genere causæ materialis; dicendum est illum concursum & influxum nõ requirere supernaturalitatem ex parte causæ materialis, sed solùm ex parte causæ efficientis; potest enim forma supernaturalis produci per concursum causæ materialis naturalis; quia educi ex subiecto nihil est aliud, quàm fieri subiecto recipiente & terminante dependentiã, & inhærentiã ipsius formę accidentalis in fieri, quæ vt pẽdet in esse ab illo, ita & in fieri. Porrò hæc inhærentia habituum supernaturalium in ratione inhærentiæ non habet supernaturalitatem, vt egeat subiecto supernaturali, sed solùm habet in ratione rei, atque ideò solùm requirit supernaturalitatem in efficiente: sicut enim vbi est vniuoca ratio qualitatis materialis, qualitates perfectiores, vt lumen solùm requirunt perfectius agens, id est solem, non verò perfectiorem causã materialem, ita cùm habitus supernaturales cõueniãt vniuocè in ratione qualitatis spiritualis cum qualitatibus spiritualibus naturalibus scientiæ, &c. propterea in productione sui solùm requirunt perfectius agens, id est, supernaturale, non item causã materialem supernaturalem. Hoc autem magis perspicuum est in aliis miraculis, & effectibus, qui secundùm subsantiã, id est, secundùm rẽ ipsã sunt ordinis naturalis, & solum secundùm modum productionis, sunt supernaturales, cuiusmodi est vita, reddita mortuo, oculis cæco, quæ naturaliter non possunt haberi nisi per generationem, & dispositionem *ad illa*; hæc enim vita & oculus restituta post priuationem, nõ poscunt perfectiorem causã materialem, quàm poscãt, cùm primùm generãtur, sed solùm perfectius efficiens. Idem dicitur de aliis effectibus, qui aliàs non possunt fieri ab agentibus naturalibus, cuiusmodi est existẽtia corporis vnius in pluribus locis, modus existendi corporis Christi in sacramento; satis enim est non repugnantia in reipsa naturali, id est, in potentia passiua naturali.

Ex his constat potentiã obedientialem passiuã à potentia passiua non obedientiali solùm differre extrinsecè, nimirum quod hęc dicatur talis per ordinem ad agẽs naturale, sibi naturaliter respondens, & ad effectus, qui possunt ab ipso fieri; illa verò dicatur talis per ordinem ad agens supernaturale, & ad omnipotentiã, omnésque omnipotentiæ effectus, quales sunt, qui non inuoluunt contradictionem. Dices, potentia obedientialis passiua influit concursu naturali ad formas supernaturales, recipítque illas per potentiã naturalem; ergo dicit ordinẽ per potentiã naturalem ad agens supernaturale. Respõdeo ex hoc rectè inferri, quod dicat ordinem per potentiã naturalem, nõ tamen quatenus naturalis est præcisè, vt sic enim est limitata ad agens naturale, & ad eius effectus; sed quatenus includit non repugnãtiã, id est, quatenus obedientialis est, atque ita hoc, quod est esse potentiã obedientialem solùm est denominatio potentiæ naturalis, sumpta ab omnipotentia. Hinc fit vlteriùs, vt hæc potentia obedientialis possit etiam dici supernaturalis extrinsecè, sumpta denominatione ab agente supernaturali, quia potest reduci ad actum ab ipso, quatenus est supernaturale.

Hinc redditur perspicua ratio, cur non detur similiter potentia obedientialis actiua, vt passiua, quia nimirum passiua per ipsum esse passiuum, per quod patitur ab agentibus naturalibus, recipítque formas ipsorum, patitur etiam à supernaturali, & constituitur in esse potentiæ obedientialis per solam negationem. At verò potentia obedientialis actiua non ponitur actiua operum supernaturalium per illud esse actiuũ, per quod est actiua naturalium, nec potest constitui per non repugnantiam, sed per actiuitatem, & vim agendi positiuam; & vlteriùs hæc debet esse supernaturalis, quia concurrere debet concursũ, & influxu supernaturalitetenim esse supernaturale, & supernaturalitas habetur maximè ab agente, & ab instrumentis, quæ scilicet se tenent ex parte agentis, non autem à caussa materiali, vt declaratum est. Et ideo rationes, quæ pugnant contra potentiam obedientialem actiuam, non pugnant contra passiuam.

Quòd autem potentia obedientialis passiua non includat aliquid positiuum præter entitatem rei, & non repugnantiam, vt ponitur includere actiuam; probatur, aut enim haberet esse completum, vel incompletum. Si primum, certè non esset potentia obedientialis, sed esset essentialiter, & intrinsecè potentia adæquata actibus, & formis supernaturalibus, vt est materia prima respectu formarum naturalium, ac proinde non egeret eleuatione, imò esset omnino supernaturalis, quia nulla potentia naturalis est adæquata actibus supernaturalibus, & vlteriùs probaretur debere dari potentiam creatam actiuam obedientialem, quæ sit completa simili argumento, quo probant ipsi debere dari actiuam simpliciter, quia datur passiua. Si dicatur secũdum, quod sit incompleta, & inchoata, vt dicunt esse potentiã actiuam, certè debet eleuari, & compleri, quæritur ergo per quid, & per quam actionem Dei cõpleatur, & eleuetur, aut enim solùm per productionem formæ supernaturalis, ita vt ipsa productio formæ sit eleuatio, & complementum materiæ, & hoc nõ potest dici; quia productio supponit potentiam completam, & se tenet ex parte actus: ergo prius debet esse completa, quàm producatur forma. Deinde actus & potentia opponuntur; non ergo per productionem actus potest produci potentia siue simpliciter, siue secundùm esse perfectum; aut ergo præter productionem formæ fit aliquid aliud prius in potentia, per quod eleuetur, & compleatur, & hoc sicut ipsi non admittunt in potentia obedientiali actiua, ita nec in passiua, & reuera nil potest assignari; quòd si velint aliquid assignare, contra id pugnat argumentum, ductum à paritate potẽtiæ passiuæ, & actiuæ. Secundò si nõ est satis entitas naturę, seu potentiæ creatæ cum sola non repugnãtia ad rationẽ potentiæ obedientialis passiuę, sed requiritur, vt ipsa natura creata sit potẽtia positiua etiã respectu omniũ effectuũ supernaturaliũ, sequeretur hanc potentiã esse intrinsecè supernaturalem, hoc autem est absurdum, & reiicitur iisdem rationibus, quibus reiicitur tale esse supernaturale potentiæ obedientialis actiuæ; ergo, &c. Maior probatur, quia iccirco ponitur potentia obedientialis actiua ad actus supernaturales, quia ipsa per seipsam debet agere effectus supernaturales, nulla re superaddita, non dicunt autem esse supernaturalem, quia non est iam efficiens principalis effectus supernaturalis, sed solùm instrumentum caussæ principalis; nobilitatem autem caussæ solùm requirunt in principali, non verò in instrumento: at certè potentia passiua in suo genere caussæ materialis est caussa principalis effectuum supernaturalium; non enim reducitur secundùm hanc caussalitatem ad Deum, quia Deus solùm agit in genere caussæ efficientis, ipsa verò in genere caussæ materialis, in quo genere non pendet à voluntate Dei, prout ipse est caussa particularis, quicquid sit de concursu generali, an detur caussæ materialis: ergo si non potest per suum esse naturale, esse caussa effectus supernaturalis, sed requiritur præstantius esse supernaturale, omnino debet esse supernaturalis.

Soluitur tertium argumentum, & exponitur per quam potentiam operetur anima actus supernaturales. §. 9.

TERTIVM argumentum contrariæ sententiæ, ductum à similitudine intellectus, & voluntatis, quæ concurrant cum auxilio, seu habitu supernaturali ad actus supernaturales, per potentiam obedientialem, infert consequenter intellectum, & voluntatem, & animam ipsam non esse caussam principalem actuum supernaturalium, sed solùm instrumentum caussæ principalis, quam consequentiam planè concedunt, quòd scilicet anima, & totus homo sit merum instrumentum, non obstante quòd hi sint actus vitales, & liberi ob eam rationem, quòd homo non operetur connaturali modo, nec secundùm naturalem proportionem, nec per concursum naturæ debitum, quæ volunt satis esse ad rationem instrumenti; atque ideo operatur simul vitaliter, & instrumentaliter. Certè fingunt sibi ad libitum rationem instrumenti, & sic ad libitum coniungunt esse vitale cum ratione instrumenti; & sanè non rectè: nam primò hæc non sunt satis ad rationem instrumenti, vt superiùs ostensum est, potest enim etiam caussæ principali conuenire operari per concursum non debitum, & per virtutem adiutam speciali auxilio, atque ideo modo non connaturali. Secundò principium principale, vitale actuum vitalium cuiuscunque generis vitæ, est illud, quod viuit eo genere vitæ; sed hoc genere vitæ, in quo sunt actus vitales supernaturales intelligendi, & volendi viuit subsantia intellectiua creata; ergo ipsa est principium principale. Maior probatur, quia actus vitales sunt actus secundi viuentis formaliter quatenus viuit, & talis actus vitalis, siue in specie, siue in individuo talis viuentis tali vita, vnde sicuti actus vitalis sentiendi non potest esse actus secundus formaliter eius, qui non sentit per illam, siue sentiat per alium actum, siue non, nec actus secundus vitalis vegetandi potest esse actus secundus formalis eius, qui non vegetat, nisi fortè extrinsecè, & materialiter, & non in ratione vitæ quomodo secundùm aliquos concurrunt species, & obiectum, ita & actus intelligendi non potest esse actus secundus formaliter eius, qui non intelligit per illum actum, siue intelligat per alium, siue non, sed solùm extrinsecè, & materialiter. At certè actus dicti, quamuis supernaturales sunt essentialiter, & specificè vitales; ergo non possunt esse actus secundi formaliter Dei, qui non viuit per illos, sed solùm extrinsecè, & materialiter, quatenus concurrit ad illos: at certè caussa principalis est illa, quæ est principium formale actus.

Confirmatur: nam si anima est solùm instrumentum dictorum actuum, solus Deus esset caussa particularis actuum vitalium, non verò anima: hoc autem repugnat omnibus actibus vitalibus: nam sicuti actus vitalis increatus requirit caussam particularem principalem increatã, qualis est actus diuinus, ita & actus vitalis creatus principium vitale creatum. Confirmatur: nam caussa principalis non dicitur cooperari instrumento, Deus autem, & gratia dicuntur cooperari libero arbitrio, ipsúmque iuuare ex Trident. *sess. 6. cap. 5. & can. 4.* & Apost. *Non ego*, inquit, *sed gratia Dei meum.* Secundò anima est caussa principalis actuum vitalium naturalium; ergo & supernaturalium. Consequentia probatur: non enim est caussa principalis ea ratione, quia sunt naturales, & ordinis inferioris per se, & formaliter, sed quia sunt vitales. Tertiò si anima esset solùm instrumentum, & non caussa principalis dictorum actuum, sequeretur non elicere illos, vt est intellectiua magis, quàm vt est sensitiua, vel vegetatiua, imò nec magis esset propria ipsius hæc caussalitas, quàm lapidis. Consequentia probatur, quia non ponitur anima operari per potentiam intellectiuam secundùm actiuitatem propriam, quam habet

quatenus est intellectiua, sed secundùm actiuitatem, A
quam habet communem cum omnibus creaturis, per
quam scilicet omnes creaturæ possunt producere ipsam
intellectionem, nempe vt est potentia obedientialis, si-
militer volitionem non produceret per voluntatem, vt
voluntas est, sed per rationem communem, ita vt possit
eandem producere per intellectũ, & sensum, & demum
si ponatur secundùm aliquam aliam rationem concur-
rere, distinctam à potentia obedientiali, & ab auxilio
supernaturali, illa ratio esset naturalis, quam ipsi nolũt.
Dices, esto possit produci intellectio, & volitio per la-
pidem, lapis tamen non intelligeret, sicut intellectus.
Sed contra sequitur intellectum, & voluntatem de fa-
cto non operari, quatenus voluntas est formaliter: item
intelligere, & velle, esse merum pati, & recipere intelle- B
ctionem, non autem agere, quia non agit, vt intellectus
est, sed vt est creatura.

Ad argumentum ergo respondeo intellectum & vo-
luntatem elevatã posse dici vno modo secundùm vnam
sententiam non agere per potẽtiam obedientialem, nec
per naturalem, sed per potentiam supernaturalem, id
est, per potentiam eleuatam ad esse supernaturale per
qualitates, id est, habitus supernaturales, per quos po-
nitur in actu primo, & in esse potentiæ supernaturalis,
quæ agit per habitus supernaturales. Alio modo dici
potest secundùm aliorum sententiam potentiam & ha-
bitum esse causas partiales non partialitate effectus,
quia neutra facultas sola potest producere partem effe-
ctus sine alia, sed partialitate causæ. Ita Molina *1.p.q.12.* C
artic.5. & alij, idque potest confirmari ea ratione, quòd
habitus supernaturalis non sit tota virtus agendi actũm
supernaturalem in anima, sicuti calor est tota virtus
agendi in aqua calefacta, quæ nullam ex propriis habet
actiuitatem: non enim potest dici actum vitalem intel-
ligendi, & multominus volendi, totum esse à principio
extrinseco, quia ex hoc, quòd sit supernaturalis non de-
sinit esse vitalis; vitale autem poscit potentiam vitalem,
vt principium intrinsecum; ergo debet in intellectu
& voluntate esse virtus agendi præter illam, quam af-
fert habitus, & hanc vocant hi causam partialẽ, tametsi
magis propriè diceretur virtus, quàm causa, quæ virtus
sit incompleta, constituens vnam completam cum alia
incompleta, quæ est habitus: nam quando nominantur D
plures causæ partiales, solent intelligi principales. Sed
quicquid sit de nomine, iam in re hic modus dicendi
conuenit cum priore supradicto, quẽ libentiùs sequi-
mur; hanc enim virtutem, seu causam totalem cõposi-
tam ex duabus incompletis partialibus virtutibus, quas
ipsi minùs propriè, vocant partiales causas, nos appel-
lamus potentiam constitutam in esse supernaturali, di-
cimúsque animam agere per potentiã supernaturalem,
non verò per naturalem, vel obedientialem: idque ob
eam rationem, quòd hæ virtutes non sint partiales par-
tialitate effectus: nam agunt vnum effectum indiuisibi-
lem, vitalem, & supernaturalem, qui quamuis propterea
poscat duo principia, scilicet vitale, & supernaturale,
tamen quod est causa vitalitatis, est causa supernatu- E
ralitatis, & cõtrà quod est causa huius, est causa illius,
quia hæ sunt duæ rationes genericæ, se inuicem con-
trahentes: quod autem est causa generis, est causa dif-
ferentiæ, & contra; cùm verò non possit potentia esse
causa supernaturalitatis per seipsam, nec habitus vita-
litatis per seipsum; iccirco integrant vnam virtutem
agendi, qua coniunctione fit, vt potentia operetur quod
est propriũ habitus, & contrà; & ita dicitur anima age-
re per potentiam vitalem supernaturalem, seu verius
constitutam in esse supernaturali, non verò per poten-
tiam naturalem propriè, nec per obedientialem. Non
tamen ideo tota virtus agendi est habitus, & hoc est
quod ait Molina, non esse causas partialitate effectus,
sed causæ.

Nihilominus adhuc quæri potest per quid habeat
potentia quòd possit esse virtus partialis partialitate
causæ, componens vnam causam cum habitu, cum eó-
que concurrens ad actum? Num per potentiam obe-
dientialem, an per naturalem? Respondeo per potentiã
obedientialem, id est, per ipsam potentiam naturalem
passiuam, non habentem repugnantiam, ad hoc vt pos-
sit à supernaturali habitu actuari, & eleuari, atque con-
stituere vnam causam totalem actus supernaturalis si-
mul cum ipso, & cum eodem agere actum supernatura-
lem; & hoc sensu admitto hanc potentiã posse dici etiã
obedientialem actiuam, & animam agere per potentiam
obedientialem actiuam. Quem modum loquendi inter
alios nouissimè vsurpat noster Ioannes Salas *1.2.quæst.3.*
tract.2. disput.3. sect.5. qui quidem *num.8.* dicit cum Vas-
quez virtutem instrumẽtariam obedientialem assertam
esse sine sufficienti fundamento. Infrà *num.82.* admittit,
modò dictam potentiam obedientialem actiuam in ani-
ma, quæ, inquit, quamuis, sit naturalis secundùm substã-
tiam, non tamen debet dici causa, vel potentia natura-
lis, sed obedientialis; quia vt simpliciter diceretur na-
turalis, deberet esse naturalis tam secundùm substãtiam,
quàm secundùm modum causandi.

Dices, potentia non solùm concurrit per formas, in
anima receptas, id est, per habitus infusos inhærentes,
verumetiam aliquãdo per solum extrinsecum auxilium
Dei, quod nihil ponit in anima, nec applicatur ipsi, sed
solùm & immediatè effectui. In hoc autem casu poten-
tia non eleuatur in actu primo; ergo agit in actu primo
per potentiam innatam, nõ quidem per naturalem, quia
non est proportionata effectui supernaturali; ergo per
obedientialem.

Respondeo proportionem inter effectum supernatu-
ralem, & causam requirere causam supernaturalem in
actu primo; aduersarij autem sublato habitu nihil su-
pernaturale ponunt in actu primo extra Deum; negant
enim potentiam obedientialem esse supernaturalem in
actu primo, & dicunt vlteriùs esse inchoatam, & imper-
fectam; ad hoc autem, vt perficiatur, satis esse auxilium
supernaturale in actu secundo peruenies ab actu pri-
mo supernaturali increato. Porrò quod dicunt ipsi de
potentia obedientiali, dici potest in proposito de po-
tentia intellectiua naturali, quæ non est supernaturalis
in actu primo: hæc enim est inchoata, quia talis actus
supernaturalis continetur intra latitudinem actus, &
obiecti proprij ipsius, quod obiectum in intellectu est
verum, illimitatum ex parte obiecti, ideóque ex genere
suo ipsi connaturale, & in specie excedens ipsam poten-
tiam solùm propter limitationem perfectionis, & virtu-
tis ad agendum, vnde habet limitationem ad obiecta,
actúsque naturales, non verò propter limitationem ob-
iecti absolutè: potest ergo hæc potentia eleuari per di-
ctum auxilium supernaturale extrinsecum, quod nihil
ponit in potẽtia, sed solùm in actu. Et hoc multo veriùs
& probabiliùs potest dici in proposito, quoniam non
ita difficile est per auxilium applicatum in actu secun-
do eleuari potentiam in ea operatione cuius est causa
particularis actiua, quámque agit in actu secundo, &
quatenus agit in actu secundo; vt est difficile, & ferè
impossibile intelligere auxilium dictum solum appli-
cari ad actum secundum alicui potentiæ, quæ nullam
habeat propriam actionem, per quam operetur. Quam-
obrem si nihilominus dicant satis esse auxiliũ speciale
ad eleuandam dictam potentiam obedientialem; multo
veriùs erit satis ad eleuandam naturalem: & in hac ele-
uatione Deus suppleat concursum, quem exhibebat ha-
bitus supernaturalis, quia potest supplere defectum
causæ efficientis tum totalis, tum partialis, efficiendo
vnum indiuisibilẽ effectum vitalem, & supernaturalem
simul cum potentia naturali, & vnum concursum, qui
sit supernaturalis; concursus enim significat actum se-
cundum,

cundum, qui est in effectu, nihil enim prohibet poten- A
tiam naturalem, sic adiutam agere concursu supernatu-
rali. Nihilominus, vt suprà dixi, hæc potentia naturalis
potest, & debet dici obedientialis, & intellectus agere
per actiuam potentiam obedientialem; modò per hanc
nihil aliud intelligamus, nisi potentiam naturalem cum
non repugnantia ad operandum cum auxilio, vt dixi-
mus de habitu. Vnde ex modo, quo admittimus hîc hãc
potentiam actiuam obedientialem, non sequitur dari in
aliis rebus, quandoquidem non omnes habent opera-
tionem propriam ex natura sua, in qua eleuentur.

Dico secundò hæc dicta esse appositè ad eã sententiã,
quæ vult intellectum & voluntatem eleuari posse ad
actus supernaturales per solum auxilium extrinsecum,
absque eo quòd ponatur vlla virtus, seu qualitas, siue B
transiens, siue immanens in potentia. Ceterùm contra-
tiam opinionem bene tuentur alij, quod scilicet non
possit eleuari potentia naturalis ad actus supernatura-
les sine aliquo habitu, seu qualitate, siue permanente,
siue transeunte.

Soluntur reliqua argumenta. §. 10.

Ad QVARTVM respondeo calorem non agere
per potentiam obedientialem, sed per naturalem modi-
ficatam, & temperatam ab agente, cuius est instrumen-
tum, & concurrentibus simul aliis qualitatibus actiuis,
quæ ita temperatæ sunt instrumentũ producendæ sub-
stantiæ viuentis. Neque oportet ponere potentiam præ- C
stantiorem naturali, ad hoc, vt qualitas sit instrumẽtum
producendæ substantiæ, quia præstantia super effectum
non requiritur in instrumento, sed in causa principali.
Iam de instrumentis artis dicitur ea concurrere per ap-
titudinem, & potentiam naturalem, & per motum rea-
lem artificis, non autem per potentiam obedientialem.

Ad QVINTVM argumentum respondeo, nulla es-
set sanctorum admiratio, si in omnibus creaturis esset
potentia realis positiua instrumentaria solùm ad opera
supernaturalia, & solùm Deo subordinata, vt agenti su-
pernaturali; nec mirum esset, cur Christus conferret sa-
nitatem, potiùs luto, quàm verbo; imò nec mirum es-
set, Deum vti potentia obedientiali creaturæ magis, D
quàm mirum sit Deum operari sine instrumento, ex quo
est conforme naturæ creatæ esse instrumentum, imò
magis mirum esset, Deum sine illis operari, quia lex or-
dinaria poscit, opera fieri per instrumenta positiua, na-
tura sua, ad illa, ordinata. Dicitur ergo admirationem
Sanctorum esse, tum in quærenda ratione quamobrem
adhibeantur hęc vilia, cum nullam habeant actiuitatem
respectu miraculi; tum sæpè in eo quòd Deus tanti fa-
ciat suos amicos, vt applicatione rerum vilium, ad ipsos
pertinentium, operetur miracula, quomodo vmbra Petri
sanabat ægrotos, sanè in vmbra non potest esse potentia
obedientialis, quia est priuatio.

Ad VLTIMVM ex August. respondeo primò hũc E
locum non posse afferri pro potentia obedientiali ma-
gis, quàm pro qualitate, motu, &c. Dico secundò Augu-
stinum loqui de potentia passiua obedientiali, & acci-
pere creaturas passiuè, non item actiuè. Constat, quia ibi
semper vtitur particula, *ex*, qua significatur passio, non
verò particula, *per*. Nec obstat, quòd adducat exempla
de causis actiuis, vt de ligno germinante, asina loquen-
te: nam hoc tantùm arguit in rebus potentiam passiuam
obedientialem, tum ad recipiendum à Deo virtutem
actiuam realem, vt lignum siccum ad germinandũ, tum
ad recipiendum motum, vt asina ad loquendum. Nec
obstat quòd Augustinus videatur respondere tacitæ ob-
iectioni, quòd videatur noua sententia, quod non feci-
set, si loqueretur de potentia obedientiali passiua, quam
omnes recipiunt, quia ibi solùm vult ostendere eam es-
se conformem rationi, & admittendam, siue noua sit, si-
ue vetus. Ad locum S. Thom. respondetur, S. Tho. ibi
insinuare duplicem potentiam passiuam, vnam ad hoc,
vt solùm res patiatur, & recipiat, alteram, vt patiatur, &
recipiat aliquid, quo adhibeatur ad agendum, vt patet
ex verbis superioribus, vbi dicit creaturam posse agere,
instrumentaliter motam à virtute increata. Sed de sen-
tentia S. Thom. suprà diximus.

Statuitur vera sententia, & probabilitas contrariæ. §. 11.

His omnibus ita constitutis; Dicendum PRIMÒ,
implicat contradictionem humanitatem Christi, reli-
quásque creaturas, vt Sacramenta, &c. eleuari ad gra-
tiam producendam, &c. Probatur, quia implicat contra-
dictionem aliquod agens, siue principale, siue instrumẽ-
tale agere sine virtute & potentia agendi, siue principa-
li, siue instrumentali: itémque esse in actu secũdo, quod
non est in actu primo: humanitas autem Christi, &c. ne-
que vllam habent innatam virtutem actiuam, siue natu-
ralem, siue obedientialem ad effectus supernaturales,
neque vllam physicam recipere possunt à Deo; ergo im-
plicat contradictionem posse agere. Maior & minor sa-
tis hactenus probata sunt.

Dicendum SECVNDÒ probabile est humanita-
tem Christi, &c. posse eleuari ad hoc, vt sint instrumen-
ta physica effectuum supernaturalium. Moueor ad hanc
assertionem, non quidem aliqua, vsque adeò probabili
ratione: quoniam ipsi Auctores huius sententiæ faten- C
tur se, non ratione, sed Scripturis adduci, & aliunde fa-
tentur, esse difficillima argumenta, quibus in magnas
angustias coniiciuntur. Sed neque moueor probabilita-
te, quæ cernatur in sensu Scripturæ, hanc enim deesse
superiùs ostensum est; sed solùm ea causa, quòd hac
ætate hæc sententia à Francisco Suario de Theologia
optimè merito, & à recentioribus Theologis valde co-
litur, quibus honoris gratia tribuimus, vt dicatur pro-
babilis, non tamen vt vllam eius defensionem suscipia-
mus. Indicabo tamen breuiter modum defendendi, qui
inter difficillimos, sit minus difficilis. Ac primò quoniã
maximè ducuntur hi auctores auctoritate Scripturæ,
opus esset dicere id, quod ait Bellarmin. *lib.2. de Sacra-* D
mentis, cap.1. sub initium, & cap.11. ad vltimum argumentum
Zuinglij, tractans hanc difficultatem, nimirum Scriptu-
ras de rebus supernaturalibus ostendere rem esse, mo-
dum verò tacere, vt Deum esse trinum, & vnum, corpo-
ra resurgere eadem numero, &c. Illud tamen est discri-
men, quod ad reliqua asserenda supra captum rationis
fide cogimur, non item ad dictam sententiam. Quòd si
quis eam velit ratione sustinere, faciendum sibi omni-
no puto, vt concedat creaturas operari dicta opera su-
pernaturalia per qualitatem in ipsis à Deo productam,
siue corpoream secundùm esse, quæ tamen virtute sit
spiritualis, siue spiritualem. Quòd verò possit esse spiri-
tualis in subiecto corporeo, declarari potest exemplo
animæ rationalis, tametsi oportet multas differentias E
proferre. Cùm verò quæritur, an sit sufficiens ea quali-
tas, an sit completa, vel incompleta, dicendum est esse
completam, & sufficientem producere gratiam, neque
exigere alium concursum Dei præter generalem, quo
concurrit cum omnibus creaturis. Non tamen iccirco
sacramentum fore causam principalem, quia non satis
est ad hoc, habere virtutem completã, receptam in sup-
posito, sed requiritur, vt illa virtus sit connaturalis na-
turæ suppositi; ideo enim operationes humanitatis in
Christo tribuuntur supposito, vt agenti principali, quia
sunt connaturales humanitati, quæ est per se vnita sup-
posito. Quare aqua calefacta calefaciens non est prin-
cipale agens calefactionis, quia calor non est sibi con-
naturalis, verùm principale agens est ignis, calor autem
agit, vt instrumentum ignis, potiùs quàm aqua. Dicta
autem

autem qualitas superaddita humanitati,&c. non est cō-
naturalis ipsi, sed diuinæ omnipotentiæ ea ratione, qua
est participatio quædam potentiæ diuinæ, quatenus est
actiua operum supernaturalium.

Dices, ergo humanitas Christi non diceretur instru-
mentum Dei. Respondeo primò, formaliter,& propriè
non esset instrumentum, quia ea virtus non est virtus
instrumentalis humanitatis;sed esset instrumentum ma-
terialiter, quatenus sustentat talem virtutem. Respon-
deo secundò posse dici formaliter instrumentum, si no-
men humanitatis sacramenti non supponat solùm pro
ipsa rè sensibili, quæ est Sacramentum, verumetiam si-
mul pro toto aggregato ex sacramento, & virtute su-
peraddita. Dices, intellectus & voluntas eleuantur per
habitus ordinis supernaturalis, & tamen sunt agentia
principalia. Respondeo illos habitus eleuare potentias
intra latitudinem sui obiecti, quod est verum, & bonū,
quod quidem ex genere suo est ipsis potentiis connatu-
rale:quamuis in specie, seu ordine sint supernaturales:
at verò ea qualitas non eleuat humanitatem intra lati-
tudinem obiecti alicuius ipsi connaturalis. hinc oritur
alia differentia, quòd habitus in voluntate & intellectu
non sit tota virtus agendi,in humanitate autē,ea qua-
litas esset tota virtus agendi, quia nullam supponit in
ipsa actiuitatem.

Articvlvs III.

Vtrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprij corporis.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi habuerit omnipotentiā respectu proprij corporis. Dicit enim Damasc. in 3.lib. quòd omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria:volens enim esuriuit, volens sitiuit, volens timuit, volens mortuus est.&c. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia omnia quæcunque voluit fecit. Ergo videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprij corporis.

2. *Præterea,In Christo fuit perfectius humana natura quàm in Adam,in quo secundum originalem iustitiam,quam habuit in innocentiæ statu,corpus habebat omnino subiectum animæ,vt nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatē.Ergo multò magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.*

3. *Præterea, Ad imaginationem animæ, naturaliter corpus immutatur,& tanto magis,quanto magis anima fuerit fortis imaginationis,vt in Prima parte habitum est.Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam.& quantum ad imaginationem, & quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.*

Sed contra est, quòd dicitur Hebr.2. quod debuit per omnia fratribus assimilari,& præcipuè in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet,quòd valetudo corporis,& eius nutritio & augmentum, imperio rationis, seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo qui est auctor naturæ,subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprij corporis.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,anima Christi potest dupliciter considerari. Vno modo secundùm propriam naturam & virtutem. Et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora à cursu & ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus à naturali dispositione: quia anima Christi secundùm propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundùm quòd est instrumentum vnitum verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprij corporis. Quia tamen virtus actionis non propriè attribuitur instrumento,sed principali agenti:talis omnipotentia magis attribuitur ipsi verbo Dei, quàm animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Damasc. est intelligendum quantum ad voluntatem Christi diuinam:quia sicut ipse in præcedenti cap. dicit, beneplacito diuinæ voluntatis permittebatur carni pati,& operari quæ propria.

Ad secundum dicendum, quòd non pertinebat hoc ad originalem iustitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ, quòd anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcunque formam:sed quod posset ipsum conseruare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cùm sint tres status hominum, scilicet innocentiæ, culpæ & gloriæ: sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem,& de statu innocentiæ immunitatem à peccato, ita & de statu culpæ assumpsit necessitatem subiacendi pœnalitatibus huius vitæ: vt infrà dicetur.

Ad tertium dicendum, quòd imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua:puta quantum ad casum de trabe in alto posita:quia imaginatio nata est esse principium motus localis: vt dicitur 3. de Anima. Similiter etiam quantum ad alterationem, quæ est secundum calorem & frigus, & alia consequentia:eò quòd ex imaginatione consequemer nata sunt consequi animæ passiones, secundùm quas mouetur cor,& sic per commotionem spirituum, totum corpus alteratur. Aliæ verò dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione quantumcunque sit fortis:puta figura manus vel pedis,vel aliquid simile.

QVONIAM ex defectu potētiæ circa alia corpora, non infertur necessariò impotentia circa proprium corpus, cùm non perinde sint subiecta animæ reliqua corpora,ac proprium; propterea postquam S.Thom.exposuit defectum omnipotentiæ animæ in vniuersum circa alias creaturas;relinquitur quæstio de eo, quod possit circa proprium corpus; nimirum,an anima,quæ alioqui habet potentiam naturalem ad aliquos motus,& actiones circa proprium corpus,videlicet ex dominio,& eleuatione, quam vt habet quælibet anima inferior in certo gradu supra materiam, ita habet ipsa supremam, quatenus est intelligens; an, inquam,ex vi vnionis hypostaticæ sortita sit longè maximam potentiam, id est, omnipotentiam? Respondet S.Thom. adhibita eadem distinctione superioris articuli duabus conclusionibus.

PRIMA conclusio,anima secundùm propriam naturam,& virtutem non potest immutare proprium corpus à naturali dispositione, magis quàm possint cetera corpora. Probat, quia natura animæ est proportionata proprio corpori. Notandum est S.Thom. superiore articulo in primo membro distinctionis spectasse in anima Christi,nō solùm virtutem naturalem, verumetiam virtutem supernaturalem,& iuxta hanc declarasse, quid possit anima,tam circa proprium corpus gubernādum, & disponendos humanos actus, quàm circa alias creaturas rationales: hîc autem solùm spectat virtutem naturalem,non verò virtutem superadditam supernaturalem. Cur autem hanc prætermiserit, ratio est, quia virtutes supernaturales,quas habuit anima Christi, solùm poterant deseruire actionibus moralibus: & has solùm tribuit ipsi in primo membro distinctionis ibi S.Thom. tam in ordine ad proprium corpus, quàm in ordine ad alias creaturas, dum ait habuisse virtutem,tam naturalem,quàm gratuitam ad effectus, qui sunt animæ conuenientes, puta ad gubernandum corpus, & ad disponendos humanos actus,& ad illuminandum per gratiæ, & scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales, ab eius perfectione deficientes, &c. Physicam autem transmutationem tribuit illi non ratione virtutis, vel propriæ, vel superadditæ,sed vt instrumento. Ceterùm erat peculiaris ratio, qua videretur physicè potuisse transmutare proprium corpus, videlicet ratione dominij,quod supra ipsum habet,idque non per virtutes supernaturales, quibus prædita erat,quia non alias supernaturales

naturales virtutes habebat, nisi quæ deseruirent actionibus moralibus; sed per virtutem naturalem Verbo, cum humanitate simul vnitam, ratione cuius vnionis locus erat propositæ quæstioni,nimirū, an inde habuerit omnipotentiam respectu proprij corporis, id est, an ex ea vnione virtus naturalis animæ hanc omnipotentiam habuerit? Et bene negat D.Thom. eo argumento, quòd anima sit proportionata proprio corpori,& ex vi vnionis nulla sit facta mutatio circa naturam, & naturalia,sed solùm circa personam,vt constat ex quæstione secunda.

SECVNDA conclusio, anima Christi, vt instrumentum Verbi habuit omnipotentiam respectu proprij corporis,quæ tamen magis tribuatur Verbo Dei, quàm animæ. Prima pars probatur,quia vt instrumentum habuit omnem dispositionem, qua potest disponi proprium corpus, quod est habere omnipotentiam respectu ipsius. Dices,non habet potentiam ad redigendum ipsum in nihilum, ne quidem instrumentalem, vt constat ex superiore articulo; ergo non habet omnem potentiam. Respondeo in hoc articulo non agi de potentia animæ ratione illa vniuersali,qua in superiore articulo,sed ratione particulari,qua subiicitur sibi corpus, tanquam formæ, & parti, qua ratione potest agere in ipsum,& mouere omni genere actionis, & motus, siue naturalis,siue supernaturalis, quæ conuenire possit ipsi, tanquam animæ, pertinéatque ad genus actionum animasticarum, in quo genere,si habet omnem potentiam naturalem,& supernaturalem, dicitur habere omnipotentiam respectu proprij corporis, nempe vt est anima, & forma corporis.Secunda pars conclusionis,quòd hæc ipsa omnipotentia sit magis propria Verbi, probatur, quia virtus actionis propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti.

Articvlvs IV.

Vtrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu exequutionis suæ voluntatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marc.7. quòd ingressus domum, neminem voluit scire, & non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. *Præterea, Præceptum est signum voluntatis: vt in Prima parte dictum est. Sed Dominus quædam facienda præcipit, quorum contraria acciderunt:dicitur enim Matth.9. quòd cæcis illuminatis,comminatus est Iesus dicens.Videte ne quis sciat:illi autem exeuntes,diffamauerunt illum per totam terram illam. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.*

3. *Præterea, Id quod potest aliquis facere,non petit ab alio. Sed Dominus petiuit à Patre orando illud quod fieri volebat:dicitur enim Luc.6.quod exiit in montem orare,& erat pernoctans in oratione Dei. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.*

Sed contra est, quod dicit Augustin. in lib.de Quæstionibus veteris & noui Testamenti: Impossibile est,vt Saluatoris voluntas non impleatur:nec potest velle,quod scit fieri non debere.

Respondeo dicendum, quòd anima Christi dupliciter aliquid voluit. Vno modo quasi per se implendum. Et sic dicendum est, quòd quicquid voluit,potuit:non enim conueniret sapientiæ eius, vt aliquid vellet per se facere, quòd suæ virtuti non subiaceret. Alio modo voluit aliquid, vt implendum virtute diuina: sicut resuscitationem proprij corporis, & alia huiusmodi miraculosa opera. Quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundùm quod erat instrumentum diuinitatis:vt dictum est.

Ad primum dicendum, quòd sicut Augustin. dicit in lib. de Quæstionibus veteris & noui Testamenti. Quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Aduertendum est enim,quòd illud in finibus gestum est Gentilium,quibus adhuc tempus prædicandi non erat: viro tamen venienti ad fidem,non suscipere, insidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari,requiri autem se voluit:& ita factum est. Vel potest dici, quod hæc voluntas Christi non fuit de eo, quod per eum fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios:quod non subiacebat humanæ voluntati ipsius. Vnde in epistola Agathonis Papæ,quæ est recepta in sexta Synodo,legitur: Ergòne ille omnium Conditor ac Redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere,redigatur?

Ad secundum dicendum, quòd sicut Gregor.dicit 19.Moral. per hoc, quòd Dominus præcepit taceri virtutes suas, seruis suis se sequentibus exemplum dedit,vt ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent: & tamen vt alij eorum exemplo proficiant, prodantur inuiti. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius,qui humanam gloriā refugiebat:secundùm illud Ioannis octauo:Ego gloriam meam non quæro. Volebat tamen absolutè præsertim secundùm diuinam voluntatem, vt publicaretur miraculum factum, propter aliorum vtilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd Christus orabat & pro his, quæ virtute diuina fienda erant, & pro his etiam,quæ humana voluntate erat facturus,quia virtus & operatio animæ Christi dependebant à Deo, qui operatur in nobis velle & perficere: vt dicitur Philip.2.

DISTINGVIT S.Thomæ ea,quæ voluit Christus implenda per se,ab iis, quæ voluit implenda per virtutem diuinam. Ac de primo genere rerum PRIMA conclusio est potuisse omnia impleri. Fundamentum ducitur à sapientia Christi, qua fieret, vt non vellet, quod non posset sua virtute adimpleri. De secundo genere est SECVNDA conclusio, potuisse impleri à Christo solùm,vt instrumento diuinæ virtutis.

Notandum est distinctionem propositam reipsa esse illam eandem, quæ proposita est articulo secundo, vbi Christus spectatur dupliciter,primò,vt caussa principalis,secundò vt instrumentum Verbi.Et primo modo accipitur secundùm virtutem, non solùm naturalem, verumetiam supernaturalem, illam nimirum vtramque, quæ constituit Christum, vt agens principale. Itaque velle implenda per se in primo membro, idem est, ac velle quod subiacet propriæ virtuti naturali, vel supernaturali, vt excludit alienam virtutem, cuius anima Christi sit instrumentum.Nec oportet addere S.Thom. significare voluisse etiam exclusionem alienæ voluntatis,vt quidam putant addendum:nam si aliena voluntas neque subiacet virtuti Christi naturali, vel supernaturali, qualis est voluntas creaturarum; neque Christus subiacet illi, vt subiacet voluntati diuinæ; certè Christus neque vt instrumentum, neque vt iam principalis potest per alienam virtutem exequi vllum opus; nón datur autem alius modus, quo Christus possit aliquod opus exequi, quare satis reiicitur aliena voluntas per dictam distinctionem,nec oportet nominatim,& per se subintelligi eius exclusionem. Atque appositè ad hanc distinctionem in responsione ad primum ait voluntatem illam, qua dicitur *Marc.7.* Christum voluisse latere,& non potuisse; non fuisse de eo,quod per ipsum, faciendum esset,tanquam per caussam principalem, sed quod faciendum esset per alios. Sed de hoc loco latiùs infrà circa quæst.18.

QVÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis à filio Dei, in quatuor articulos diuisa.

Hactenus egit S.Thomas de perfectionibus humanitatis Christi,iam,quod consequens est, incipit agere de defectibus corporis in hac quæstione; deinde verò animæ in sequenti.

ARTI

ARTICVLVS I.

Vtrùm filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima vnita est personaliter verbo Dei, ita & corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem & quantum ad gratiam, & quantum ad scientiam: vt supra dictum est. Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, Anima Christi videbat verbum Dei ea visione, qua beati vident (vt suprà dictum est) & sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus: dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum: Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, & absque omni defectu.

3. Præterea, Pœna consequitur culpam: sed in Christo non fuit aliqua culpa: secundùm illud primæ Pet. 2. Qui peccatum non fecit. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, Nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum à proprio fine: Sed per huiusmodi defectus corporales, multipliciter videtur impediri finis Incarnationis. Primo quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediebantur: secundùm illud Isai. 53. Desideravimus eum despectum & novissimum virorum, virum dolorum, & scientem infirmitatem, & quasi absconditus est vultus eius & despectus: vnde nec reputavimus eum. Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri: ex quorum persona dicitur Isai. 51. Consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini. Tertiò, quia congruentius per fortitudinem, quàm per infirmitatem, videbatur & potestas diaboli posse superari, & humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur convenisse fuisse, quòd filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, siue defectibus.

Sed contra est, quòd dicitur Hebr. 2. in eo, in quo passus ipse est & tentatus, potens est & eis, qui tentantur, auxiliari. Sed ad hoc venit, vt nos adiuvaret: vnde & Dauid dicebat, Levavi oculos meos in montes: vnde veniet auxilium mihi. Ergo conveniens fuit, vt filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subiacentem, vt in ea posset pati & tentari: & sic auxilium nobis ferre.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse, corpus assumptum à filio Dei humanis infirmitatibus & defectibus subiacere, & præcipuè, propter tria. Primò quidem, quia ad hoc filius Dei carnem assumpta, venit in mundum, vt pro peccato humani generis satisfaceret. Vnus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam, in se suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis, & huiusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum: secundùm illud Roman. 5. Per vnum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors. Vnde conveniens fuit quantum ad finem Incarnationis, quòd huiusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostra, secundùm illud Isaiæ 53. Verè languores nostros ipse tulit. Secundò, propter fidem Incarnationis astruendam. Cùm enim natura humana non aliter esset notæ hominibus, nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, vt Manichæi posuerunt. Et ideo, vt dicitur Philip. 2. Exinaniuit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inventus vt homo. Vnde & B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, vt dicitur Ioan. 20. Tertiò, propter exemplum patientiæ, quod nobis exhibet, passiones & defectus humanos fortiter tolerando: vnde dicitur Hebr. 12. Sustinuit à peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, vt non fatigemini, animis vestris deficientes.

Ad primum ergo dicendum, quòd satisfactio pro peccatis alterius, habet quidem quasi materiam pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet: sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, & ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet, vt infrà dicetur. Et ideo oportuit animam Christi & perfectam esse, quantum ad habitus scientiarum & virtutum, vt haberet facultatem satisfaciendi: & quod corpus eius esset subiectum infirmitatibus, vt ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm naturalem habitudinem, quæ est inter animam, & corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius: ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, & non derivaretur ad corpus, sed contra pateretur: quæ conveniunt naturæ passibili, secundùm illud quod Dam. isc. dicit, quòd beneplacito divinæ voluntatis, permittebatur carni pati & operari quæ propria.

Ad tertium dicendum, quòd pœna semper sequitur culpam actualem vel originalem: quandoque quidem eius qui punitur: quandoque autem alterius, pro quo ille, qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isai. 53. Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.

Ad quartum dicendum, quòd infirmitas assumpta à Christo non impediuit finem Incarnationis, sed maximè promovit: vt dictum est. Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius divinitas: manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundùm illud Roman. 5. Accessum habemus per Iesum Christum ad Deum. Desiderabant autem antiqui Patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam & diabolum vicit, & humanam infirmitatem sanavit.

AFFIRMAT S. Thomas rationibus ductis à fine Incarnationis, qui est satisfactio pro peccatis, à fide in ipsum, & ab exemplo patientiæ.

Dubitatur primò circa primam rationem quæ assumit debuisse suscipi à Christo pœnas corporales, quia hæ fuerunt debitæ peccatis nostris, & Christus suscepit debitum hoc peccatorum nostrorum: videtur enim debuisse suscipere etiam pœnas inferni, vel purgatorij. Respondeo recentiores hæretici, Caluinus, Lutherus, & alij docent Christum etiam cruciatus damnatorum sensisse, quo tempore cum esset affixus cruci, edidit vocem illam: Deus, Deus meus, vt quid dereliquisti me? aduersùm quos disputant scriptores controuersiarum, præcipuè Bellarminus *tomo 1. lib. 4. de anima Christi.* Quanquam dicti hæretici non affirmant sponte fuisse assumptas à Christo, sed à Deo inflictas odio aduersùs ipsum tanquam exhibentem personam peccatoris concepto, ac præfatam vocem fuisse non quidem sponte patientis & inuocantis Deum, sed desperantis vi tormentorum extortam. Optimè argumentantur dicti Scriptores aduersùs hunc errorem, præsertim eo argumento: Quòd si idcirco debuit Christus, pati pœnas ignis inferni, quia hæ sunt debitæ peccatis nostris, consequens omnino est debuisse pati etiam æternas: nam his æternæ debentur, quòd cùm nefas sit affirmare neque ipsi affirment, non est cur omnes pœnas peccatis debitas Christo tribuant. Dicendum est ergo satisfactionem, de qua loquitur S. Thomas, solùm habere locũ pro statu viæ; quare Christus solùm debuit suscipere pœnas peccato illatas in statu viæ, cuiusmodi est fames, sitis, lassitudo, vulnera, mors, &c. non autẽ pœnas quæ consequuntur mortem. Dices, status viæ & viatoris respicit patriam cælestem vt terminum, hic autem status viæ fundatur in satisfactione Christi, antequam, & sine qua nullus viæ status intelligitur, nec proinde pœnæ peccati ad illum pertinentes, sed solùm status damnationis; huius ergo pœnas debuisset Christus assumere. Respondeo adhuc secluſa satisfactione Christi, & spectata natura lapsa secundùm se, habet locum suo modo status viæ duplici ratione. Primò quidem si non in ordine ad patriam cælestem, & ad

comparanda atque augenda merita propter illam, at saltem quoad qualitatem pœnarum alterius vitæ, & locorum quæ peccatis deberentur: nam alia pœna, aliúsque locus debetur peccato originali, alia verò pœna, aliúsque locus reliquis peccatis; item quoad quantitatẽ, poterat enim augeri pœna peccati huius vitę ante mortem. Secundò habet locum status viæ aptitudine in ordine ad patriam cœlestem, quia videlicet status vitæ ante mortem est aptus reconciliationi cum Deo, & remissioni peccatorum si Deus velit reconciliari; ac proinde opera & pœnæ propriæ huius status, sunt apta ad hunc finem, quia videlicet non nisi ante mortem debebat fieri talis reconciliatio, quæ nimirum inseruiret post mortem; cum ergo Deus voluerit reconciliare sibi homines per Christum, & per eius satisfactionem; propterea debuit Christus assumere pœnas huius vitę, & huius status.

In responsione ad primũ circa discrimen illud quod assignat S. Th. inter animam & corpus Christi quoad defectus assumendos, quòd scilicet corpus debuit esse subiectum defectibus, quia hæ sunt materia satisfactionis; anima verò debuit esse prædita habitibus scientiarũ, & virtutũ, quia hæ sunt principiũ satisfactionis sine quibus non esset efficax satisfactio; dubium occurrit, quòd actiones & passiones Christi à sola dignitate personæ diuinæ haberent valorem & efficaciam ad satisfaciendũ, etiamsi non proficiscerentur ab habitibus; non ergo rectè videtur dictum non fore efficacem satisfactionem absque virtutibus, præsertim charitate. Respõdet Vasq. S. Th. reipsa nihil aliud voluisse declarare, nisi quòd ad dictam efficaciam satisfactionis per passiones, sit necessarius affectus; & quamuis hic affectus haberi possit idoneus ad illam sine habitu, nihilominus quia habitus est principium proprium illius affectus, dicitur requiri habitum. Sed hæc responsio non satisfacit, quia alius affectus est qui prouenit ab habitu charitatis, alius autem qui prouenit à sola voluntate cuius non est principium habitus; & vterlibet satis erat Christo ad satisfactionem, quare non rectè dicitur charitatem esse proprium principium affectus qui est principium satisfaciendi: & vtcumque hoc posset dici, nullo tamen modo potest esse vera pars negatiua, quam tradit sanctus Thomas his verbis: Non esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet. præsertim quia hîc disseritur de defectib⁹ quos debuit assumere, vel nõ assumere Christus, atq; ideo an debuerit assumere defectũ habituũ charitatis.

Dicitur ergo opera Christi potuisse spectari dupliciter. Primò secundùm solũ valorem qualem habebant à dignitate personæ sufficientem ad satisfactionem. Secundò secundùm ordinem seu proportionem aliquam quam habebãt ex vi propriæ bonitatis & entitatis operis. Et quidem priori ratione absque posteriori satis erãt ad satisfactionem pro peccato, vt constat ex dictis circa articulũ secundum quæst. 1. nec fuisset attendendus valor ex parte operis, seu actus, sed ad summum genus operis, vt esset aliquis actus liber genere suo bonus: posteriori verò ratione absq; priori, nõ fuissent satis. quòd ergo nihilominus adhiberetur aliqua proportio & ordo ex qualitate & quantitate operum, ratio fuit quòd quãuis non fuerit necessarius valor operũ & pœnarum secũdùm se, sed satis fuerit æstimatio personæ; tamen vt impleretur integrè iustitia quoad fieri poterat etiam quoad quantitatem operum, noluit Deus parcere Christo, neque Christus sibi, ne etiam quantitate & qualitate operũ satisfaceret. Quemadmodum ergo ob eam rationem assumpsit pœnas hominum, id est, cruciatus maximos, & mortem, vnde æstimabatur suo modo valor satisfactionis; ita voluit exercere huiusmodi actus, qui essent meritorij ex qualitate & natura operis, quales sunt charitatis & virtutum, & propterea assumpsit virtutes: ergo qua necessitate dicitur non potuisse esse efficacem satisfactionem Christi si Christus non assumpsisset defectus corporis, nimirum necessitate suppositionis; eadem dicitur non potuisse esse efficacem, si Christus non assumpsisset charitatem & virtutes, nempe ex suppositione, & non simpliciter.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit. Dicitur enim Isai. 53. Oblatus est, quia ipse voluit, & loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporalibus defectibus.

2. Præterea, Damasc. dicit in 3. lib. Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Præterea, Necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior, quàm anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est, quod Apost. dicit Rom. 8. Misit Deus filium suũ in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est quòd habeat necessitatem moriendi & sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicẽdũ, quòd duplex est necessitas, vna quidẽ coactionis, quæ fit ab agente extrinseco. Et hæc quidem necessitas contrariatur & naturæ & voluntati: quorũ vtrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere: vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolui. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis & aliorum huiusmodi defectuum: quia sicut dictum est, beneplacito diuinæ voluntatis, carni Christi permittebatur agere & pati quæ propria. Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, vt dictum est. Si autem loquamur de necessitate coactionis: secundum quidem quod repugnat naturæ corporali: sic, iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ, necessitati subiacuit & clauis perforantis & flagelli percutientis. Secundum verò quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quòd in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad diuinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolutè, prout sequitur rationem deliberantem, sed solùm secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem. & etiam corporis nocumenta.

Ad primũ ergo dicendum, quòd Christus dicitur oblatus, quia voluit & voluntate diuina, & voluntate humana deliberata: licet mors esset cõtra naturalem motũ voluntatis humanæ, vt Dam. dicit.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendũ, quòd nihil fuit potentius, quàm anima Christi absolutè: nihil tamẽ prohibet aliquid fuisse potentius quãtum ad hunc effectum: sicut clauus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam & virtutem.

PRIOR articulus egit de assumptione horũ defectuũ, non solùm in essentiali capacitate naturæ, quo modo habuit Adam hos defectus etiam in statu innocẽtiæ, vbi iustitia originalis hæc mala tantùm impediebat, nõ etiã id quod erat naturale tollebat: neque solùm in proxima capacitate, qualẽ sublato hoc impedimento, id est, iustitia originali, habuit Adã, & habent omnes eius posteri, quod est habere in actu primo non impedito: verũ reipsa quoad exercitiũ in actu secundo; hoc enim sensu ibi loqui S. Th. probant tres rationes ductæ à fine satisfaciendi, confirmandi fidem Incarnationis, & præbendi exemplũ patientiæ. Supponit autem reipsa fuisse assumptos hos defectus, & solùm disputat in præcedenti art. an fuerit conveniens assumere; & vbi statuit fuisse, iam hoc art. disputat de necessitate, nõ quidem eodem sensu, nempe

nempe in ordine ad finem,quemadmodum suprà q.1.disputauit de assumptione carnis,primò quidem art.1. an fuerit cõueniens; deinde art.2.an fuerit necessaria,nẽpe necessitate finis:verũ licèt art.1.huius quæst.disputet an sit cõueniens assumptio dictorũ defectuũ carnis conueniẽtia medij ad finẽ;tamen hic art.nõ disputat de necessitate in ordine ad aliud, videlicet ad finẽ; sed de necessitate ipsorum actuum absolutè ; cuiusmodi necessitas est vel naturalis quæ opponitur libertati,nõ autẽ naturæ per se,vel coactionis quæ opponitur vtrique.De hac ergo respondet S.Th.tribus conclusionibus.

PRIMA conclusio , necessitati naturali horum defectuum subiacebat sola caro Christi non autem voluntas.Probatur,quia ex principiis naturalibus carnis consequitur hæc necessitas patiendi & mouendi, & fuit cõueniens non impediri à Deo , vt ostensum est art.1. sed relinqui humanitatem suæ naturæ. SECVNDA conclusio,necessitati coactionis subiacebat etiam caro.Probatur,quia contra inclinationem naturalem, patiebatur flagella,clauos,&c. TERTIA conclusio,huic necessitati coactionis non subiacebat voluntas Christi.probat, quia quamuis motus voluntatis naturalis refugeret, voluntas tamen deliberata non refugiebat. Dubitatur circa 3. conclusionem an in Christo fuerit motus indeliberatus voluntatis; videtur enim S. Th. & clariùs Caietanus affirmare,sed de hoc melius infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus defectus corporales contraxerit.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd Christus defectus corporales cõtraxerit. Illud enim contrahere dicimur,quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus & infirmitates corporales per suam originem traxit à matre,cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur,quòd hos defectus contraxerit.

2. Præterea,Id quod ex principiis naturæ causatur,simul cum natura trahitur, & ita contrahitur. Sed huiusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, Secundùm huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur:vt dicitur Hebr.2.Sed alij homines huiusmodi defectus contraxerunt:ergo videtur,quòd etiam Christus huiusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est, quòd huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato:secundum illud Rom.5.Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum , & per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum, quòd in verbo Contrahendi,intelligitur ordo effectus ad causam:vt scilicet illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis & horum defectuũ in humana natura est peccatũ, quia per peccatũ mors intrauit in hunc mundũ, vt dicitur Rom.5. Et ideo illi propriè dicuntur hos defectus contrahere,qui ex debito peccati hos defectus incurrunt.Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati:quia vt Aug.dicit exponens illud Ioan.1. Qui de sursum venit,super omnes est:de sursum venit Christus , id est ,de altitudine naturæ humanæ,quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absque peccato,in illa puritate , in qua erat in statu innocentiæ: & simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet, quòd Christus non contraxit hos defectus , quasi ex debito peccati eos suscipiens sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum , quòd caro Virginis concepta fuit in originali peccato : & ideo hos defectus contraxit. Sed

A *Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa.Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna:sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum : vt dictum est. Et ideo habuit huiusmodi defectus,non contrahendo , sed voluntariè.*

Ad secundum dicendum , quòd causa mortis & aliorum corporalium defectuũ in humana natura,est duplex.Vna quidem remota , quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis,inquantum est ex contrariis cõpositum,sed hæc causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis & aliorum defectuũ, est peccatum:per quod subtracta est originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato,dicitur non contraxisse huiusmodi defectus sed voluntariè assumpsisse.

Ad tertium dicendum,quòd Christus in huiusmodi defectibus,
B *assimilatus est aliis hominibus,quantum ad qualitatem defectuũ: non autem quantum ad causam. Et ideo Christus non contraxit huiusmodi defectus,sicut alij.*

RATIO dubitandi hîc est vox,*contrahere*,quæ vi sua non significat assumere,quod notat voluntatem in actu assumendi;neque significat habere,quod non connotat causam seu principium vnde res habeatur cuiusmodi sit , sed significat necessitatem in actu ortam ex aliqua causa vnde oriatur. Conclusio S.Thomæ est Christum huiusmodi defectus corporales non contraxisse.Probat, quia causa necessitatis vnde proueniunt , est peccatum originale , huius autem expers fuit Christus & immunis.

C Obseruandũ est nos posse loqui de natura humana dupliciter. Primò secũdũ se in puris naturalibus qualis numquam fuit ; & hoc modo per se natura sua est obnoxia his defectibus. Secundò prout fuit à Deo cõdita & instituta ab initio dono iustitiæ originalis,& hoc modo nõ erat his obnoxia,sed solũ facta est obnoxia à peccato tanquam causa remouente prohibens,id est,remouente iustitiam originalem prohibentem eos defectus. Iam S.Thomas loquitur hîc de natura hoc secũdo modo, nempe prout fuit instituta, & ĩstituit debuit à Deo. ac perfectio atque immunitas à defectibus quæ cõuenit ipsi hoc secundo modo,dicitur cõuenire ipsi secundùm se,quia per hanc perficitur natura in naturalibus , & in ordine naturali,nõ item eleuatur supra ordinem naturalem , & æquum est atque conueniens ita perfici à Deo etiam vt auctor est naturæ. Defectus autem qui contingunt naturæ sic institutæ, dicuntur propterea prouenire extrinsecus à causa extrinseca quæ non potest esse nisi peccatũ:nõ enim potest vlla alia causa naturalis perturbare in vniuersum totam naturam à Deo rectè institutam;eiusmodi autem est peccatum originale:quocirca contrahere huiusmodi defectus est habere peccatum quod est eorum causa. Ex his ergo sequitur Christum non contraxisse hos defectus, sed sponte assumpsisse ob dictam rationem.

Iuxta hanc doctrinam S. Thomas in responsione ad primum docet B. Virginem contraxisse hos defectus, quia eius sententia est non fuisse immunem à peccato
E originali. Ceterum iuxta probabiliorem sententiam quæ docet B.Virginem hoc peccato vacasse , dicendum est ipsam ex vi conceptionis suæ qua processit ex Adam , secundùm virtutem seminalem (quo modo non processit Christus qui solùm processit ex illo secundùm corpulentam substantiam , vt loquuntur Theologi) contraxisse debitum culpæ originalis , simúlque defectuum, fuisséque sibi condonatum vnum debitum, non aliud,preseruatámque à culpa originali,non item à dictis defectibus.

ARTI

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quòd Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Dam. Quod est inassumptibile,est incurabile. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

3. Præterea,Dictum est,quòd ad hoc quòd Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectiuos in anima & defectus in corpore.Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus. B

2. Præterea, Inter omnes defectus corporales , præcipuum locum tenet mors.Sed Christus mortem assumpsit.Ergo multò magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est, quòd contraria non possunt simul fieri in eodẽ. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, vtpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse,quòd Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum,quòd sicut dictũ est,Christus defectus humanos assumpsit,ad satisfaciẽdũ pro peccato humanæ naturæ ad quod requirebatur,quòd haberet perfectionem scientiæ & gratiæ in anima.Illos ergo defectus Christus assumere debuit,qui cõsequuntur C *ex peccato cõmuni totius naturæ , nec tamen repugnãt perfectioni scientiæ & gratiæ.Sic igitur nõ fuit cõueniens,vt omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret.Sunt enim quidã defectus,qui repugnãt perfectioni scientiæ & gratiæ:sicut ignorantia , pronitas ad malũ & difficultas ad bonũ.Quidam autẽ defectus sunt, qui non cõsequuntur cõmuniter totam humanã naturam, propter peccatum primi Parẽtis,sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdã particularibus causis:sicut lepra,& morbus caducus , & alia huiusmodi.Qui quidem defectus,quandoque causantur ex culpa hominis,puta ex inordinato victu:quãdoque autẽ ex defectu virtutis formatiuæ.Quorũ neutrũ conuenit Christo:quia & caro eius de Spiritu sancto concepta est,qui est infinita sapientiæ & virtutis,errare & deficere non potens:& ipse nihil inordinatum in regimine* D *suæ vitæ exercuit.Sunt autẽ tertij defectus , qui in omnibus hominibus communiter inueniũtur,ex peccato primi Parẽtis:sicut mors, fames,sitis,& alia huiusmodi.Et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Dã.naturales & indetractibiles passiones:naturales quidẽ,quia consequũtur communiter totã naturã humanam: indetractibiles autẽ, quia defectũ scientiæ & gratiæ non importãt.*

Ad primũ ergo dicendum,quòd omnes particulares defectus hominum,causantur ex corruptibilitate & passibilitate corporis, superadditis quibusdã particularibus causis. Et ideo cùm Christus curauerit passibilitatem & corruptibilitatẽ corporis nostri, per hoc quòd eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curauit.

Ad secundum dicendum , quòd plenitudo omnis gratiæ & scientiæ, animæ Christi secundum se debebatur ex hoc ipso , quòd erat à verbo Dei assumpta:& ideo absolutè omnem plenitudinem sapientiæ & gratiæ Christus assumpsit.Sed defectus nostros dispẽsatiuè assumpsit,vt pro peccato nostro satisfaceret, non quia secundum se competerent.Et ideo non oportuit quòd omnes assumeret, sed solùm illos , qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum , quòd mors in omnes homines deuenit ex peccato primi Parentis,non autem quidam alij defectus , licet sint morte minores.Vnde non est similis ratio.

VT respondeat S.Th. duo facit;primò proponit finẽ assumendi defectus corporales , qui est satisfacere pro peccato naturæ humanæ : secundò dat duas regulas generales quarum altera proponit defectus in eum finem assumendos; hi nimirum sunt qui consequuntur totam humanam naturam propter peccatum primi parentis. Altera verò tradit defectus minimè assumendos in eum finem;ij sunt qui repugnant perfectioni scientiæ & gra-

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

A tiæ,nimirum ignorantia,pronitas ad malum, difficultas ad bonum. Vtraque regula fundatur in eo quod habet S.Thomas art.1.ad primum, sc.pœnas quæ consequuntur peccatũ commune totius naturæ susceptas à Christo esse quasi matetiam satisfactionis;habitus verò animæ esse principium eiusdem : vnde fit vt non sint assumendi defectus qui non sunt communes totí naturæ quæ est prima regula:& rursus ex communibus non sint assumendi illi qui repugnant perfectioni habituum scientiæ & gratiæ,quæ est secunda regula.

Ex his,infert duas conclusiones. PRIMA est morbos quosdam peculiares , cuiusmodi est lepra , morbus caducus,&c.non debuisse assumi;primùm ob dictam regulam:deinde quia hi morbi contingunt hominibus ex causis quę in Christo locum non habent,cuiusmodi est intemperantia in victu,vel defectus virtutis formatiuę. SECVNDA conclusio est mortem,famem, sitim,& similia fuisse susceptа à Christo ; quia nimirum prouenium ex causis communibus naturæ,non verò ex defectibus particularibus.

Dubitatur hîc quare S.Th.agat in hoc art.de defectib. animæ,cùm proprius locus horũ sit quæst.sequenti.Caietanus hîc,Vasq.& alij varias rationes examinant. Sed ex propositа dispositione doctrinæ huius art.perspicua redditur ratio:cùm enim ad hoc vt ageretur de defectibus corporis assumẽdis & requisitis ad satisfactionem; opus fuisset declarare esse ponendos in anima, non iam similiter defectus,verùm perfectiones necessarias , non
C solũ ad bonum animæ & ad meritum & ad satisfactionem quæ consistit in actibus propriis animæ, verùm ad satisfactionem quæ consistit in pœnis corporis,id est,in dictis defectibus; idcirco ratio doctrinæ postulabat , vt vbi disseritur in vniuersum an omnes defectus corporis fuerint assumendi,vel non assumendi,& qui fuerint; simul fieret mentio defectuum & perfectionum animæ, quandoquidem pertinent ad satisfactionem quæ petitur à defectibus corporis ; & declararetur esse assumendos dictos defectus corporis,non autem animę,ex quo conferunt ad hoc vt illi sint materia satisfactionis.Iam quęstione sequenti agitur de iisdem defectibus per se vt pertinent ad animam , quatenus est capax propriæ perfectionis & imperfectionis.

DISPVTATIO CVIII.

An Christus assumpserit naturam humanam obnoxiam corporis passionibus quas verè pateretur. §. 1.

ON est hîc nobis cõtrouersia aduersùs eos hęreticos qui eiusmodi corp° tribuebãt Christo quod verè nõ esset eiusdem naturæ cum corporibus ceterorum hominum, eáque ratione minimè faceret Christũ humanis passionibus obnoxiũ;nimirũ Manichæi ceteríque hæretici suprà memorati circa quęst.secundã;quorũ alij tribuebant Christo corpus cœleste , alij tantùm speciem corporis instar phantasmatis. Verùm quæstio est cum iis qui verũ corpus humanũ eiusdem speciei cum ceterorum hominum corporibus , agnoscunt in Christo; quòd corpus suapte natura secum trahat eiusmodi passiones : an , inquam, Christus illum assumpserit ita vt fert eius natura,sc.obnoxium passionibus vel potiùs expers earũ & immune?

Nõ defuerunt qui negarent Christũ eiusmodi passiones suscepisse. is fuit Iulianus Halicarnasseus & Gainus,seu Gaianus, teste Damasceno *libro 3.de fide capite 20.* & Nicephoro *libro 17. capite 29.* itémque Aphtardocitæ, quæ vox Græcà composita ex pluribus simplicibus significat opinatores incorruptionis. Eumdem errorem secutus est Iustinianus Imperator vir alioqui fide , pietate & obseruantia in Christum & Ecclesiam nulli Imperatorũ nisi magno Constantino secundus. Quem-

admodum verò sentiret dicerétque ac dicendum præciperet, narrat ibi Nicephorus his verbis: Edictum scripsit in quo corpus Domini incorruptibile, & in quod irreprehensibiles etiam perpessiones non caderent, vocauit: ita Dominum ante passionem edisse, dicens, sicut & post resurrectionem ederit; & quòd non minus ab ipsa corporis in vtero Dei genetricis conformatione, quàm post resurrectionem mutationis, aut alterationis huius in spontaneis istis & naturalibus perpessionibus capax non fuerit: & quòd idem corpus incorruptibilitatem ipsam non post passionem tantùm, id quod Catholica Ecclesia profitetur, verumetiam ante passionem ab ipsa vsque diuina conceptione obtinuerit. Hæc est sententia Iustiniani ex Nicephoro, cui cùm non pauci sacerdotes & monachi eius impulsu consensissent, restitit tamen Anastasius Antiochenus Episcopus, quem cùm propterea statuisset Imperator in exilium mittere, vt miserat Eutychium Episcopum, inuisibili plaga ictus obiit. Ferebatur tamen, teste Nicephoro, testamento mandasse restitutionem Eutychij, sicut antea Constantinus Magnus testamento mandauit restitutionem Athanasij. Ac sexta Synodus in præfatione Iustinianum inter pios Imperatores beata quiete fruentem recenset.

Dicendum nihilominus est Christum ita assumpsisse corporis passiones vt doloris sensum reipsa verè perceperit. Hæc propositio est de fide. habetur primò ex Scripturis satis perspicuè, Isaiæ 53. *Vidimus eum despectum, & nouissimum virorum, virum dolorum*, &c. & infrà: *Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Nec potest hic locus intelligi de doloribus à quibus nos liberauit, nam statim subditur, *& nos putauimus eum quasi leprosum, & percussum à Deo, & humiliatum, ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras*, &c. *& liuore eius sanati sumus.* & suprà, *despectum & nouissimum virorum.* quæ omnia referuntur ad Christum: ergo similiter & dolores. Matthæi 4. *cùm ieiunasset*, &c. *postea esuriit.* Ioann. 4. *Fatigatus ex itinere.* & aliàs, *Profectus ex Bethania esuriens accessit ad arborem sici.* Ad Hebræos 2. dicebat, *eum per quem omnia*, &c. *auctorem salutis eorum per passionem consummari.* & infrà, *vnde debuit per omnia fratribus similari vt misericors fieret*, &c. *in eo enim in quo passus est ipse & tentatus, potens est & eis qui tentantur auxiliari.*

Eadem veritas definita est in Concilio Ephesino *anathematismo* 12. qui est in epistola Concilij Alexandrini, & est 10. apud Cyrillum. In Concilio Chalcedonensi *actione* 5. in V. Synodo *actione* 8. V I. Synodo *actione* 11. 13. & 18. in Concilio Lateranensi sub Martino I. *consultatione* 5. *canone* 3. in Concilio Toletano I. *in confessione fidei.* Habetur in V I. Synodo epist. Sophronij, vbi ad probandã humanitatem Christi recensentur eius passiones, fames, sitis, &c. quæ epist. comprobata fuit actione 13. dictæ Synodi, eiúsque tanquam Catholicæ regulæ meminit Theodoretus *lib. 5. historiæ cap.* 10. & 11. & Nicephorus *lib.* 12. *historiæ cap.* 17. & 18. Idem definit Damasus *in sua epist. ad Paulinum in professione fidei*, & Eutychianus Papa *epist.* 1. Leo Papa *epist.* 11. Cyrillus *homilia de incarnat. Verbi, in principio*, ait per carnem & in carne Dei Verbum famem sitim, &c. sustinuisse. Aug. *sermone* 191. *de tempore*, qui est quartus in festo S. Trinitatis: Passus est, inquit, filius Dei non putatiuè, sed verè omnia quæ Scriptura testatur, id est, esurié, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem, & cetera huiusmodi. Idé habet *ep.* 146. Ambrosius *lib.* 2. *de fide cap.* 4. *lib. de Incarnat. Dominicæ sacramento, cap.* 6. & 7. Tertullianus *lib. de carne Christi.* Damascenus *lib.* 3. *cap.* 28. Demum idem docet S. Thomas *hîc & in* 3. *sententiarum dist.* 16. simul ibi cum omnibus Theologis.

Ratio sumitur ex fine redemptionis, vt argumentatur Apostolus ad Hebræos 7. *Quia ergo*, inquit, *pueri communicauerunt carni, & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem, vt per mortem destrueret eum qui habet mortis imperium*, &c. quo loco assignatur causa finalis assumendi carnem & sanguinem, quæ sanè similiter declarat debuisse assumi passiones cum sensu doloris. Ac primò quidem negari non potest Christum fuisse vulneratum, percussum, &c. neque negant hæretici, cùm sint clarissima Euangelij testimonia: Deinde negari non potest accepisse hæc vulnera, &c. in satisfactionem pro peccatis, vt scilicet non solùm valore meritorum nos redimeret, verumetiam satisfactione pœnarum; at verò in hoc consistit ratio pœnæ, quòd infligat sensum doloris & molestiæ, & sit contra inclinationem naturæ: igitur nisi eiusmodi dolores infligant vulnera, &c. non habent rationem pœnæ, nec sunt materia satisfactionis.

Satisfit obiectionibus contrariis, & exponitur quid senserit Hilarius. §. 2.

Fundamentum hæreticorum maximè erat quòd minimè deceret Verbum diuinum pati, & dolere: sed est inanis ratio, nam certè si spectetur dignitas Verbi, videbatur minimè decere fieri hominem: item magis indignum est & abhorrens à Deo flagellari, illudi, conspui, quã dolere; in illusionibus enim subest insignis cõtẽptus, non item in dolore, & tamen Verbum Dei fuit illusum, &c. Dicendum est ergo quid deceat, vel non deceat Verbum Dei non debere æstimari sapientia humana, sed diuina, quæ maximè potest in opere Incarnationis, vt habet Apostolus *Stultam fecit sapientiam huius mundi.*

Obiicitur etiam quod habetur Ps. 15. & Act. 2. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Respondetur non agi hoc loco de morte & resolutione Christi in corpus & animam, nec de passione, sed de resolutione corporis iam emortui in cineres, & elementa per putrefactionem, hæc enim corruptio in Christo locum non habuit. Tertiò obiicitur Hilarius, qui sanè pluribus in locis, videtur negare Christo sensum doloris in plagis, percussionibus, &c. itémque in inedia sensum famis & sitis, videlicet *in Ps.* 68. in id, *saluum me fac Deus*, & in id, *in siti mea, & in ps.* 138. *& lib.* 20. *de Trinit.* Claudianus Mamerti Viennensis Galliarum presbyter *lib. 3. de statu animæ, cap.* 10. qui habetur *tomo* 4. *Bibliothecæ Patr.* planè tribuit hanc errorem Hilario. Accedit Vasq. *disp. 59. cap* 1. dicens idem sentire de Hilario, licèt timidè, Bellarminum, Maldonatum, Salmeronem, Medinam. Sed certè Bellarminus *tomo 1. lib. 4. de anima Christi, cap. 8. ad 7.* contra Caluinum tribuentem Hilario suum errorem, quòd Christus senserit pœnas gehennæ; ait Hilarium vix dolores corporis in Christo agnouisse, & Theologos multùm laborare vt ostendant hos ab Hilario non esse negatos, vbi solùm notat Bellarminus parciùs concessisse Hilarium dictos dolores corporis, non autem negasse. Salmeron solùm refert verba Hilarij, nec declarat quid sentiat de eius sententia. Maldonatus *in cap.* 26. *Mat.* ait: Nescio an Hilarius imprudenter in eo fuerit errore. Medina etiam *art. 2. in fine* excusat Hilarium cum aliis Theologis.

Sunt autem varij modi exponendi seu excusandi Hilarium. Primò quidem Theologi dicunt ipsum non negasse Christo sensum doloris, famis, sitis, lassitudinis, sed solùm negasse necessitatem sentiendi illos etiam applicata doloris causa. v.g. vulnere, defectu cibi, &c. volunt enim ex sententia Hilarij fuisse liberum Christo non solùm admittere causam doloris, & passionis, verumetiam illa admissa, sentire dolorem, sic explicat Alensis *3. par. q. 17. m. 1. art. 2.* refert etiam hanc sententiam Riccardus *dist.* 16. Videtur habere fundamentum in Hilario hæc expositio: nam *libro* 10. *de Trinitate* vbi protulit verba propter quæ tribuitur ipsi à quodam hic error, paulo pòst ita loquitur: Assumpta caro, (id est, homo totus) passionum est permissa naturis, non tamen ita vt passionis conficeretur iniuriis, vt flens non sibi fleret, & sitiens sitim non potatura depelleret, & esuriens non se cibo escæ alicuius expleret, &c. sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est, &c. & cùm cibum & potum accepit non se necessitati corporis, sed consuetudini, tribuit. Hæc Hilarius. His verbis planè agnoscit esuriem & sitim in Christo, & tamen ait ad eam sedandam non eguisse cibo & potu, sed potuisse vi sua & voluntate sua illam sedare; assumpsisse tamen cibum & potum, ad seruandam consuetudinem corporis vt sese hominem demonstraret. Certè si cibus & potus adhibitus verè non sedassent actione sua famem & sitim, non demonstrasset eius sumptione naturam humanam magis quàm demonstrabat Raphael se esse hominem Tobiæ cùm manducaret. quamquam videtur sentire Hilarius Christum non solùm cibo & potu potuisse famem sedare, verumetiam sola volũtate. Confirmatur ex eo quod habet *in Psalmum* 68. in id, *saluum me fac*, his verbis: Dolet ipse quidem extra necessitatem, & timoris positus, & doloris. & infrà in id, *& in siti mea*, sic habet: Cunctæ nostræ quæ in eo sunt infirmitates non naturales sunt, sed assumptæ. certè alij Patres infrà citandi vocant naturales & assumptas; ipse verò fortè eo sensu vult non esse naturales, quia non poterant per se afferre sensum doloris non volenti.

Secvnda expositio est aliorum Theologorum dicentium Hilarium soli naturæ Diuinæ diuinæque personæ sensum doloris ademisse, non autem humanæ. Ita habet Bonauentura *in tertio distinctione* 16. *articulo* 1. *quæstione* 1. *ad primum*, quem sensum planè tradit Hilarius *in præfatione in psalmum* 138. tractans enim ibi locum Isaiæ *capite* 53. sic habet: Ne quid in impassibilem atque in indemutabilem diuinitatem infirmitatis accidere æstimaretur, adiecit, & nos putabamus in doloribus esse. Suscepit ergo infirmitates quia homo noscitur, & putatur dolere quia patitur, caret verò doloribus ipse, quia Deus est, &c. Hæc Hilarius. Neque potest dici particulam illam, quia Deus est, accipi solùm causaliter, non verò materialiter, vt sit sensus quòd esse Deum causa sit in Christo vt humanitas non doleat. Primùm, quia cùm possit vtroque sensu accipi ea particula, non est cur accipiatur in deteriori sensu, scilicet solùm causaliter. Deinde quia particula, quia Deus est, opponitur particulæ, quia homo noscitur; quæ non accipitur solùm causaliter, verumetiam materialiter. Demum quod magis vrget, est quòd proximè ibi acceperat diuinitatem materialiter, dicens: Ne quid in impassibilem diuinitatem infirmitatis accidere æstimaretur. & propterea subiunxit distinctionem illam, qua spectatur Christus vel vt homo, vel vt Deus; nimirum accipiendo vtrumque terminum materialiter. Atque hanc expositionem verosimilem facit institutum Hilarij, quod, vt bene obseruat Bonauentura, erat ibi occurrere Arrianis, qui vt facerent filium Dei puram creaturam, subiiciebant passioni, non solùm naturam humanam, verumetiam ipsum filium Dei. Hilarius autem ita admittit filium Dei subiisse pœnas corporales, vt sensu doloris caruerit, quam intelligentiam præsefert ille locus *libri* 10. *de Trinit.* vbi de Christo sic habet: In quem quamuis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, &c. afferrent quidem impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, vt telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aërem vulnerans. Hæc Hilarius: vbi ea ratione qua supposítum est quod agit & patitur, recipítque vulnera, &c. admittit pati filium Dei non tamen sentire dolores. Dices etiam dolor sensus est proprius subiecti seu suppositi vt quod, & naturæ

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

vt quo, sicut ipsa passio & actio; ergo non est cur dicatur Christus excipere vulnera, & non dolere. Respondeo, quamuis suo modo ob hanc rationem dici possit etiam dolere, tamen quoniam non eòdem modo accipiebant hoc dum Arriani atque Catholici, sed volebant Arriani personam illam quæ dicitur filius Dei non solùm extrinsecus ratione naturæ humanæ, verumetiam per se & in se doluisse, vt facerent illum puram creaturam, ideo Hilarius qui libros de Trinitate contra illos ex instituto scribebat, concedit excipi à Christo ictus vulnerum, negat tamen dolores; ac respiciendo personam ipsius in seipsa, ictus vulnerum perinde afficere ipsam, atque telum perforans afficit aquam, &c.

Maiorem afferunt difficultatem contra hunc sensum alia verba quæ ibidem Hilarius subiungit: Passus est quidem, Dominus Iesus Christus dum cæditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur; sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec naturam passionis exercuit, dum & pœnali ministerio illa desæuit, & virtus corporis sine sensu pœnæ, vim pœnæ in se desæuientis excepit. Hæc Hilarius. quæ verba si per se acciperentur seorsim absque aliis circunstantiis aliorum verborum, & finis propositi Hilario; significarent corpus accepisse pœnam sine sensu pœnæ: verùm positis dictis circumstantiis non absque probabilitate possunt ita intelligi, vt corpus acciperit pœnam, sine sensu pœnæ, non quidem ipsius corporis, sed dictæ personæ diuinæ.

Tertiam expositionem adhibent Theologi, quòd scilicet Hilarius non negauerit Christo verum dolorem, & sensum illius, sed solùm causam doloris; id est, dolorem, qui proficisceretur ex eadem causa vnde proficiscitur dolor noster, quæ causa est peccatum. Ita Bonauentura suprà.

Qvartam addit S. Thomas *quæstione* 26. *de veritate articulo* 8. *ad* 7. ideo Hilarium negasse Christo sensum pœnæ, quia hic sensus non peruenit ad rationem immutandam, non verò quia pœnam non senserit. Sed ægrè possunt applicari verbis Hilarij, præsertim *libri* 10. *de Trinitate* hæ duæ posteriores expositiones, quamquam nonnihil fauere videtur huic quartæ expositioni, locus Hilarij infrà citandus ex Matth. ideo aptiores sunt aliæ duæ priores.

Demum S. Bonauentura ait retulisse sibi Gulielmum Parisiensem vidisse se & perlegisse libellum quemdam Hilarij, quo eiusmodi dicta, quæ videntur negare Christo sensum doloris, correxerit. Idem refert S. Thom. *quæstione* 26. *iam citata & in* 3. *distinctione* 15. *in expositione textus.* Riccardus *ibidem*, Carthusianus & Albertus. Vnde inferunt quidam hos Theologos agnoscere hunc errorem, in libris Hilarij, ex quo aiunt ab ipso fuisse retractatum. Sed non est necesse id agnouisse, cùm præsertim exponant illum, sed solùm fuisse retractatum si & quatenus eius verbis insinuaretur.

Iam verò aliunde ex scriptis, quæ iam extant, Hilarij sententia posset colligi. Primùm quidem ex verbis citatis *Psal.* 68. scilicet; Dolet ipse quidem extra necessitatem & timoris positus & doloris. vbi non potest esse sensus nisi de sensu doloris. Deinde ex eo quod habet in id, *in siti mea*; Cunctæ nostræ quæ in ipso sunt infirmitates non naturales sunt, sed assumptæ. vbi non potest esse sermo de infirmitatibus sine sensu, has enim nó negat esse naturales, vt patet ex verbis suprà cit. & expositis *ex lib.* 10. *de Trinit.* Virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ excepit. illa enim vox, virtus corporis, naturam significat: loquitur ergo de infirmitatibus quæ afferunt sensum, quas vult esse assumptas & non naturales, quatenus ex sua fortè sententia pendebant à voluntate. Et infrà: Et homo ille de Deo

est habens ad patiendum quidem corpus, & passus est, sed naturam non habens ad dolendum. vbi sanè cui negat naturam ad dolendum, concedit naturam ad pauendum; ergo quando dicit *loc. cit.* esse in Christo infirmitates non naturales, sed assumptas, accipit infirmitates prout sensum afferunt, quas vult non esse naturales, sd assumptas, ob dictam rationem, quòd ex vnione hypostatica habeat fortè natura illa humana, vt non sentiat dolores, nisi velit. quod videntur confirmare verba subsequentia; cùm enim dixisset: naturam non habens ad dolendum; subdit: naturæ enim suæ ac propriæ corpus illud est quod in cœlestem gloriam transformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, &c. quasi dicat, exvi vnionis hypostaticæ illi corpori factum est naturale vt habeat lumen illud quo resplenduit in monte, item vt possit sanctificare, &c. non quidem quòd sit simpliciter naturale hoc lumen, &c. corpori, est enim omnino extra & supra naturam, sed solùm est naturale, & debitum illi, vt est vnitum Verbo; similitérque non intelligit Hilarius esse simpliciter naturale corpori vacare sensu dolorum, sed solùm prout subest diuinitati factum est, vt non sit naturale ipsi dolere sine dependentia à voluntate.

Eadem Hilarij sententia colligi potest *ex canone 31. in Matth.* vbi de Christo sic loquitur: Quo modo ait, Pater si possibile est, & quo modo, Non sicut ego volo, sed sicut tu vis? totus igitur super his qui passuri erant metus est; atque ideo quia non est possibile se non pati, pro his rogat qui passuri post se erant, dicens, Transeat calix à me, id est, quo modo à me bibitur, ita ab his bibatur, sine spe & diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. Declarat ergo eo modo intelligendum esse sensum doloris quandocúque ait Christum in passione illo catuisse, quo modo intelligitur cũ in precatione qua orat Patrem, cupit amico suos illo carere: constat autem hîc non intelligi illum sensum doloris qui est in corpore, non enim orabat Christus vt hunc non sentiremus, sed alium sensum doloris, quicumque ille sit, dum certum est non esse illum quo affligitur passione corpus. Et verosimile est Hilarium intelligere illum quæ tradit S. Thomas *q. cit. de verit.* qui videlicet perueniat ad rationem immutandam.

Præter locum Hilarij proferri potest locus Hieronymi *in cap. 26. Matth. in principio.* Erubescant, inquit, qui putant Saluatorem timuisse mortem, & passionis pauore dixisse: Pater si fieri potest, &c. Similia de timore habet Aug. *in 2. enarratione in Ps. 21. & in Ps. 103. epist. 120. c. 6. & 9.* tametsi oppositũ dicit *Ps. 93.* Verũ huiusmodi timor pertinet ad defectus animæ, de quibus quæst. sequenti.

A *similiter participauit eisdem vt per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium.* & infrà: *Vnde debuit per omnia fratribus assimilari*, &c. *in eo enim in quo passus est ipse*, &c. quibus verbis significatur voluntaria assumptio causæ proximæ materialis passionum, id est, carnis & sanguinis ex intentione satisfaciendi. Tertiò conueniunt in eo quòd fuerint voluntariæ in causa efficiente. Et quidẽ quòd sint voluntariæ in efficiente intrinseca, probat locus iam citatus *ad Hebræos 11.* De extrinseca verò multa alia ex Scripturis, Isaiæ 53. *Oblatus est quia ipse voluit.* Ioannis 10. *Ego pono animam meam vt iterum summan eam; nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso: potestatem habet ponendi eam.* Demum certum est ex disputatione præcedenti Christum non solùm accepisse naturam
B capacem harum passionum, verumetiam easdem sensisse.

His ita constitutis duæ restant difficultates, vna de re, altera de modo loquendi. Difficultas est de re vtrùm passiones quas Christus suscepit, & reipsa patiebatur, penderent à voluntate ipsius Christi; ita vt quantumuis adesset causa per se efficax, eáque satis applicata corpori, corpus tamen non nisi annuente voluntate, quicquam sentiret. Partem affirmatiuam tuetur Alensis *tertia parte quæstione 18. membro 1.* vbi ita loquitur: Dicendum igitur quòd cùm sit potentia actiua & passiua, potentia actiua in nobis est solùm subiecta voluntati: potentia passiua non; sed sequitur conditionem naturæ: in Domino verò Iesu potentia passiua sicut
C potentia actiua fuit subiecta voluntati, vt esset domina sui actus, & suæ passionis, vt sicut voluntas nostra habet dominium sui actus potens prohibere eum, vel educere; ita Christi voluntas dominium habuit & potens fuit prohibere passionem à potentia patiendi assumpta, vel ipsam educere in actum patiendi. Hæc Alensis. qui iuxta hanc doctrinam interpretatur Hilarium, vt suprà notauimus. Eamdem sententiam refert Riccardus *in 3. distinctione 16. quæst. 3.*

Contraria sententia quòd posita causa harum passionum operatio & sensus earum non subiaceat voluntari vt possit ab illa impediri; est communis Theologorum, scilicet Riccardi *loco citato*, Gabrielis *ibidem quæstione vnica articulo tertio dubitatione 1.* Paludani *quæ-*
D *stione 1. opinione quarta* quam ipse sequi videtur *conclusione tertia.* Durandi *quæstione 1. numero 10.* Scoti *quæstione 2. ad quæstionem igitur. versiculo sed vnde fuit,* Almaini *quæstione 1. dubio 1.* Suarez *disputatione 31. sectione 3.* Vasquez *disputatione 59. capite 4.* eaque sententia est omnino vera. Fundamentum sumitur ex doctrina suprà tradita *quæstione 13. art. 3.* de omnipotentia animæ Christi respectu proprij corporis. ostensum est enim à sancto Thoma ipsam ex vi vnionis hypostaticæ non esse consecutam vllam virtutem circa proprium corpus vt causam principalem, præter eam quam naturaliter habet ad motus naturales; quamquam vt instrumentum Verbi potest actus etiam supranaturales.

Cæterùm hi actus possunt esse duplicis generis.
E Primò quidem morales & liberi in ordine supernaturali; & horum actuum voluntas seu anima non potest esse instrumentum, sed causa principalis, & quicquid sit, certè impedire sensum doloris est actio physica, non verò moralis. Secundò possunt esse physici, horum autem vel non potest esse instrumentũ voluntas, sicut neque vlla creatura, vt est multorum sententia; vel certè est instrumentum agens naturaliter & necessariò, quippe sequens motum agentis à quo mouetur; non verò liberè per modum voluntatis.

Restat ergo fuisse necessitatem patiendi in Christo; cùm verò hæc necessitas fundari possit in quadruplici genere causæ, scilicet formalis, materialis, finalis, & efficientis, S. Bonauent. *in 3. dist. in. 16. quæst. 3.* ait solùm in genere causæ finalis fuisse huiusmodi necessitatẽ in Christo:

DISPVTATIO CIX.

An dictæ passiones fuerint voluntariæ vel necessariæ, & quo sensu. §. 1.

DAssionvm corporis quædã habẽt causam efficientem penitus extrinsecam, cuiusmodi sunt vulnera, plagæ, mors violenta: quædã penitus intrinsecam, scilicet sitis, fames, &c. quædã partim intrinsecam, partim extrinsecã, scilicet lassitudo orta ex labore, & motu. Conueniunt quidem omnes primò in subiecto communi non solùm remoto, quod est materia seu corpus, verumetiam proximo, quod est sensus seu corpus præditum anima sentiente. Secundò conueniunt omnes hæ passiones in eo quòd sunt voluntariæ in dicta causa proxima materiali, scilicet quatenus Christus accepit corpus humanum præditum humanis sensibus. Ad Hebræos 2. *Quia pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse*

sto: quapropter quidam reiciunt hanc eius sententiam, A quippe quę assignat necessitatẽ ex suppositione finis redimendi homines quæ non est necessitas simpliciter, sed ex suppositione, & tamen videatur velle fuisse necessarium simpliciter ad redemptionem pati, secutus Anselmum *lib. 1. cur Deus homo.* Verùm Bonauentura ibi duo considerat in Christo; primò ipsam passibilitatem corporis, & hoc quidem esse obnoxium passionibus: secundò assumptionem corporis passibilis. Iam huius passibilitatis prout est à Christo suscepta assignat causam, finem, qui est redimere per satisfactionem pœnalem, non quòd neget alias causas intrinsecas, scilicet materiã & formã, sed quòd cùm possit assumi natura humana sine his defectibus à Christo, tamen finis fuit causa assumendi illam cum his defectibus, & suo modo fuit causa horum defectuum, sicut finis est causa cur serra constet tali materia, figura, &c. & hoc est assignare causam passibilitatis. Cur autẽ voluerit Christus satisfacere operibus pœnalibus, causam assignat cum Anselmo qui *lib. 1. cur Deus homo, cap. 16. & 17.* ait necessarium fuisse ruinas Angelorum reparari; nec potuisse reparari per Angelos, sed per naturam humanam: hanc autem non nisi satisfactione exhibita pro peccato reparari potuisse; ideóque fuisse necessarium necessitate finis, & sanè necessarij assumi naturam passibilem; & hoc est assignare causam assumptionis quæ tamen Anselmi sententia non admittitur, vt suo loco circa primam quæstionem dictum est.

Iam verò ad quæstionem qua quæritur causa huius C necessitatis passionum, dicitur causam esse materiam proximam, id est, corpus organicum, & formam, id est, animam sensitiuam, quæ constituunt essentiam & naturam. Præter has non est assignare causam efficientem immediatam & propriam, cuius actio per se solùm sit facere passibilitatem in natura, sed causam mediatam: eadem enim actio quæ producit naturam facit illam passibilem. Causam finalem non habet propriam præter illam communem, id est, gloriam Dei quæ elicitur ex communicatione sui per varios gradus perfectiores & imperfectiores. Postquam verò à prouidentia Dei positum fuit remedium toti naturæ humanæ aduersùs hanc passibilitatem, quod est iustitia originalis; & nihilominus facta est obnoxia passionibus dolorum, famis, mortis, &c. harum passionum & passibilitatis in actu secundo duplex est causa, vna est remouens prohibens, quæ scilicet remouet iustitiã originalem oppositam passibilitati; altera est natura ipsa. Ex parte remouentis prohibens cõsideramus duo, scilicet ipsum agens remouens, & causam remouendi. Agens est ipse Deus qui respectu ceterorum hominum est remouens prohibens; abstulit enim remedium & sanitatem, quam dederat omnibus in Adam, ideóque defectus huius immunitatis est vera priuatio: at verò respectu Christi non habet rationem remouentis prohibens, quia Christus non prouenit ab Adam secundùm virtutem seminalem: quare neque accepit, neque amisit illam in Adam vt possit dici Deus remouens prohibens; nec proinde hic E defectus habet rationem priuationis in Christo, sed meræ negationis. Porrò verò Deus liberè remouet generi hominum, liberéque non dat Christo; & hac ratione atque ex hoc capite passiones neque in nobis, neque in Christo sunt necessariæ.

Deinde præterea spectatur causa mouẽs Deum tum ad remouendam, tum ad non dandam immunitatem à passionibus: & huius datur aliqua ex parte hominũ, scilicet peccatum primi parentis, quæ causa fuit libera in ipso, vtpote voluntaria voluntate propria, non item in nobis in qubus solùm est voluntaria voluntate causæ, non etiam voluntate subiecti: & idcirco in Adam ratione peccati ipsius, priuatio immunitatis dicitur libera, non necessaria; in nobis autem solùm dicitur libera voluntate causæ, voluntate autem propria non dicitur libera, sed necessaria. In Christo causa fuit redemptio generis humani quæ vel non potuit fieri sine morte & doloribus Christi, vt videtur dicere Anselmus, cuius sententia non placet, & ita si vera est, certè esse obnoxium passionibus solùm est necessarium ex suppositione voluntatis redimendi: vel potuit redimi sine morte hominum genus, & ita esse obnoxium passionibus, est necessarium tam ex suppositione voluntatis redimendi, quàm ex suppositione voluntatis redimendi hoc modo; simpliciter tamen non fuit necessarium, & propterea passiones illæ non possunt hac ratione dici necessariæ.

Altera causa passibilitatis & passionum est natura ipsa, quæ sublato impedimento & remedio relinquitur sibiipsi, fuísque proprietatibus vt possit pati & affici passionibus: & hæc cùm sit eadem in Christo & in nobis, sublato vtrobique remedio, idem operatur, & quidẽ necessariò & naturaliter. Porrò cuiusmodi sit actio vel passio penditur ex causis per se propriis, non autem ex causa per accidens, seu remouente prohibente: cùm ergo passionum causa sit natura quæ operatur necessariò & naturaliter; volũtas verò diuina si spectetur vt creat, solùm sit causa mediante natura creata, sicut est causa cur sol illuminet, ignis calefaciat. Si verò spectetur vt remouens prohibens, seu vt non apponens remedium aut impedimentũ, solùm sit causa per accidens seu negatiua, & natura agat necessariò; propterea dictæ passiones etiam in Christo dicuntur necessariæ, nec magis possunt dici liberæ, quàm dicatur libera illuminatio, calefactio, &c. ob eam rationẽ quòd Deus qui potest impedire, & aliquando impediuerit, vt in fornace Babylonis ignem fauore trium puerorum, iam non impediat. Constat ergo non minùs in Christo quàm in nobis dictas passiones dicendas esse necessarias, non voluntarias; nec magis posse impediri sensum doloris à Christo per voluntatem in suo corpore, vbi præsens fuerit causa doloris, quàm à nobis in nostro corpore.

Nihilominus etiam salua iam dicta necessitate, habẽt quantum satis est voluntatis non tantùm qua possint esse & nominari voluntariæ, ad quod satis est voluntas diuina ipsius Christi, verumetiam qua possint habere rationem meriti & satisfactionis voluntariæ. Sic Damascenus *lib. 3. de fide, cap. 2.* de Christo ait: Volens siti, D volens fame, &c. affectus est. & infrà ait Christum quadraginta dierum spatio ieiunantem non esuriisse, quia noluit: absoluto verò ieiunio esuriisse, quia voluit. Cuiusmodi verò voluntas fuerit non explicat. Bonauent. *in 3. dist. 15. q. 3.* & Almainus *disp. 16. quæst. vnica*, dicunt passiones huiusmodi omnes fuisse in Christo voluntarias, voluntate quidem antecedenti diuina, comitante autem humana. Et sanè non est dubium de voluntate diuina, primùm quidem generatim quatenus voluit carnẽ accipere vt pateretur. Deinde in specie & determinatè quoad singulas occasiones quas summa prouidẽtia obiecit, vel permisit: itémque quoad quosdam effectus peculiares, quãdo videlicet posita causa naturali passionis impediuit effectum naturalem pro vno tempore, & permisit pro alio tempore. Sic posito ieiunio quadraginta dierum, quo tempore nihil prorsus gustauit, vt fertur *Lucæ 4.* impediuit esuriem, quam postea permisit. Sic etiam posita tristitia vsque ad mortem *Matth. 26.* & sudore sanguineo suapte natura lethali ex vehementi agonia, cohibuit non iam dolorem, sed mortem quam paulo pòst permisit.

Ceterùm non modò non est dicendum sola voluntate diuina absque interuentu humanæ hæc fuisse volita; verùm nec tantùm comitãte humana, id est, acceptante sponte ac libenter obiectas illatásque huiusmodi passiones, quòd ad meritum & satisfactionem satis esset, sed insuper suo modo antecedente ac præeunte, quod magis commendat illam insignem charitatem, qua assum-

pfit onus redemptionis nostræ. Etenim & vbi subesset obiiceretúrque occasio, sese vltro offerebat atque obtium exhibebat, & non obiectam sæpe sponte quærebat. Atque hæc est distinctio voluntarij, quam aliis terminis tradunt alij; primò scilicet vt significat obiectum volitum, quod est esse volũtarium voluntate comitãte; & vt significat effectum voluntatis, cuius videlicet ipsa est principium quod est volũtarium voluntate antecedente, quale erat cùm Christus iciunabat, laborabat, iter faciendo, &c. vsque ad defatigationem.

Ex his ergo constat de ipsa quid sit sentiendum, nimirũ passiones Christi esse tum necessarias ducta necessitate à causa intrinseca, tum voluntarias & liberas, non solùm ratione voluntatis diuinæ, verumetiam humanæ, non eo sensu quo affirmabant quidam, quòd scilicet sensitiua subesset voluntatis imperio ad actum sentiendi sicut motiua ad motum, sed alio iam dicto.

Exponitur quæstio de modo loquendi, an hæ passiones simpliciter dicantur necessariæ vel voluntariæ. §. 2.

Iuxta sententiam Alensis suprà citatam, cuius etiam videtur Hilarius, dicendæ sunt simpliciter voluntariæ & liberæ, solùm verò secundùm quid & ex suppositione necessariæ; sicut est simpliciter liberum ambulare, & solùm secundùm quid necessarium, nempe ex suppositione voluntatis quæ vult ambulare: ceterùm hæc sententia meritò reiicitur.

Damascenus *lib.3.cap.20.* dicit Christum naturales minimèque reprehendendas hominis affectiones assumpsisse: & statim declarans hoc dictum, sic habet: Naturales porrò ac reprehensione carentes affectiones hæ sunt quæ in arbitrio nostro minimè sitæ sunt, hoc est quæ ex mulcta nobis ob violatum præceptum irrogata, in vitam humanam influxerunt, velut fames, sitis, lassitudo, &c. easdem vocat voluntarias, infrà enim ita loquitur: Naturales nostræ passiones in Christo & secundùm naturam, & supra naturam erãt; etenim secundùm naturam in ipso mouebantur, cùm carnem ea quæ in ipsius naturam cadebant, pati sineret: supra naturam autem, quoniam ea quæ naturalia erant in Domino, voluntatem haudquaquam anteuertebant: neque in eo quicquam coactum consideratur, sed omnia voluntaria: volens enim fame, volens siti, volens metu, volens morte affectus est. Pro cuius loci intelligentia obseruare oportet coactionem posse accipi dupliciter. Primò vt significat passionem quæ & sit suapte natura contra inclinationem naturæ ac voluntatis, & præterea sit illata voluntati nolenti, reluctanti, ac refugienti. Secundò vt significet passionẽ quæ natura sua quidem sit passio, id est, contra inclinationem naturæ & voluntatis; verùm non sit illata voluntati positiuè nolenti & repugnanti; quin potiùs sit volita ab ipsa, verumtamen præcurrat voluntati, & insligatur priusquam acceptetur; ita vt incipiat homo pati ante acceptationem, & patiatur aliquid nondum acceptatum dum adest, sed quòd acceptetur postquam adfuerit: & hæc suo modo dicitur coactio à Damasceno, quam vult non habuisse locum in Christo; quia nulla passio ita anteuertebat eius voluntatem in ipso, vt plerumque anteuertit in nobis: non solùm enim erant voluntariæ hæ passiones voluntate comitante, seu subsequente, verumetiam antecedente: nam præuidebat Christus occasiones passionum, & acceptabat, atque offerebat illas, quinetiã occasiones ipsas quærebat. Et ea causa est cur Damascenus huiusmodi passiones in Christo dicat esse non solùm secundùm naturam, verumetiã supra naturam; cùm in nobis in quibus fames, sitis, &c. non sunt præcognita, non sint supra naturam. Et hoc ipsum eleganter expressit Cyrillus *lib.44. in Ioannem, cap.1.* his verbis: Quid autem erat quod voluntarium & non voluntarium Christo fuisse dicimus? & post pauca statim: Verùm admittit passiones propter nos, & facit voluntarium sibi quod per se erat inuoluntarium. eodem ferè modo loquitur Sophronius in epistola quæ habetur in sexta Synodo *actione 11. post medium illius*, vbi vocat eas passiones naturales, & irreprehensibiles: addit tamen non necessitate, nec inuoluntariè, nec tyrannicè in ipso fuisse, sed sponte, voluntariè & simul naturaliter. Iam verò ex hac Patrum doctrina colligere licet id quod quærit quæstio proposita de modo loquendi.

Dicendum est igitur huiusmodi passiones in genere naturæ fuisse naturales & necessarias, simúlque violẽtas: in genere verò moris fuisse liberas, nullo verò modo violentas, neque necessarias, nisi secundùm quid, scilicet necessitate consequente libertatem volũtatis. Hanc propositionem vno verbo tradit Magister cum Scholasticis *in 3. sentent. dist.16.* dum dicunt Christum assumpsisse necessitatem patiendi, sic Scotus *quæst.2.* Bonauentura *artic.1. quæst.3.* Durandus *quæst.1.* Gabriel *quæst. vnica, artic.2.* Paludanus *quæst. vnica in 4. opinione*, quam refert vltimo loco, & sequi videtur Almainus *quæst. vnica*, Marsilius *in 3. quæst.11.* Sanctus Thomas *hîc artic.2.* Prima pars huius propositionis, nempe quòd in genere naturæ dictæ passiones sint naturales, probatur discursu, & deductione suprà posita, scilicet ex eo quòd sit in homine principium earum intrinsecum, & naturale. Secunda pars quòd sint necessariæ, deducitur ex prima, & ex eo quod suprà ostensum est ex vi vnionis hypostaticæ non esse sublatam humanitati Christi naturalem patiendi necessitatem, & potentiam hanc passiuam non subiacere imperio humanę voluntatis Christi, vt volebat Alensis. Tertia verò pars quòd in genere naturæ sint etiam violentæ, probatur ex eo quòd sint contra inclinationẽ naturæ; non enim secundùm eandem rationem sunt naturales & violentæ, sed secundùm diuersas; sunt enim naturales quatenus est earum principium intrinsecum in natura, violentæ verò quatenus sunt contra bonum & inclinationem: etenim in natura animali est principium non solùm actionis perfectiuæ, verumetiam destructiuæ sui ipsius. Iam quarta pars quòd in genere moris sint omnino liberæ, non autem violentæ, neque necessariæ, satis suprà probata est, & declaratum auctoritate Patrum; nimirum quòd sint volitæ non tantùm voluntate comitante, sed antecedente: illa verò necessitas secundùm quid, quæ consequitur libertatem, est communis omnibus similibus actibus liberis, qui procedunt ex libera intentione finis, præsertim addita electione mediorum, ex quo enim Deus decreuit redimere genus humanum, & verò per tale medium, scilicet satisfactionis pœnalis, susceptio passionum est necessaria non tamen simpliciter, sed secundùm quid, & ex suppositione.

Ex his diiudicare licet quantum discrimen sit inter Catholicos & hæreticos, qui teste Nicephoro *loco suprà citato*, & Damasceno *hæresi 84.* videbantur vsurpare eundem modum loquendi quem Catholici. Verba eorum hæc erant: Nos quidem per necessitatem naturæ affectiones eius, famem scilicet & sitim, & reliquas circumferimus; Christus verò vtpote qui sponte sua passus sit, non itidem atque nos naturæ legibus subseruiuit. His enim verbis quæ sensum catholicum præseferunt, hæresim contineri notarunt Damascenus & Nicephorus: quoniam hac forma loquendi nõ significant ipsi discrimen inter Christum & alios homines esse penes hoc quòd alij non sponte, Christus autem sponte, verè tamẽ illas susceperit, qui sensus est Catholicus; verùm notare volunt Christum ita suscepisse passiones, vt verè passus non sit, eiúsque passio solùm fuerit apparens, & hoc est apud ipsos naturæ legibus non subseruisse.

Sed aduersùs quartam partem dictæ propositionis, qua

qua dicitur fuisse voluntarias Christo passiones, obiici potest quòd Christus sub initium passionis refugeret mortem, dicens: Pater, si possibile est, &c. non ergo fuit voluntaria. Quidam distinguunt de voluntate deliberata & indeliberata in Christo, dicúntq; refugisse mortem voluntate indeliberata, non autẽ deliberata, & ideo non fuisse inuoluntariam, quia voluntarium attenditur secundùm voluntatem deliberatam. Verùm locus differendi de huiusmodi duplici voluntate, an fuerit in Christo, est quæstione sequenti. Interim quicquid sit de illa, rectè monet Vasquez *hic disput.59.cap.3.* nulla voluntate, efficaci siue deliberata, siue indeliberata, Christum refugisse mortem, sed solùm habuisse displicentiã quandam ratione cuius mors Christi dici potest violenta, aut inuoluntaria, non tamẽ simpliciter, sed secundùm quid; violentia enim simpliciter est contra voluntatem efficacem. Addit tamen ad maiorem declarationem vocem (simpliciter & secundùm quid) posse referri vel ad voluntarium, vel ad res; si referatur ad voluntarium, habet locum quod dictum est, scilicet passionem esse voluntariam simpliciter, & inuoluntariam secundùm quid. Et in vniuersum eadem distinctio cadit in ea quæ metu fiunt, vbi vox (secundùm quid) potest similiter referri vel ad voluntarium, vel ad res; & primo modo sunt simpliciter voluntariæ, secundùm quid inuoluntariæ: secundo verò modo contrà, scilicet simpliciter inuoluntariæ, secundùm quid voluntariæ.

Sed mihi meliùs videtur dicendum res ipsas, & in re proposita passionem posse spectari dupliciter, scilicet vel secundùm se absolutè, vel cum circumstantiis sub quibus obiiciuntur: & primo quidem modo sunt simpliciter inuoluntariæ, quod est esse inuoluntarium ex obiecto, & ex natura rei, sic enim spectantur sub ratione mali, & nullo modo sunt voluntariæ, neque simpliciter, neque secundùm quid, quia non habent vnde secundùm quid sint voluntariæ.: sed res sic absolutè spectatæ huc non pertinent; quia neque passionem, neque ea quæ metu fiunt, supponimus ita obiici voluntati. Secundo verò modo tam sunt voluntariæ simpliciter, & inuoluntariæ secundùm quid, facta relatione vocis simpliciter & secundùm quid, ad passionem, & res ipsas, quàm facta relatione ad voluntarium; quia dictæ circumstantiæ addunt bonitatem rebus alioqui malis, vt sint obiectum voluntatis, faciúntque vt obiiciantur tanquam simpliciter bonæ; est enim simpliciter bona hîc & nunc proiectio mercium, scilicet naufragãti, quia tuetur vitam, passio Christi quia redimit homines. Ceterùm de huiusmodi voluntate Christi circa passionẽ locus erit infrà quæstione sequenti.

DISPVTATIO CX.

An Christus laborauerit morbo aliquo, videlicet febri, & huiusmodi.

ACTENVS egimus de passionibus quæ habent causam vel prorsus extrinsecam, cuiusmodi sunt plagæ & mors violenta, vel intrinsecam, quæ citra læsionem bonæ constitutionis & habitudinis corporis, tristem aliquem sensum afferat, videlicet famis, sitis, lassitudinis. Sunt autem ex corruptione peccati profectę quædam aliæ passiones ex caussa tum intrinseca, tum extrinseca aëris, elementorum, cœli, &c. quibus etiam merito culpæ subiecti sumus, quæque sensum tristem afferunt lædendo & perturbando bonam corporis & partium atque humorum habitudinem, cuiusmodi sunt febris & plerique alij morbi; quæstio ergo est vtrùm etiam hæc passus fuerit Christus. Ratio dubitandi est, quoniam hæ passiones pertinent ad statum viæ, & sunt materia satisfactionis per se natura sua, quibus homo potest satisfacere, tum pro se, tum pro aliis; & sæpe immittuntur à Deo, in hunc finem, vt exemplis constat Mariæ sororis Mosis *Numer.12.* Giezi serui Elisei *4.Reg.5.* Ioram *2.Paralip.21.* Antiochi *2.Machab.9.* Item Deuteronom.28. dicitur: *Quòd si nolueris audire vocem Dei tui*, &c. *percutiet te Dominus egestate, febri & frigore*, &c. Demum Ioan.5. dicitur: *Iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat.* quo significatur morbos mitti in pœnam peccatorum. Porrò Christus assumpsit passiones quæ in statu viæ sunt materia satisfactionis pro peccato: ergo videtur debuisse assumere etiam huiusmodi morbos. Confirmatur: nam si quid obstaret, esset ratio S. Thomæ *artic.4.* quòd hi morbi oriantur, vel ab immoderatione alimentorum, vel à defectu virtutis formatiuæ, vtrumque verò dedeceat Christum; at certè omisit tertium membrum, quòd scilicet immittantur à Deo in satisfactionem pro peccatis, sicut immissæ sunt B. Catharinæ Senensi, & aliis Sanctis vt satisfacerent pro pœnis aliorum, præsertim Purgatorij; atque aliis, vt satisfacerent pro se in hac vita. Vbi autem immittuntur à Deo, non sunt magis indecentes, quàm sint alia mala, vt plagæ, &c. inflicta ab hominibus; præsertim quia mala quæ infligunt homines iniustè, Deus solùm permittit: huiusmodi verò morbos sæpe ipse per se operatur. Confirmatur secundò: nam mala inflicta Christo à Iudæis dicuntur percussiones Dei, Isaiæ 53. *Propter scelus populi mei percussi eum:* similiter ergo potuisset ipsemet huiusmodi morbis percutere.

Secundò potentia passiua passionum in Christo non pendebat à voluntate quoad actum patiendi, sed necessariò patiebatur mala quæ admouebantur. At certè non solùm potuit Christus pati & affligi operatione hominum; verumetiam caussarum naturalium, scilicet inclementia aëris, elementorum, &c. quæ gignere possunt morbos: ergo etiam necessarium fuisse videtur hos susscipere & pati.

Non defuerunt qui Christum hisce morbis subiicerent, vt refert Suarez *disput.31.sect.2.* quorum sententiam ipse & Caietanus *2.tomo opusculor.tract.13.* & Medina *circa artic. 4.* meritò censent temerariam & piarum aurium offensiuam contra communem sententiam S. Thomæ *hîc arti.4.* & aliorum Theologorum *in 3.dist.15. & 16.* & Patrum, scilicet Athanasij *lib. de Incarnat. verbi, & corporali eius aduentu.* Vbi sic habet: Si igitur solito more secundùm consuetudinem hominum corpus in lecto deposuisset, creditum fuisset hoc per infirmitatem ei accidisse, eúmque nihilo plus quàm ceteros homines possedisse, &c. & paulo pòst: Quanquam nec morbo laborare Dominum decebat. Caietanus citat sententiã Chrysostomi dicentis indignissimum esse de Christo affirmare morbo aliquo laborasse. Huc pertinent interpretes sacræ Scripturæ in id Matthæi 8. *Vt adimpleretur quòd dictum est per Isaiam*, &c. scilicet glossa interlinearis, Albertus Magnus, Rabanus, Dionysius Carthusianus, Nicolaus de Lyra, item Abulensis *paradoxo 3.quæst.21.* Et nominatim de morbo lepræ hoc definiuit Concilium Francofordiense *in epistola ad Episcopos Hispaniæ.* Fauent etiam interpretes illius loci Isaiæ, scilicet *Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* dum excludunt sensum quem præseferre videtur hic locus vt Christus languores nostros & dolores morborum susceperit. Quidam enim volunt significari illo verbo, *tulit*, sublatos fuisse languores & morbos, quos tamen ipse ad se non transtulerit. ita habet Forerius *in commentariis in Isaiam.* Alij referunt hoc dictum ad virtutem miraculorum per quam Christus morbos hominum sanabat, vt videre est in Hieronymo *super Isaiam*, & Augustino *tract.91. in Ioannem*, & Basilio *in regulis breuioribus in 177.* Verùm proprius sensus eius loci est vt Christus in seipso susceperit dolores & languores non

quidem

quidem morborum,sed alios,tum ieiuniorum,&c. tum passionis & mortis. ita habet Athanasius loco citato.

Ratio est PRIMVM, quia Scripturæ, Patres & Concilia non meminerunt ægrotationum Christi; & ipsorum propositum fuit non tacere saltem præcipua capita & genera passionum,cuiusmodi est hoc valde ab aliis differens.

SECVNDÒ aut Christus debuit assumere hos morbos ea ratione, qua propositum ipsi fuit suscipere pœnas,quas occasione peccati patiuntur homines; aut ea ratione qua vult satisfacere pro peccatis suscipiendo pœnas absolutè,quicquid sit de aliis hominibus. Si dicatur primum, certè Christus ob hanc rationem solùm debuisset suscipere pœnas communes toti naturæ ex sola vi peccati originalis; morbi autem dicti non sunt singuli communes omnibus; nec proueniunt ex sola vi peccati originalis,sed ab aliis caussis; & quilibet morbus habet caussam singularem & indiuiduam in quocunque homine; non ergo debuerunt suscipi à Christo. Et hæc est ratio quam assignat hîc S. Thomas. Si verò dicatur secundum,certè inde non habetur debuisse Christum assumere morbos, sed pœnas tales quæ maximè essent notæ, & conferrent ad satisfaciendum: tales autem maximè sunt ordinariæ & consuetæ quas vel licet nobis ipsis infligere,cuiusmodi est ieiunium,vigiliæ, labores, &c. quæque commendantur & præcipiuntur; vel licèt ab aliis inflictas permittere, & pati libenter, iuxta illud secundi ad Corinth.11. *Libenter suffertis insipientes,&c. sustinetis enim siquis vos in seruitutem redigit,* &c. *siquis in faciem vos cædat,*&c. & ad Hebr.10. *Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis:* morbi autem neque sunt de genere earum pœnarum quas ipsi in pœnam sponte assumimus; neque de genere earũ quas ab aliis sustinemus; & natura sua habent alium finem in quem per se tendunt,& ob quem permittunt, scilicet renouationem corruptibilitatis & mortalitatis,iuxta illud primæ ad Corinthios 15. *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in infirmitate,surget in virtute*, &c. Aliæ autem dictæ pœnæ non habent aliũ finem cur vel eligantur,vel permittantur,nisi satisfactionem pro culpis, & gloriam Dei.

TERTIÒ horum morborum caussa in genere suo est vel aliqua immoderatio in victu,vel defectus virtutis formatiuæ: quòd autem aliquando immittantur à Deo, non tollit quin genere suo tales sint,& genere suo præseferant indecentiam illam quam affert immoderatio & defectus virtutis formatiuæ:nam similiter potuisset Deus similes defectus ponere in formatione corporis Christi: sed qua ratione non decuit producere corpus monstrosum,aut non rectè constructum, & temperatum suis membris, qualitatibus, &c. eâdem non decuit vbi constructum fuisset talem inordinationem gigni à Deo immediatè. Dices, genita fuit aliqua deformitas per effusionem sanguinis in passione, quare dicitur Isaiæ cap.13. *Vidimus eum, & non erat aspectus.* Respondeo etiam fuit aliqua deformitas relinqui cadauer sine anima, nihilominus nihil horum genere suo est effectus immoderationis,vel virtutis formatiuæ,quarum illa notat defectum in moribus Christi, hæc autem defectum in virtute operatiua,& operatione propria Dei, qui per se solus egit quod aliàs agit caussa secunda quæ potest deficere, & plerũque deficit:sed est defectus moralis in moribus hostium Christi, & defectus naturalis potentiæ passiuæ in corpore eiusdem Christi: & vtrinque habetur insignis virtus digna filio Dei,inde patientiæ,hinc charitatis qua sumpsit hos defectus.

Ex his ad PRIMVM argumentum dicitur non omnes pœnas, quæ sunt materia satisfactionis etiam in statu viæ,debuisse à Christo assumi,sed neq; fuisset possibile;sunt enim innumerabilia morborum genera: sed solùm eas quæ habent modò dictas conditiones,nempe quòd sint communes naturæ,quòd non dedeceãt,quòd sint extrinsecus inflictæ:& nequidem omnes huius generis:nam nõ assumpsit austeritatem ieiuniorum Ioannis Baptistæ; ait enim Christus Matth.11. *Venit Ioannes Baptista neque manducans, neque bibens,& dicunt*, &c. *venit filius hominis manducans & bibens, & dicunt*, &c. Addidit etiam Deus aliquam limitationem passioni extrinsecus illatæ,fertur enim *Ioannis 19.* pertinere ad Christum id quod habetur Exod.10. *Os non comminuetis ex eo.* Multo ergo magis debent excludi pœnæ quæ vel proueniunt à dictis defectibus quæ tum Deo,tum Christo dignitatem detrahunt, si intrinsecus oriantur, vel proueniunt ab ira Dei vleiscentis peccata, siue ea vindicta sit effectus misericordiæ volentis purgare hominem, siue sit iustitiæ exigentis pœnas, qualia sunt exempla suprà è Scripturis allata de Ioram,Antiocho & aliis.Ad confirmationem respondeo in aliis hominibus suapte natura obnoxiis hisce morbis:qui videlicet vt maximè sint sapientia,& virtute morali, præsertim temperantiæ præditi, perfectáque virtute formatiua geniti, non tamen eousque sunt,vt horum morborum incapaces proximè reddantur, sicut redditur Christus his adiumentis præ omnibus hominibus singulariter instructus, quorum propterea statui & vitæ non sunt incongrui, nec extranei,vti sunt statui vitæ Christi;in aliis,inquam,nihil incongruum aut alienum à conditione vitæ ponitur fieri, dum infligitur ipsis extrinsecus à Deo siue in satisfactionem, siue in vindictam id genus pœnarum, id est, morbi, quos habitudo naturæ ipsorum per se sponte fert, vt poneretur fieri si infligerentur Christo,ea naturæ habitudine constituto quæ morbum non ferat.

Ad secundam confirmationem mala inflicta Christo à Iudæis dicũt percussiones Dei,quatenus permisit percuti Christum cùm posset impedire,& voluit permittere ex bona intentione salutis nostræ id quod hostes faciebant mala:non tamen licet inferre fuisse expediens vt etiam per se percuteret, præsertim morbo:sicut dicitur Deus obcœcare & obdurare quia permittit;non tamen rectè infertur posse per seipsum obcœcare,tametsi non perinde abhorret à diuina bonitate infligere illa mala, vt hæc,id est,obcœcationem,&c.

Ad SECVNDVM defectus sapientiæ in reliquis hominibus caussa est cur non possint cauere sibi ab iniuriis cæli & elementorum,atque à mensura & qualitate noxia alimentorum;accedit etiam defectus virtutum moralium prudentiæ,constantiæ,&c. quibus non caruit Christus.

DISPVTATIO CXI.

An Christus si occisus non fuisset,obiisset necessitate naturali.

EX hactenus dictis videtur fore vt non moreretur;est enim Medicorum sententia nõ posse hominem sola senectute absque alia ægritudine confici & mori.Et quidem si in hominibus nulla sit intrinseca caussa mortis vel ægritudinis vllius,sed solùm extrinseca,dicendum est Christum minimè moriturum si occisus non fuisset. Ostensum enim est suppeditasse ipsi virtutis & sapientiæ quantum est satis ad huiusmodi omnia extrinseca præcauenda & vitanda. An verò subsit aliqua caussa intrinseca, quæstio communis est Christo cum ceteris omnibus hominibus & prorsus philosophica.

Galenus *in libello de Marasmo,cap.4.* adducens sententiam cuiusdam Ægyptij dicentis homines sobrios interire ob ignorationem rerum,& cibi potúsque sumendi quantum expediat, & ob aliam caussam extrinsecam quam vitare nequeant; ait dictum illud, *omne quod genitum est corrumpetur,* non esse necessarium, sed verisimile.

Et

Et paulo pòst asserit sola experientia probari posse senectutem esse necessariam: videtur ergo sequi ex sententia Galeni esse in homine solum principium passiuum corruptionis & mortis, nullum verò actiuum intrinsecum,sed tantum extrinsecum:hinc sequitur si vera est hæc sententia fore vt Christus nisi occisus esset non moreretur.

Est autem aliorum sententia extare in homine non solùm caussam extrinsecã,verumetiam intrinsecam corruptionis & mortis;cuius sententiæ meminerunt plures Theologi, scilicet Scotus *in 3.q.16.distin.2. §.concedo quòd prout,* qui meminit etiam superioris sententiæ *§. ad primam rationem,* & *§.rationes istæ,* & Durandus *quæst.1.num.6. & in 2.dist.30.q.1.num.4.* Quapropter dicunt in re proposita foret vt Christus non occisus tandem senio confideretur & interiret,quod etiam dicit Bonau. *in 3.dist.16. artic.1.q.3.* Ricardus *artic.1.quæst.2.* & alij. Quæ verò & cuiusmodi sit hæc caussa naturalis intrinseca mortis in hominibus,ac proinde in Christo;quæstio est philosophica de qua disputat Vasquez *hîc disput.60.* Iam posita tanquam veriori communi hac & recepta sententia quòd sit in hominum natura principium mortis intrinsecum duplici ratione, vt etiam bene notat Suarez *disp. 31.sect.2.* dici posset euenturam mortem Christo. PRIMÒ cum aliqua ægritudine, quæ non pugnet cum asserta iam immunitate Christi ab ægritudinibus; esset enim hîc aliqua leuis & extrema ægritudo, quæ esset naturalis terminus totius mutationis ætatũ,complexionum,& habitudinũ corporis,quæ incipiunt ab ineunte ætate vsque ad obeuntem; in quo progressu,sensu ipso percipiantur mutationes in qualitatibus sensibilibus,& habitudine corporis,&c.His verò naturalibus mutationibus quæ fundãtur in passibilitate naturæ & corruptibilitate qua corrumpitur vna temperies, scilicet humida in pueritia, calida in iuuentute,&c. & succedit altera,respondet ex vi eiusdem naturalis corruptibilitatis& passibilitatis, vna extrema ægritudo orta ex principio intrinseco,quæ quamuis sit similis aliis quæ plerumque contingunt in progressu vitæ, differt tamen in eo quòd alij proueniant à principio extrinseco,vel à defectu virtutis formatiuæ;hæc autem à principio intrinseco,ideóque non magis dedecet Christum, quàm dedeceant mutationes & alterationes, quas patiebatur in progressu vitæ dum augeretur corpus, nutriretur, mutaret ætates.

SECVNDÒ dici potest & melùs euenturam mortem Christo absque ægritudine;quia videlicet mors habet principium intrinsecum; ægritudo verò solùm extrinsecum; ideóque non perinde potuisset Christus vitare mortem ac potuit ægritudinem. Etenim calor naturalis atque humidum radicale, in quo consistit vita, paulatim remittitur:nam quamuis quod paulatim amittitur, reparetur alimentis, non tamen æquè bonum est quod de perdito substituitur, vt perspicuè declarat ipsa ætatũ successio,& temperiei quæ subinde est deterior, & procedente tempore ægrè sustinet vitam: hinc enim necesse est eousque minui ac remitti humidum radicale,innatúmque calorem, vt deficiat, simúlque destituatur anima, & pereat homo nulla ægritudine interueniente. Quod autem dicunt Medici absque ægritudine hominem non mori, locum habet in vniuersum in genere hominum, quia nemo potest omnia extrinseca morborum principia in vita cauere,ac proinde non potest illam ita saluam ac tectam ducere, vt absque ægritudine seipsa sponte sua deficiat & labatur.

Confirmatur: nam principium huiusmodi intrinsecum,quo subinde absque intermissione semper minuitur virtus, debet habere terminum saltem extrinsecum huius defectionis: non enim est motus suapte natura perpetuus, sed finitus, non solùm ex caussis extrinsecis, verumetiam ex ipsa conditione motus tendentis ad non esse, & virtutis quæ per ipsum semper deficit: nec reparatio quæ fit per alimentum tollit defectionẽ, sed potiùs sustinet ne tota simul breui deficiat: igitur necesse est terminari, hic autem terminus non potest aliunde sumi quàm ab ipsa natura rei quæ deficit, quippe quæ sit finita, & ab ipsa virtute reparante quæ non potest æquè bene reparare quod deperditum est. Porrò hæc res quæ deficit,& virtus,est eiusdẽ naturæ in Christo & in omnibus hominibus, quoniam est essentialis naturæ humanæ; consequens ergo est etiam sublata omni caussa extrinseca, omníque ægritudine fore vt ex sola conditione naturæ & virtutis Christus deficeret & moreretur.

Atque hæc sententia eiúsque fundamentum est Augustini *lib.2.de peccatorum meritis & remissione, cap.29.* vbi postquam locutus fuit de infantia Christi quòd non laborauerit ignorantia, &c. subdit hæc verba:Sed quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes ætatum perpeti voluit ab ipsa exortus infantia, vt ad mortem videatur etiam senescendo illa caro peruenire potuisse, nisi iuuenis fuisset occisus, quæ tamen mors in carne peccati inobedientiæ debita redditur, in similitudine autem carnis peccati obedientiæ voluntate susceptа est. Athanasius *in libro de Incarnaione Verbi, & eius corporali aduentu,ante medium,* tractans quare Christus non vt ceteri communi naturæ lege obierit si necessarium erat pro omnibus mori,sed voluit occidi;ita respõdet vt cõfirmet tria præcipua dicta quæ hactenus confirmauimus,scilicet primò discrimen inter nos & Christũ quoad morbos. secundò quòd potuisset morte naturali obire. tertiò non decuisse; sic enim loquitur: Si igitur solito more secundùm consuetudinem hominum corpus in lecto deposuisset,creditum fuisset hoc per infirmitatem ei accidisse, eúmque nihilo plus quàm ceteros homines possedisse;ille autem qui vita erat & Dei Verbũ, & mors pro omnibus necessariò requirebatur,ideo corpus suum vt vita & potentia corroborabat: quatenus autem mors debebatur, eatenus non ex se, sed aliunde rationem immolandi mutuatus est. Quanquam neque morbo laborare Dominum decebat vt qui aliorũ morbos sanabat, neque etiam infirmitates aliquas corporis cum pati oportebat in quo,&c. Ceterùm mortem naturalem Athanasius non videtur dicere potuisse accidere sola necessitate naturæ sicut aliis hominibus,sed voluntate:suprà enim sic habet:Primùm enim mortem hominibus per imbecillitatem naturæ ingruere certum est, &c. & statim; Contrà in Domino nihil imbecillitatis, quippe qui sit Dei virtus, Dei ratio ipsissimáque vita. Non negat Athanasius necessitatem naturæ, sed vult etiam proelectam virtute Verbi.

DISPVTATIO CXII.

An Christus assumpserit defectum aliquem pulchritudinis corporeæ.

MICHAEL MEDINA *lib.2.de recta in Deũ fide, cap.7.* negat Christum assumpsisse corporis pulchritudinem. Fundamẽtum esse potest, quia quamuis non debuerit esse deformis, tamen prædicatorem Euangelij virum sanctum & grauem non decebat. Item Tertullianus *libro de carne Christi* ita loquitur. Carnis terrenæ nõn mira conditio ipsa erat quæ cetera miranda faciebat, cùm dicerent: *Vnde huic doctrina & signa ista?* etiam despicientium formam eius hæc erat vox, adeò nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cælestis claritatis. Tacentibus apud nos quoque Prophetis de ignobili aspectu eius, ipsæ passiones, ipsæque contumeliæ loquuntur, passiones quidem humanam carnem,contumeliæ inhonestam proba

probauere. An ausus esset aliquis vngue summo perstringere corpus nouum ; vllam sputaminibus contaminare faciem nisi merentem.

Sed certè dubitare minimè licet Christum assumpsisse perfectissimam corporis formam & pulchritudinem. Primùm enim hæc palam exposita est videntibus picturam luce manu expressam. Eiusdem elegantiam & perfectionem singulis membris ac membrorum partibus structura, figura, quantitate, coloribus, &c. describit Nicephorus *lib.1.historiæ, capite vltimo,* eámque per omnia suę genitrici similem, cuius etiã egregiam formam per singulas partes narrat idem ex Epiphanio & Cedreno *lib.2. cap.23.* Fertur etiam epistola Lentuli ad Romanos exprimens figuram & lineamenta corporis Christi. Ex Scriptura ad id probandum profertur locus Psal.44. qui ad literam est propheticè scriptus de Christo : *Speciosus forma præ filiis hominum,* vbi sanè negari non potest ex antiquis patribus multos intelligere hũc locum de pulchritudine Christi spirituali, quam pulchritudinem quidam dicunt esse diuinitatem ipsam vnitam humanitati. Is est Hieronymus & Basilius *in expositione huius Psalmi.* Cyrillus *lib.1. in cap.53. Isaiæ.* Alij de pulchritudine gratiæ & innocẽtiæ, scilicet Euthymius, Theodoretus, Arnobius, Remigius *ibi.* Gregorius Nyssenus *orat.15.in Cantica.* Gregorius M. *lib.1. Reg. cap.1.* Elias Cretensis *in orat.4.Nazianzeni.* qui vtramque, scilicet diuinitatem & virtutem intelligit. Ceterùm nonnulli etiam ex patribus intelligunt in hoc loco pulchritudinem corporis, scilicet Augustinus & Cassiodorus *ibi.* Bernardus *serm.1. in festo omnium Sanctorum.* Alij verò recentiores expositores dicunt vtramque pulchritudinem posse hîc intelligi, scilicet spiritualem præcipuè, deinde etiã corporalem. Sic Iacobus Valentia, Titelmanus, Genebrardus, Bellarminus, & alij Scholastici. Fauet Paraphrastes Chaldaicus, qui interponit huic loco particulam, animo & corpore ; Sic enim habet, vt refert Genebrardus : Pulcher es animo & corpore ô Rex Messia præ reliquis hominibus.

Idem probatur ex Apostolo *ad Hebr.10.* vbi carnem Christi appellat velamen instar illius quo in veteri lege tegebantur sancta Sanctorum, hoc autem Exodi 26. describitur valde pulchrum: *Facies & velum, de hyacintho, & purpura, coccóque bis tincto, & byssо retorta, opere plumario, & pulchra varietate contextum.*

Hoc ipsum docent Patres. Chrysostomus *homil.18. in Matth.* de Christi pulchritudine sic loquitur : Sicut in signis perficiendis mirabilis fuit, ita visu gratiosissimus fuisse dicitur. Huc pertinet quod Hieronymus *Matth.9. & in epistola ad Principiam,* & Chrysostomus *tom.2.homil. 13. in Marcum* (si tamen Chrysostomi homilia est) occasione vocationis Matthæi & Apostolorum dicunt in vultu Christi fuisse diuinum quendam fulgorem qui homines traheret. Idem Chrysostomus tractans illud Isaiæ scilicet : *Non erat ei species neque decor,* intelligit dictum vel quia pulchritudo diuinitatis sub corpore lateret, vt etiam exponit Cyrillus, vel quia ipsa corporis pulchritudo vi passionis & tormentorum esset alterata & obscurata, ideóque subiungitur, *& quasi absconditus vultus eius.* Eundem sensum sequitur Hieronymus *epistola citata ad Principiam,* vbi inquit: Absque passionibus corporis vniuersis pulchrior est virgo de Virgine, qui non ex sanguinibus, sed ex Deo natus est. Accedit Tertullianus *lib.contra Iudæos, capite de claritate gentium, & lib.3. contra Marcionem.* & Vigilius *lib.2.contra Eutychen.* Huc pertinet quòd ait Nazianzenus *orat.2.Paschæ* in resurrectione, fuisse Christo Domino pulchritudinem restitutam, non quòd naturalis corporis forma, membrorum proportio & natiuus color mutata fuerint, sed quia perfectum statum suum habuere, & per corporis gloriam quasi illustrata sunt. quòd etiam dicit S. Thomas *infrà quæst.54. artic.1. ad tertium.*

Probatur præterea rationibus : PRIMÒ, quia Deus reliqua omnia attributa naturæ humanæ quæ recipiunt differentias secundùm magis & minus, perfectionem & imperfectionem in singulis indiuiduis pro qualitate & differentiis indiuidualibus singulorum ; dedit Christo eximia & perfectissima supra omnes propter vnionem hypostaticam, vt videre est in Psal.44. citato, scilicet potentiam summam ad debellandos hostes, *Accingere gladio tuo potentissime.* ad regendos subditos: *Virga directionis virga regni tui.* & Psal.2. *Reges eos in virga ferrea.* Insignem facundiam & dicendi gratiam, *Diffusa est gratia in labiis tuis.* & Ioannis 7. *Nunquam sic locutus est homo.* Lucæ 24. *Potens in opere & sermone.* Eximiam sapientiam; *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.* Cùm ergo forma & pulchritudo recipiat magis & minus, & multum discriminis ratione differentiarum indiuiduantium inter singula indiuidua humanæ naturæ; eadem sanè vnio hypostatica caussa erit vt Christus hac perfectione similiter atque aliis, quæ recipiunt magis & minus, præstet reliquis hominibus.

SECVNDÒ sumitur ratio ex quadruplici genere caussarum quæ concurrunt ad formationem humanitatis Christi. Prima est finalis vt Christus sit princeps, rex, & caput omnium hominum quoad omnia, id est, quoad animas, corpora, statum, & gubernationem huius vitæ, & statum alterius vitæ. Hoc testatur illa particula Psalmi 44. *Sedes tua Deus in seculum seculi.* & multa quæ diximus, *circa quæstionem octauam de dignitate Christi.* At certè de ratione principis in vniuersum est, vt quoad fieri potest in omnibus sit princeps, & præstet subditis, nullaque in re superetur ab ipsis ; in eo enim in quo superatur, subiacet & est inferior ; multo verò magis hoc requiritur in tali principe vnico æterno & latissimè præposito, ac singulariter quoad omnia publica & priuata intrinseca & extrinseca, &c. Quòd autem inter homines non facilè contingat vt princeps præstet quoad omnia, caussa est quòd accipiant principem de multitudine hominum in quibus dona naturæ & bona moralia sunt diuisa, & vix vllus est in quem omnia concurrant, nec possunt ipsi sibi formare principem, nec inueniunt qui sit à natura formatus, vt sit princeps, sicut est inter apes: nam quòd ait Aristoteles *lib.3. Politicorum,* quosdam natos esse ad parendum, quosdam ad imperandum; solùm verum est secundùm comparationem quorundam cum aliis penes quædam præcipua bona quæ faciunt aptiorem hominem ad imperandum, non verò absolutè & simpliciter. At verò Deus non assumpsit de multitudine quem faceret principem hominum, sed proposito sibi fine dandi illis principem, formauit hominem, qui ex vi & constitutione naturæ suæ, & non ex deputatione extrinseca princeps esset: ergo formauit talem qualem sibiipsis formarent principem homines si possent, nempe qui bonis omnibus animæ & corporis, gratiæ & naturæ præiret vniuersis, & in quo omnia suspicerent & colerent ; ipse verò nihil in aliis suspiceret & veneraretur, nimirum præstantius quàm in se sit. Atque hanc vim habet quod dicitur Psal.2. *Ergo hodie genui te, postula à me, & dabo tibi gentes,* &c. id est, vt rectè construit Bellarminus, ex vi huius singularis generationis qua ego ipse genui & formaui te, præficiam te gentibus, quem locum de generatione Christi vel secundùm carnem in tempore, vel secundùm diuinitatem in æternitate, intelligendum, probat Genebrardus in hunc Psalmum, excludens alium sensum quo significetur excitatio Christi à mortuis, vt significatur *Actor.13.* Sed negandum non est etiam hunc sensum simul cum aliis à Spiritu sancto intentum fuisse.

Ex his ergo constat deberi Christo integerrimam pulchritudinem omnis generis cuius capax esse potest: idque confirmatur ex eo quòd ipse sit caussa efficiens, finis, & exemplar gratiæ, & gloriæ, animæ & corporis, vt ostensum est *circa quæst.1.artic.2.* hæ autem prærogatiuæ, auctore

auctore Dionysio Areopagita *cap.4. de diuin.nom.* maximè conueniunt pulchritudini & pulchro, sic enim loquitur: Principium est etiam id quod pulchrum, vt causa efficiens & motum affert rebus omnibus, cásque continet pulchritudinis suæ amore, omniúmque finis. Dignum est etiam amore vt causa perficiens: eius enim quod pulchrum est causa fiunt omnia, & exemplaris quod ex eo omnia definiantur. consequens ergo est Christum pulchritudine præstare omnibus his quorum est exemplar & finis : id quod declarat etiam Apostolus ad Romanos 8. *Nam quos præscicit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

Igitur constat ex fine qui est constituere Christum regem & caput, haberi eius pulchritudinem. Ac verũ est quod ad hãc rem notat Iacobus Valentia *in locum Psalmi cit.* Priami quidem species digna est imperio, & ex specie & forma Samuel 1.*Reg.*10. commendauit electionem regis Saul factam à Deo eo quòd corpore emineret ceteris omnibus. *Videtis, inquit, quem elegit Dominus, quoniam non sit similis illi in omni populo.*

Adde quòd suapte natura sibi inuicem cohærent eximiæ virtutes, eximiáq; opera & insignis forma; quòd (vt interim abstineam ab illa quæst. philosophica an mores sequantur corporis temperiem;) bene expressit S.Maximus *serm.44. qui est de pulchritudine in tom.5 Biblioth.* referens illud Plutarchi: In speculo teipsum contempla re, & si pulcher videbere, te digna gerito, sin turpis, quod aspectui deest probitate exornato. vbi sentit virtutem esse dignam corpori pulchro: neque est abs re quod habet Dionysius *c.4. de diuin.nom.* Pulchrum idem est, quod bonum.

SECVNDA causa est materialis quæ in aliis est sanguis menstruus qui suapte natura est immundus ; & præterea extrinsecus ex intemperantia & passionibus, ac præsertim ex inordinatione & perturbatione concupiscentiæ, plus minúsve semper prauè afficitur & vitiatur, vnde semper imprimitur genituræ aliqua praua affectio circa corporis temperiem & constitutionem. Materia verò corporis Christi fuit virgineus flos purissimi sanguinis B. Virginis, isque perfectissimus, quippe nulla intemperantia aut perturbatione, siue affectione animi vitiatus.

TERTIA causa est forma quæ est anima Christi primò omni virtute prædita ; manat autem à virtute insigni ad corpus gratia & venustas; & cohibentur passiones atque intemperantia quæ valde lædunt temperiem. Præterea anima eius fuit beata ab instanti conceptionis, quæ quamuis non transfuderit beatitudinem ad corpus ; tamen sicut in eo primo instanti debuit in se habere omnem perfectionem Beatorum quæ non repugnet passioni, & separationi eius à corpore; ita debuit habere corpus præditum omni perfectione, quam habitura sunt beata corpora in cælo quatenus & quousque non repugnet passioni & morti; sunt autem habituri beati pulcherrimum corpus omni bona proportione partiũ & temperie ac constitutione præditum, & hæc perfectio non repugnat passioni, immo est aptior sentiendis doloribus, sed solùm repugnant quædam dotes corporis beati, videlicet impassibilitas, immortalitas, &c. ergo has tantùm necesse fuit excludere, non item pulchritudinem, quandoquidem hæc est suapte natura debita corpori beato, & non est causa cur tollatur, neque in historia passionis & mortis eius narratur aliquid quod notet deformitatem in corpore Christi, imò narratur aliquid quod notat pulchritudinem, Isaiæ 53. *Non est species ei, neque decor,* &c. *Vidimus eum & non erat aspectus.* supponitur antea fuisse hunc aspectum pulchritudinem, vt rectè notat Nazianzenus *orat.2.Paschæ,* dicens in resurrectione fuisse Christo Domino pulchritudinem restitutam, non quòd naturalis corporis forma, membrorum proportio, & natiuus color mutata fuerint, sed quia perfectum statum suum habuere, & per corporis gloriam quasi illustrata sunt. Hoc etiam dicit S.Th. *infra q.54.art.1.ad 3.*

QVARTA causa est efficiens quæ quidem in generatione & formatione ceterorum hominũ est duplex, scz vniuersalis quæ est Deus, & particularis quæ est homo, accedit etiam cælum & elementa, vt dicitur 2.*phys.tex.26.* Sol & homo generant hominem. In Christo verò causa particularis est solus Deus, elementa verò & sol sũt eius instrumenta ab ipso applicata & determinata secũdùm regulam & mensuram particularem, non autem prædominantia, vt in generatione aliorũ hominũ. Porrò illud est discrimen in actione & generatione quæ fit à creatura vt causa particulari, & à Deo concurrente solùm vt causa vniuersali, & in generatione quę fit à Deo vt causa particulari, quòd prior generatio sequatur facultatẽ & conditionem causæ secundæ determinantis & modificantis actionẽ causæ primæ, vt sit perfecta vel imperfecta generatio pro conditione causæ secundæ nõ autẽ primæ, quæ in hoc à S.Th.1.2.q.79. a.2. assimilatur virtuti motrici cõparatæ cũ tibia faciente motũ rectum cũ tibia recta; & distortũ cũ distorta; refertúrque defectus in causã particularem quæ est tibia nõ in virtutem motricem. Posterior verò generatio sequitur cõditionẽ causæ primę perfectissimę, id est, Deivt causę particularis, ideó, q; ad ipsã referri debet quicquid est in opere perfectionis, &referretur siquid esset imperfectionis: quoniã verò causa hęc nõ potest deficere, propterea in opere cuiº ipse est causa particularis, defectº esse nõ potest. Iãverò quilibet homo in statu naturę lapsæ producitur, ab alio homine vt causa particulari; est autẽ propter peccatũ valde viciata vis generatiua & obnoxia multis defectibus tum intrinsecis ex inordinata passione libidinis, & vitiis ac defectibus humorũ, sãguinis, &c. tũ extrinsecis, quę sũt cęlũ & elemẽta in magna incóstãtia & varietate cõstituta ; vnde fit vt nõ sit inuenire hominem omni ex parte quoad omnia membra, temperiem, vires, &c. perfectum; quorum omnium defectuum radix & origo est peccatũ originale. In statu verò naturæ integræ causæ particulares fuissent alij homines absque perturbatione libidinis, humorum, sanguinis, & absque iniuriis cæli & elementorum, idcóque Deus vt causa vniuersalis sicut in hoc statu producit homines imperfectos defectu causarum subordinatarum, ita in illo statu produxisset omnes perfectos pro exigentia causarum particularium perfectarum. Adam autem perfectissimum produxit, quia Deus fuit causa particularis.

Ex his constat generationem Christi fuisse omnium perfectissimam & pulcherrimam. Primò quia defuit ipsi peccatum originale quod est radix imperfectionis & deformitatis; nec fuit productus ab homine & semine vitiato propter peccatum originale; & Deus non fuit solùm causa vniuersalis productionis ipsius, verùm particularis habens cum perfectissima idea operis huius quod est corpus humanum, perfectissimam potentiam; & cùm fuerit causa particularis, non subiacebat actioni elementorum & cæli, neque accómodabat suum concursum vt operaretur iuxta exigentiam ipsorum vt solet; sed illis vtebatur vt instrumentis. Sequitur ergo fuisse tam pulchrum & perfectum in genere corporis humani corpus Christi, quàm fuit in genere corporis cœlestis corpus quódlibet cœleste, nimirum cuius Deus fuit causa particularis.

Dices, Christus suscepit pœnas peccati originalis vt satisfaceret : ergo debuit etiam suscipere hanc, scilicet defectũ formæ, temperici, &c. Respondeo hoc argumẽtũ probat Christũ debuisse esse omniũ deformissimum & mõstruosissimũ. Quia reliquas pœnas peccati originalis suscepit omniũ maximas, videlicet passibilitatẽ & passionẽ, mortalitatẽ & mortẽ omniũ acerbissimas: ne ergo admittamus tã absurdũ consequens, dicendũ est primò

Ioſ.Raguſa in 3.p.D.Thom.

deformitatē esse purā pœnā quæ nihil confert ad satisfactionē pro peccato, quare nō potuit assumi ex fine satisfaciēdi. Deinde formatio & generatio corporis Christi supponitur satisfactioni & pœnis, nō est autem id quod satisfacit; non enim debuit Christus satisfacere per opera Patris, sed per opera propria, nec per opera sōlùm diuina, sed per opera humana, facta per naturam humanam à supposito diuino; opus autem generationis suæ & formationis corporis, erat opus patris, & merè diuinū; ergo in illo non habet locum satisfactio pro peccato & pœna, sed solùm spectari debet id quod spectatur in omnibus operibus diuinis factis à Deo immediatè tanquam caussa propria & particulari, nempe vt sint perfectissima absque vllo prorsus defectu.

Ex his ad fundamentum contrariæ sententiæ dicitur pulchritudinem Christi, vtpote vacantis peccato originali, & omni alio peccato conditi à Deo, exhibuisse oculis hominum speciem decoris similem illi, quam exhibent pleraque opera Dei pulchra & perfecta cæli, sydera, flores, &c. nō autē similē illi quā exhibet oculis forma & pulchritudo carnis infectæ peccato originali, & conditæ à virtute generatiua vitiata peccato originali: & huic simillima fuit pulchritudo beatæ Virginis, quæ obiecta oculis obiiceret, imprimerétque videntibus affectum puritatis & candoris, extingueréque affectum intemperantiæ & concupiscentiæ.

Ad Tertullianum dicendum est ipsum disputando cōntra Marcionem & hæreticos putantes indignam esse filio Dei carnem fragilem & indecoram, qualem gestant homines, tribuentésque ipsi nobilitatem, decorem & substantiam corporis cœlestis; omnem operam conferre ad probandum, esse in Christo carnem nostræ similimam atque humilem, ducto argumento ex ignominiis quas pertulit. Hanc vim habet illa particula, adeò nec humanæ honestatis corpus fuit nedum cœlestis claritatis, id est, tantum abfuit à dignitate corporis cœlestis, vt neque corpori suo humano tantum splendoris impertiretur qui contemptum & ludibria aduersariorum arceret. Similiter intelligitur quod ait; Passiones quidem humanam carnem, contumeliæ inhonestam probauere, id est, sicuti diuinitas non dedit carni tantum potentiæ vt non posset pati dolores ita nec tantum decoris & maiestatis vt cohiberet contumelias. Et quod habet, An ausus esset aliquis vllam sputaminibus contaminare faciem nisi merentem: merentem videlicet sumit eo sensu quòd quamuis intra formam humanam eius corpus imperfectum non fuerit, imò omnium pulcherrimum, non tamen contulit aliquid singulare extra naturam ordinémque corporis humani, vt eiusmodi despectiones cohiberet, sed mansit in ordine & specie humana quæ posset hæc pati, & hoc est esse merentem, nimirum habere communem carnis humanæ mortalis & obnoxiæ necessitatibus & passionibus conditionem; non verò immunitatem & exemptionem ab hac communi totius naturæ conditione.

QVÆSTIO XV.

De defectibus animæ; à Christo assumptis, in decem articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in Christo fuerit peccatum.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quòd in Christo fuerit peccatum: Dicitur enim Psal. 21. Deus Deus meus respice in me, quare me dereliquisti, longè à salute mea verba delictorum meorum. Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi: vt patet ex hoc, quòd ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quòd in Christo fuerint delicta.*

2. *Præterea, Rom. 5. dicit Apostolus, quòd in Adam omnes peccauerunt: quia scilicet in eo origin aliter fuerunt. Sed Christus etiam origina liter fuit in Adam. Ergo in eo peccauit.*

3. *Præterea, Apostolus dicit Heb. 2. quòd in eo, in quo Christus passus est, & tentatus, potens est & his, qui tentantur, auxiliari. Sed maximè indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quòd in eo fuerit peccatum.*

4. *Præterea, Secundæ ad Corinth. 5. dicitur, quòd Deum eum qui non nouerat peccatum: scilicet Christum, pro nobis peccatum fecit. Sed illud verè est, quod à Deo factum est. Ergo in Christo verè fuit peccatum.*

5. *Præterea, Sicut Aug. dicit in lib. de Agone Christiano, in homine Christe se nobis ad exemplum vitæ præbuit filius Dei. Sed homo indiget exemplo non solum ad rectè viuendum, sed etiam ad hoc, quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur, quòd in Christo debuerit esse peccatum, vt de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.*

Sed contra est, quòd ipse dicit Ioan. 8. Quis ex vobis arguet me de peccato?

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christus suscepit defectus nostros, vt pro nobis satisfaceret, & vt veritatem humanæ naturæ comprobaret: & vt nobis fieret exemplum virtutis. Secundùm quæ tria manifestum est, quòd defectum peccati assumere non debuit, primò quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimò virtutem satisfactionis impedit: quia vt dicitur Eccle. 34. dona iniquorum non probat Altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ: quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa: sed magis est contra naturam, per seminationē diaboli introductum: vt Dam. dicit. Tertiò quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit: cùm peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis: secundum illud quod dicitur 1. Pet. 2. Qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dam. dicit in 3. lib. dupliciter dicitur aliquid de Christo. Vno modo secundum proprietatem naturalem & hypostaticam, sicut dicitur quòd Deus factus est homo, & quòd passus est pro nobis. Alio modo secundùm proprietatem personalem & habitudinalē, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, qua sibi secundum se nullo modo conueniunt. Vnde & inter septem regulas Ticonij, quas Aug. ponit in 3. de Doct. Christiana, prima ponitur de Domino & eius corpore: cùm scilicet Christi & Ecclesiæ vna persona æstimatur. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, Verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Aug. 10. super Gen. ad literam, non eodem omni modo Christus fuit in Adam & in aliis Patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, & secundum corpulentam substantiam: quia scilicet (vt ipse ibidem dicit) cùm sit in semine & visibilis corpulentia, & inuisibilis ratio, vtrumque currit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio verò conceptionis eius non à semine virili, sed longè aliter, ac desuper venit. Vnde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit actiuè ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, actiuè verò à Spiritu sancto. Sicut & ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, actiuè autem à Deo. Et propter hoc Christus non peccauit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

Ad tertium dicendum, quòd Christus ex sua tentatione & passione nobis auxiliatus est pro nobis satisfaciendo: sed peccatū non cooperatur ad satisfactionem: sed magis ipsam impedit: vt dictum est. Et ideo non oportuit, quod peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus à peccato: alioquin pœna, quam sustinuit, fuisset sibi debita pro proprio peccato.

Ad quartum ergo dicendū, quòd Deus fecit Christū peccatū: nō quidem vt in se peccatum haberet, sed quia fecit eū hostiam pro peccato, peccato. Sicut & Osee 4. dicitur, peccata populi mei comedent scilicet Sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isa. 53. quòd Dominus posuit in eo iniquitatem omnium: quia scilicet eum tradidit, vt esset hostia pro peccatis omnium hominum, vel fecit eum peccatum, id est, habentem similitudinem carnis peccati: vt dicitur Rom. 8. & hoc propter corpus passibile & mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quòd pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccauit: sed in hoc, quòd voluntariè pœnam sustinet pro peccato. Vnde Christus dedit maximum exēplum pœnitentibus: dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

PECCATVM triplici ratione considerari potest, primò quatenus opponitur gratiæ iustificanti. Secundò quatenus est offensio Dei. Tertiò quatenus est defectus animæ & naturæ humanæ. Iam institutum peculiare S. Thomæ in hoc art. est agere de peccato secundùm hanc tertiam considerationem quia prosequitur cœptam tractationem de defectibus humanæ naturæ assumptis à filio Dei transeundo à defectibus corporis ad defectus animæ vt perspicuum est ex discursu articuli. Conclusio enim propriis eius verbis tradita hæc est. Christus non debuit assumere defectus peccati. probátque illam rationibus communibus ductis à fine assumendi defectus humanos, qui sunt tres, scilicet satisfacere pro nobis, comprobare veritatem humanæ naturę, & esse exemplum virtutis. propter hos enim fines plerique alij defectus assumpti sunt à Christo: & ostendit propter nullum horum debuisse assumi peccatum rationibus claris in art. Plures autem alias fortioréque rationes ad id probandum prætermisit: quoniam hæ pertinent ad alia duo capita exclusionis gratiæ iustificantis, ac virtutum & offensionis Dei quæ ad præsens institutum non pertinent.

DISPVTATIO CXIII.

An in Christo fuerit peccatum.

EX Concilio Ephesino *canone* 10. videtur posse colligi fuisse hæreticos qui sentirent Christum aliquo peccato obstrictum fuisse propterea quòd etiam pro se ipsemet se obtulerit in sacrificium. Expressiùs autem hunc errorem secuti sunt recentiores quidam hæretici, videlicet quidam apostata Præmonstratensis, teste Lindano *dialogo* 2. Hosio *lib.* 1. *de hæresibus nostri temporis*, Prateolo *verbo Antichristiani*, & *verbo Præmonstratenses apostata*, qui ausus fuit dicere Christum in cruce cùm dixit, *Deus Deus meus vt quid dereliquisti me*, desperasse, damnatúmque fuisse. Huc spectare potest Caluinus qui vt refert Bellarminus *tom.* 1. *lib.* 4. *c.* 8. dixit Christum descendisse ad inferos quia apprehendit Deum tanquam sibi iratum & infensum propter nos & ex metu salutis propriæ amittendæ incredibilem anxietatem animi passus est, qualem pateretur qui sciret se in æternum periturum. Vnde cùm affirmat verba desperationis protulisse *libro secundo Institutionum capite* 16. §. 10. diros, inquit, in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulit. ait autem Christum cœpisse versari in inferno illa hora qua in horto cœpit contristari & orare; deinde profundiùs descendisse quando in cruce clamauit, *Deus Deus meus*, &c. denique profundissimè quando coram Dei tribunali comparuit tanquam reus æternæ mortis & seuerissimum iudicium irati sustinuit. Et quidem ex huiusmodi desperatione infert Bellarminus Caluinum debere admittere peccatum in Christo; desperatio enim

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

maximum peccatum est, præsertim eiusmodi quam describit Caluinus. Neque non vidit ipse hoc obiici posse, ait tamen Christum non peccasse quia fixa stetit fides eius in corde, & primis quidem duobus verbis professum esse eam fidem, scilicet *Deus Deus meus*, &c. posterioribus desperasse, cùm dixit, *vt quid dereliquisti me*. Sed est vanissimum commentum Caluini: nam si ea desperatio fuit deliberata, nil prodest præfatum esse fidem ad culpam tollendam, ex quo est posterior desperatio: Si fuit indeliberata, certè ea verba fidei, *Deus Deus meus*, nō accipiuntur seorsim per se per modū tantùm suspirantis ad Deum absque eo quòd formetur oratio, vt vsuuenire solet, sed coniungūtur & construūtur cū verbis sequentibus, *vt quid dereliquisti me*, fitque vna simplex oratio, & vnus sēsus & motus animę, cuius orationis pars subiecta est illa particula, *Deus Deus meus*, pars autem attributa est illa, *vt quid dereliquisti me*. Non potest autem vna eadem ac simplex oratio esse deliberata & indeliberata, neque subiectum deliberatum & prædicatum indeliberatum: ergo necesse est dicere aut nullam contineri fidem in iis verbis, aut non talem, quæ tollat deliberationem & culpam à desperatione.

Contraria huic hæresi est fides catholica quæ primùm sacris Scripturis perspicuè continetur, Isaiæ 53. *Eo quòd iniquitatem non fecerit, nec dolus fuerit in ore eius, & Dominus voluit conterere eum in infirmitate.* notat Forerius *in hunc locum*, hanc phrasim, eo quòd iniquitatem, &c. prout habetur hoc loco, Latinis nihil significare, ex Hebręa verò editione elegantissimam esse, perinde ac si diceret, etiamsi non deliquisset, &c. Deus tamen voluit eum contundere. Et sanè illa particula, & Dominus voluit conterere eum, &c. habet vim ad declarandum nullam omnino fuisse caussam passionis ex parte Christi, sed solùm ex parte voluntatis diuinæ, atque propterea simul declarat nomine iniquitatis in superioribus excludi omnem culpam quæ ex parte Christi posset esse caussa passionis siue actualem siue originalem. De eadē Christi innocentia Cyrillus *in epistola ad Acbatium* intelligit illud Ps. 87. *Factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber.* hoc est, immunis à peccato, nec obnoxius nobiscum mortis sententiæ. Ex Testamento nouo habetur illud Ioannis 9. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Et ad Hebræos 4. *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris tentatū per omnia, pro similitudine absque peccato.* & capite 9. *Semetipsum obtulit immaculatum Deo.* 1. Petri 2. *Qui peccatum non fecit*, &c. 2. ad Corinth. 5. *Eum qui non nouerat peccatum pro nobis peccatum fecit.* vbi non nouisse peccatum secundùm phrasim Scripturæ idem est atque esse alienum à peccato; & peccatum in prima parte huius sententiæ significat culpam, in secunda verò significat hostiam pro peccato, vt est communis expositio Patrum, & interpretum, quam ex Ambrosio tradit hîc S. Thomas iuxta id quod dicitur Oseæ 4. *Peccata populi mei comedent.* quo modo etiam illud Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam.* quidam ex Hebræo reddunt, si posuerit peccatum animam suam. nam nomen Hebræum *asam*, significat delictum, & hostiam pro delicto. Athanasius *in epist. de eo quod Verbum caro factum est*, hanc particulam Apostoli, *pro nobis peccatum fecit*, sic exponit: Non quòd Verbum vel in peccati operationē fuerit conuersum, vel peccatum fecerit, sed quod nostra peccata assumpserit, eademque sustulerit, iuxta illud: Ipse enim peccata nostra tulit.

Eadem hæresis damnatur in Concilio Ephesino *canone* 10. hoc modo: Qui dicit quòd pro se obtulit semetipsum oblationem, & non potiùs pro nobis solis (non enim eguit oblatione qui peccatum omnino nescuit) anathema sit. & in Concilio Lateranensi sub Martino *canone* 5. sub anathemate definitur in Christo fuisse nostram substantiam perfectè & indeminutè absque peccato.

Eadem est communissima doctrina Patrum: Gregorius Nyssenus *orat. 14. in Canica*: Christus est aurum immaculatum propterea quòd extra peccatum sit. Fulgentius *lib. de Incarnat. & gratia, c. 6.* de Christo: In eius, inquit, humana carne non iniquitas hominis sed mortalitas fuit. Basilius *epist. 65.* Quapropter carnem nostram cum naturalibus suis affectibus induit, peccatum autem non fecit. Idem definit Damasus *in epist. 1 ad Paulinum*, in professione fidei. Plura Patrum testimonia proferemus infrà ad probandum Christum non potuisse peccare.

Aduersùs hanc definitionem obiicitur illud Psalmi 21. *Deus Deus meus vt quid dereliquisti me: longè à salute mea verba delictorum meorum.* quem locum & Psalmum esse propheticum de Christo est communis Patrũ & interpretum sententia: non enim cadere possunt in personam Dauid quæ dicuntur in hoc Psalmo; cuiusmodi est illud, *foderunt manus meas, & pedes meos.* Quò modo autem his verbis non significetur Christum esse reum peccati, variè declarant interpretes.

PRIMA expositio est, quorumdam sensum hunc esse, delicta mea cùm nulla sint, longè sunt à salute mea, id est, non impediunt salutem meam. ac si diceret, Deus Deus meus, non sunt in me delicta quæ sint causa cur me dereliqueris, & cur ego debeam excludi a salute. Hunc sensum reiectis aliis vltimo loco refert & videtur sequi Vasquez *disp. 61. cap. 1.* ex Iansenio quem ait confirmare hunc sensum ex lectione Chaldaica, vbi hic versus sit cum interrogatione. hoc modo, an delicta mea longè me faciunt à salute mea cùm reuera nulla sint? Sed Bellarminus ait interrogationem hanc gratis fingi, & in nullo textu inueniri, & Iansenius ponit hanc interrogationem in sua paraphrasi absque mentione lectionis Chaldaicæ. Deinde melius diceret Propheta, longè à morte mea verba delictorum meorum, si delicta non fuissent causa mortis Christi. Citatur etiam Euthymius, & ipse primo quidem loco ponit hanc expositionem, verùm secundo loco assignat aliam communem.

SECVNDA expositio sumitur ex lectione Hebraica in qua habetur verbum Hebr. שְׁאגתי *sciaagathi*, quod significat rugitum, & sensus est, longè à salute mea verba rugitus mei, id est, rugitus meus siue clamor meus quo auxilium imploro, longè est à salute mea, id est, non potest impetrare mihi salutem. Cererùm LXX. Interpr. non legerunt שְׁאגתי *sciagaathi*, sed שְׁגִיאתי *sciaagathi*, vnica littera transposita, quod significat delictum, non rugitum, &, vt inquit Genebrardus, putauerunt esse in Hebræo metathesim, id est, transpositionem poëticam שְׁגִיא *shaag*, rugiit, pro שָׁגָה *shagà* errauit, & rectè verterunt, delicta, non rugitum.

TERTIA expositio est quorumdam qui construunt cum superioribus partem huius sententiæ hoc modo, Deus meus, quare me dereliquisti longè à salute mea? Sed omnes textus habent aliam interpunctionem, construúntque eam partem cum sequentibus, alioquin nihil significaret hæc pars, *verba delictorum meorum.*

Est ergo communissima expositio omnium Patrum & interpretum hoc loco significari delicta humani generis. ita habet Ambrosius *in Psalmum 39 & libro de Incarnationis Dominicæ sacramento, cap. 3.* Nazianzenus *orat. 36. quæ est 4. de Theologia.* Damascenus *libro 4. de fide capite 19.* Athanasius *libro de Incarnatione Christi, parum ab initio.* Iustinus *in dialogo cum Typhone.* Augustinus *in secunda expositione illius Psalmi 21.* Hieronymus, Theodoretus, Ruffinus, Iacobus Valentia, Titelmanus, Genebrardus, Bellarminus *in hunc locum.* Solum est discrimen in ratione & modo quo delicta hæc aliorum, id est, humani generis tribuantur Christo.

Quidam dicunt tribui ipsi tanquam gerenti personam aliorum hominum, & loquenti nomine ipsorum, non autem nomine proprio, & gerenti personam proprium. Verùm illud obstat quòd verba hæc psalmi videntur esse illa quæ Christus vsurpauit in cruce *Matthæi 27.* vbi nomine proprio dixisse videtur, *Deus Deus meus vt quid dereliquisti me.*

Alij (& est fere similis expositio) attendentes regulam Ticonij traditam ab Augustino *lib. 3. de doctrina Christiana cap. 31.* quòd quæ conueniunt membris, tribuantur capiti, aiunt delicta hominum hîc dici delicta Christi, quia homines sunt eius membra; quam regulam eo vsque amplexus est Augustinus de Roma Archiepiscopus Nazarænus, vt putauerit vsurpandam hanc propositionem: Christus quotidie peccat. & similiter hanc: Ex quo fuit Christus quotidie peccauit. quam propositionem Concilium Basilienſe damnauit inter alias eiusdem *sessione 22.* vt scandalosam & erroneam, additque non eximi à tali censura ob eam rationem quòd illud dictum referatur ad membra quæ vnum sunt cum Christo capite. Hæc damnatio non habet auctoritatem eo quòd Concilium illud fuerit schismaticum. iam enim defecerat ab Eugenio IV. quãdo illam edidit & Nicolaus V. qui confirmauit quædam eius acta, non confirmauit doctrinam fidei. Nihilominus ea propositio non est vsurpanda, & valet contra illam auctoritas priuata doctorum illius Concilij; multum enim interest inter hanc propositionem, peccata nostra sunt peccata Christi: & inter hanc, Christus peccat: prima enim vera esse potest quocumque modo spectent ad Christum: at secunda vera esse non potest nisi Christus sit eorum auctor. Ac prima sequi potest dictam regulam Ticonij.

Alij volunt dicto loco Psalmi delicta hominum dici delicta Christi, ea ratione quòd Christus ita susceperit luendas pœnas peccatorum, ac si ipse peccator esset, iuxta illud Isaiæ 53. *Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. & iniquitates eorum ipse portabit.* qui est communior magisque receptus sensus: neque negat Iansenius aliquando peccata fidelium vocari peccata Christi, sed faretur in commento Psal. 39. vbi dicitur, *comprehenderunt me iniquitates meæ.* Hanc intelligentiam confirmat ille locus *2. ad Corinth. 5.* qui potest etiam obiici aduersùs dictam Christi innocentiam, *Eum qui nõ nouerat peccatum pro nobis peccatum fecit.* Vbi quamuis plerique in secunda particula per peccatum intelligunt hostiam & sacrificium pro peccato; tamen Athanasius accipit iuxta modò dictam intelligentiam Ps. 21. nam in epistola qui titulus est de eo quòd Verbum caro factum est, sic habet: Non quòd Verbum vel in peccati operationem fuerit conuersum, vel peccatum fecerit; sed quòd nostra peccata assumpserit, eadémque sustulerit, iuxta illud, *ipse enim peccata nostra tulit.*

DISPVTATIO CXIV.

An Christus potuerit peccare.

Declaratur quæstio & proponitur sententia affirmans, eiúsque fundamenta. §. 1.

SENSVS quæst. esse potest vel de potẽtia ordinaria, vel de absoluta, vt passim distinguunt Theologi *in tertio sententiarum distinctione 12.* vbi Scotus, Okam, Gabriel, Almainus, & alij, & recentiores passim. Et dicunt certum esse de potentia ordinaria Christum non potuisse peccare, vt probant suprà posita argumẽta quę fundantur in dignitate personæ Christi, in officio capitis gratiæ & iustitiæ, & destructoris peccati, quæ omnia pertinent ad ordinariã Christi potentiam. Quæstio ergo est de potentia absoluta. Monent tamen quidam recentiores non esse intelligendam potentiam absolutam Dei, quia Deus non est auctor peccati, sed potentiam humanitatis Christi quam habet à libero arbitrio: quod sanè est dicere distinctionem hanc potentiæ absolutæ & ordinariæ hîc non esse ad rem. Quòd si velint hanc distinctionem applicare libero arbitrio, certè non est opus potentię absolutæ peccare, quia nec ipsum posse peccare significat potentiam in libero arbitrio, vt notat S. Thomas: sed opus potentiæ absolutæ est non peccare: quare non rectè institueretur quæstio an Christus secundùm potentiam absolutam potuerit peccare. Sensus ergo quæst. supponit Christum virtute vnionis hypostaticæ habere vt non possit peccare; & quæritur vlteriùs, cuiusmodi non posse ex vi vnionis huius habeat? an sc. tale vt non repugnet sibi posse peccare, quo modo habet immortalitatem anima quæ potest redigi in nihilum; & non posse peccare Beati in cælo ex gratia extrinseca: an verò ita vt repugnet sibi posse peccare, quo modo habet esse intellectiuum anima rationalis & non posse peccare Deus. Et quidem non posse peccare primo modo dicitur secundùm potentiam ordinariam, secundo verò modo secundùm potentiam absolutam: ac impotentia hoc secundo modo accepta, id est, absoluta per se solùm significat repugnãtiam ad aliquid; siue hæc repugnantia significet solùm naturam rei, sine perfectione; quo modo in bruto est impotentia ad peccandum quæ non est perfectio, est etiã impotentia ad intelligendum quæ est defectus perfectionis: siue simul significet perfectionem, quo modo est impotentia peccandi in Deo. Cùm ergo quæritur an Christus per potentiam absolutam potuerit peccare, sensus non est de aliqua vi & potentia ad patrandum peccatum, sed de repugnantia intrinseca ad peccandum, an scilicet sit in Christo ex vi vnionis hypostaticæ.

PRIMA sententia est Christum ex vi vnionis hypostaticæ non fuisse impeccabilem secundùm potentiã absolutam, sed solùm de congruo, & secundùm potentiam ordinariam, secundùm quam non potest Deus non dare Christo summam gratiam, sicut non potest non dare Beatis perpetuam visionem beatificam & fruitionem. Ita habet Scotus *in 3. sent. d. 2. q. 1. §. ad argum. principalia. vers. ad rationem probantem.* Idem confirmat infrà *dist. 12. q. vnica*, referens dist. secundam citatam. Gabriel *dist. 12. q. vnica, art. 2.* dicit de potentia ordinaria naturam humanam à Deo assumptam non posse peccare. An verò possit de absoluta, remittit responsionem ad distinctionem primã vbi *q. 2. art. 1.* disputans an possit assumi à Deo natura irrationalis, proponit duas opiniones, alteram affirmantem, alteram negantem; & affirmanti ait consequens esse concedere Deum posse assumere naturam peccantem, & quæ peccaret, & hac posita posse esse veras propositiones, Deus est peccator, Deus potest peccare, Deus odio potest habere Deum, Deus potest esse peior Antichristo, Diabolo, &c. quæ sunt piarum aurium offensiua, sequuntur autem hæ propositiones quia si assumat naturam irrationalem, potest similiter dici, Deus est lapis, equus, &c. Ioannes Bassolis *dist. 12. q. vnica, art. 1.* ait Christum absolutè loquendo posse peccare secundùm naturam humanam assumptam, & secundùm eam posse damnari. Sensit etiam Occam, teste Almaino, posse peccare. Eadem est sententia Marsilij *in 3. q. 9. & q. 3. art. 2. in 4. parte articuli*, & Henrici *quodlibeto 6. q. 6.* qui dicunt fore vt posset esse peccatum in natura humana, si posset assumi in puris naturalibus à persona diuina absque gratia & visione beatifica. Cæterùm negant posse assumi sine visione beatifica; ideóque non sunt huius sententiæ, sed sequẽntis.

Præcipuus defensor huius sententiæ est Durandus *in tertio distinctione 12. quæstione secunda.* Fundamentum eius sumitur ex eo quòd natura humana spectata extra

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

dona & auxilia supernaturalia gratiæ & gloriæ in puris naturalibus, nihil aliud habens supernaturale in se nisi suppositum diuinum, nihilo sit potentior, aut sapientior, aut perfectior, quàm si esset in supposito creato, cùm nihil aliud faciat suppositum diuinum nisi supplere vicem suppositi creati ad sustentandum, nihil omnino præterea, nec quicquam melius præstans quàm præstaret suppositum creatum; ergo si in supposito creato potest peccare, potest & in diuino.

SECVNDÒ natura humana existens in suo supposito creato, potest eo excluso assumi à supposito diuino; quòd si in ea sit peccatum, certè per hoc non redditur incapax eius assumptionis; quia hæc est capacitas odedientialis physica & naturalis in humana natura, quæ non perit propterea, non verò est capacitas moralis: ostendimus enim suprà posse assumi etiam naturam irrationalem cui repugnat capacitas moralis. Ex altera parte in supposito diuino est perfectio naturalis & necessaria quæ respicit dictam capacitatem physicam, non verò moralem: ergo potest assumi natura in peccato existens, & ex consequenti potest assumpta natura peccare, siquidem peccatum non repugnat supposito diuino.

Hæc sunt præcipua fundamenta huius sententiæ; nam multa alia argumenta quæ colligit & recensẽt Medina aut huc reducuntur, aut leuia sunt.

Proponitur communis sententia, & probatur auctoritate Patrum. §. 2.

In hac quæstione quatuor præstare oportet. Primum est statuere quod est primò propositum, scilicet an Christus potuerit peccare non soluta vnione hypostatica, sed salua & manente cum peccato & natura peccante. Secundum est, posito quòd non possit peccare an saltem aliqua ratione maneat in natura, sic vnita potentia naturalis ad peccandum. Tertiò si aliquo modo manet an possit secundùm hanc potentiam peccare non manente vnione hypostatica, sed soluta ex vi peccati & exclusa. Quartò an Christus sit dicendus physicè, vel solùm moraliter impeccabilis.

Quòd attinet ad primum dicendum omnino est Christum ex sola vi vnionis hypostaticæ habuisse vt ea stante non potuerit peccare non solùm spectata potentia ordinaria, verumetiam absoluta iuxta modum quo suprà declarata est. Hęc propositio est communis Theologorum *in tertio sent. distinctione 12.* vbi sanctus Thom. *quæstione 1. art. 2.* Bonauentura & Riccardus vterque *articulo 2. quæstione prima & secunda*, Paludanus *quæstione 2.* Capreolus *quæstione 1.* Almainus *quæstione vnica*, Argentina *distinctione 12. quæstione vnica, articulo 2.* Dionysius Cistercienſis *in 3. quæst. 3. art. 2.* Hugo de S. Vict. *libro secundo de sacramentis par. 1. c. 7.* Hnc spectare possunt Alexander *p. 3. quæst. 7. membro 2. & quæst. 12. mem. 1.* Henricus *quodlibeto 6. q. 6.* & Marsilius *in 3. q. 3. art. 1. in 4. par. & q. 9. articulo 3.* Picus Mirandulanus *in Apolog. quæstione 4.* quatenus dicunt de potentia absoluta non potuisse assumi humanitatem sine gratia habituali, & beatitudine animæ. Quãtis enim ea sententia falsa sit, nihilominus consequens est dicere Christum de potentia absoluta non posse peccare. Eadem est recentiorum. Qui omnes Theologi hanc propositionem tanquam certam affirmant, & contrariam multi non sine nota reiiciunt. Medina hîc ait Capreolum dicere oppositam sententiam esse erroneam, & contra illam dicendi potiùs flammis quàm rationibus. sed Capreolus non profert hanc notam contra oppositam sententiam quatenus dicit Christum vt homine, seu in humana natura, posse peccare; sed contra eos qui iuxta hãc sententiã admitterẽt hãc propositionẽ quæ videtur deduci; sc. possibile est Deũ esse damnatum;

sic habet *art.3.§.sexto dicitur.* idem *suprà §.5.dicitur*, ait dicere quòd Deus sit principale agens peccati est blasphemum,hæreticum, piarum aurium offensiuũ,quod dictũ ait inferri ex ea sententia. Ceterum non omnes qui sequuntur eam sententiam concedunt huiusmodi illationes:quare prudenter Capreol,non dedit hanc censuram sententiæ ipsi,vt refert Medina, sed propositionibus dictis quæ inferrentur & concederentur. Nihilominus cùm sit facilis & per se obuia deductio harum propositionum, & præterea dicta sententia in iis terminis sit contra communem Patrum sententiam,meritò censetur temeraria.

PRIMVS est Dionysius Areop. *lib. de cœlesti Hierarchia,c.3.par.3.circa finem,* Vbi dicit oportere nos, diuinam Christi in carne vitam intueri assiduè & sanctam ipsius impeccantiam seu impeccabilitatem imitari.

SECVNDVS est Hilarius *lib.10.de Trinit.circa medium,* vbi tractans illud ad Romanos 8.*In similitudine carnis peccati.*ita loquitur:Homo Christus est, & in veritate natiuitatis est,dum homo est,& non est in proprietate peccati dum Christus est; quia & qui homo est,non potuit non homo esse, quòd natus est; & qui Christus est,non potuit amisisse quod Christus est.Hæc Hilarius. vbi sanè docet tam esse necessarium vacare peccato Christum ex eo quòd Christus est,quàm est necessariùm esse verè natum hominem eo quòd homo sit.

TERTIVS est Athanasius *orat.2.contra Arrianos tribus foliis ante finem,* vbi sic habet.Primo homine mutato, & morte per peccatum introgressa,necesse omnino fuit secúdum Adam immutabilem esse,quò si denuo serpens eum inuaderet, impostura illius vim nullam aut efficaciam haberet.Item *lib.de Incar.Christi,*sic habet:Verbi incarnatio secundùm naturam Verbi Dei facta nostrorũ vitiorũ susceptibilis non fuit, quæ ex vetustate etiã hoc tempore in nobis hærere solent.Et sanè institutũ Athanasij in hoc lib.de Incar.est occurrere errori Apollinaris,qui putauit non alio modo posse se facere Christum incapacem peccati,nisi negando ipsi voluntatem & animam humanam,eius loco ponendo Verbum.Docet autem Athanasius ipsa assumptione Verbi reddi animam & volũtatem Christi incapacẽ.Verba Athanasij sũt:Neque enim metuendum erat ne isto ineffabili modo in vnitatem personæ à Verbo Deo natura humana susceptа per liberum voluntatis peccaret arbitrium,cùm ipsa susceptio talis esset, vt natura hominis à Deo ita susceptа nullum in se motum malæ voluntatis admitteret.

QVARTVS est Basilius *in epist.65.in Sozopoli agentibus,*vbi ita loquitur : Vnde apparet Dominum alios naturales affectus ad veritatis confirmationem susceпisse, prauas autem affectiones quæ puritatem vitæ inquinant tanquam immaculata Deitate indignas abiecisse creditur. vbi rationem cur non assumpserit peccata seu affectiones vitiosas peccati, petit à diuinitate cui per se repugnant.

QVINTVS est Cyrillus Alexandrinus *lib.10.in Ioannem c.11.*in illud,*Venit enim princeps huius mũdi.* vbi sic habet:Peccatum enim & peccati origo diaboli sunt;Christus verò natura Deus,naturáque immutabilis, peccare non poterat:vbi cum perat impeccabilitatem Christi ab immutabilitate quam habet eo quòd sit Deus, docet ea impossibilitate esse impossibile Christum peccare, qua est impossibile naturam diuinam mutari. Idem *lib. aduersus Anthropomorphitas c.23.*initio sic scribit : Stolidi verò, ac dementes. prorsus qui ipsum etiam Christum nescio quo pacto peccare posse affirmant , eam ob causam quòd in eadem atque nos specie fuerit versatus, quódque forma serui accepta cum hominibus in terra egerit. Si enim desiit esse quod erat,aut ex diuina natura in humanam tantùm, ac nostri similem naturam abiit, humanam imbecillitatemilli obiiciant;si verò idcirco humanam naturam gestauit, vt eam quæ Adam acceperat imbecillitatem, in se validam, ac peccato superiorem declararet , cur frustrà id anxiè inquirunt , quod inuenire non possunt? Sumit ergo Cyrillus rationem impeccabilitatis ab ipsa diuinitate ita vt non aliter possit Christus peccare nisi desierit esse Deus.

SEXTVS est Ambrosius *lib. de Incarnationis Dominicæ sacramento*, vbi contra Apollinaristas ita loquitur: Quo modò lubricum poterat timere peccati qui peccatum remissurus aduenerat.

SEPTIMVS est Leo Papa *in epist. 10. ad Flavianum in Concilio Chalcedonensi recepta c.2.* Non, inquit, superare possemus peccati & mortis auctorem nisi nostram naturam ille susciperet,& suam faceret.

OCTAVVS est Augustinus *in Enchiridio c.40.* vbi ex modo & qualitate ineffabili ac maxima vnionis humanæ naturæ cum Verbo docet fieri vt Christus peccare non possit , ait enim hominem illum ab exordio naturæ suæ quo esse cœpit Verbo Dei copulatum esse, in tantam personæ vnitatem vt idem ipse esset filius Dei qui filius hominis,& filius hominis qui filius Dei ; ac si in naturæ humanæ susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum posset admittere,Hæc Augustinus.nota illud verbum,ac si;habet enim vim ad significandum esse factam sibi naturalem hanc gratiam ea ratione & fundamento qua est factum sibi naturale quòd idem dicatur filius Dei qui filius hominis ; hoc autem non aliunde est sibi factum naturale, nisi ex intima vnione cum diuinitate , qua ita fit naturale filio Dei vt sit filius hominis & contra , vt stãte ea vnione non possit non esse naturale:ergo ex eadem ita factum est sibi naturale non posse peccare, vt ipsa stante non possit peccare. Simili stilo loquitur Augustinus *lib.de correptione & gratia c.11.* Neque metuendũ erat, inquit , ne isto ineffabili modo in vnitatem personæ à Verbo Deo natura humana susceptа per liberum voluntatis peccaret arbitrium , cùm ipsa susceptio talis esset vt natura hominis à Deo ita susceptа,nullum in se motum malę voluntatis admitteret. Hæc Augustinus. nota illam particulam , illa susceptio talis esset, id est, tam intima & talis ex qualitate susceptionis. Idem habet *lib.1.de prædest.sanctorum c.15.*

NONVS est Hieronymus *tom.2. epist. ad Ctesiphontem contra Pelagianos,*vbi tribuit Christo tanquam proprium esse impeccabilem.

DECIMVS est Fulgentius *lib.3.ad Trasimundum,circa medium.* Propterea,inquit,etiam Christi humanitas sine peccato permansit , quia eam in vnitate personæ diuinitas accepit quæ naturaliter peccare non potest. Hæc Fulgentius. vbi ex eo quòd persona diuina naturaliter peccare non potest , ostendit humanitatem esse immunem à peccato, quod dum non alia ratione potest esse verum,nisi quia stante ea vnione non potest humanitas peccare nisi peccet Deus ipse, quod est directè oppositum sententiæ primò Durandi ; deinde eorum qui putant non esse efficacem contra Durandum rationem ductam ab eo quòd actiones sint suppositorum , contra quos locus erit inferiùs.

VNDECIMVS est Anselmus qui *lib.1.curDeus homo, & cap.10.*sic habet : Primus Adam peccare potuit quia purus homo , secundus Adam peccare non potuit quia est Deus.

DVODECIMVS est Dionysius Alexandrinus qui *in epistola contra Paulum Samosatenum* de Christo sic habet : Nisi fuisset Deus , non poterat esse alienus à potestate peccandi;nemo enim est quin peccare possit,nisi vnus Christus sicut Parer Christi & Spiritus sanctus. vbi in hoc facit Christum parem Patri & Spiritui S. quod sanè non alia ratione facere potest,nisi quia Christus à diuinitate habet quòd sit impeccabilis non solùm

lùm in natura diuina , verumetiam in humana, & quia actiones sunt suppositorum. & paulo infrà,sic habet:Iustus namque vt Deus non exercitatione & laboribus sicut omnis homo ex numero piorum , quos necessariò sequuntur defectus : non enim est, inquit,homo iustus qui faciat bonum, & non peccabit. quapropter piorum sunt certamina & labores & precationes pro delinquẽtibus ; & omne genus hominum à paruo vsque ad magnum charitate Dei erga homines & misericordia indigemus : Christus verò nõ exercitatione ostensus est per fidem & pietatem in Deum vtiam dictum est,naturalis enim iustitia & diuina virtus eius est. Hæc Dionysius. quæ postrema verba iustitiæ & virtutis, non sumuntur pro iustitia & virtute quocunque modo acceptis , sed prout significant immunitatem à peccato , hanc enim concludit discursus præcedens,vt perinde sit ac dicere, est in Christo diuina & naturalis immunitas à peccato, qualis est solius Dei, opponitúrque immunitati à peccato quæ non sit naturalis,sed studio & opera piæ voluntatis acquisita,qualis est reliquarum creaturarum.

Dices,hinc inferri videtur humanitatem Christi non eguisse auxiliis gratiæ, & directione Dei,sed sola diuinitatis vnione fuisse impeccabilem , quod non videtur verum,vt infrà dicemus.Respondeo duo spectari in immunitate à peccato, scilicet media, virtute quorum sit immunis ; & ratio cur dentur. Et quidem media sunt communia Christo cum aliis creaturis, scilicet auxilia gratiæ,directio,&c. ratio verò cur dentur,non est communis:nam Christo sunt debita, & non possunt negari ratione suppositi diuini,cui repugnat peccatum ; ceteris verò rationalibus creaturis non sunt ita debita,& in eo gradu , vt non possit Deus non præseruare illas à peccato.

Expenditur ratio quorundam recentiorum ad idem probandum. §. 3.

Hanc propositionem auctoritate Patrum satis confirmatam ac perspicuam probant Theologi passim vna aut altera communi ratione , quæ quibusdam recentioribus non placuit,sed adhibent aliam iactis quibusdam fundamentis.

PRIMVM est humanitatem Christi Deitate sanctificari , ex qua sanctificatione habeant eius opera vt sint diuina & meritoria infiniti præmij.

SECVNDVM est peccatum mortale in vniuersum pugnare cum gratia habituali hominem sanctificante, ita vt nulla potentia fieri possit vt stent simul in eodem subiecto , vnde consequens est multo magis pugnare cum sanctificatione habituali quæ habetur à tali forma, scilicet diuinitate, & multominus posse stare hanc cum peccato in eodem subiecto.

TERTIVM est in eo differre sanctificationẽ quæ est à gratia creata habituali, ab ea quæ est à diuinitate, quòd illa patiatur peccatum veniale in subiecto, & solùm pugnet cum mortali,hæc autem pugnet etiam cum veniali , vt simul cum illo stare non possit , & tam sibi repugnet hoc,quàm illud. Probatur, quia gratia habitualis inhærens,quæ dicitur adoptionis, cõstituit filium adoptiuum non infinitè sanctum ; gratia verò vnionis constituit filium naturalem infinitè sanctum ; sanctitas autem infinita excludit omnem culpam quam non excludit finita.

QVARTÒ in re posita hinc inferunt vt cum nullo statu peccati commissi siue ante , siue post vnionem, gratia vnionis stare possit:ratio est, quia per hanc humanitas deificatur, redditúrque digna æterno infinitóque præmio:ergo excludit omne peccatũ. Atque hac ratione probari volunt humanitatem Christi non potuisse peccare, non verò quia peccatum illius tribueretur Verbo.

Hoc ipsum confirmant auctoritate Patrum.Origenes *lib.2.periarchon,cap.6.post medium,*ait animam Christi fuisse affectam diuinitate, sicut ferrum igne, propterea vacasse peccato sicut ferrum frigore. Dionysius Alexandr. caussam cur vacaret peccato reddit , quia Christus non exercitatione operum sanctus erat,sed ipsa naturali sanctitate seu diuinitate. Augustinus *in Enchiridio , cap.40.* postquam concluſit gratiã Christo esse naturalem, quia nullum peccatum admittit, subdit *cap.41.* Dei quoque gratia Verbo Patris vnigenito non gratia filio , sed natura in vnitate personæ modo mirabili adiunctus atque concretus, & ideo nullum peccatum committens. Faciunt autem vim in illa voce,natura , quam construunt cum sequentibus ; scilicet in vnitate personæ coniunctus,&c. vt significetur coniunctus secundùm naturam, & à natura sic coniuncta & deificante habeat quòd nullum peccatum committat. Nazianzenus *orat.36.* quæ est quarta de Theologia,*num.46.* sic habet : Illius enim voluntas cùm tota deificata sit Deo procul dubio non aduersatur. Cyrillus *lib.de recta fide ad Theodosium* , de Verbo Dei loquens sic habet:Animam rursus humanã postquam propriam sibi reddidisset,suaéque naturæ firmitate & immutabilitate perinde ac vellus colore imbuisset, peccato superiorem declarauit.

Hæc ratio non est admittenda , & primum eius fundamentum quoad eam partem, quòd Deitas sanctificet humanitatẽ vt forma,suo bono sensu verum est ; quoad alteram verò partem , quòd scilicet ex sanctificatione hac naturæ habeant opera humanitatis quòd sint diuina & meritoria infiniti præmij , satis suprà refutatum est à nobis *disputat.12.*

SECVNDVM fundamentum quo cõparatur gratia habitualis cum gratia vnionis, bene procedit quoad sanctificationem,quòd scilicet diuinitas in eo quòd sanctificat,habeat rationem formæ , sicut habet gratia habitualis. Ceterùm valde differunt in oppositione quam habent cum peccato ; quoniam gratia habitualis habet rationem formæ non solùm in eo quòd seipsa faciat iustum & sanctum,& non per aliquẽ effectum à se productum;verumetiam in modo vnionis proprio formatum, qui est actuatio in vniuersum, & in formis accidentalibus,qualis est gratia, est inhæsio. Diuinitas verò solùm habet rationem formæ in eo quòd seipsa faciat sanctũ, & non per aliquem effectum à se productum, non habet autem rationem formę,quia non actuat potentiam, neque inhæret,sed habet alium modum vnionis,scilicet suppositi cum natura, quod quidem non modo non inhæret, verùm nec recipitur in natura, sed potiùs recipit ipsam ; & sustentat in ratione suppositi , & ex eo vlteriùs habet rationem formæ , quæ duæ rationes sunt distinctæ,scilicet esse suppositum,& esse formam, & primum supponitur secũdo:cùm verò vna forma excludat à subiecto oppositam formã, seu priuationem per vnionem qua vnitur ipsi , habetur perspicuum discrimen in exclusione peccati in re proposita,quòd gratia habitualis excludat peccatum à subiecto per vnionem propriã formæ qua vnitur vt forma , quia non vnitur subiecto per aliam vnionem. Diuinitas verò non excludit peccatum per vnionem propriam formæ,sed per aliam vnionem propriam suppositi:porrò vnio suppositi diuini per se suapte natura excludit peccatum à natura cui vnitur, vt infrà ostendemus , & supponitur sanctificationi quæ fit per modum formæ;quare non excluditur peccatum à diuinitate secundùm quod sanctificat , sed secundùm quod per suam personalitatem communicat esse personale diuinum ipsi naturæ , cui personæ repugnat peccatum.

TERTIVM dictum non assignat veram rationem discriminis ob quam stare possit peccatum veniale cum gratia habituali, & non cum gratia vnionis, ex eo quòd hæc faciat infinitè sanctum , non item illa: nam quòd

gratia & charitas creata non excludat peccatum veniale,non prouenit ex defectu ipsius, aut ex inefficacia quã ex natura formæ habeat:charitas enim ex natura sua efficax est ad excludendam omnem offensam,etiam leuissimam:neque solùm infinita sanctitas habet oppositionem cum peccato veniali, verùm quæcunque sanctitas & charitas in ratione sanctitatis & charitatis: hoc ipso enim quod actus proprius charitatis est amor Dei super omnia, potens est excludere peccatum veniale per actum suum & quicquid displicet Dei.Prouenit ergo ex defectu subiecti,qui quidem defectus si remaneat peccatum veniale in ipso, quando iustificatur per caritatem,& tollitur peccatum mortale,consistit in eo, quòd habeat aliquam complacentiam saltem virtualem peccati venialis; si verò peccatum veniale accedat postquam fuerit iustificatum, defectus subiecti est quòd nõ sit ita dispositum, vt quandiu est in caritate operetur semper rectè ex amore caritatis, vt fuit dispositus Adam in statu innocentiæ, vbi non poterat admittere peccatum veniale priusquam mortale; & B. Virgo in statu naturæ lapsæ,vbi ex priuilegio habuit vt neutrum admitteret. huiusmodi enim dispositio est donum distinctum à caritate, tollens impedimentum quod ipsa habet in subiecto ne excludat ab ipso omnia peccata venialia,tum formaliter per seipsam, quando iustificat illud; tum verò efficaciter per actum suum postquam fuerit iustificatũ operando semper rectè ex amore Dei. Hos autem defectus nec diuinitas per seipsam spectata solùm vt forma,excludit à subiecto. Si enim intelligatur informare subiectum, in quo sit peccatum mortale & veniale, sicut debet abesse complacẽtia peccati mortalis ad hoc vt iustificet ipsum, quam complacentiam ipsa non potest tollere formaliter informãdo,sed debet tolli ab ipsomet subiecto; ita debet abesse complacentia peccati venialis ad hoc vt perfectè sanctificet subiectum tollendo etiam peccatum veniale, quam complacentiam ipsa non potest tollere formaliter informãdo,sed debet tolli ab ipsomet subiecto. Itaque quoad hunc effectum nihil confert esse infinitam sanctitatem magis quàm esse finitam. Si verò intelligatur informare subiectum, cui nullum insit peccatũ veniale,siue quia non præexiterit,siue quia sit sublatũ, certè ipsa non est dispositio per seipsam disponens subiectum, vt nihil agat, vel omittat, nisi rectè & ordinatè ex caritate. Verùm ad vitanda in posterum peccata omnia etiam venialia requirit idem donum, quod dictum est requiri à caritate, quinetiam requirit actus amoris, quorum est principium caritas,non autem ipsa,sicut requirit illos ad excludenda peccata cùm debet vniri subiecto. Solùm verò est discrimen inter ipsam,& gratiam, quòd gratia cùm primùm informat subiectum solùm requirit absentiam peccati mortalis: diuinitas autem requirit absentiam etiam peccati venialis,vt non possit informare subiectum, in quo sit complacentia peccati venialis,saltem virtualis. Ceterùm complacẽtiam hanc non excludit ipsa in genere causæ formalis, neque per actum suum eo modo, quo dicunt Thomistæ vltimam dispositionem ad habitum caritatis esse actum ab ipso habitu elicitum,quia diuinitas informãdo nullius actus est principium formale in subiecto,cui inest, sed excludit illam in genere causæ finalis: cùm enim repugnet sibi informare subiectum in quo est peccatum veniale, eiúsque cõplacentia, propterea est causa cur Deus prouideat,vt tollatur ea complacentia per aliquem actum, præsertim caritatis, ad quam tollendam ipsa nihil confert. Quòd si adsit pœnitentia,aut saltem desit complacentia, præstat ipsa formaliter, quod præstaret caritas inhærens. Itaque nihil aliud singulare habet comparata cum caritate,nisi vt quo casu neque ipsa neque caritas possit excludere peccatum veniale, caritas informet,manetque in subiecto cum peccato veniali; diuinitas autem requirat vt tollatur per prouidentiam Dei. In hoc autem habemus duo: primum est hanc vim excludendi peccatum veniale tam latè sumptam vt comprehendit quod habet singulare diuinitas supra caritatem inhærentem non esse effectum formalem diuinitatis informantis, sed prærequiri ad eius informationem, eámque esse causam illius solùm in genere causæ finalis. Secundum est in hoc genere causæ verius magisque propriè conuenire personæ, seu vnioni personali, esse causam exclusionis omnis peccati etiam venialis,quàm diuinitati. primùm quidem, quia illa vnio est prior, & fundamentum huius, & per se in eo priore in natura, cui vnitur vt suppositũ,requirit vacuitatem omnis peccati:quare nõ restat locus diuinitati, neque vt finis est, neque vt forma est ad hunc effectum formalem, qui est tollere peccatum, etiamsi daretur alioqui ipsam posse per se formaliter illud excludere. Secundò, quia persona diuina est suppositum physicum physicè terminãs, & sustentans naturam creatam;diuinitas autem non est forma physica: non ergo rectè recentiores exclusa ratione communi Theologorum qui petunt radicem impeccabilitatis à dignitate personæ, confugiũt ad dignitatem formæ, sed debent petere illam aut solùm, aut saltem veriùs,& præcipuè à dignitate suppositi.

QVARTVM dictum quod ex his inferunt,scilicet deitatem cum nullo peccato stare posse, non rectè concludit Christum esse impeccabilem simpliciter magis quàm inferatur esse impeccabilem hominem habentem gratiam habitualem,quæ cum peccato stare non potest; solùm enim infertur esse impeccabilem hominem secundùm quid, scilicet quantum est ex vi formæ sanctificantis,sicut dicitur 1.Ioan.3. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.*

Dicent fortè sanctificationem quæ prouenit à deitate, non reddere subiectũ impeccabile quatenus est sanctificatio,sed quatenus est talis; sed non rectè:nam peccato per se opponitur sanctificatio sub nomine & ratione communi sanctificationi quæ fit per gratiam, nimirum quæ facit hominem gratum & acceptum Deo; & cùm in vniuersum vni vnum sit contrarium,tum maximè peccato & culpæ,solùm vnum est contrarium, scilicet esse gratum & amicum:nõ ergo opponitur ipsi sanctificatio quæ fit deitate,nisi quatenus sanctificat,& facit gratum: neque alia ratione ipsi dicunt deitatem vt formã opponi peccato, nisi quia opponitur eidem gratia habitualis,nempe quia affert sanctificationem quam hæc affert. Cõfirmatur:nam quæro quid addit diuinitas sanctificationi supra id quod ponit gratia,vt faciat subiectum etiam impeccabile, quod non facit gratia? aut enim addit magis & minus, quia videlicet sanctificatio quæ fit per ipsam est infinita,quanta non est quæ fit per gratiam. Sed certè ex parte formæ satis est quicunque gradus sanctificationis quamuis paruus ad hoc vt fiat homo impeccabilis ob rationem suprà dictam. Aut addit aliquid ex parte subiecti quo fiat impeccabile,quod non addit gratia habitualis,& hoc quicquid sit non est à diuinitate in genere causæ formalis, quia Deitas vt forma non facit hominem fortiorem, aut sapientiorem, quàm sit naturaliter,& sanè minus quàm gratia,eiúsque habitus, quia Deitas nõ est forma afficiens physicè subiectum. Quod si spectetur in genere causæ efficientis, certè non est ad rem quòd sit vnita per modum formæ, hoc enim modo ita potest facere & facit impeccabiles naturam vnitam sibi,sicut non vnitas,scilicet beatos.

Dicent fortè PRIMÒ ex eo quòd diuinitas sit forma,fieri vt sit debita subiecto impeccabilitas per operationem Dei vt causæ efficientis, & hac ratione esse causam formalem impeccabilitatis.Sed non rectè dicitur:nam tripliciter intelligi potest esse propterea debitam impeccabilitatem. primò, quia non potest stare simul cum peccato diuinitas tanquam forma in homine; & hoc non alia ratione potest facere ipsi debitam impeccabilitatem, nisi quia diuinitas non solùm sit causa formalis sanctitatis deificans subiectum, sed sit causa formalis immobiliter, seu immobilitatis deificationis ipsius,& sanctitatis:& quoniam non potest stare peccatum cum ipsa,nec possit seipsa formaliter illud impedire, ideo sit debita sibi operatio diuina qua subiectum fiat impeccabile. Sed certè hæc immutabilitas non habetur ab ipsa Deitate vt forma:nam hæc forma & deificatio naturæ creatæ per ipsam non est natura sua inseparabilis & æterna, nec per se poscit eam inseparabilitatem,sed solùm ex decreto & voluntate Dei:ergo ex eo quòd Deitas sit forma incompossibilis cum peccato,nõ habetur naturam esse impeccabilem simpliciter,sed solùm ex suppositione. Et quamuis poscereet ex se inseparabilitatem, tamen cùm non possit per se illam præstare,nec sit causa necessaria quòd aliunde præstetur, non facit humanitatem impeccabilem necessariò & simpliciter, sed secundùm quid, videlicet quantum est ex se. Atque huiusmodi impeccabilitas, si nil aliud addatur, solúmque fundetur in dicto decreto, nihilo maior est illa quam affert gratia habitualis,vtraque enim forma, scilicet gratia & diuinitas,est per se separabilis,& solùm suppositio decreto & voluntate diuina potest fieri inseparabilis. Secundò potest intelligi debita impeccabilitas ratione dignitatis quam affert diuinitas subiecto, vt propterea debeat fieri impeccabile. Atqui illa dignitas non est inseparabilis simpliciter, sed solùm ex suppositione; ergo nec est debita simpliciter impeccabilitas, sed ex suppositione dum manet Deitas, vel quòd Deus velit manere semper Deitatem: quòd si nil aliud addatur, similis omnino ratio est de gratia habituali dum manet,& dum Deus vult manere,vt vult in confirmatis in gratia. Tertiò potest intelligi debita impeccabilitas ex natura huius formæ,scilicet diuinitatis,quæ cùm sit per se vita incapax interitus & sanctitas incapax desitionis si est in subiecto dans vitam & sanctitatem vt forma, debetur sibi subiectum incapax interitus spiritualis & defectus sanctitatis. Quòd si ipsum per se non est tale, & ipsa non potest formaliter facere tale, exigit extrinsecus à causa agente fieri tale; sed nisi aliud addatur vel dicatur, neque hinc habetur hoc debitum, & impeccabilitas simpliciter, vt perspicuum est exemplo animæ rationalis,cui conuenit intrinsecè immortalitas,sicut conuenit Deitati intrinsecè impeccabilitas,& informat atque animat corpus anima, sicut informat & deificat Deitas,& quidem magis quàm Deitas,quia illa est forma intrinseca & per se,hæc autem extrinseca; & tamen non dicitur propterea immortalis homo, quia aliunde ex parte corporis habet principium mortis & separationis ab anima,& à vita quam dat anima,quę vita alioqui in ipsa deficere non potest: & quod dicitur de debito vnionis, quòd scilicet Deitas impeccabilitatem quam habet in se,poscat etiam ex parte subiecti cuius est forma; si loquamur ex natura rei, magis habet locum in anima quæ cùm sit intrinsecè imperfecta, poscit perpetuam vnionem cum corpore & corpus incorruptibile,& habet intrinsecũ ordinem & appetitum ad illud quando est separata, cuiusmodi non habet diuinitas: si verò loquamur de voluntate & operatione Dei, certè ex hoc capite potest esse, & est incorruptibile corpus in beatis, non tamen ideo dicitur homo etiam beatus simpliciter immortalis eo sensu quo hîc loquimur, sed ex dono extrinseco; neque ergo dicitur simpliciter impeccabilis homo deificatus Deitate vt forma, addito dono & auxilio gratiæ quo non peccet in sensu quo loquimur de impeccabilitate,& non alio sensu quàm dicatur immortalis beatus.

Demum non dicitur aliquid simpliciter & per se tale,nisi vel à forma intrinseca, vel ab eo quod prouenit per se ab illa tanquam passio: si ergo hoc quod est esse impeccabile, dicitur de humanitate ratione Deitatis vt formæ,certè non dicitur simpliciter & per se, nec implicare contradictionem peccare, quia Deitas est forma extrinseca. Et sanè habet præcipuè vim hoc argumentũ contra Vasquez qui sentit actiones & passiones non esse suppositorum per se, sed singularium, & naturæ conuenire agere & pati,non solùm vt quo,verumetiam vt quod: hinc enim sequitur naturam humanam,cuius est forma diuinitas, habere denominationem impeccabilitatis; cùm verò hæc forma sit extrinseca, & separabilis,non potest dici impeccabilis simpliciter & per se, nec potest assignari subiectum quod dicatur simpliciter impeccabile, sed secundùm quid.

Obiicies, hæ rationes valent etiam contra eos qui petunt impeccabilitatem à persona diuina;ipsa enim nõ reddit physicè impeccabilem humanitatem, sed solùm facit illi debita à Deo auxilia ad nunquam peccandum, quæ solùm sint debita manente vnione hypostatica, & ex suppositione quòd maneat, & non simpliciter. Respondeo esse valde disparem rationem:nam cùm tribuitur alicui impeccabilitas,duo spectantur,scilicet subiectum cui tribuitur,& ratio ob quam & sub qua ipsi tribuitur impeccabilitas. Iam communis sententia tribuit impeccabilitatem supposito quod est diuinum,& rationem impeccabilitatis non petit ab humanitate, nec ab vnione, nec à forma aliqua extra ipsum,sed ab ipsomet supposito cui repugnat per se peccare in quacunque natura siue propria,siue aliena,cuius sit suppositum,& non repugnat ex vnione cum natura creata, ex qua potiùs haberet posse peccare,si aliunde ipsi per se non repugnaret peccatum. At verò ex sententia horum recentiorum non petitur à diuinitate per se vt subiecto, sed neque à supposito vt subiecto,sed à diuinitate vt forma, & à supposito prout mediante diuinitate informat & communicat alteri,id est,humanitati impeccabilitatem, quæ aliàs sibi conuenit per se vt subiecto à quo illam habeat humanitas mediante diuinitate tanquam à forma extrinseca & separabili, quamdiu & quousque non separatur,& ideo non conuenit simpliciter impeccabilitas, sed ex suppositione.

Demum quod maximè ad rem facit est quod suprà diximus, nempe vnionem suppositi diuini cum natura humana esse priorẽ in ratione suppositi,& in hac fundari vnionem in ratione formæ: in eo verò priori iam constituitur homo Christus qui est impeccabilis: non ergo habetur impeccabilitas à diuinitate vt forma.

Proponitur vera ratio probans Christum peccare non posse. §. 4.

Fundamentum commune ac vertissimum dicitur ex eo quòd peccatum & peccare sit suppositi principaliter & vt quod,naturæ autem vt quo; Christus autẽ est nomen suppositi, ideóque an sit capax peccati, non solùm oportet quærere & colligere ex iis quæ conueniunt naturæ siue intrinsecè, siue extrinsecè; verumetiam ex iis quæ conueniunt supposito. Et quidem vbi natura est causa suppositi, & constituit suppositum simpliciter, quicquid conuenit supposito sumitur à natura, atque ita ex iis quæ conueniunt naturæ, habetur omne suppositum creatum esse peccabile,omne verò diuinum esse impeccabile. Vbi verò natura non constituit suppositum simpliciter,sed supponit constitutum, & trahitur ad esse ipsius,vt trahitur humanitas Christi ad esse personale diuinum Verbi;certè an sit peccabile,vel impeccabile,non potest attendi solùm ex eo quòd conuenit naturæ assumptæ, ipsíque supposito ratione naturæ assumptæ, per quam non constituitur, sed ex eo quòd conuenit ipsi ratione naturæ, per quam constituitur à qua in re proposita non habetur esse peccabile, sed impeccabile.

Dices

Dices hinc solùm habetur esse peccabile naturaliter & secundùm rem ipsam non conuenire supposito diuino, cui ex natura diuina secundùm rem conuenit oppositum, scilicet esse impeccabile, non autem habetur non conuenire per communicationem idiomatum ratione naturæ creatæ cui conueniat secundùm rem, sicut esse mortalem per communicationem idiomatum conuenit eidem, cui secundùm rem conuenit esse immortalem. Respondeo, ex hoc discursu nos solùm volumus posse vel non posse peccare non debere attendi secundùm ea quæ conueniunt supposito ratione naturæ, vbi suppositum non constituitur per naturam, vt attenditur vbi per eam constituitur: an verò hoc quod est posse peccare non solùm repugnet ipsi secundùm rem, vt repugnat pleraque alia prædicata, scilicet esurire, laborare, &c. verumetiam secundùm communicationem idiomatum ratione peculiari secundùm quam non repugnant plurima ex his; fateor ex solo dicto discursu non haberi, sed aliquid est addendum. Etenim suppositum ex natura propria duo genera attributorum sortitur, vnum tantùm physicum & naturale, non etiam morale, cuiusmodi est esse impassibilem, ineffabilem, &c. & horum opposita non possunt conuenire Deo secundùm rem, non quidem ob hanc rationem quòd sint per se mala, cùm conueniant pluribus creaturis conditis à Deo cum his proprietatibus; sed quia repugnant naturæ diuinæ secundùm rem: possunt autem conuenire secundùm communicationem idiomatum, quia cùm non sint per se mala, potest esse in Deo ratio, & suo modo fundamentum huius communicationis, quod fundamentum non solùm est esse in eodem supposito cum natura cui secundùm rem conueniunt, verumetiam est esse causam ipsorum vt suppositum agens & patiens per naturam creatam eo modo quo omne suppositum est causa actionis per suam naturam. Alterum genus attributorum quod sortitur suppositum à natura propria, est non tantum naturale & physicum, verumetiam morale; cuiusmodi est esse iustum & rectum: & huius oppositum similiter non potest conuenire Deo secundùm rem ob eandem rationem, quia Deus est intrinsecè, naturaliter, & necessariò bonus; sed neque secundùm communicationem idiomatum, quia est per se simpliciter malum; & ratio cur non possit conuenire physicè Deo, non est quia est malum physicum; sed quia est malum morale; neque potest habere fundamentum & rationem in supposito diuino agente & patiente per naturam creatam; si enim haberet & diuinum suppositum faceret peccatum per naturam creatam, certè hoc ipso peccatum tribueretur Deo, & secundùm denominationem, & secundùm rem, in eo enim differt malum physicum à morali, quòd physicum contrahatur ex hoc, quòd reipsa subiectum in se alteretur, mutetur, corrumpatur moriendo, patiendo, &c. malum verò morale contrahitur absque vlla mutatione physica, solùm ex hoc quòd agés, sciens & volens agat quod peccatum est; si ego Christus peccaret, suppositum diuinum ageret peccatum, & quamuis non proximè & per se seorsim per voluntatem diuinam, tamen sicut sciens & volens terminat, & sustentat naturam humanam; ita sciens & volens voluntate diuina operatur non solùm per naturam diuinam, verumetiam per naturam humanam opera peccati, non tantùm vt caussa prima vniuersalis solùm concurrens cum caussis particularibus, verum etiam vt caussa particularis, scilicet suppositū agens, quòd in ea actione subordinatur caussæ vniuersali, seu sibi vt caussæ vniuersali: ergo non solùm secundùm denominationem, verumetiam suo modo secundùm rem contraheret malitiam peccati.

Ex his ergo constat quantum deficiat ratio proposita recentiorum: tribuunt enim impeccabilitatem humanitati, quam scilicet habeat à forma extrinseca, id est, à diuinitate; supposito verò tribuunt impeccabilitatem ratione naturæ humanæ sic deificatæ, & ratione naturæ diuinæ prout afficit & deificat humanitatē; nō verò quā habet per se, & ex propriis, ac ratione naturæ diuinæ, prout est perficiens ipsum tanquā natura propria; ideóque tribuunt impeccabilitatem secundùm quid, & ex suppositione voluntatis diuinæ. Discursus autem præfatus perspicuè conuincit impeccabilitatem esse tribuendam supposito, naturæ verò humanæ ratione suppositi, & quatenus est in ipso, non autem ratione formæ, & idcirco non conuenit Christo ex suppositione vnionis, nam neque ex vnione, neque ex natura hoc habet etiam quatenus subsistit in natura, sed simpliciter ex se, vnioni verò & naturæ quatenus est cum tali supposito: quare quamuis humanitati dici possit conuenire ex suppositione vnionis, & non simpliciter, Christo tamen conuenit simpliciter. Et hic est nodus quæstionis cùm quæritur an Christus possit peccare, scilicet an subsit aliqua ratio intrinseca repugnantiæ, ob quam simpliciter implicet contradictionem Christum peccare: & bene satis fit per dictum discursum & rationem si impeccabilitas tribuatur supposito, nō autem si tribuatur naturæ; quia suppetunt propria supposito vnde habeatur implicatio contradictionis, non item naturæ.

Idem fundamentum confirmatur auctoritate Patrum, & satisfit locis pro contraria parte allatis. §. 5.

Atque hac præfata ratione ducuntur Patres suprà citati. Hilarius dicit Christum ex eō quòd Christus est, habere quòd non possit peccare, Christus autem nominat suppositum. Basilius suprà citatus petit rationem à Deitate quatenus est id quo Christus est Deus, dum ait Christum abiecisse prauas affectiones tanquam immaculata Deitate indignas, nimirum quia ipse est Deus: & quidem intelligeretur maculari immaculata diuinitas si Deus esset persona peccans, non verò si esset forma naturæ peccantis. Expressiùs Cyrillus *libro citato in Ioannem*, dicens: Christus natura Deus naturáque impeccabilis peccare non poterat. vbi ponit oppositionem in his terminis, Deus peccat. Augustinus etiam clarissimè fundat impeccabilitatem in eo quòd per vnionem idem sit filius hominis qui filius Dei, & factum sit non posse peccare naturale filio hominis vt filio Dei, est autem filio Dei naturale in eo quod Deus est, scilicet persona subsistens in diuinitate: ergo similiter & filio hominis factum est naturale in eo quòd Deus est, & persona in humanitate subsistens. Et euidentiùs capite sequenti de homine Christo, id est, de humanitate significata nomine concreto, homo, de qua locutus fecerat capite præcedenti, subdit hæc verba: Dei quoque gratia Verbo Patris vnigenito non gratia filio, sed natura, in vnitate personæ modo mirabili adiunctus atque concretus, & ideo nullum peccatum admittens. vbi Vasquez, vt suprà notauimus circa artic. 12. quæst. 2. construit illam vocem, natura, cum sequentibus verbis, sed passim habetur in textibus alia interpunctio, debet enim construi verbū, natura, cum præcedentibus, & potuisset animaduerti hæc constructio, quia natura opponitur gratiæ ibi ab Augustino: & hoc posito clarus est sensus, quòd scilicet humanitas seu homo adiūctus est filio vnigenito, qui nō est gratia filius, sed natura, in vnitate personæ, & ideo nullum peccatū admittit: ergo ratio cur humanitas non possit peccare, non est quia coniungitur diuinitati vt formæ, sed quia coniungitur ipsi vt personæ. Et *in libro de correptione, & gratia citato*, petit rationem impeccabilitatis humanitatis à qualitate susceptionis qua susceptа est, & non ab eo quòd informetur à diuinitate. Idem habet perspicuè Fulgentius, vt ibi notauimus. Anselmus differentiam inter Adamum & Christum quoad posse & non posse peccare, petit à supposito, quòd scilicet ille sit

sit purus homo, hic verò Deus. Dionysius Alexandrinus docet Christū esse impeccabilem ea ratione qua est impeccabilis Pater & Spiritus sanctus; hi autem hoc habent ex eo quòd sint personæ diuinæ; ergo ex eodem capite idem habet Christus: & hoc sibi vult quòd ait: Nisi fuisset Deus, non poterat esse alienus à potestate peccandi. Hoc ipsum declarant illa verba quibus in fine cōcludit: Naturalis enim iustitia & diuina virtus eius est. iustitia enim quæ prouenit à diuinitate vt forma humanitatis, non est naturalis; sed solùm iustitia quam habet suppositum à diuinitate.

Ex his satisfit argumentis ductis ab auctoritate Patrum, à Vasquez ad probādum impeccabilitatem sumi à diuinitate vt forma humanitatis, & non vt sustentante: etenim Patres ipsam vnionem hypostaticam filij Dei quæ fit secundùm subsistentiam explicant exemplo ferri igniti, & ita loquuntur Origenes, Cyrillus & Nazianzenus. Et quamuis spectaretur Verbum, seu diuinitas vt forma, tamen non habet vnionem per modum formæ, sed per modum subsistentiæ. Dionysius Alexandrinus & Augustinus omnino aduersantur ipsis, & fauent communi sententiæ, vt ostensum est.

Probatur duplici ratione impeccabilitas in Christo ex diuino supposito. §. 6.

Prima ratio, quæ ex diuino supposito sumitur à Theologis, est quòd si Christus potuisset peccare, diceretur Deus posse peccare per communicationem idiomatū, imò & esset caussa directè & per seipsum peccati.

Secunda ratio est, quòd esset caussa indirectè vt non obstans, cùm teneatur obstare. Has duas rationes assignant Capreolus, Paludanus, Argentina, Bonauentura, Dionysius Carthusianus cum Magistro *in 3. dist. 12.* & passim alij recentiores.

Atque incipiendo à prima Marsilius concedit quidem naturam humanam in Verbo posse peccare, negat tamē has propositiones: Deus potest peccare, Deus peccat: nam non omnia prædicata naturæ tribuuntur Verbo per communicationem idiomatum; non enim dicitur, Deus est creatura, Deus incepit esse, etiamsi humanitas cœperit esse, sed non rectè dicit: nam primò ostensum est non solùm secundùm communicationem idiomatum, verumetiam secundùm rem fore peccatum in Deo si humanitas Christi peccaret. Deinde negandum non est tribui supposito diuino omnia prædicata quæ conueniunt naturæ, dum ex modo significandi propositiones non distrahuntur ita vt significetur conuenire supposito secundùm se, & non ratione naturæ; quo modo distrahitur hæc propositio secundùm aliquos, Christus incepit esse, & Christus est creatura, vt significetur conuenire supposito secundùm se; de qua re dicetur infrà. Hæc autem propositio, Deus peccat, ex vi significationis, non denotat peccatum non conuenire supposito ratione naturæ, magis quàm denotet hæc propositio, Deus moritur, mortem non conuenire supposito ratione naturæ.

Durandus autem admittit quo casu natura humana in Christo peccaret, hanc propositionem: Deus peccat, vt veram per communicationem idiomatum, & non absurdam. Ducitur ea ratione, quòd similiter admittantur aliæ, scilicet Deus moritur, &c. quæ suo modo repugnant Deo, vt peccatum. Respondent quidam discrimē esse inter peccatum & alios defectus corporis, quòd Deus possit esse caussa mortis & aliorum defectuum, non autem peccati, & ideo illi possunt tribui Deo per communicationem idiomatum, non autem peccatum. Hanc responsionem reiicit Vasquez *cap. 4.* eo argumento quòd tribui possit & tribuatur mors Deo vt supposito agenti, non quia potest esse eius caussa, sed quia est vnitus naturæ cui per se tribuitur: quare etiamsi non possit esse eius caussa adhuc tribueretur; ergo similiter quia est vnitus naturæ cui tribuitur per se secundùm rem peccatum, potest etiam tribui sibi, quamuis non possit ab ipso fieri. Hoc argumentū non procedit contra hanc responsionē, modò nitatur iis quæ suprà diximus. Supponit ergo hęc responsio Deū verè esse caussam agentem actionum humanitatis; ac proinde debere hac ratione esse caussam peccati: quo posito notandum est cùm dicitur non posse peccatum tribui Deo quia Deus non potest esse caussa, attendi rationem cur non possit fieri à Deo; si enim ratio esset defectus potentiæ, bene procederet argumentum Vasquez quòd sicuti si non posset esse caussa mortis, tamen tribueretur sibi mors in natura creata; ita & potest tribui sibi peccatum cuius non potest esset caussa. Quòd si ratio non est defectus potentiæ, immo summa perfectio & bonitas Dei, cui repugnet opus tanquam agenti particulari, & in humanitate sit verè agens particulare; certè non potest tribui sibi in natura creata: huiusmodi autem est peccatum & non mors, & ideo non potest esse caussa peccati sicut esse potest mortis, vt suprà declaratum est.

Secūda ergo ratio ex Verbo diuino quatenus est suppositum naturæ humanæ, petebatur à debito quodam contracto ab ipso Verbo ex vi vnionis ad impediendum peccatum per voluntatem diuinam in ipsa natura, & voluntate humana: quando enim duæ volutates & naturæ componunt vnam personam, pertinet ad superiorem volūtatem dirigere inferiorē, & cohibere à peccato. Hanc rationem latè confirmat Suarez *disputat. 36. sect. 2.* productis etiam quibusdam locis Patrū, quorum quidam solùm loquuntur de facto, quòd scilicet Deus regat humanitatem; potest tamen inde fieri probabilis coniectura quòd velint Patres id quod facit Verbum erga humanitatem facere ex officio ratione coniunctionis, & cùm sit probabilis coniectura, non erat cur Vasquez *cap. 5.* ex instituto contenderet dictas Patrum auctoritates non conuincere. Nihilominus difficile est ostendere eam obligationem oriri ex sola vi coniunctionis personalis: quod enim oriatur ex coniunctione plurium appetituum in eadem natura, non solùm caussa est vt exemplum hoc non sit in omnibus simile; verumetiam declarat radicem obligationis esse vnitatem naturæ, in qua non possunt esse duæ voluntates ambæ liberæ & obligationis capaces, sed vna tantùm potest esse voluntas, & vnus appetitus liber, & alter non liber; non autem solùm esse vnitatem personæ: nam in vna persona sicut possunt esse duæ naturæ completæ, ita & duæ voluntates liberę, quarum quælibet est per se capax obligationis moralis absque eo quòd pendeat ab alia eo quòd quælibet est libera per se, & domina suorum actuum, & possunt inter voluntates eiusdem personæ intercedere merita & offensiones, vt ostensum est circa articulum secundum, quæstionis primæ: quod sanè verum nō esset si teneretur vna voluntas regere aliam ratione vnitatis personæ magis quàm extra eam vnitatē: merita enim & demerita atque offensiones, &c. eatenus locum haberent, quatenus voluntas superior vellet non solùm negatiuè permittendo, verumetiam positiuè volendo, ex quo scit, potest, & tenetur regere & non regit. Confirmari potest: nam hoc ipso quòd voluntas inferior subiacet alteri superiori quæ scit, potest, & tenetur impedire peccatum, & non potest non impedire ex quo est summa rectitudo quæ non potest non facere quod tenetur; hoc ipso, inquam, habet impedimentum libertatis extra se, vt non possit peccare: ergo vt sit libera, videtur dicendum non esse huiusmodi obligationem in voluntate superiori ad impediendum peccatum inferioris. Sed hoc argumentū non obest dictæ sententiæ: nam ex eo quòd voluntas superior teneatur & possit impedire peccatum inferioris, non sequitur tolli libertatem, dum non impeditur physicè & per coactionem;

nem;sed eo modo quo potest Deus etiã nõ vnitus personaliter naturæ & voluntati creatæ,impedire peccatum illius,salua libertate per prouidentiam gratiæ efficacis; potest etiam vnitus personaliter. Cæterùm illud obest huic sententiæ quòd dicto exemplo appetitus superioris & inferioris in eadem natura,non satis ostendatur teneri voluntatem superiorem impedire inferiorem in eadem persona: quia appetitus inferior non potest seipsum regere, neque est capax per se malitiæ & bonitatis in vllo suorum actuum,nisi quatenus pendet ab appetitu superiori; & ideo tenetur superior illum regere. At verò voluntas libera inferior potest seipsam regere, & est per se capax malitiæ & bonitatis,nõ minus quàm si esset in distincta persona: non ergo militat hîc ratio propter quam teneatur voluntas superior illam regere. Confirmatur: nam si essent duæ naturæ,& duæ voluntates æquales in eadem persona, quælibet posset seipsam regere; ergo ex eo quòd vna sit præstantior,non oritur obligatio regendi illam, dum potest illa seipsam regere,sibique imputari bonum & malum, sicuti potest coniuncta æquali.

Vt ergo vim habeat hæc posterior ratio, coniungenda est cum priori,& ab illa petendum fundamẽtum obligationis in voluntate superiori qua teneatur regere inferiorem;quòd scilicet non solùm sit in eodẽ suppositio cum illa,verùm suppositũ quod sustentat vtramque, sit proprium naturæ & voluntatis diuinæ; non autem est proprium humanæ; ideóque id quod agit opera naturæ tam diuinæ, quàm humanæ, est suppositum diuinum increatum,non autem humanum;quòd si peccaret,illud peccatum operaretur suppositum diuinum. Quoniam verò hoc non potest peccare, propterea hinc oritur obligatio in volũtate diuina cuius est proprium suppositum diuinum ad præueniendam voluntatem humanam & præseruandam à peccato.

Huc reducitur ratio quam tradit S.Thomas *in 3.dist. 12.q.2.artic.1.* vbi probans ex triplici capite Christum esse impeccabilem, scilicet ex eo quòd sit viator, quòd sit comprehensor, quòd sit Deus: de hoc tertio sic loquitur:Secundùm autem quod fuit Deus, & anima eius & corpus fuerunt quasi organum deitatis,secundùm quod dicit Damascenus, Deitas regebat animã & anima corpus,vnde non poterat peccatum attingere ad eius animam sicut nec Deus potest peccare.Hæc S.Thomas.vbi probat impeccabilitatem Christi ex eo quòd humanitas sit instrumentum,& ita instrumentum vt si ipsa peccaret, Deus peccaret, quod ne fiat, Deitas regebat humanitatem. Ratio ergo regendi fuit quia humanitas est instrumentum Dei, actio autem instrumenti conuenit principali agenti quod in proposito est Deus: peccaret ergo Deus si humanitas peccaret. Idem est sensus aliorum Theologorum.

Huic rationi respondet Durandus,humanitatem non dici instrumentum eo sensu quòd non potuerit assumi absque eo quòd omnes actus eius essent diuinitatis tãquam principalis agẽtis, sed secundùm id quod factum est,quòd scilicet omnes actus eius essent conformes diuinæ voluntati:& secundùm quod ad quædam miracula fuit instrumentum diuinitatis: ex eo verò quòd sit suppositum humanitatis, non agit per ipsam vt per instrumentum, sed tanquam per naturam, dato quòd ad eam actionem non moueat. Sed non satisfacit Durandus: nam non est de ratione instrumenti quòd moueatur ab agente ad actionem. Duplex enim est instrumentum;quoddam coniunctum, quoddam separatum; coniunctum non mouetur ad suam actionem ab agente vt calor, lux, facultates animæ,&c. separatum autem mouetur (tametsi quorundam sententia est dari potentiam obedientialem actiuam qua creaturæ sint instrumenta Dei quæ non mota agunt.) Porrò vtraque ratio instrumenti conuenit humanitati Christi. Primò scilicet separati, quo modo est instrumentum diuinitatis ratione communi omnibus tribus personis,& non quatenus est coniuncta secundùm personam humanitati, instrumentum, inquam,ad dicta opera virtutum & miraculorum quæ recenset Durandus. Deinde etiã instrumenti coniuncti quatenus est substantialiter vnita personæ diuinæ, & est id quo persona diuina operatur opera humana, sicut calor est id quo ignis calefacit. Neque obstat quod ait Durandus,scilicet hac ratione suppositum dici agere per humanitatem tanquam per naturam, nõ tanquam per instrumentum:id enim verum est quando natura constituit simpliciter suppositum:nam quando aduenit iam constituto per aliam naturam,quamuis vnitur ipsi secundùm personam,& non tantùm in persona vt vniuntur accidentia; ramen hoc ipso,quòd aduenit suppositio constituto per aliam naturam, sicuti non est propria natura ipsius suppositi; neque id quo suppositũ constituitur in esse suppositi;ita neque est ratio propria & naturalis agendi suppositio, sed superaddita, & non naturalis; ideóque in eo quòd est ratio agendi comparatur cum suppositio vt instrumentum;in eo verò quòd est vnita hypostaticè habet quòd sit instrumẽtum coniunctum. Igitur humanitas ex vi vnionis hypostaticæ habet quòd sit instrumentum suppositi diuini quoad omnia opera quæ fiunt,& facta sunt,& fieri possunt per illam, & non tantùm propter aliqua,vt vult Durandus, ac proinde esset etiam instrumentum quoad opera peccati. Et hoc quod est esse instrumentum coniunctum tantùm respectu personæ Verbi,est ratio cur sit deputata ad hoc vt sit instrumentum separatum respectu diuinitatis, prout est communis tribus personis,& respectu trium personarum.

Damascenus ergo citatus à S.Thoma *lib.3.cap.19.* vel loquitur de instrumento coniuncto,vel si de separato, agit tamen de eo prout fundatur in coniuncto. Hoc etiam sibi voluit S.Thomas *loco citato*,quòd scilicet quia humanitas est instrumentum diuinitatis,regitur ab ipsa, & non potest peccare, quia Deus non potest peccare; hæc enim ratio,quia Deus non potest peccare, non habet vim nisi ex eo quòd humanitas ex vi vnionis hypostaticæ sit instrumentum coniunctum quoad omnia opera.

Soluuntur obiectiones quædam aduersùs ea quæ dicta sunt. §. 7.

Obiici posset PRIMÒ si per impossibile diuina natura posset vniri suppositio creato immediatè in ipsa subsistenti, certè operationes omnes essent suppositi creati tanquam agentis,ideóque posset peccare per propriam naturam creatam. Item ipsa natura creata non esset instrumentum Dei in suis actionibus; quare non teneretur diuinitas ipsam regere,& à peccato cohibere; posset ergo peccare:tunc autem per communicationem idiomatum diceretur Deus peccare,sicuti iam huic homini,scilicet Christo tribuũtur opera propria Dei, propterea quòd suppositum diuinum commune humanitati operatur illa in natura increata:ergo nihil prohibet posse dici per communicationem idiomatum Deum peccare si humanitas iam in Christo peccaret. Respondeo primò nos ostendisse Christum esse impeccabilem ratione ducta, non quidem ab eo quòd repugnet Deo hæc communicatio idiomatum, sed ab eo quòd repugnet Deo esse agens particulare peccati, & esset in tali casu agens particulare, ideo hoc argumentum non pugnat contra nos. Dico secundò facta ea suppositione illud suppositum,& illum hominem habẽtem naturam fore impeccabilem,non tamen simpliciter & secundùm se ex pfopriis intrinsecè,sed ratione extrinseca, scilicet vnionis Deitatis. ídque duplici ratione explicari posset: primò Suarez & aliorum quòd voluntas superior teneatur

neatur regere inferiorem vnitam sibi in eadem persona:sed difficile est fundare hanc obligationem cùm iam de facto in Christo,tum maximè in casu dicto impossibili. secundò ratione Vasquez quòd diuinitas sit forma sanctificans eo modo vt det vi sua impeccabilitatem. Sed difficile est etiam ex sola vi informationis ponere impossibilitatem peccandi,nõ autem ex eo quòd peccatum Deo tribueretur. Dicitur ergo tertiò dato quòd peccaret illa persona humana creata in qua est Deitas, nõ tamen ideo posset dici per communicationem idiomatum, Deus peccat, ob rationem suprà dictam quòd hæc denominatio repugnet Deo ea ratione quòd sit malum morale repugnans diuinitati nõ solùm in seipsa quatenus est impeccabilis eo modo quo repugnat mors, verumetiam in aliis creaturis peccabilibus; quia etiam in ipsis peccatum est offensio & iniuria Dei, & vt loquuntur suo modo destructiuum Dei,quo modo nõ est malum Dei mors, & similia mala: & ideo bene potest dici, Deus moritur ratione alterius naturæ, vel alieni suppositi in quo per impossibile fingeretur esse, quãdoquidem ibi mors nõ repugnat Deo, & Deus qui nõ potest velle illam in se, potest velle & vult illam in alio, aut saltem nõ recusat in alio;non verò potest dici,Deus peccat ratione alterius naturæ,cùm perinde sit contrarium sibi peccatum in illa, vt in se,& Deus non potest velle,imò positiuè non vult illam.

Obiicies SECVNDÒ quo modo dicamus Verbum diuinum teneri impedire peccatum in natura assumpta, cùm in Deum nõ cadat obligatio quippe qui non subiacet legi.Respõdeo nomine obligationis hîc non significari subiectionem qua subiiciatur imperio & legi alicuius præcipientis,sed ex vna parte significatur id quod est per se intrinsecè rectum, ex alia significatur, in Deo & voluntate diuina necessitas ad id quod est per se rectum.Atque hinc fit vt quamuis solus filius sit incarnatus, tamen hæc obligatio pertineat ad voluntatem cõmunem omnibus personis:nam licèt ratio obligationis sit vnio Verbi, & propterea obligatio per se primò cadat in Verbum,cuius est ipsa natura humana, quódque esset causa peccati si hæc peccaret; tamen Deum Verbum esse causam peccati est intrinsecè malum, quod malum impedire pertinet per se ad voluntatem diuinam communem tribus,quæ licèt ita perfectè operetur in Verbo, vt in Patre & Spiritu sancto, nihilominus non potest operari in illo non operantibus etiam his.

Obiicies TERTIÒ dictæ duæ rationes ductæ ex eo quòd suppositum diuinum non possit esse agens peccati,& teneatur cohibere humanitatem ne peccet; non probant nõ posse in humanitate Christi esse peccatum, sed nõ posse esse peccatum commissum dum ipsa est in suppositio diuino,& à suppositio diuino agente:nõ verò probant nõ posse esse peccatum vel commissum ab alio suppositio cuius exclusione ipsa assumpta esset vel contractum per propagationem, cuiusmodi est peccatum originale. Respõdeo, quæstio proposita in terminis erat an Christus posset peccare; & huic bene satisfactum est duabus dictis rationibus probantibus nõ posse. Cæterum ex iis bene deduci potest neque peccatum aliunde commissum posse esse in humanitate Christi:etenim peccatum habituale eadem habet causas in eo quod est habituale, quas habet in eo quod est actuale: nam actuale non retractatum postquam commissum est censetur hoc ipso manere adhuc in voluntate quamdiu & quousque non retractatur; & ex hoc est habituale. sicut autem volitio peccati actualis habet principium quo, videlicet naturam,& principium quod,id est,suppositum; ita & peccatum habituale: dum enim peccatum non retractatur, non solùm censetur voluntarium naturæ habitualiter, verumetiam suppositio cuius est natura & voluntas; quòd si mutetur suppositum, quod fuit agens actus peccati, & succedat aliud suppositum; tunc illa voluntas & volitio habitualis erit naturæ vt quo, & huius noui suppositi vt quod; quia tam non potest esse sine principio quo & principio quod volitio habitualis, quàm non potest esse sine his volitio actualis:& præterea quia reuera obligatio retractandi actum præteritum peccati transit ad suppositum nouum, cuius est operari vt quod loco præcedentis. Inde fit vt si Christus assumeret naturam in qua sit peccatum habituale, assumeret voluntatem & volitionem habitualem péccati,& esset principium eius vt quod, id verò repugnat ipsi ea ratione qua suprà dictum est repugnare volitionem actualem & actum peccati.

Præterea debet subire obligationem retractandi volitionem præteritam peccati, quam obligationem ea ratione non posset non implere, qua non potest iam in humanitate cui est vnitus, non facere quod tenetur, & contrahere peccatum omissionis: & multomaiori ratione hoc habet locum in Christo qui per intellectũ diuinæ naturæ non potest ignorare, neque potest non aduertere peccatum habituale & obligationem retractandi illud & excludendi à natura peccatrice quam assumeret, quæ obligatio pertinet ad ipsum, simúlque teneri se in nullo temporis momento esse alienum à Deo & velle habitualiter peccatum. Hinc fit vt si Christus velit assumere naturam cum peccato habituali, debeat priùs excludere peccatum ne succedat volitioni habituali peccati: atque obligationem retractandi eam volitionem, quam subiret assumendo talem naturam non subeat reipsa; quia non potest esse obnoxius huic obligationi, nisi succedat volitioni habituali peccati; sed curet tolli priùs obligationẽ & peccatum: id quod faceret vel prius tempore, vel in aliquo instanti intrinseco inceptioni ipsius suppositi diuini in natura peccatrice, & extrinseco desitioni peccati, & desitioni suppositi creati; ita vt in eo instanti quo verum est dicere, nunc est suppositum diuinum in natura, sit verum dicere, nunc non est peccatum, & non est suppositum creatum: præcedunt autem ipsum non esse peccati dispositiones gratiæ, sicut alterationes formæ veteris & dispositionis nouæ, præcedunt desitionem, & non esse formæ veteris. quod intelligitur si peccatum tollatur per proprium actum peccatoris: nam si tollatur per remissionem extrinsecam vt censetur posse tolli, tunc in ipso instanti quo est suppositum, est non esse peccati per remissionem diuinam. Dices in eo instanti in quo non est peccatum, est contritio; quòd si simul est vnio suppositi, succedet vnum instans alteri. Respondeo non succedent, sed erunt simul contritio & vnio in vno instanti, & in eodem erit non esse peccati, & esse suppositi diuini, posita aliqua prioritate in vario genere causæ, sicuti ponitur inter gratiam & non esse peccati; immo & inter contritionem perfectam & peccatum, vt in genere causæ formalis sit prius suppositum diuinum,in genere causæ materialis sit prior expulsio peccati, nullatenus autem simul sint peccatum & suppositum diuinum.

Atque hæc ratio ad ostendendum non posse assumi naturam obstrictam culpa habituali sumpta est à Verbo quatenus vnitur in ratione suppositi. potest etiam sumi à Verbo quatenus ratione diuinitatis sanctificat & deificat. Quamuis enim hinc non possit sumi impeccabilitas simpliciter, vt non posse sumi dictum est in natura quæ vacat peccato; potest tamen sumi ratio ad excludendum peccatum à natura obnoxia peccato, quo casu vniretur ipsi diuinitas; hæc enim est forma sanctificans & excludens peccatũ magis quàm gratia habitualis. Cæterùm duo accedere oportet, primò scilicet voluntatem Dei remittendi peccatũ,

quoniam neque gratia neque vlla forma siue actualis A
siue habitualis potest tollere peccatum seipsa absque eo
quòd Deus velit illud remittere,vt est verior sententia,
de qua alibi.quòd si non possit stare diuinitas cum pec-
cato, dicendum omnino est non posse vniri naturæ
habenti peccatum absque eo quòd Deus velit illud re-
mittere. Secundò oportet accedere ea quæ requiruntur
tum ex parte liberi arbitrij,tum ex parte gratiæ actualis
præter gratiam habitualem ad remissionem peccati sal-
tem quando remissio fit de potentia ordinaria.

Atque hæc procedunt de peccato habituali commis-
so voluntate propria,quod quàuis distinguatur ab actua-
li,tamen vt distinguitur contra peccatum quod contra-
hitur per generationem, id est, originale; dicitur etiam
alio sensu actuale. Ceterùm manet difficultas de origi- B
nali,videtur enim posse assumi naturam obstrictam tali
peccato,nec obstare præfatas rationes:nam cùm non sit
commissum voluntate propria, non censetur assumi
volitio ipsius habitualis per assumptionem voluntatis,
nec censetur assumpta obligatio retractandi volitionem
ipsius, vt censebatur assumpta volitio peccati actualis
habitualis. Nihilominus dicendum est non potuisse as-
sumi, & primò de propria humanitate non est dubium,
quia cùm Christus non contineatur in Adam secun-
dùm virtutem seminalem, non peccauit in ipso ; quare
nec fuit cur contraheret peccatum originale.De alia ve-
rò natura probatur, quia peccatum originale est priua-
tio rectitudinis supernaturalis, quæ fiebat per iustitiam
originalem & gratiam,habétque rationem peccati qua- C
tenus est volita voluntate caussæ communi omnibus
posteris,& omnibus personis : inter has autem non po-
test censeri suppositum quod non est in Adam per vir-
tutem seminalem;natura verò nõ potest subiici peccato
absque supposito,seu absque eo quòd ipsa sit in suppo-
sito:nam si non est id quod subiicitur,sed solùm id quo,
necesse est dari id quod subiicitur,videlicet suppositum;
quoniam esse id quo, necessariò respicit aliud tanquam
id quod : si verò est id quod, certè est suppositum, hoc
enim est esse suppositum : igitur si ponatur Christum
assumere naturam obstrictam peccato originali, absque
eo quòd subiiciatur peccato originali tanquam id quod,
oportet dicere naturam ipsam subiici vt quod,& habe-
re rationem suppositi & personæ, & Christum constare D
duabus personis, diuina & humana, qualem Christum
constituebat Nestorius. Si verò ponatur ipsum subiici
peccato originali,oportet dicere ipsum scientem & vo-
lentem, hoc ipso quòd voluit vniri sibi eam naturam,
voluisse subiici peccato originali : repugnat autem &
voluntati diuinæ velle diuinam personam subiici pec-
cato,& ipsi personæ subiici.

Præterea in adultis est obligatio auferendi à se pec-
catum originale per actus proprios bonos quicumque
illi sint;sicut autem hi actus sunt suppositi, ita & obli-
gatio peragendi illos,ad suppositum spectare debet:non
potest autem ea ratione spectare quòd suscipiat onus
auferendi peccatum ab alio,tum quia hæc obligatio nõ
prouenit ex pacto & voluntate satisfaciendi pro alio in E
dato casu quo susciperetur natura aliena affecta pecca-
to originali,sed prouenit ex vi vnionis secluso omni pa-
cto:vnio autem nõ alia ratione inducit hanc obligatio-
nem, nisi quia subiicit personam peccato : tum quia sa-
tisfacere pro peccato propriæ naturæ, nõ est satisfacere
pro alio,sed pro se:tum quia suppositum nõ debet satis-
facere per actus proprios suppositi cum nullos habeat
nisi in propria natura diuina per quos nõ potest satisfa-
cere, sed per actus proprios naturæ creatæ in qua est
peccatum;qui autem satisfacit per actus naturæ in qua
subsistit,nõ satisfacit vt susceptor debiti alieni,sed vt de-
bitor debiti proprij,ex quo subit rationem suppositi in
natura rea & debitrice.præterea vnus bene potest satis-
facere pro alterius pœna; pro culpa verò aut nõ potest,
aut si potest sicut potuit Christus pro nobis,non tamen
ita vt si ille peccator sit adultus, per solam alterius sa-
tisfactionem mundetur à peccato absque proprio actu:
deberet ergo Christ⁹ vt suppositũ habere præterea pro-
prium actũ quo nõ satisfaceret pro alio,sed pro se. De-
mum ille qui satisfacit pro pœna, debet supponi iustus
iustitia quę sit in natura creata,cõstat enim nõ posse per
iustitiam quæ sit in natura increata:at verò si Christus
susciperet naturam in peccato originali,non esset iustus
huiusmodi iustitia,quia non potest supponi hæc iustitia
in natura creata ex quo in ipsa supponitur peccatum
originale.Ex his ergo perspicuum fit quòd cùm obliga-
tio auferendi à se peccatum originale in adultis spectet
ad suppositum, & ad suppositum diuinum non possit
spectare ea ratione quòd assumpta natura obstricta hoc
peccato,sumeret onus peccati alieni & satisfaciendi pro
alio, spectet ea ratione quod sit factum proprium pec-
catum originale alterius, & ipsum subiaceat peccato
originali mediante natura assumpta.

Atque ex hac doctrina consequens est neque peccatũ
veniale potuisse admitti à filio Dei: quia hoc est verè
peccatum & culpa, & vt est probabilis sententia etiam
vniuocè participat rationẽ peccati,& quicquid sit certè
est malum morale,& deformitas moralis quæ repugnat
Deo in se & aduersatur eidem in aliis. Atque propterea
omnes rationes quæ probãt nõ posse esse in natura vnita
Deo peccatum mortale,probãt etiam non posse esse ve-
niale; neque enim ductæ sunt illæ rationes solùm ex eo
quòd peccatum sit auersio à Deo, cuiusmodi est solius
peccati mortalis, verùm maximè ex eo quòd contineat
deformitatem;Deo autem repugnat non solùm maxima
deformitas,verùm deformitas ipsa secundùm se.

An reatus pœnæ & habitus vitiorum quæ præfuissent possint manere post assumptionem sublata culpa. §. 8.

Quod attinet ad PRIMVM,id est,reatum pœnæ,
Vasquez *c.6.num.35.* negat posse manere. Fundamentum
est quia humanitas ex vi assũptionis ita fit grata,vt tol-
latur ab ipsa omne malũ ideóque nõ possit restare obli-
gatio ad pœnam.Suarez autem *disp.36.sect.2.§.sed inquiri*
potest. affirmat non implicare contradictionem,quia re- D
atus pœnæ non est culpa,nec macula,sed pertinet ad ma-
lum pœnæ. Monet tamen hunc reatum pœnæ non ha-
bere rationem reatus respectu ipsius debitoris,sed respe-
ctu naturæ assumptæ.Quæ sententia est verior. Verùm
mihi videtur dicendum nec respectu naturæ assumptæ
habere rationem reatus prout reatus notat ordinem ad
opera per quæ contractus est:non solùm enim nõ potest
dici talis per ordinem ad opera ipsius Christi; veruetiã
neq; per ordinẽ ad opera naturæ,quæ vnita est Christo;
sed per ordinem ad suppositum creatum præcedẽs quod
per illam naturam operatum fuerat malum:quoniã na-
tura nõ est principiũ quod,mali & peccati,sed quo,quã
rationem principij quo, tantũ habuit in supposito crea-
to : Christus ergo posset assumere reatũ pœnæ alterius E
suppositi, naturæ verò quatenus fuit aliquid illius eo
modo quo potest assumere debitũ cuiuslibet alterius sup-
positi cuius naturam sibi non vniret. Neque obstat fun-
damentum Vasquez; solùm enim probat quãtum est ex
vi vnionis tolli non solùm culpam,veruetiã reatum om-
nem:Ceterùm non ostendit hoc esse ita necessarium,vt
non possit Christus susciperе illam pœnam soluendam,
& nolit remitti gratis,& Deus velit nõ remittere gratis.

Quoad SECVNDVM caput quæst.de habitibus vi-
tiorũ,quæ præfuissent in natura assũpta,an possint ma-
nere postquam vnita fuerit,sententia Suar. *dicta sect.2.§.sed hic*
nascitur, est nõ posse manere, primũ quia nõ decet diuinã
bonitatẽ hos habitus assumere. Secũdò deteriora sunt
hæc vitia quã error,aut falsitas ; probauerat autẽ suprà
non

non posse assumi errorem,aut falsitatem.Tertiò hæc vi- A
tia non sunt per se amabilia, neque possunt conferre ad
honestum finem;ergo à quolibet prudente sunt euitan-
da. Quartò vnio hypostatica deificat & sanctificat om-
nia;vitia autem indigna sunt quæ deificentur.

Vasquez autem *dicto c.6. num.36.* ait non decere qui-
dem huiusmodi habitus esse in natura à Christo assum-
pta, verumtamen non esse impossibile. Fundamentum
est, quia ab habitu vitij non diceretur Christus pecca-
tor ; denominatio enim peccatoris denotat hominem
aut actu peccantem, aut in macula peccati permanen-
tem:possunt autem hæc separari ab habitu vitij.

Et quidem rationes quæ probent nullo modo decere,abundè suppetunt,& optimè sunt quas affert Suarez.
Ad probandum verò esse impossibile,etsi deesse nõ pos- B
sunt,quæ tamen proferuntur, non satis conuincunt, nõ
enim potest esse ratio physica ; quoniam huiusmodi ra-
tio solùm spectat naturam accidentis quod per se vniri
potest omni personæ cui vnitur substantia cuius est ac-
cidens:moralis autem ratio alia esse non potest,nisi quæ
faceret Deum agens peccati,vel subiectum peccato, vel
quæ denominaret Deum peccatorem:supponitur autem
culpam fuisse commissam ab alio supposito, & à natura
vt forma alterius suppositi, quare suppositum diuinum
non est caussa illius. Deinde supponitur sublata à na-
tura quæ peccauerat : quare neque naturam neque sup-
positum denominat. Dicent,vitia denominant hominẽ
intemperantem,iracundum, &c. hæc autem denomina- C
tiones repugnant suppositо diuino. Respondeo hæ de-
nominationes non sumuntur à solo habitu,nisi accedat
etiam voluntas vel actualis vel saltem habitualis, vnde
habeat quòd sit voluntarius:sublata verò voluntate per
contrarium actum, non denominatur homo intempe-
rans ab habitu,sed temperans à voluntate temperantiæ,
& detestatione intemperantiæ, quæ detestatio stare po-
test cum habitu intemperantiæ. Confirmatur:nam ma-
gis inclinat ad actus vitiorum natura corrupta,& vehe-
mentiùs quàm habitus vitiosi, & tamen non repugnat
Deum assumere naturam corruptam,seu quod idem est
in puris naturalibus absque habitibus gratiæ ; ergo nec
repugnat assumere habitus vitiorum. Item habitus vi-
tiorum non sunt magis indigni supposito diuino in D
natura rationali sublata tamen culpa, quàm in natura
irrationali. immo minus : quia dempta culpa & volun-
tate,sunt materia laudis & virtutis,& tamen potest assu-
mi natura brutorum habens inclinationes tales,quæ in
homine essent vitia.

Ex his satisfit fundamentis primæ sententiæ.Primum
rectè probat non decere,similiter & secundum, nec re-
putat Vasquez impossibilem errorem in eiusmodi natu-
ra assumpta : dum enim tollitur culpa, quid prohibet
Deum assumere naturam affectam aliquo errore specu-
latiuo in tellectus absque eo quòd dedoceat & eruditat
illam. Sed meliùs dicitur ignorantiam puræ negatio-
nis vacare culpa, non item ignorantiam prauæ dispo-
sitionis, seu errorem, qui genere suo est culpa,vt infrà
art.3. & ideo non fuisse in Christo. Tertium probat si- E
militer non decere, & sanè non est impossibilis aliquis
finis honestus ob quem Deus non tolleret habitus vi-
tiorum à natura quam assumeret:& quidquid sit solùm
probat non posse ea ratione qua probatur non posse
fieri quædam non mala per se, sed quæ finem non ha-
beant. Ad quartum bene Vasquez hîc suppositum di-
uinum deificat & sanctificat ea quæ sunt sanctificatio-
nis capacia, cuiusmodi non sunt vitia : sicut non san-
ctificaret Deus naturam brutorum assumptam, quia
non est capax sanctitatis. Ceterùm quoniam res quæ
sunt suppositi diuini etiam inanimatæ, habent aliquam
dignitatem cum supposito, &c. immo & res adiacentes
extrinsecus, vt vestimenta, &c. videtur debere habere
dignitatem etiam & hos habitus. Dici potest hos habi-
tus in eo quo sunt principia actus positiui, atque ideo
boni; forte consequi aliquam dignitatem. Ceterùm in
eo quòd sunt principia actus inordinati in natura ratio-
nali, habent oppositionem cum dignitate quam non
habent aliæ res inanimatæ,seu irrationales.

An manserit in humanitate Christi potentia ad peccandum. §. 9.

Cùm iam hactenus ostensum sit ex vi vnionis hy-
postaticæ factum esse vt Christus non potuerit pecca-
re; quæstio iam est an nihilominus dicendum sit man-
sisse in ipso potentiam peccandi; videtur enim mansisse
primùm, quia potentia peccandi est liberum arbi-
trium:hoc autem fuit in Christo; ergo & potentia pec-
candi. Maior probatur, quia potentia peccandi est po-
tentia qua peccatur, hæc autem non est aliud quàm li-
berum arbitrium.Secundò ex Damasceno *libro 3. de fide*
capite 6. filius Dei assumpsit quicquid in natura nostra
plantauit.

His non obstantibus simpliciter & absolutè dicen-
dum est non fuisse in Christo potentiã peccãdi.ita do-
cet S.Thomas *in 3.dist.12.q.2.art.2.* Capreolus *q.1.conclus.*
2.Riccardus & Bonau.vterque *art.2.q.2.* Fundamentum
est quia tunc potentia dicitur manere simpliciter, &
non tolli ex hoc quòd tantum ponatur impedimen-
tum ad aliquem actum quem potest facere, modò non
destruatur,neque alteretur ipsa potentia; quando habet
ordinem intrinsecum ratione potentiæ ad illum actum,
recipitque speciem ab eodem; si enim nõ habeat talem
ordinem, neque constituatur & specificetur in ratione
potentiæ ab illo actu, & maximè si nõ pertineat ad ra-
tionem potentiæ facere illum actum;sed ad defectum &
imperfectionem;certè appositо impedimento, nõ dici-
tur tolli potentia,sed potiùs seruari & perfici. Sed po-
tentia peccandi in humanitate nihil est aliud quàm li-
berum arbitrium, quod nõ denotat per se ordinem ad
peccatum,nec pertinet ad rationem ipsius facere talem
actum, sed ad defectum & imperfectionem,non quam-
cunque; sed in ratione talis potentiæ, id est,liberi arbi-
trij ; ergo posito impedimento quo solùm fiat vt non
possit exire in actum peccati, & maneat saluum & im-
mutatum,vt factùm est in Christo;non remanet poten-
tia ad peccandum,ac proinde non est in Christo. Maior
propositio huius discursus est certa,quia si id quod tol-
litur non est de ratione potentiæ, non tollitur, sed ma-
net potentia. Minor quoad primam partem quòd scili-
cet potentia ad peccandum non sit aliud quàm liberum
arbitrium, est extra omne dubium certa,quia peccatum
& malum non habet causam per se positiuam, sed so-
lùm negatiuam & deficientem, non defectu physico,
sed morali; nulla verò causa potest esse deficiens in
genere moris nisi liberum arbitrium. Item quantum-
uis actus sit genere suo malus ex obiecto ; tamen for-
maliter in re non constituitur in esse culpæ & peccati
nisi fiat ab agente libero liberè, & sublata libertate tol- E
litur peccatum : ergo liberum arbitrium est potentia
peccandi. Quoad secundam verò partem, quòd scili-
cet non denotet ordinem ad peccatum, probatur pri-
mò auctoritate Anselmi *libro de libertate arbitrij*, vbi ait
potentiam peccandi non esse libertatem arbitrij, nec
partem libertatis, sed minuere libertatem. Item Au-
gustinus *libro de prædestinatione SS.capite 15.* sic habet
Numquid metuendum fuit ne accedente ætate homo
ille libero peccaret arbitrio ? an ideo in illo non liber
voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magi
peccato seruire non poterat.

Deinde probatur iam dicta ratione quia peccatũ no
habet causam per se directè & positiuè, sed causam de
ficientem à bono, quatenus potest deficere à bono ; er
go habet causã quę per se cõstituitur in ordine ad bonũ

ac proinde cui per se est malus defectus à bono; quare A
per hoc quòd impediatur eiusmodi defectus ita vt non
possit deficere, firmatur potentia ad bonum in actu &
obiecto suo quod est bonum, tollitúrque potentia ad
malum quæ nó est aliud quàm posse deficere, talis verò
causa est liberum arbitriú: ergo dum impeditur ne possit
exire in actum, tollitur potentia ad peccandum: & solú
est verum dicere quod ait S.Th. *loco cit.* manere in Chri-
sto potentiam, quæ in aliis est potentia ad peccandum.
Adde, & quæ posset esse potentia ad peccandum si tol-
leretur impedimentum.

Obiicies PRIMÒ vbi nó subest impedimẽtum, liberú arbitriú dicitur potẽtia ad peccádú, quia potest defi-
cere, nó verò quia habeat ordinem intrinsecum ad pec-
catú; sed posito eo impedimẽto solùm habet ex suppo-
sitione extrinseca nó posse deficere, & simpliciter habet
posse deficere; ergo simpliciter habet potẽtiá ad peccádú. B
Respódeo si spectetur ipsa natura secúdú se prout præ-
dita gratia & auxiliis quib⁹ cóseruetur ne peccet, & qui-
dem etiá eiusmodi auxiliis quæ habet in Christo, verú
est nó posse dici propterea carere potẽtia peccádi: ceterú
si spectemus Christú ipsũ de quo est quæst. an habeat
potẽtiá peccádi, dicẽdum est simpliciter nó habere, quia
exvna parte liberú arbitriú in ratione potẽtiæ est potẽ-
tia quæ nó habet intrinsecũ ordinem ad peccatú, & sic E
Christus nó habet potẽtiam ad peccatum, nó posse autẽ
ipsum deficere in natura humana, ratione cuius posse li-
berum arbitrium alioqui habet posse peccare, nó con-
uenit Christo ex suppositione extrinseca, sed intrinseca,
vt suprà dictum est, & ideo non tantùm ex suppositio-
ne, verùm simpliciter non habet potentiam ad peccádú.
Obiicies SECVNDÒ corpus cóstans ex materia cómuni his inferioribus & forma habet simpliciter potẽ-
tiá ad corruptionẽ, etiáſi aliúde impediatur corruptio, vt
bene licet argumẽtari cótra ponẽtes in cælo materiam
eiusdem rationis cũ his inferioribus, & quicquid sit sal-
tem cópositum ex elementis habet simpliciter eá potẽ-
tiam quamuis impediretur perpetuò corruptio per dotẽ
immortalitatis; ergo similiter Christus habẽs naturá hu-
manam, habet potẽtiam ad peccatum etiamsi impedia-
tur. Secúdò eiusmodi potentia habet ordinẽ intrinsecú
ad corruptionẽ, & sumit speciem ab illa etiáſi sit ad ma-
lum & ad defectum; ergo & liberum arbitrium habet
ordinem intrinsecum ad peccatum etiamsi hoc sit malú
&defectio. Respódeo ad primú nó esse eandem rationẽ: D
nam in datis exemplis ponitur suppositio extrinseca, in
Christo autem est intrinseca, vt suprà dictũ est. Ad secú-
dum respódeo debere cóparari potẽtiam ad vitam, non
verò potẽtia ad corruptionem stádo in doctrina iá tra-
dita: quemadmodum enim quãuis potẽtia ad viuendum
possit deficere nó solùm in reliquis viuẽtibus, verúetiá
in homine; tamẽ hæc potẽtia nó habet ordinem intrin-
secum ad interitum in ratione potẽtiæ, nec sumit speciẽ
ab hoc actu qui est interire (sumo actum abusiuè); ita li-
berum arbitriú in ratione potẽtiæ etiá liberæ, dicit po-
testatem cũ indifferentia ad plura bona, nó autem dicit
potestatem cum indifferentia ad bonum & malum, ac
proinde ad posse malum, nec sumit speciẽ à malo, & ab
hoc quod est posse malum, sed à bono. Ex his ad primú E
argumentú pro cõtraria parte respódeo liberú arbitriú,
vt cõstat ex dictis, nó posse dici potentiam peccádi nisi
in iis qui peccare possunt. Ita respondet S.Th. *loc.cit. ad 7.*
Adde aut saltem in iis quibus non repugnat posse pec-
care. Ad secundum respondeo cum eodem S.Thoma
potentiá peccandi quatenus est potentia peccandi, non
esse à Deo, sed solú quoad id quod habet entis & boni.

An possit per peccatum dissolui vnio Verbi cum humanitate. §. 10.

Refert Suarez *sect.2.* sentẽtiá quæ dicat eo sẽsu Chri-
stum nó posse peccare vt nó possit stante vnione, posse
tamen ita vt dissoluatur vnio per peccatum. Sed hoc nó
est facere magis impeccabilẽ ex vi gratiæ vnionis Chri-
stum quàm quemlibet alium iustum ex vi gratiæ ado-
ptionis: nemo enim potest peccare salua, & quilibet po-
test destructa gratia. Igitur omnes qui dicunt Christum
non posse peccare, cóueniũt (quod cósequens est) in eo
vt dicant vnionem nó posse peccato dissolui. Cóueniũt
secúdò dissoluta vnione posse humanam naturam pec-
care, siue posterius tempore, siue in eodem instanti quo
dissoluitur, ita vt peccatú nó sit caussa dissolutionis. Di-
scrimen est in assignãda ratione cur nó possit dari pec-
catú quòd sit causa dissoluẽdæ vnionis: sicut datur pec-
catú quo potest solui & destrui gratia habitualis; Et inter
quasdã rationes quæ proferũtur præcipua ducitur à sup-
posito; nulla enim natura peccare potest nisi in suppo-
sito, nec potest esse causa peccati nisi iuxta modum quo
potest quælibet natura esse causa actionum, sc. vt prin-
cipium quo, & nó vt quod: requiritur autem etiã prin-
cipium quod, nempe suppositum: cùm verò suppositum
diuinum sit impeccabile nó solùm per naturá propriam,
verumetiá per naturam alienam assumptam; cósequens
est ex modo & ratione qua natura sit impotens ad
peccádum, vt nó solùm nó possit committere peccatum
salua & seruata vnione, verùm nec ita vt ipsa vnio per
peccatum dissoluatur, sicut potest committi à iusto præ-
dito gratia, nó seruata gratia; quia sc. peccatú nó potest
fieri nisi à supposito & in supposito; ratio autem qua na-
tura sit impotens ad peccandum, est quia habet suppo-
situm incapax peccati, quod sc. nó potest esse principiú
quod, & sine concursu talis principij deest sufficiẽs cau-
sa peccandi, sola enim natura nó est sufficiens: Sequitur
ergo priùs debere solui vnionẽ & poni suppositú crea-
tum in humanitate ad hoc vt possit peccare; quo facto
peccatum nó erit causa dissolutionis vnionis, sed poste-
rius illa. Porrò iustus habens gratiam sanctificatẽ, bene
potest peccare; quia habet suppositum creatú peccabile,
& naturam in illo peccabilem, quorum neutrum sit im-
peccabile per dictam formam quæ est gratia: & ideo est
diuersa ratio.

Vasq. *c.7.* reiicit hoc fundamentum ex sua sententia
qua suprà *disp.21.c.3.* docuit naturã quamcunque ad hoc
vt operetur, nó indigere supposito proprio, aut alieno,
neque tanquam causa, neque tãquam præuia códitione:
quare ex parte suppositi diuini nó tollitur naturæ pote-
stas ad peccandú. Rationẽ ergo cur nó possit peccare su-
mit ex qualitate gratiæ vnionis, quæ talis est vt nó ma-
neat subiecta humanis actionibus, ídque habeat suapte
natura hęc gratia, nó verò solùm ex volũtate Dei, ex qua
sola potest habere gratia adoptionis vt amitti non pos-
sit. Comparátque gratiam vnionis claræ Dei visioni; si-
cut enim hæc antecedenter impedit potentiam peccan-
di ita vt non relinquat locum cogitationibus quæ effi-
caciter ad peccatum mouere possint; ita & gratia vnio-
nis non relinquit in humanitate potentiam expeditam
ad peccandum; ideóque postulat necessariò & non solú
cógruẽter expressiores cogitationes boni & virtutis cõ-
tra peccatum. Confirmat ex Dionysio Alex. *loco suprà cit.*
dicẽte reliquos iustos exercitatione operum iustos esse,
Christum verò iustitia naturali, & ideo non posse pecca-
re. Refert ergo impeccabilitatem Christi ad naturam
iustitiæ quòd sit naturalis.

Verùm quod habet hæc sententia de natura quòd ad
operandum non requirat suppositum, satis suprà refu-
tatum à nobis est. Similiter quod ait de ratione impec-
cabilitatis sumpta à diuinitate & qualitate vnionis, re-
futatum est proximè in hac disputatione: & vtrumque
dictum ex instituto refutatur à Capreolo *in tertio quæ-
stione vnica*, præsertim *in responsione ad secundum.* Palu-
danus *quæstione 2. versiculo secunda ratio.* Argentina *suprà ad 1.*
Et quidem quod ait dicta sententia gratiam hanc vnio-
nis qualitate sua talem esse vt non maneat subiecta huma-

nis actionibus; non est id quod maximè facit ad rem: A
sed quod facit ad rem est, quòd non solùm non subia-
ceat, verùm dominetur illis; ita vt non possint fieri malę
actiones: nam si possunt fieri à natura vnita Verbo, certè
præterquã quòd hoc est contra ea quę hacten⁹ dicta sũt
de eius impeccabilitate; vlteriùs sequitur nó magis sub-
iici iis gratiam adoptionis quàm vnionis, tã quoad dis-
solutionem per mala opera, quàm quoad positionem
per bona opera: quoniam physicè neutra subiicitur iis
actionibus, vt per se constat, moraliter autem in genere
meriti & demeriti, cùm meritum cósistat in hoc vt Deus
nolit dare gratis, quod potest gratis dare, sed propter
bona opera; & demeritú cósistat in hoc quòd Deus ve-
lit in pœnam propter mala opera tollere id quod gratis
dat; nil prohibet Deum qui gratis potest dare gratiam B
vnionis, velle dare illam per merita alicui naturæ ope-
ranti in supposito creato, & velle tollere per demerita
eandem, si hæc possint habere locum in natura vnita
personæ diuinæ: non ergo magis est natura sua subiecta
actionibus humanis gratia adoptionis quã gratia vnio-
nis: quare bene argumentatur Suarez *sect.2.* probans di-
scrimen illud quod ponitur inter gratiam vnionis &
adoptionis in hoc quòd hæc possit augeri operibus no-
stris, non item illa, ad probandum hanc pendere ab acti-
bus nostris, non verò illam; non esse ad rem: quia gratia
vnionis solùm quoad magis & minus habet quòd non
pendeat à dictis actionibus, ea ratione quòd sit indiuisi-
bilis: quòd verò non possit simpliciter pendere, nó ostẽ-
ditur: nec bene reiicit hanc responsionem Vasq. Igitur C
non potest peti ratio cur nó possit dissolui gratia vnio-
nis ab eo quòd nó pendeat ab actionibus humanis. Re-
stat ergo solùm ratio quòd ipsa vnio talis formæ, id est,
diuinitatis dominetur actionibus humanis, vt nó possint
stante ipsa fieri malè, sed debeat dissolui priusquam fiãt.
Verùm hæc ratio satis suprà refutata est: nã gratia vnio-
nis id physicè non præstat; moraliter autem ex parte di-
uinitatis solùm vt formæ, nulla affertur ratio necessita-
tis cur nó possit Deus subtrahere sua auxilia, & permit-
tere vt natura creata peccet: neque enim sequitur pro-
pterea Deum peccare vt ipsemet Vasquez fatetur; dũ cõ-
cedit ita posse tribui actionem naturæ vt nó tribuatur
supposito in quo est. Neque sequitur fore simul peccatú
& gratiam vnionis sanctificantem: nam gratia vnionis D
desineret eo modo quo desinit gratia adoptionis, vt idẽ
instans sit intrinsecum peccato, & extrinsecum desitio-
ni gratiæ, sintque in diuerso genere caussæ prius & po-
sterius, & numquam simul. Est ergo omnium optima &
verissima ad probandum non posse ex vi naturæ huma-
næ dissolui vnionem hypostaticam, ratio sumpta ex par-
te suppositi quòd peccare non potest.

An Christus sit dicendus physicè vel moraliter impeccabilis. §. 11.

Videri potest solùm moraliter & extrinsecè impecca-
bilis, nó autem intrinsecè & per se, quia quamuis id
quod conuenit personæ compositæ ex natura & per-
sonalitate seu subsistentia, tam ratione naturæ, quàm E
ratione subsistentiæ, conueniat per se; tamen suppósi-
tum diuinum quod per se est subsistens, & per se est
impeccabile, facit subsistentem humanitatem per seip-
sum, & per suum esse reale, tanquam ipsa ratio subsi-
stendi; impeccabilem verò non facit seipso realiter, &
per suam impeccabilitatem tanquam per rationem qua
formaliter sit impeccabilis natura, quia nihil physicè
communicat præter subsistentiam, vt suprà dictum est;
sed per auxilia gratiæ assistentiam & gubernationẽ, vt
bene Suarez *sect.2. conclus.1.* Almainus *in 3. dist.12.q. vnic.* &
alij: atq; huiusmodi impeccabilitatẽ, non dat ea ratione
qua est Verbũ, & persona; sed ea ratione qua est Deus;
nec solùm dat ipsum Verbũ, verũ simul Pater & Spiritus
sanctus; ergo dicta persona humana quę est Christus, &
Ioſ. Ragusa in 3.p.D.Thom.
humanitas ipsa nó dicitur impeccabilis ab impeccabili-
tate suppositi, sed à dictis auxiliis gratiæ; ac proinde nó
dicitur physicè & intrinsecè impeccabilis, sed extrinsecè
& moraliter; quia licèt hæc impeccabilitas ponat inter-
dũ aliquid physicum, sc. motiones gratiæ, tamen nó cósi-
stit in hoc, sed in eo quòd Deus sit addictus extrinsecè
ad prouidendum ne peccet dirigendo, præuenièdo, &c.
vbi & quando oportet. Confirmatur: nam, vt rectè notat
Almainus *in 3. dist.12.q. vnica*, non datur reipsa alia im-
peccabilitas humanitati Christi, quàm detur aliis san-
ctis confirmatis in gratia, nimirum huiusmodi auxilia
gratiæ, gubernatio, &c.

His non obstantibus dicendum est simpliciter, Chri-
stum physicè & intrinsecè esse impeccabilem. Probatur,
quia suppositum per seipsum non solùm est ratio subsi-
stendi, verumetiam per seipsum similiter principium
operandi physicè & realiter vt quod ipsi naturæ; quòd
si ex conditione suppositi habet aliquid proprium, non
solùm in se, verumetiam in natura cuius est principium;
certè quod conuenit naturæ rationẽ dicti suppositi,
conuenit per se. Porrò verò supposito diuino conuenit
non posse esse principium quod, peccati non solùm in
propria natura diuina, verùm neque in natura creata
assumpta; ergo non posse peccare conuenit naturæ per
se subsistentialiter, & suo modo intrinsecè, nimirum à
principio quod per ipsam operatur, & cui ipsa est ratio
agendi. Secundò in Christo non est potentia physica ad
peccandum: ergo Christus est physicè impeccabilis.
Antecedens probatur ex §. 8. quia potentia ad peccan- C
dum non est nisi liberum arbitrium, quod non est po-
tentia physica ad peccandum, nisi in iis qui peccare pos-
sunt, vel saltem quibus non repugnat peccatum. Tertiò
quamuis humanitas Christi proximè præseruetur à
peccato per auxilia gratiæ, & prouidentiam extrinse-
cam, non autem per suppositum, aut aliquid aliud in-
trinsecú; nihilominus Deus necessariò est addictus huic
operi seruandi sine peccato humanitatem Christi, non
quidem necessitate solùm suppositionis, nimirum qua-
tenus elegit Christum vt esset absque peccato, qua ne-
cessitate est addictus etiam B. Virgini & aliis sanctis
confirmatis in gratia, qui non ideo sunt physicè impec-
cabiles; neque solùm alia necessitate suppositionis, sc. D
quatenus voluit & vult vnionem hypostaticam: nam si
aliunde hæc per se non poscat impeccabilitatem, sed
ex fine intentionis diuinæ, qua velit omnium redem-
ptorem vacare peccato; non erit propterea physicè im-
peccabilis; sed solùm sicut alij confirmati in gratia. Est
ergo addictus necessitate quam affert tale suppositum,
& talis vnio ipsius cum tali natura, cui per se ex natura
rei, secluſa omni alia intentione, omníque alio fine di-
uinæ voluntatis, necessariò est debitum & addictum ta-
le auxilium, talísque prouidentia, vt si per impossibile
nulla præcessisset voluntas diuina huiusmodi vnionis,
tamen est ipsi debita per se, & necessariò addicta talis
prouidentia aduersùs peccata, ea necessitate qua Deus
est addictus rectitudini & bonitati vt non possit esse E
agens peccati; quæ necessitas ex natura rei per se primò
est in filio & in natura diuina, quatenus constituit fi-
lium; ipsi enim incumberet esse vel non esse agens pec-
cati, qui est incarnatus, non autem Patri vel Spiritui
sancto: in ceteris autem personis est eadem necessitas
quatenus opera, quæ dicuntur à Theologis ad extra,
sunt communia omnibus tribus personis: atque huiusmodi necessitas per se operatur vt Christus sit physicè
impeccabilis.

Ex his satisfactum est rationi dubitandi initio pro-
positæ; suppositum enim Christi non solùm trahit hu-
manitatem ad suum esse personale, verumetiam ad im-
peccabilitatem, & hanc ipsam per se primò & in radice
habet à supposito, & in hac radice habet auxilium gra-
tiæ, & dictam Dei prouidentiam.

Reliquum esset respondere argumentis Durandi initio propositis: sed iam satisfactum est ex dictis hîc proximè, & superiùs. Primum enim petebatur ex eo quòd humanitas ex vi suppositi diuini nihilo fiat perfectior, sapientior, & potentior contra peccatum, ideóque non fiat impeccabilis. Dicendũ est enim vnionem suppositi diuini esse radicẽ & rationem cur necessariò sit addicta humanitati diuina operatio qua fiat potentior, &c. licèt ipsa vnio per se hoc non præstet. Secundum ducebatur ab eo quòd possit suppositum diuinum assumere naturam peccati ream, cui satisfactum est hîc §. 6.

Tertiò quod obiiciunt quidam si Christus vult potest peccare; ergo absolutè potest peccare; inane & sophisticum est: nam bene potest stare falsitas consequentis cum veritate antecedentis conditionalis, quia ad veritatem conditionalis non requiritur veritas antecedentis nec consequentis, sed necessaria habitudo vnius ad alterum. Quartò etiam falsum est quod obiiciunt quidã actionem naturæ non magis posse attribui supposito assumenti quàm non assumenti, ea ratione quòd assumens nihil aliud præstet nisi sustentare & conseruare. Etenim suppositum præter hæc duo quæ præstat naturæ, habet præterea tertiũ, sc. verè agere & elicere actionem, vt distinctè explicat Capreolus *q. vnica cit. ad 2*, nã non potest esse actio sine agente, nec potest esse principale agens quod non est subsistens; hoc autem est suppositum, vt rectè Paludanus, naturæ verò non est agere, sed ipsa solùm est ratio agendi quæ cum supposito constituit vnum agens; eáque compositio talis est vt nomini agentis per se primò & in recto tribuatur suppositum natura verò tantùm sit ratio & forma ob quam illi tribuatur. ita habet Paludanus, Capreolus, Argentina & passim Theologi tum veteres tum recentiores. Eadem est doctrina S. Thomæ *in 1. sententiarum dist. 5. q. 1. art. 1. & dist. 33. q. 1. art. 4. & dist. 34. q. 1. art. 1.* & *1. parte quæstione 75. art. 2.* quem locum primæ partis suprà proposuimus & expendimus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in Christo fuerit fomes peccati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio deriuatur fomes peccati & passibilitas corporis siue mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiæ per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, & corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis & mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, Sicut Dam. dicit in 3. lib. Beneplacito diuinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati & operari quæ propria. Sed proprium est carni, vt concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes, quàm concupiscentia (vt dicitur in Glos. Rom. 7.) videtur, quòd in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, Ratione fomitis peccati, caro concupiscit aduersus spiritum: vt dicitur Gal. 5. Sed tanto spiritus ostenditur fortior & magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis: secundum illud 2. ad Tim. 3. Non coronabitur nisi qui legitimè certauerit. Christus autem habuit fortissimum & victoriosissimum spiritum, & maximè dignum corona, secundum illud Apoc. 6. Data est ei corona, & exiuit vincens, vt vinceret: Videtur ergo quod in Christo maximè debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 1. Quod in ea natum est de Spiritu sancto est. Sed Spiritus sanctus excludit peccatum & inclinationem peccati, quæ importatur, nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictũ est, Christus perfectissimè habuit gratiam & omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in rationali parte animæ, eam facit esse rationi subiectam: & tanto magis, quanto perfectior fuerit virtus: sicut temperantia concupiscibilem, & fortitudo & mansuetudo irascibilem: vt in Secunda parte dictũ est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id, quod est contra rationem. Sic igitur patet, quòd quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secũdum perfectissimum gradum, consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit, cùm etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum: sed potius inclinet ad contrarium. Satisfactioni.

Ad primũ ergo dicendum, quòd inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi: non autẽ vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis: vt patet in primo Ethic. Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis: excludit autem fomitem peccati: cuius ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum, quòd caro naturaliter concupiscit id, quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitiui: sed caro hominis (qui est animal rationale) hoc concupiscit secundum modũ & ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitiui naturaliter appetebat escam & potum & somnũ, & alia quæ secundum rectam rationem appetuntur: vt patet per Dam. in 3. libr. Ex hoc autem non sequitur, quòd in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium, præter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo spiritus aliqualis ostenditur, ex hoc quòd resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur, si per eius virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo: cuius spiritus summum fortitudinis gradum attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis: sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi & diaboli: quos superando victoriã cunctam promeruit.

NEGAT S. Thomas. eius ratio & discursus infrà proponetur & declarabitur.

DISPVTATIO CXV.

De eodem fomite an fuerit in Christo.

DEFINITVR fomes à S. Th. hîc quòd sit inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem; infrà verò *q. 27. art. 3.* quòd sit inordinata concupiscentia sensibilis appetitus. addit ibi intelligendam esse non actualem sed habitualem concupiscentiã, quia, inquit, actualis concupiscentia est motus peccati. docet autem esse inordinatam: inquantum, inquit, repugnat rationi, quod sit inquantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit in bono. & vtrumque vult esse de ratione ipsius. Prouenit autem hæc habitualis concupiscentia, auctore S. Thoma *q. 4. de malo, art. 6. ad 16.* ex eo quòd ratio, inquit, non habeat virtutem totaliter inferiores vires refrænandi. Est autem pœna peccati, vt habetur *1. 2. q. 9. art. 6. & lect. 4. eiusdem in caput 7. ad Romanos*, inflicta à Deo non influente gratiam. Quare ait *in 2. dist. 32. q. 2. art. 1.* Fomes super principia naturalia non supponit aliquid positiuè in homine, sed pertinet ad illud genus pœnarum quod in solo defectu consistit, ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinatè inclinat, quia subtractum est vinculũ originalis iustitiæ inferiores vires in obedientiam rationis conuertens. Hæc S. Th. Non defuerunt qui nescio quam morbidam qualitatem inficientem appetitum sensitiuum vi culpæ originalis additam & deriuatam gnoscerent, quorum sententia iam antiquata est, passimque à Theologis reiecta.

De

De somite igitur sic explicato quæstio est an fuerit in Christo. Ratio cur videatur debere esse, est quia in Christo est appetitus sensitiuus eiusdem rationis cum appetitu omnium hominum; hic autem ex natura & essentia sua continet hanc inclinationem ad sensibilia, in qua appetitione non habet intrinsecus mensuram moralem quæ est regula rationis, sed solùm mensuram naturalem vt feratur in sensibilia quantum ferri potest, non potest autem solùm tantum quantum poscit ratio, præsertim quia regula rationis non est vniformis & semper vna, sed varia pro varietate rerum; inclinatio autem appetitus, eiúsque quantitas semper est vniformis; sed potest tantum quantũ poscit natura & habitudo naturalis facultatis ad obiectum. Neque subiicitur naturaliter hic appetitus in suo motu rationi, vt subiiciuntur membra manus, pes, &c. quia hæc subiacent dominio rationis despotico ad nutum; illa autem solo politico, cuius motio cousque est efficax, quousque est efficax propositio obiecti, quæ non est suapte natura semper efficax: is ergo appetitus cum eiusmodi inclinatione quæ essentialiter habet vt neque sit recta rectitudine rationis, neque pendeat in suo motu à ratione, videtur esse in Christo qui cõstat essentialiter appetitu humano sensitiuo eiusdem rationis cum appetitu reliquorum hominum. Solùm potest obesse quòd ex prouidentia diuina sit facta debita homini iustitia originalis, & gratia subiiciens hunc appetitum rationi etiam dominio despotico, ac proinde cuius inclinatio & motus sequatur regulam rationis. Nec perierit hæc gratia, nisi propter commune peccatum naturæ humanæ, quod peccatũ Christus non contraxerit. Sed hoc non videtur obstare, quia constat Christũ huiusmodi exemptione & immunitate noluisse vti: assumpsit enim alias pœnas communis peccati, scilicet mortalitatem, passibilitatem, &c. seu priuationem iustitiæ originalis quoad hos effectus: potuit autem similiter assumere quoad hunc effectum. præsertim quia subest materia multarum virtutũ, quibus Christus qui plerisque aliis operibus virtutum meruit nobis gratiã, & dedit exemplum; meruisset item & dedisset exemplũ, cuiusmodi sunt fortitudo, constantia, vigilantia, patientia, humilitas, &c. Quòd autem in Christo fuerit appetitus sensitiuus eiusdem rationis cum nostro, est de fide, sicut est de fide esse in Christo animam sensitiuam; immo sicut est de fide Christum esse hominem, quia animal quod est de essentia hominis, constituitur per esse sensitiuum.

Durandus *in 3. dist. 3. quæst. 3.* ait non videri posse totaliter auferri fomitem; quid sit autem auferri totaliter, declarat ibidẽ, videlicet auferri quoad id quod est essentiale, cuiusmodi esset ab accidente auferri non solùm ne inhæreat actu, verùm ne sit aptũ inhærere, ab humanitate Christi ne sit apta esse in supposito creato, similiter ab appetitu sensitiuo ne sit aptus appetere in Christo beatis, &c. id quod natura sua est aptus appetere. hoc autem sensu nemo negat manere & auferri non posse: & siquidem fomes solùm nominaret hanc aptitudinem appetitus sensitiui naturalem & essentialem, nihil præterea connotando; dici posset manere fomes. Verùm nõ nominat hoc solùm fomes, quia non ponitur ad significandum physicam facultatem secundùm esse physicum & merè naturale, & physicam inclinationem; hoc enim modo agitur de ipso secundùm nomen & rationem quã cum brutis habet communem, scilicet appetitus sensitiui habentis pro obiecto omne sensibile, & facultatem in actu primo ad omne sensibile. Ponitur ergo nomen fomitis ad significandam facultatem moralem, & inclinationem quam habet homo ad sensibilia, in materia morali & honesta in ordine ad mores, scilicet ad sensibilia, quatenus sunt materia honesti, estque in homine quatenus est agens operationis honestæ; hac enim ratione non attenditur solùm facultas sensibilis & inclinatio secundùm ordinem & causalitatem quam habet ad actus sentiendi, & vt est principium huius actus, quo tantum modo consideratur in naturalibus & physicis, sed secundùm quod versatur in materia morali, & est principium in agente libero actus boni vel mali, quatenus scilicet communicat cum ratione cui subiacet; hoc enim modo significat potentiam paratam & expeditam instar fomitis materialis ad concipiendum & promendum subinde ignem iuxta modum suum extra modum & ordinem rationis, quod est esse fomitem. Quòd si subsit impedimentum ne possit ignem concipere quo repugnet rationi, iam non dicitur fomes, sed solùm retinet commune nomen & rationem appetitus sensitiui; fomes enim ex vi nominis connotat defectum, inordinationem, & malum, non sic autem appetitus sensitiuus. Atque hoc confirmari & declarari potest eadem ratione quam de potentia peccandi ex S. Thoma suprà protulimus. sicut enim potentia peccandi, quæ est ipsum liberum arbitrium, non est de ratione ipsius liberi arbitrij, eo quòd sit defectus & imperfectio; & ideo posita impeccabilitate tollitur potẽtia peccãdi, etiamsi maneat liberum arbitrium immutatum, habénsque omnem facultatem quam sine impedimento habebat; ideóque liberum arbitrium solùm dicitur potentia peccandi in iis qui peccare possunt, id est, qui carent impedimento ad peccandum, non autem simpliciter: ita fomes qui non est aliud nisi ipse appetitus sensitiuus, prout potest ferri contra rationem cui naturaliter est subditus, nihil addit suprà appetitum per quod dicatur fomes, nisi defectum hunc, videlicet ferri contra rationẽ, qui defectus non est de essentia ipsius: & idcirco vbi ponitur impedimẽtum, tollitur fomes & potentia resistendi rationi; non tamen tollitur nec minuitur nec alteratur appetitus sensitiuus, quia videlicet nõ est de ratione ipsius, & appetitus sensitiuus nõ dicitur fomes simpliciter, sed solùm in iis qui possunt resistere rationi. Durandus ergo pro eodem accipit appetitũ sensitiuum & fomitem, & ideo ait: Qualiter autem fomes possit totaliter auferri, nõ video, quia naturalis inclinatio rei accepta secundùm potentiam vel aptitudinem, non potest auferri manente re. quòd si distinguantur vt distingui debent, tollitur difficultas & non sunt ad rem exempla quæ profert accidentium & humanitatis Christi.

Ceterùm illud obseruare oportet vt quemadmodum liberum arbitrium dupliciter impediri potest, primò per aliquid existens reale in creatura intellectiua, quo fiat impotens ad peccandum, siue de potentia ordinaria, cuiusmodi est lumen gloriæ quo videtur essentia diuina, siue de absoluta, cuiusmodi est vnio hypostatica. Secundò per aliquid extrinsecum, cuiusmodi est assistentia & prouidentia diuina, motionésque gratiæ quibus subinde prouidet Deus ne quis peccet, qualem prouidentiam adhibet confirmatis in gratia; & primo modo dicitur tolli potentia peccandi simpliciter, secundo verò modo solùm secundùm quid; ita appetitus sensitiuus dupliciter impediri potest. Primò per aliquid positum in homine quod vel per seipsum excludat peccatum, cuiusmodi est visio beatifica, vel fit id ratione cuius fit homini addicta prouidentia diuina vberior, & per modum status impediens peccatum, cuiusmodi fuit in statu innocentiæ & iustitiæ originalis, cui ex suppositione status erat addicta protectio & prouidentia Dei circa appetitum sensitiuum: cum in beata Virgine dignitas matris Dei, & dona gratiæ respondentia huic dignitati, siue hæc dignitas quoad hunc gradum & effectum acquisita sit à beata Virgine ab initio quo concepta est, siue solùm ab initio quo concepit Christum, vt vult S. Thomas infrà *quæst. 27. artic. 3.* Durandus *suprà*, & alij. Secundò non per aliquid existens in homine ratione cuius debeatur hæc prouidentia vberior, & per modum status, sed solùm per extrinsecam prouidentiam & assi-

stentiam, quæ nó nisi ad tempus quibusdam solet conferri, quo modo censetur à quibusdã collata beatæ Virgini antequam conciperet Christum. Et primo quidem modo dicitur extinctus appetitus sensitiuus & impotés ad dissentiendum, secúdo verò modo ligatus. Igitur extinctus & ligatus conueniunt in eo quòd requirãt prouidentiam extrinsecam etiam in Christo; vt iam dicam. Differunt autem primò quòd hæc prouidentia quibusdam sit addicta ratione alicuius rei, vel doni, in ipsis existentis; in aliis autem solùm voluntate Dei. Hinc fit secundò vt in illis sit per modum status, nó autem in his. Tertiò in illis sit vberior, quanta non est in iis. Atque propterea in illis fomes dicitur extinctus, in iis ligatus, & cùm reipsa sit idem effectus, idcirco Valentia *disput.1. q.15.puncto 3.sub finem*, dixit quæstionem esse de nomine.

His ita constitutis vt respondeamus propositæ quæstioni, præmittendum est primò tanquam certum fuisse in Christo non solùm appetitũ sensitiuum, verumetiam actus eius; huiusmodi enim actus sunt dolor, tristitia, timor, &c. quæ subsequentibus articulis explicat & probat S.Thomas fuisse in Christo. Et quidẽ dubitare non licet fuisse in Christo actus externorũ sensuum, videlicet in carne dolorem, esuriem, sitim, &c. visionem, auditum passim in Euangelio gustum Matthæi cùm gustasset noluit bibere. Constat etiam sensus deseruisse voluntati & rationi; accepit enim Christus per sensus scientiam aliquam & experientiam. Porrò verò sensus non mouent immediatè rationem & voluntatem spiritalem, sed mediantibus sensibus internis, id est, imaginatione & appetitu. Similiter iis mediantibus applicat voluntas externos sensus & membra ad operationes, quia est ordo inter has omnes facultates, & suprema mouent & mouentur ab extremis per media; Christus autem seruauit modum operandi humanum. Demum intellectus agens exercuit suas operationes in Christo vt ostensum est circa quæstionem 12. has autem exercere non potest nisi circa operationes sensuum internorum. Ex hoc igitur ad rem nostram.

Dicendum est PRIMÒ non fuisse in Christo vllum actum appetitus sensitiui, qui repugnaret rationi, aut illam præueniret. Est communis sententia Theologorum *in 3.dist.15.* cum S.Thoma hîc & Patrum. Leo I. *in epist.11.* quæ est ad Iulianum Episcopum Coensem de Christo loquens sic habet: Nihil enim carni suæ habebat aduersum, nec discordia desideriorũ gignebat compugnantiam voluntatum, sensus corporei vigebant sine lege peccati, & veritas affectionum sub moderamine Deitatis & mentis, nec tentabatur illecebris, nec cedebat iniuriis. vbi cedere iniuriis idem est ac dare locum offensioni & offendi. Damascenus *lib.3.de fide,cap.20.* loquens de tentatione quam molitus est dæmon aduersùs Christum sic habet: Ceterùm malus ille extrinsecus ac non per cogitationes Christum adortus est, quemadmodum & Adamum: nam ne illum quidem per immissas cogitationes, sed per serpentem impetiuit. Augustin. *lib.1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap.11.* loquens de concupiscentia carnis aduersùs spiritum quæ non est futura in corporibus beatis, subiungit hæc verba: Quam spiritui resistentiam non habere in carne mortali ille tantummodo homo potuit, qui non per ipsam ad homines venit. & *lib.2. de peccatorum meritis & remissione, cap.29. & libro de correptione & gratia,cap.11.* dicit in Christo non fuisse illam pugnam carnis & spiritus quæ describitur ad Rom.7. Cyrillus *epist.1. ad Successum, post medium*, quæ est *in fine libri de Incarnatione vnigeniti*, sic habet: Quia caro facta est propria Verbi, desiuit subiecta esse corruptioni, & quia peccatum non fecit vtpote Deus, & carnem, vt dixi, fecit propriam, desiuit ægrotare ex cupiditate voluptatis. Cyprianus *libro de cardinalibus Christi operibus, capite de ieiunio, in principio*, ait humanitatẽ Christi diuinitati coniunctam sensu & consensu peccati caruisse. Demum in quinta Synodo *coll.at.8.cap.12.* damnatur Theodorus Mopsuestenus quòd dixerit aliũ esse Deum Verbum, & alium Christum à passionibus animæ & desideriis carnis molestias patientem, & à deterioribus paulatim recedentem, & ita ex profectu operum perfectum.

Vt probetur ratione eadem propositio, distinguenda sunt duo genera motionũ; Alterum earum quæ ex obiecto, materia & circumstãtiis in quibus versantur, sunt contra rationem, respectu quarum appetitus sensitiuus habet rationem fomitis. Alterum earum quæ non sunt contra, sed præter rationem, quæ scilicet insurgunt inconsulta ratione, tametsi circa obiectum non malum. Iam hæc propositio vtrumque genus motionũ & contra & præter rationem negat Christo. Ac de primo ratio est, quia vel hæ motiones sunt semper peccata venialia, vt ait S.Thomas infrà *quæst.41.artic.1.ad tertium.* & Durandus *dist.3.q.3.* & constat non posse esse in Christo quem probauimus, nequidem peccato veniali subiici posse. Vel possunt vacare peccato; at certè fieri non potest quin saltem per se ex obiecto sint intrinsecè malæ, ita vt si accederet consensus, fierent reipsa formaliter peccata; excusentur autem à peccato ex eo quòd ratio non aduertat: at certè est indignum perfectione sanctitatis Christi fieri ab ipso actum qui per se sit peccatum, quémque teneatur voluntas nolle fieri, & vbi irrepserit reiicere: est enim talis actus genere suo inordinatio moralis & offensio Dei, & esset verum dicere, Deus operatur actum genere suo malum & iniurlosum Deo, quod est per se absurdum.

Ex his etiam ostenditur nec secundum genus actuum non malorum præuenientium tamen rationem fuisse in Christo. Primò, quia ne præueniretur ratio humanitatis Christi à malis actibus, debuit in Christo esse perfectum dominium partis sensitiuæ quoad omnes actus, vt integrum esset rationi statuere quos deberet admittere; ergo à nullo actu siue malo, siue non malo partis inferioris debuit præueniri. Confirmatur: nam Christus semper fuit sibi præsens actu in vsu rationis quo potuit prœuenire & considerare quicquid appetitum suum excitare poterat, idque per voluntatem potuit vel admittere, vel vitare.

Dicendum SECVNDÒ non fuit in Christo fomes peccati. declaratur ac probatur. Appetitus sensitiuus dupliciter potest cohiberi ab actibus contra rationem. Primò ex hoc quòd tollatur potentia qua possit ferri contra rationem quod intelligatur factum per aliquid existens in homine. Secundò ex hoc quòd adhibeatur prouidentia omnino extrinseca ad modum suprà explicatum. Primo quidem modo dicitur tolli fomes: secundo verò modo solùm ligari. Iam in Christo cohibitus est appetitus primo modo; ergo sublatus est fomes. consequentia est clara ex superiùs dictis, nihil enim aliud est fomes quàm potentia repugnandi rationi. Antecedens probatur, quia primo modo appetitus cohibetur ratione alicuius formæ vel habitus qui sit in homine; est autem in Christo vnio hypostatica, ratione cuius debetur ipsi natura humana sine fomite, quæ quidem vnio non tollit seipsa fomitem, sicuti nec facit seipsa absque operatione diuina impeccabilem, sed est radix & ratio cur adhibeatur operatio diuina non solùm extrinsecus assistens, verumetiam intrinsecus perficiens ipsam humanitatem; quòd verò sit intrinsecus in humanitate quo excludatur fomes, ostendit S. Thomas ratione petita ab incremento quod virtutes habere possunt, & efficacitate quam habent ratione eius incrementi aduersùs fomitem, hoc modo. quo perfectior est virtus in parte irrationali eo magis subiicit ipsam rationi, & debilitatur vis fomitis; sed in Christo fuerunt virtutes secundùm perfectissimum gradum: ergo in ipso fuit omnino extincta vis fomitis.

Sed

Sed contra hanc rationem illud obstat quòd habitus virtutum in parte sensitiua auctore ipso S.Thoma *1.2. quæst.56.artic.4.* solùm sunt dispositiones ipsius appetitus sensitiui vt facilè moueatur à ratione, dum verò ratio non mouet, non sunt vsui habitus virtutum appetitui ad vlla opera, quia non habent rationem honesti & virtutis opera nisi prout proficiscuntur à ratione; vbi ergo ratio non operatur, habitus virtutum non possunt esse vsui, quia solùm respiciunt rationem honesti. Igitur quòd appetitus nunquã operetur iniussus, & non consulta ratione, non præstant habitus qui sunt in ipso; sed solùm præstat ratio. & habitus si qui sunt in ratione: si enim obiiciatur obiectum propriũ appetitui sensitiuo, certè dum ratio non cohibet, non potest non ferri in ipsum, & habitus virtutum quos habet neque impediũt eius motum, neque mouent rationem ad impediẽdum, cùm solùm reddant facilem appetitum ad sequendum motum rationis vbi accesserit; ergo dicti habitus non extinguunt fomitem vi sua, sed aliunde petenda est extinctio, seu impedimentum ipsius.

Hinc fit vt non sit ad rem discrimen quod affert hîc Caietanus inter animam Christi, & animas Ioannis Baptistæ & aliorum hominum, quòd inclinatio partis sensitiuæ in Christo fuerit ad bonum sibi conueniens absque vulnere, ideóque solùm egeret virtute vt subiiceretur perfectè rationi, non autem vt sanaretur; in aliis autem sit vulnerata, ideóque non egeat solùm virtute perficiente, verumetiam gratia sanante, vt extinguatur fomes peccati: non satisfacit, inquam, Caietanus: nam aut appetitus sensitiuus in statu innocentiæ, & in Christo, solùm erat perfectior ratione habituum inhærentium, & hos non esse satis ad extinguendum fomitem, bene probat propositum argumentum, aut addebat aliquod auxilium actuale & Dei prouidentiã atque assistentiam; & hinc sequitur primò non rectè S.Thomam solis virtutibus in Christo tribuere extinctionem fomitis. Deinde in reipsa non est vllum discrimen inter vtrumque statum, vtrobique enim occurritur defectui naturæ per virtutes & per gratiam extrinsecam, solùm verò est discrimen quòd in hoc statu post peccatũ huiusmodi gratia dicitur medicina vulneris, in alio verò solùm dicitur perfectio potentiæ alioqui suapte natura imperfectæ.

Dicendum ergo non esse satis habitus inhærentes ad extinguendum fomitem relictum à peccato originali, nec fuisse satis in illo statu innocentiæ ad hoc vt sine fomite crearentur & nascerentur homines; sed fuisse præterea requisitam assistentiam prouidentiæ diuinæ, aliáq; dona in volũtate & intellectu quibus homo probè cognosceret quid in decursu vitæ occurreret appetitui, & quomodo præuenienda essent obiecta, &c. quæ dona omnium excellentissima Christus habuit.

Discrimen verò est quòd huiusmodi auxilia quibusdam sint addicta, & quasi deuincta ratione alicuius rei, seu formæ, vel status, eáque ratione sint vberiora, & ideo in his dicatur extinctus fomes, in aliis verò non item, sed solùm extrinsecè impeditus, vt suprà declaratũ est. Sanctus verò Thomas expressit radicem hanc, ratione cuius habeat Christus vt debeat carere fomite, quæ radix est perfectio summa virtutum respondens tali statui & personæ dignissimæ, scilicet Christi, vt habeat quantum sit necessarium ex parte virtutum intrinsecus ad extinguendum fomitem: non negat tamen necessitatem extrinsecæ prouidentiæ quam ipsemet Christus adhiberet tum per intellectum, & voluntatem diuinam, tum per intellectum humanum præditum omni scientia, vigilantia, &c. verùm non meminit horum, quia fomes, & extinctio seu defectus fomitis nominat perfectionem & rem intrinsecam, ideo fuit contentus S.Thomas explicare solùm id quo Christus habeat intrinsecus vt careat fomite.

Dubitatur tamen hîc an posset Deus assumere naturam cum fomite peccati. ratio dubitãdi est, quia potuit assumere habitus vitiorum, & vt suprà etiã diximus, naturam in puris naturalibus carentem gratia quæ per seipsam inclinat ad malum; ergo potuit assumere naturam cum fomite. Vasquez *disp.61.cap.8.num.55.* nixus suo fundamento quòd suppositum diuinum non teneatur regere naturam assumptam, non putat negandum posse assumi. Suarez autem *sect.2.sub finem*, fomitem, prout dicit actum inordinatum, probabilius putat assumi non posse.

Videntur dicenda duo. PRIMVM est, fomitem non extinctum neque ligatum, assumi non posse, ob rationem quam hîc attingit Suarez, & nos suprà expositimus; quia videlicet actus fomitis est genere suo malus, significat enim actum appetitus sensitiui talem in tali subiecto, scilicet natura humana, qui actus ratione talis subiecti est ex obiecto intrinsecè malus, cui si accedat voluntas est reipsa peccatum, repugnat autem Deo facere actum intrinsecè ex obiecto malum, etiamsi neque per voluntatem propriam, neque per voluntatem assumptam illum faciat, modò faciat illum per facultatem quæ sit capax directionis & regulæ rationis, & debeat regi à ratione.

SECVNDÒ dico non repugnare Deo assumere fomitem non extinctum, sed ligatum. Probatur, quia tota inordinatio est in actu; dedecet enim suppositum diuinum operari dictos actus, ideóque dum adest prouidentia hos actus impediens, nullum est absurdũ assumi naturam in puris naturalibus sine vllo habitu & dono gratiæ, solùm assistente prouidentia extrinseca. Et hoc modo satisfit rationi dubitandi sumptæ ex habitibus vitiorum, & humanitate in puris naturalibus nihil intrinsecus habente quo perficiatur, magis quàm habeat appetitus sensitiuus brutorum; secluso enim actu nihil mali continet quod repugnet supposito diuino.

Ex his satisfactum est argumento proposito pro ratione dubitandi, non enim omnes pœnas debuit Christus assumere, sed solùm quæ non repugnarent Deo, repugnat aut priuatio iustitiæ originalis quatenus est caussa inordinationis fomitis tanquam remouens prohibens: sed supersunt quædam aliæ obiectiones.

PRIMA obiectio est quòd Christus per appetitum sensitiuum appetierit non mori, mori autem erat honestum ex fine redemptionis, & à Deo præceptum; ergo habuit actu appetitum illicitum. Respondeo, ille actus appetendi euasionem mortis, non habebat malitiam intrinsecam ex obiecto, vt nullo modo propterea posset fieri bonus, sicut habet fomes; huius enim obiectum est id quod per se malũ est, cuiusmodi est carnis illecebra, illius autem obiectum non est per se malum, immo genere suo bonum & conforme rectæ inclinationi naturæ. Neque habebat malitiam extrinsecam ex fine malo superaddito; neque ex voluntate transgrediendi præceptum etiamsi hoc latum fuisset, quia bene potest admitti inclinatio ad vitandam mortem, id est, appetitus non moriendi naturalis & elicitus facultatis sensitiuæ, quæ permittatur ferri in suum obiectum, alioqui per se natura sua non illicitum, salua voluntate non detrectandi absolutè & simpliciter: ille enim appetitus habet virtualiter vim conditionalis per modum displicentiæ, id est, si fieri posset vellem euadere mortem, etsi formaliter actus conditionalis non sit in parte sensitiua, sed in superiori rationali. Demum ex alia parte est optima ratio imperandi seu permittendi in appetitu sensitiuo illum actum alioqui non malum, ne videlicet Christus qui nõ solùm morte & conditione ac circumstantiis mortis, verumetiam dolore mortis voluit ceteros morientes homines superare; minus quàm ceteri interno sensu mortis afficererur.

SECVNDÒ obiicitur Beda *in caput 1. Marci*, & S. Thomas *infrà quæst.41.artic.3.ad secundum*, dicentes Christum

stum præter visibiles tentationes passum esse alias inuisibiles, hæ autem non possunt esse nisi internæ. Respondeo vocari inuisibiles eas in quibus dæmon non exhibebat se visibilem & colloquentem, sed solùm obiectis externis tentabat Christum (quamquam neque id genus tentationis alij admittunt) non autem intelligunt internas aliquas motiones imaginationis & appetitus.

TERTIÒ obiicitur Cyrillus *lib.10.thesauri, cap.3.* dicens fuisse commotas in Christo passiones appetitus, non vt illum superarent, sed vt vincerentur. Respondeo loqui Cyrillum de affectibus quos Damascenus, Hilarius & alij Patres suprà citati vocant irreprehensibiles & innoxios, qui scilicet non subiacent rationi, cuiusmodi est esurire, sitire, &c. Hos enim fuisse superatos à Christo, eo sensu intelligitur vt non, quemadmodum nobis vsuuenit, deseruirent peccato tanquam materiæ & occasiones peccati; sed potiùs deseruirent virtuti, & essent Christo materia satisfaciendi pro nobis, & merendi nobis gratiam, sicut aliæ pleræque occasiones patiendi.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in Christo fuerit ignorantia.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo fuerit ignorãtia. Illud enim verè fuit in Christo, quod sibi competit secundùm humanam naturam, licet ei nõ competat secundum diuinam, sicut passio & mors. Sed ignorantia conuenit Christo, secundùm humanam naturam: dicit enim Damasc. in 3. lib. quòd ignorantem & seruilem assumpsit naturam: ergo ignorantia verè fuit in Christo.

2. Præterea, Aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apost. 2. ad Cor. 5. Eum qui non nouit peccatum, pro nobis peccatum fecit: ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isaiæ 8. dicitur: Antequam sciat puer vocare patrem suum & matrem suam, auferetur fortitudo Damasci. Puer autem ille est Christus: ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, vt ignorantias nostras auferret: venit enim vt illuminaret his, qui in tenebris & in vmbra mortis sedent: ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quòd sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ & virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ vt ex præmissis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ & virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Vnde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura à Christo assumpta potest dupliciter considerari. Vno modo, secundùm rationem suæ speciei: & secundùm hoc dicit Damasc. eam esse ignorantem & seruilem. Vnde subdit: Nam serua quidem est hominis natura eius, qui fecit ipsam Dei scilicet, & non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundùm id quod habet ex vnione ad hypostasim diuinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ & gratiæ: secundùm illud Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quòd Christus dicitur non nouisse peccatum, quia nesciuit per experientiam, sciuit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quòd loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi. Dicit enim: Antequam sciat puer, scilicet secundùm humanitatem, vocare patrem suum scilicet Ioseph (qui pater eius fuit putatiuus) & matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, & hoc nesciuerit: sed antequam sciat, id est, antequam sciat homo scientiam habens humanam, auferetur vel ad literam, fortitudo Damasci & spolia Samariæ, per Regem Assyriorum: vel spiritualiter, quia nondum natus, populũ suum sola inuocatione saluabit, vt gloss. Hier. ibi exponit. Augustin. tamen in sermo. de Ep. dicit, hoc esse completum in adoratione Magorum, ait enim: Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet diuitias, in quibus Damascus præsumebat: in diuitiis autem principatus auro defertur. Spolia verò Samariæ iidem ipsi erant qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur: illic enim populus Israël auersus à Domino ad idola colenda conuersus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat, id est, antequam ostendat se scire.

NEGAT Sanctus Thomas. ratio sumitur ex iis quæ suprà *quæst. 9. 10. 11. & 12.* dicta sunt à S. Thoma, & à nobis de scientia Christi: solùm restat sequens disputatio.

DISPVTATIO CXVI.

An Christo in natura assumpta repugnet ignorantia.

DVPLEX est ignorantia, altera negationis, quæ est defectus scientiæ: altera prauæ dispositionis, qui est error & deceptio: rursúsque error spectari potest vel in sensibus, vel in intellectu.

Quod attinet ad primum, id est, negationem scientiæ, dicendum est non solùm potuisse esse & de facto fuisse quarumdam rerum, scilicet quorumdam effectuũ possibilium diuinæ potentiæ, vt suprà ostensum est, eo quòd horum cognitio non sit debita Christo; verùm potuisse esse ignorationem multarum rerum, quarum cognitio est conueniens & proportionata non solùm Christo, verumetiam cuiuis homini, modò nõ sit rerum quarum cognitio sit debita debito morali, cuius nimirum defectus culpæ vertatur; cuiusmodi est cognitio Dei vt finis saltem naturalis legis naturæ, &c. hac enim Christum non potuisse carere, probatur iisdem argumentis quibus probatur eius impeccabilitas. Quòd ergo potuerit eius humanitas carere cognitione aliarum rerum extra has, constat ex eo quòd perfectiones quæ non pertinẽt ad rectitudinem bonitatémque moralem, suæ physicæ & naturales, & earum defectus est imperfectio physica & naturalis; nulla autem imperfectio naturalis facit rem incapacem vnionis cum suppposito diuino, nisi quę facit incapacem subsistentiæ substantialis, cuiusmodi est esse accidens, esse personam, &c. vt suprà ostensum est; nec ergo dictus defectus cognitionis. Confirmatur: nam maior imperfectio est defectus animæ in corpore, quàm scientiæ in homine, & tamẽ potest assumi corpus sine anima, vt aliàs probatum est.

Restat iam secundum, id est, ignorantia prauæ dispositionis seu error: & quantum attinet ad sensus obiiciuntur quidam communes errores, cuiusmodi est res loco distantes, solem, stellas, &c. longè minores videri, colorem vbi color non est, videlicet in iride, baculus rectus videtur fractus in aqua, homo viuus in speculo, &c. quibus erroribus ne fallerentur oculi Christi voluit quidam accepisse diuinitus robur & vim supernaturalem vt cernerent id quod est, videlicet solem longè maiorem, &c. Sed perperam id excogitarunt: nam si spectetur sola vis sensitiua, certè non fallitur; sed naturalis modus ipsius est determinari ad operãdum à speciebus, & elicere tales actus, quales sunt species; species autem quas recipiunt oculi, repræsentant res modo dicto, scilicet colores in iride, & Christus non abiecit modum naturalem operandi: ergo ita percipit. Confirmatur: nam non solùm deberet confortare facultatem videndi, verumetiam

rumetiam mutare species, & ferè tota vita non sentire per species acceptas ab obiectis, quod est remouere illum à communi consuetudine & vita mortalium. Si autem spectetur intellectus qui ab his speciebus elicit cognitionẽ, certè hic non fallitur quoad pleraque obiecta in hominibus, ob dictas operationes sensuum non conformes obiectis; multo minus in Christo prædito scientia omnium rerum etiam singularium, propterea falli poterat.

Quantum attinet ad intellectum subest aliqua ratio dubitandi, ob quam non videatur posse assumi naturam cum errore vllo nequidem speculatiuo. Primum, quia absurdum est tribui errorem Verbo; cùm verò actiones sint suppositorum, tribueretur Verbo. Secundò, quia ita videtur impossibile Deum per se, vel per alium dicere falsum, sicuti per se vel alium facere malũ. Tertiò, quia ad Deum pertinet gubernare naturam in qua subsistit, ne possit dicere falsum. Quartò, quia nullius esset auctoritatis natura illa cui Verbum vniretur, atque ita sequitur veram fore hanc propositionem, Deus non est dignus fide. Demum Anselmus *lib.2.cur Deus homo, cap.13.* ex eo colligit non potuisse esse vllum errorem in Christo, quòd in errore nulla sit ratio honesti.

Vasquez *disput.61.cap.9.* non reputat ex eo capite quòd actiones sint suppositorum, fore absurdum errorem in Christo: nam ex hoc capite sentit nullum esse absurdum peccatum Deo per prædicationem tribuere. Alia verò ratione putat posse esse errorem in natura assumpta, & Deum posse dici auctorem erroris, quòd error secũdùm suam formalem rationem non sit malum culpę, sed pœnæ, quod Deus vult & efficit Amos 3. *Si est malum in ciuitate quod non fecerit Deus.* atque ita concedit Deũ posse esse auctorem erroris tanquã caussam primam, itémque præterea offerendo occasiones deceptionis; solùm verò esse impossibile Deum esse caussam erroris tanquam tẽstem. Sed certè quòd dicitur Deum posse esse auctorem deceptionis non solùm cooperatione cõmuni tanquam caussam primam vniuersalem, verumetiam præbendo occasiones, quod est esse auctorem cooperatione caussæ particularis, non placet: nam si occasiones exhibeantur à Deo nõ in finem decipiendi, sed ex alio fine vnde tantùm præuideat fore vt quis decipiatur, idque permittat; frequentissimæ sunt eiusmodi deceptiones: sin autem ex intentione decipiendi, id verò alienum videtur à bonitate diuina: nam vt interim omittam argumenta, quibus probari posset hoc malum, non esse de genere eorum, quæ à Deo directè in pœnam infliguntur, cùm non infligatur directè dæmonibus & damnatis: illud obest primò quòd error intellectus etiam speculatiuus magnam habet affinitatem cum errore voluntatis; & posset plerumque error speculatiuus esse principiũ deceptionis practicæ, & moralis pro exigentia rerum. Deinde huiusmodi error est occasio mendacij saltem materialis quod proferret sic erratis; dedecet autem Deũ esse originem mendacij etiã materialis, quia est ex obiecto & genere suo malum, etiamsi excusetur in homine inuincibiliter errante.

Nihilominus quicquid sit de hac controuersia, de qua non est hic locus disserendi, sed in prima secundæ: in re proposita teneo non posse in natura assumpta esse errorem prauæ dispositionis. Fundamentum quo moueor est, quia non videtur hic error posse vacare aliqua culpa saltem leui. Suppono autem velle errare esse speculatiuè non vacare culpa. Ex quo sic licet argumentari. Error huiusmodi prouenit ex eo quòd homo non habeat omnia requisita tum ex parte rerum & obiecti, tum ex parte virtutis intellectus ad cognoscendam veritatem, vel si habeat, non facit quod in se est ad cognoscendum. Aut ergo scit se non habere omnia, vel non facere quod in se est, & tamen elicit actum assensus & cognitionis, & ita sponte vult errare: aut nescit vtrum adsint omnia, & sic temerè exponit se errori: aut demũ putat se habere omnia cùm reuera non habeat, & inuincibiliter ignorat se non habere, & ita facit actum genere suo malum, qui tamẽ excusatur à peccato in re ignorante. At certè repugnat supposito diuino non solùm actus qui est formaliter peccatum, verumetiam qui genere suo talis est: hac enim ratione ostendimus suprà actus inordinatos fomitis etiam excusatos & culpa vacantes, in Christo esse non posse. Et ex hoc satisfit fundamento Vasquez qui assumit errorem prauæ dispositionis, quo falsum accipitur vt verum, & verum vt falsum, esse solùm pœnam, non autem genere suo culpam. Et iuxta hanc doctrinam admittenda sunt argumenta allata pro contraria parte.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm anima Christi fuerit passibilis.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur nisi à fortiori: quia agens præstantius est patiente, vt patet per August. 12. super Gen. ad literam, & per Phil. 3. de anima. Sed nulla creatura fuit præstantior, quàm anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati: & ita non fuit passibilis: frustrà enim in ea fuisset potentia patiendi, si à nullo pati potuisset.

2. Præterea, Tullius in lib. de Tusculanis quæstionibus dicit, quòd passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in animæ Christi non fuit aliqua ægritudo: nam ægritudo animæ sequitur peccatum: vt patet per illud Psal. 40. Sana animam meam, quia peccaui tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, Passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati, vnde & Apostolus Roman. 7. vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, vt suprà dictum est. Ergo videtur, quod non fuerint in eo animæ passiones: & ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est, quòd in Psalm. 87. dicitur ex persona Christi, Repleta est malis anima mea: non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus: vt gloss. ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quòd animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati. Vno modo passione corporali: alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem. Cùm enim anima sit forma corporis, consequens est, quòd vnum sit esse anima & corporis: & ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile & mortale (vt suprà habitum est) necesse fuit, vt etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundùm operationem, quæ vel est propria animæ vel principalius est animæ, quàm corporis. Et quamuis etiam secundum intelligere & sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati: tamen sicut in Secunda parte dictum est, proprissimè dicuntur passiones animæ, affectiones appetitus sensitiui quæ in Christo fuerunt, sicut & cætera, quæ ad naturam hominis pertinent. Vnde August. dicit in 14. de ciuit. Dei: Ipse Dominus in forma serui vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, vbi adhibendas esse iudicauit: neque enim in quo verum erat hominis corpus, & verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen est, quòd huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quàm in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad obiectum: quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita: quod in Christo non fuit. Secundo quantum ad principium: quia huiusmodi passiones frequenter in nobis præueniunt iudicium rationis: sed in Christo omnes motus sensitiui appetitus oriebantur secundùm dispositionem rationis. Vnde August. dicit 14. de ciuitate Dei, quod hos motus certæ dispensationis gratia, sic à cum voluit Christus suscepit animo humano, vt cum voluit, factus est homo. Tertiò quantum ad effectum:

ctum: quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitiuo, sed trahunt rationem: quod in Christo nō fuit: quia motus naturaliter humanæ carni conuenientes, sic ex eius dispositione in appetitu sensitiuo manebant, quòd ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conueniebant. Vnde Hieron. dicit super Matth. quòd Dominus noster, vt veritatem assumpti hominis probaret, verè quidem contristatus est: sed ne passio in animo illius dominaretur per propassionem dicitur, quod cœpit contristari & mœstus esse, vt passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitiuo, sed vlterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima Christi poterat quidem resistere passionibus, vt ei non supervenirent, præsertim virtute diuinæ: sed propria voluntate se passionibus subiiciebat tam corporalibus, quàm animalibus.

Ad secundum dicendum, quòd Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabāt passiones quoscunque motus appetitus sensitiui, sed solum inordinatos: tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum, quòd passiones peccatorum, sunt motus appetitus sensitiui in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

VT respondeatur quæstioni huic, declaranda est vox, *passibilis*, cum S. Thoma, quam declarat etiam Riccardus *in 3. dist. 15. artic. 2. q. 1.* & Durandus *quæst. 2.* Passio enim dicitur tripliciter. Primò quæcunque alteratio qua aliquid recipitur in subiecto, & nihil abiicitur. Secundò per quam etiam aliquid abiicitur. Tertiò strictiùs per quam abiicitur id quod confert subiecto, & recipitur id quod nocet. Secundò obseruandum est nomine passionis posse appellari motiones seu affectiones tam partis rationalis, quàm sensitiuæ, quæstio autem proposita est de parte sensitiua. Tertium est ex S. Thom. *quæst. 26. de veritate, artic. 8.* rationem passionis magis consistere in alteratione qua recipitur id quod nocet, & abiicitur quod iuuat, quàm contrà, & quæstio præsens est de passione propria dicta quæ nocet. Quartum est huiusmodi passionem appetitus sensitiui plerumque manare inde ad corpus, ipsúmque afficere & cōmouere; sicut è conuerso passione illata corpori afficitur & patitur etiam potentia interior sensitiua. Vtroque modo hîc etiam accipitur à S. Thoma.

PRIMA conclusio igitur est, animam Christi fuisse passibilem. Probat primò quòd fuerit passibilis passione primùm recepta in corpore, quia anima est forma corporis, vnum totum cum ipso constituens; passiones autem sunt totius, non verò tantùm partis: ergo potuit pati simul anima cum corpore. Secundò probat quòd fuerit passibilis passione primùm recepta in facultate ipsius sensitiua, quia huiusmodi passiones pertinent ad naturam humanam; ergo fuerūt in Christo sicut cetera quæ ad illam pertinent. Probat etiam auctoritate Augustini *lib. 14. ciuitatis, cap. 9.*

SECVNDA conclusio, huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo atque in nobis. Probat assignando discrimen ex triplici capite, scilicet ex obiecto quòd nō ferantur in illicita sicut in nobis. Secundò ex principio quòd in nobis existant à solo appetitu præueniente rationem; in Christo verò non sine ratione. Tertiò ab effectu quòd in nobis trahant ad se rationem, non autem in Christo; quæ causa fuit cur in nobis à Hieronymo citato à S. Thoma dicantur passiones, in Christo verò propassiones.

Prior harum conclusionū quæ docet, animam Christi fuisse passibilem, etiam vltimo genere passionis, quo afficitur alteratione noxia, est communis & catholica fide tenenda. Habetur Matth. 26. *Cœpit contristari & mœstus esse.* & in VI. Synodo *actione 2. & 8.* Leo *epist. 11.* quæ est ad Iulianum, *circa finem*, sic habet: Sensus corporei vigebant sine lege peccati, & veritas affectionum sub moderamine Deitatis & mentis. Basilius *epist. 65.* in Sozopoli agentibus sic habet: Apparet Dominum alios naturales affectus ad veritatis confirmationem fuscepisse, &c. Idem docent in vniuersum de omnibus affectibus irreprehensibilibus. Damascenus *lib. 3. cap. 20.* Cyrillus *lib. 3. thesauri, cap. 3.* Ambrosius *lib. 2. de fide, cap. 3. in fine.* Fulgentius *lib. 3. ad Trasimundum, cap. 21.*

Dubium est de vsu huius vocis, *passio*, quæ videtur imperfectionem notare, nempe aliquid inordinatum, an sit vsurpanda, vel potiùs sit cum rigore accipiendum quod ex Hieronymo habet S. Thomas hîc & sæpe; in Christo vsurpandum nomen propassionis. Dicendum est non esse cur abhorreat à Christo nomen passionis, quod ipsi tribuunt Ambrosius, Cyrillus, Fulgentius. Quòd enim denotet imperfectionem non est, quia impositum sit ad eam denotandam; fēd quia in subiectis, quibus inest plerumque, non vacat malitia, vel inordinatione.

ARTICVLVS V.

Vtrùm in Christo fuerit dolor sensibilis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in 10. de Trinit. Cùm pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? Et infrà dicit: Vnigenitus Deus hominem verum, non deficiens à se Deo sumpsit: in quem quamuis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, vt telum aliquod aquam perforans. Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. *Præterea, Hoc proprium videtur esse carni in peccato concepte, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in vtero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.*

3. *Præterea, Delectatio contemplationis diuinorum diminuit sensum doloris: vnde & Martyres in passionibus suis tolerabilium sustinuerunt, ex consideratione diuini amoris. Sed anima Christi summè delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat: vt suprà dictum est. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.*

Sed contra est, quòd Isai. 53. dicitur, Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.

Respondeo dicendum, quòd (sicut patet ex his, quæ in Secunda parte dicta sunt) ad veritatem doloris sensibilis, requiritur læsio corporis & sensus læsionis. corpus autem Christi læsi poterat, quia erat passibile & mortale: vt suprà habitum est. Nec defuit ei sensus læsionis cùm anima Christi perfectè haberet omnes potentias naturales. Vnde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus illis verbis & similibus, Hilarius à carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Vnde post præmissa verba subdit: Neque enim tum, cùm sitiuit, aut esuriuit, aut fleuit, bibisse Dominus aut māducasse, aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est: ita vt natura nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum, vel cum potum & cibum accepit, non ex necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. Quia non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum: vt suprà dictum est: vt scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Vnde subdit: Habuit enim scilicet Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum: vt suprà dictum est.

Ad

Ad secundum dicendum, quòd caro in peccato concepta subiacet dolori non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem necessitas in Christo non fuit: sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendū, quòd sicut suprà dictum est, virtute diuinitatis Christi, dispensatiuè sic beatitudo in anima continebatur, quòd non derivabatur ad corpus, ne eius passibilitas & mortalitas tolleretur. Et eadem ratione delectatio contemplationis, sic retinebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilibus excluderetur.

AFFIRMAT S. Thomas, probátque ex duobus requisitis ad dolorem, scilicet læsione, & sensu læsionis; Christus autem fuit præditus omni facultate naturali humana: ergo & ea quæ lædi potest, & læsa dolere.

Obseruandum est duplicem esse dolorem ex S. Th. art. præcedenti, vnum solius animæ, vel saltem principalius animæ quàm corporis; & hic oritur ex apprehensione mali præsentis, dicitúrque propriè tristitia, & de hoc agit articulo sequenti. Alterū corporalem qui oritur ex læsione corporis & tactus, & de hoc agit præsenti articulo. Consistit autem vel in diuisione continui secundùm vnam opinionem, vel in qualitate noxia quę oritur ex læsione. Obiectum ergo doloris est huiusmodi lęsio quaten⁹ alterutro modo afficit, seu alterutra affectio. Facultas quę sentit proximè, est sensus corporis, inde verò dolor ad appetitum transit. Et quidem doctrina de dolore hoc secundo modo accepto concurrit cum ea quæ tradita est quæst. præcedenti 14. de passibilitate corporis, propterea nihil hic supereſt dicendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm in Christo fuerit tristitia.

AD sexum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo nō fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo Isa. 42. Non erit tristis nec turbulentus.

2. *Præterea, Prouerb. 12. dicitur, Non contristabit iustū quicquid ei acciderit. Et huius rationē Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum: iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam & virtutem, quas non potest amittere: alioquin subiiceretur iustus fortunæ, si pro amissione bonorum fortuna tristaretur. Sed Christus fuit maximè iustus: secundum illud Hierem. 12. Hoc est nomen quo vocabunt eum, Dominus Iustus noster. Ergo in eo non fuit tristitia.*

3. *Præterea, Philosophus dicit in 7. Ethic. quòd omnis tristitia est malum & fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.*

4. *Præterea, Sicut Aug. dicit 14. de ciuit. Dei, tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Isa. 53. Oblatus est, quia ipse voluit. Non ergo in Christo fuit tristitia.*

Sed contra est, quod dicit Dominus Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem. Et Amb. dicit in 3. de Trin. Vt homo tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam confidenter: tristitiam nomino qui crucem prædico.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, delectatio diuinæ contemplationis, ita per dispensationem diuinæ virtutis retinebatur in mente Christi, quòd non derivabatur ad vires sensitiuas, vt per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autē dolor sensibilis est in appetitu sensitiuo, ita & tristitia. Sed est differentia secundum motiuum siue obiectum: nam obiectum & motiuum doloris, est læsio sensu tactus percepta: sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem & motiuum tristitiæ, est nocium seu malum interius apprehensum siue per rationem, siue per imaginationē (vt in Secunda parte habium est) sicut cū aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autē anima Christi interius apprehendere aliquid vt nociuū, & quantū ad se sicut passio & mors eius fuit: & quantū ad alios, sicut peccatū Discipulorū, vel etiam Iudæorū occidentiū ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia. Alio tamen modo quam in nobis:

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

Ad secundum illa tria quæ suprà assignata sunt, cum communiter de passionibus animæ Christi loqueretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd tristitia remouetur à Christo secundū passionem perfectam: fuit tamen in eo initiata secundū propassionem. Vnde dicitur Matth. 26. Cœpit contristari & mœstus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, vt Hieron. ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Aug. dicit in 14. de Ciuit. Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet, cupiditate, lætitia, & timore, Stoici tres eupathias, id est, bonas passiones, in animo sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate voluntatem: pro lætitia gaudium: pro metu cautionem: sed pro tristitia negauerūt esse posse aliquid in animo sapientis: quia tristitia de malo est, quod iam accidit: nullum autem malū existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est: quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestū, quod homines bonos facit: nec aliquid esse malū nisi inhonestū, per quod homines malos fiunt. Quamuis autem honestū sit principale hominis bonū, & inhonestū principale hominis malum (quia hæc pertinent ad ipsam rationem, quæ est principalis in homine) sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deseruientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitiuum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum: non tamē ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur, quod nō contristabit iustum quicquid ei acciderit: quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quòd omnis tristitia est malum pœnæ, non autem est semper malum culpæ: sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Vnde Aug. dicit 14. de Ciuit. Dei. Cùm rectam rationem sequuntur istæ affectiones, & quando & vbi oportet, adhibentur: quis eas tunc morbidas seu vitiosas passiones audeat dicere?

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet, aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur: sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi, & eius passio fuit secundum se considerata inuoluntaria; & tristitiam causans: licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

AFFIRMAT S. Thomas ratione ducta ab obiecto tristitiæ, quod est malū apprehensum, sicut obiectū doloris est corporis læsio: potuit autem anima Christi apprehendere id quod est malū tum sibi, scilicet passionē, tum aliis, cuiusmodi sunt peccata; sicut potuit lædi in corpore: ergo potuit affici tristitia sicut potuit affici dolore. Dum probat cōclusionem S. Th. assignat simul differentiam quæ est inter dolorem & tristitiam, tametsi in vsu sæpe confunduntur, & tristitiam propriam non solùm appetitus sensitiui, verumetiam voluntatis appellamus dolorem, maximè cùm agimus de contritione.

Ex his relinquitur hîc quæstio quî fieri possit vt gaudium visionis beatificæ potuerit pati tristitiam in Christo; de qua satis dictum est suprà cùm egimus de scientia beata Christi. Illud bene notat Suarez hîc ab appetitu sensitiuo ita potuisse excludi gaudium manans à visione beatifica, vt nihil illius relinquerētur in ipso: à voluntate verò in qua admitti potuit simili dispensatione diuina aliqua tristitia, non potuit ita excludi gaudium quo secundùm potiorem seu superiorem rationem semper fuit beata.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm in Christo fuerit timor.

AD septimum sic proceditur. Videtur quòd in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Prouerb. 28. Iustus quasi leo confidens, absque terrore erit. Sed Christus fuit maximè iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. *Præterea: Hilarius dicit 10. de Trinit. Interrogo eos, qui*

qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, vt mori timuerit, qui omnem ab Apostolis mortis timorem propellens, ad gloriam eos sit martyrij adhortatus. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Præterea. Timor non videtur esse nisi de malo, quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare & malum pœnæ, quod passus est, & malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est, quod dicitur Marc. 14. Cœpit Iesus pauere & tædere.

Respondeo dicendum, quòd sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. vnde Philosophus dicit in 2. Rethor. quòd timor non est nisi vbi est aliqua spes euadendi. Nam quando nulla spes est euadendi, apprehenditur malum vt præsens: & sic magis causat tristitiam, quam timorem.

Sic ergo timor potest considerari quantum ad duo. Vno modo quantũ ad hoc quod appetitus sensitiuus naturaliter refugit corporis lesionem: & per tristitiam, si sit præsens, & per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut & tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri euentus: sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, vt Damasc. dicit in 3. lib.

Ad primum ergo dicendum quòd instus dicitur esse absque terrore, secundũ quod terror importat perfectam passionem, auertentem hominem ab eo quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo. sed solum secundũ propassionem. Et ideo dicitur quod Iesus cœpit tædere & pauere, quasi secundum propassionem, vt Hieronym. exponit.

Ad secundum dicendum, quòd Hilarius eo modo à Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam: scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanæ naturæ voluntariè timorem assumpsit, sicut etiam & tristitiam.

Ad tertium dicendum, quòd licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem diuinitatis, erant tamen inenitabilia vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

VT respondeat S. Thomas præmittit discrimen inter tristitiam & timorem, quòd illa oriatur ab apprehensione mali præsentis, hic autẽ ab apprehẽsione mali futuri. Rursus malum futurum apprehensum potest esse duplex, primò determinatum vt mors, vel aliquid eiusmodi. Secundò indeterminatum, & incertum, cuiusmodi est quod obiicitur apprehensioni ex nocturno repentinóque strepitu. Ait ergo S. Thomas timorem mali futuri primo modo fuisse in Christo, mali autem futuri secundo modo non fuisse.

Vnum tamen quod ait ibi S. Thomas non modicam gignit difficultatem tum de re ipsa, tum de eius mente scilicet apprehensionem futuri mali si omnimodam habeat certitudinem absque vlla euadendi spe, non inducere timorem, auctore Arist. *lib. 2. Rhetor. c. 5.* Idem docet ex Arist. *1, 2. q. 42. art. 2.* dicente eos qui proximè sunt capite plectendi, non timere videntes iam sibi necessitatem mortis imminere. Ratio est quia eiusmodi mala quamuis futura non æstimantur vt futura, sed vt præsentia; sequitur enim ex his non fuisse timorem in Christo quia erat certus futuræ mortis, quam sæpe prædixerat.

Caietanus in expositione huius articuli concedit ad timorem requiri vt subsit spes euasionis, nec sit omnino indubitatum malum. Vt autem respondeat propositæ obiectioni, adhibet duplicem dist. alteram qua consideretur Christus duobus modis, primò simpliciter & absolutè: deinde secundùm quid, nempe secundùm partem inferiorẽ quæ est imaginatio & vis cogitatiua; nõ enim per partem inferiorem intelligit hîc Caietanus portionem inferiorẽ quam in ipsomet intellectu Theologi assignant ex August. vt dicitur prima secundæ; quia hæc habet certitudinem mali futuri in intellectu. Secunda distinctio est quòd defect⁹ certæ cognitionis accipiatur dupliciter, nempe priuatiuè seu cõtrarie, quo sc. vel subtrahitur sibi certitudo cognitionis, vel inducitur incertitudo, vt sc. reipsa apprehendatur vt incerta mors; deinde negatiuè, vt sc. neque certa neque incerta sit vis cogitatiua. Ait ergo Christum spectatum simpliciter & absolutè habuisse summam certitudinem mali, exclusa omni spe euasionis, ideóque in ipsum sic spectatum timorem cadere non potuisse; spectatum verò secundùm quid habuisse defectum certitudinis non priuatiuè, neque cõtrariè, sed negatiuè, id est, nõ cognouisse certùm ne vel incertum esset malum futurum, quæ nescientia satis est ad timorem, & hac ratione timuisse; eiusdem sententiæ fertur Riccardus, & quidam Thomistæ. Titelmanus itẽ in id Mat. 26. *Tristis est anima mea,* & Iansenius *c. 137. concordiæ,* aiunt tristitiã de morte imminente tantũ fuisse in appetitu sensitiuo Christi. Hæc expositio non est ad mentem S. Th. primò quia Caietanus accipit timorem secundùm quod comparatur ad distinctas potẽtias animæ in quarum altera, sc. rationali, nõ sit, in altera, nempe sensitiua, sit: S. autem Th. perspicuè profitetur se loqui de timore, sicut de reliquis passionibus, vt sunt passiones appetitus sensitiui. Cõfirmatur: nam ipso initio articuli cõparat timorem cum tristitia penes modum quo feruntur ad obiecta; agit autem ibi de tristitia appetitus sensitiui. id etiam perspicuè notant illa verba præsentis articuli: Timor potest considerari quantum ad duo, vno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitiuus naturaliter refugit, &c.

SECVNDÒ intellectus operatur cõcurrente phantasmate in parte cogitatiua: & quamuis possit vti scientia per se infusa absque communicatione phantasmatis, tamen Christus nõ solùm scientia infusa cognoscebat instantem mortem, sed alia acquisita, quemadmodum cognoscebant Apostoli & plerique alij, hæc autem absque vsu imaginationis esse nõ potest. Quinetiã ipsa scientia per se infusa de rebus inferioribus pertinentibus ad sensum, facilè excitabat imaginationem ad suam operationem. quòd si ponatur peculiari Dei operatione factũ vt imaginatio nõ communicaret cum notitia per se infusa, vel acquisita; certè hæc non est incertitudo negatiua, quam solam vult Caietanus, sed priuatiua. & præterea sine fundamento poneretur illud impedimentum imaginationi ne operetur.

TERTIÒ incertitudo negatiua nõ est satis ad timorẽ. si enim obiicitur malũ imminens, & nulla incertitudo positiua, hoc ipso obiicitur vt certũ: si autem nõ obiicitur vt imminens, sed solũ vt ex natura rei, vel circũstantiis possibile; certè nõ gignit timorem magis quã innumera mala possibilia. Demum quod assumit Caietanus non fuisse timorem in voluntate Christi, sed tantùm in appetitu sensitiuo, falsum esse & contra Patrum sententiam, constabit infrà *q. 18.*

Vasq. *disp. 62. c. 3.* sentit ad rationẽ timoris nõ pertinere incertitudinem futuri euẽtus mali, sed satis esse quòd sit futurũ, & non præsens. Probat ab auctoritate negatiua, quo Damascenus *lib. 2. de fide c. 15. & lib. 3. c. 23.* & Nyssenus, seu potiùs Nemesius *lib. 4. Philosophiæ c. 14.* enumerantes species timoris numquam docent incertitudinem esse de ratione timoris.

Quòd si obiicies Arist. & sanctum Thomam dicentes ad rationem timoris pertinere incertitudinem mali futuri: Respondet Aristotelem loqui de eo solùm timore quem in auditoribus excitare debet orator; is autẽ est in quo locum habeat consultatio, quæ cùm non possit esse de iis quæ vitari nõ possunt, necesse est eũ loqui de timore eius mali, cuius non sit certissimus euentus. S. verò Th. ait non posse eodem modo quo Arist. explicari. Sed non rectè dicitur: nã primò ratio quã adducit Arist. ad

ostendendũ ad timorem requiri incertitudinem, ducitur ab ipsa natura passionis humanæ, quòd sc. quando malum est præsens, habeat locũ tristitia, nõ autẽ timor, & id quod vitari non potest, censetur vt præsens: hæc autem ratio concludit simpliciter non posse esse timorem vbi deest incertitudo, non verò non esse timorem qui deseruiat oratori.

SECVNDÒ si Arist. restringeret rationem timoris ad eũ qui deseruit oratori, deberet restringere illam ad eas res quæ possunt vitari ab hominibus sua opera & consilio, non autem ad res quæ possunt aliunde ab aliis caussis impediri. Itaque naufragium, inclementia aëris, &c. non pertinerent ad timorem definitum loco cit. ab Arist. At certè non modica reprehensione dignus esset Arist. si vsqueadeo restringeret ad rem suam timorem, & tamen nulla facta mentione restrictionis loqueretur absolutè.

TERTIÒ Arist. in libris illis rhetor. explicat ex instituto naturam reliquarum passionum & mores naturales singulis hominum ætatibus, nõ quidem secundùm id tantùm quod cõferunt oratori, sed absolutè; nimirũ vt cognita natura passionum, &c. orator probè nouerit vbi & quo modo & quousque oportet illas excitare; ergo similiter absolutè censendus est egisse de timore. Itaque quamuis finis Arist. sit docere passiones quatenus deseruiunt oratori; doctrina tamen & definitio ipsius non restringitur ad id secundùm quod deseruiunt oratori.

Quod verò ad rem ipsam attinet, sanè ipsamet ratio & experientia declarat timorem de malo futuro, v.g. de pœna capitis, qui locum habet quousque spes est euadendi; vbi lata fuerit cõdemnatio & iusta executio, transire in aliam passionem, sc. tristitiæ; id verò quod restare videtur timoris, verè nõ est passio illa quæ propriè dicitur timor, sed aliquid finitimũ illi, sc. pauor & horror, quem solum fuisse in Christo cum tristitia quando cœpit tædere, pauere, & mœstus esse, *Matth. 26.* Ferunt quidam recentiores fuisse sententiã Francisci Vittoriæ. Sed non est admittenda, verùm dicendum fuisse in Christo verè propriéque timorem.

Sed iam restat quæstio quo modo stare potuerit cũ summa mortis certitudine, & proferũtur duo modi explicandi hanc difficultatem. PRIMVS est quem tradit Suar. circa hunc articulum; vbi ait timorẽ, sicut & alios actus appetitus, dupliciter haberi posse. Primò per modum actus absoluti & efficacis; & hoc modo requiritur incertitudo mali futuri, sc. vt apprehendatur tanquam euitabile, & de hoc locutũ esse Aristotelem, cũdéque à Damasceno *lib. 3. c. 23.* vocari, à ratione auersum. quoniã supponit ignorantiam mali futuri, & negari Christo. Secundo per modũ cuiusdam actus imperfecti, seu simplicis displicentiæ, quæ nolleitas dici solet; & hic actus potest esse circa malũ inenitabile, actus enim imperfect⁹ versari potest circa rem impossibilem: sicut enim potest quis desiderare vitam actu imperfecto, etiamsi aliàs iudicet nõ posse hîc & nũc fugere mortem; ita etiã potest fugere, vel formidare mortẽ, etiamsi illam vt inenitabilem apprehendat: & hunc timorem fuisse in Christo, eumdémque à Damesc. dici naturalem, quia retrahit animam à naturali incommodo, & oritur ex concupiscentia commodi naturalis.

Hic modus explicandi hanc difficultatem bonus est, & bene tuetur mentẽ Arist. & S. Th. nec discrepat à sensu Damasceni; solùm est extra mentẽ Damasceni quòd ait ipsum vocari timorem à ratione auersum illum qui haberur per modũ actus absoluti & efficacis, ad quẽ requiritur vt malũ futurum apprehendatur tanquam euitabile, qui quidem ideo dicatur à ratione auersus, quia supponit ignorantiam mali futuri: nõ est, inquam, mens Damasceni, nam timor descriptus à Suarez supponit certam cognitionem, mali futuri, & circumstantiarum, sub quibus exhibetur, & requirit spem euadendi, quæ sanè oritur à cognitione mali, & circumstantiarum, nec cõtinet ignorantiam rerum, sed solùm futuri euentus, quæ propriè dicitur incertitudo, cuiusmodi de pleriſque rebus habetur, quæ nõ sunt in nostra potestate; & huiusmodi timor nõ est præter naturam, sed maximè naturalis. Damasceno autem vocat timorem à ratione auersũ illum qui ignorat malũ cuiusmodi sit, eiúsque circumstantias, itémq; an sit euitabile, vel inenitabile, cuiusmodi est qui oritur à nocturno strepitu, & hic dicitur timor præter naturam. Huic opponit timorem naturalem, qui est de malo destructiuo naturæ imminente & cognito, quod potest vitiari tum adhibendo ea quæ defendunt naturam, cuiusmodi est cibus, &c. tum fugiẽdo quæ nocent; & vtrumque Christum fecisse. Primũ quidem invita comedendo, &c. cùm inquit, In iis quæ naturam labefactant, & interminunt, pedẽ velut retulerit, adeout passionis tempore voluntariè ad impendentem mortẽ animam cõtraxerit. Quamquam naturæ lege fiebant quæ fiebant, at nõ tamen vt in nobis vi ac necessariò: etenim ea quæ naturalia erant spõte ac lubens suscepit, & hic pauor mortis naturalis, affectio est à peccato aliena. Hęc Damascenus. quo sanè loco declarat fuisse voluntarium Christo illum timorem, etiamsi sit naturalis, & in nobis necessarius; an verò fuerit voluntarius voluntate efficaci absoluta, vel solùm inefficaci, nõ explicat: & probabile est quod ait Suarez, Christum voluntariè voluisse habere illum affectum & voluntatem inefficacem. Ceterum non distinguit hunc timorem ab alio suprà dicto penes inefficaciam, sed tantùm penes incertitudinem suprà explicatam.

SECVNDVS modus est Riccardi *in 3. dist. 15. art. 3. q. 3. ad 4.* vbi respondens argumento quod probabat in Christo nõ esse timorem, eo quòd apprehenderit mortem vt infallibiliter imminentem, quod est cõtra rationem timoris: respõdet primò timorẽ nõ fuisse in Christo nisi ad imperium rationis in appetitu sensitiuo, vt suprà retulimus, qui potest actu esse sine imaginatione dictæ necessitatis, seu infallibilitatis. Deinde respondet secundò & meliùs necessitatem posse esse duplicem, primò absolutam quæ prouenit aliunde ex causa quæ impediri nõ potest. Secundò nõ ita absolutam, sed quæ prouenit à propria hominis voluntate; cuiusmodi est quando quis ob aliquam vtilitatem vult subire dolorẽ sectionis. Ait ergo primam necessitatem excludere timorem, & ponere tantùm tristitiam, & de hac esse intelligendum Arist. secundam verò posse afferre verum timorem. Porrò Christus sponte pati volebat, quare etiãsi id ita firmiter decreuerit vt non daret locum mutationi qua absolutè & simpliciter nollet pati; nihilominus erat locus timori futuri & impendentis mali quatenus ab eius voluntate pendebat. Atque hanc responsionem admittit & laudat Vasquez, etsi vult non esse verum illud dictum quòd ad timorem requiratur spes euadendi, & ideo etiam ea ratione vult fuisse timorem in Christo quòd non sit necessaria ea conditio. Cuius sententia non placet.

Et quidem etiam secundùm hanc responsionem Riccardi verum esse debet quod ait Suarez timorem Christi non fuisse per modum actus efficacis & absoluti, ex quo supponitur voluntas certa & immutabilis; ceterùm non est necessaria voluntas efficax ad timorem. quod vt intelligatur, aduertendum est ex S. Thoma 1. 2. *q. 41. art. 3.* obiectum timoris esse malum corruptiuum, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi. quæ est doctrina Arist. *lib. 2. rhet. c. 5.* & Damasceni *lib. 3. c. 23. citati.* qui ait. Timor naturalis est vis contrahens quæ id quod est arctissimè retinet. vbi contractio, interprete Clictoueo, idem est ac reluctatio contra malum. ex hoc obiecto habet timor quòd genere suo sit actus bonus. *& secunda secundæ quæst. 25. articulo 1.*

præterea est actus virtutis, vt habet S.Th. 2.2.q.19.art.9. ad 3. tametsi ibi dicit amorem habere magis rationem virtutis quàm timorem. Et ibidem q.26.art.2.in corpore, ait ad virtutem fortitudinis pertinere timorem moderatum secũdùm rationem, vt scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet. Et *in responsione ad 3.* ait impauiditatem opponi fortitudini secũdùm defectum timoris, vbi scilicet & quando oportet timere dictũ malũ, id est, destructionem naturæ: quando verò oportet pati destructionem sui, timor est vitium contrarium fortitudini secundùm moderatum gradum audaciæ quem debet habere. Illud verò hîc obseruandum est quòd quando subire mortem est materia fortitudinis, timor eiusdem non est malus: nam mors ex obiecto suo est contraria rectæ inclinationi naturæ, & ita est illi conformis, solúmque ex fine extrinseco est bonum subire mortem, qui finis extrinsecus non facit malam inclinationem, amorémque vitæ, & timorem mortis, sed solùm facit malum talem amorem qui nolit vitam obiicere morti, vbi est necessarium obiicere, aut certè facit meliorem voluntatem moriendi quàm nó moriendi, vbi nó subest moriendi obligatio, sed solùm est licitum mori ob aliquam vtilitatem. Et est simile exemplum charitatis quæ inclinat ad amorem proximi, & seruandam eius vitam, & tamen aliquando licet tum poscente iustitia tum poscente simul charitate, cui patet iustitia, inferre mortem proximo absque eo quòd tollatur amor naturalis proximi, eiúsque vitæ, solùm enim cousque tollitur vt nó parcat illi. Igitur in proposito bene poterat stare in Christo fortitudo & audacia citra excessum cum timore mortis & amore naturali vitæ, & permittebantur quidam actus huius amoris, quales possunt esse citra voluntatem absolutam non moriendi, cuiusmodi est quantum est ex se nolle mori, & nisi esset necessarium, & si fieri posset vt nó sit necessarium, nollet mori iuxta verba quæ expressit Christus Matth.26. *si fieri potest transeat à me*, &c. modò nó subsit absoluta voluntas nó moriendi etiam vbi id poscit virtus. Cõfirmatur: nam vbi licitus est amor, ibi est licitum desiderium tuendæ vitæ; vbi autem est & potest esse desiderium boni, est & potest esse timor cõtrarij. & hic est timor quem dicit Suarez esse per modum simplicis dispicentiæ, & quem Damascenus vocat naturalem. Confirmatur secundò: nam actus fortitudinis in exponenda vita nó exigit odium vitæ, nec amorem mali, sed solùm amorem finis ob quem ponitur vita. Relinquitur ergo liber amor in natura pro vita, & odium mortis, simúlque timor & tristitia.

Ex his satisfit obiectioni quæ affertur ex Hieronymo *in cap.26.Matthæi initio*, dicente: Erubescant qui putãt Saluatorem timuisse mortem, & passionis pauore dixisse: Pater si fieri potest transeat à me calix iste. Loquitur enim Hieronymus non iam de timore naturali suprà explicato, sed de timore qui opponitur virtuti fortitudinis, seu audaciæ, quatenus citra excessum pertinet ad virtutem: quomodo etiam loquitur Augustinus *lib. 2.de symbolo ad Catechumenos*, his verbis: Si Dominus virtutum ipse est rex gloriæ; ergo nec Iudæos timuit quando armati venerunt, nec iudicem iniustè iudicantem, nec milites irridentes, &c. Idem infrà eodem loco, verbis à S. Thoma citatis, supra art.4. sic habet: Vt veritatem assumpti probaret hominis, verè quidem contristatus est, &c. Vbi distinguit passionem à propassione, vt suprà dictum est, in eo quòd passio dominetur animo, propassio autem sit inchoata in appetitu sensitiuo, sed vlteriùs non se extendat. Quo loco videtur sentire passionem terminari ad appetitum sensitiuum, & non esse præterea in voluntate, & appetitu rationali. Et quidem Vasquez *disputatione 62. capite tertio* intelligit mentem Hieronymi esse vt passio incipiat sine consensu voluntatis præueniendo illam per motus infidelitatis: Videntur autem fauere illa verba Hieronymi, qui explicans differentiam inter passionem & propassionem, ait passionem quidem dici quando animo dominatur, propassionem verò non dici quando animus dominatur illi, sed, quando est in appetitu sensitiuo, sed vlteriùs non se extendit. nimirum sensus videtur esse, quando non est in voluntate, & cùm in Christo solùm ponat propassionem, videtur sentire non esse vllum ex affectibus timoris & tristitiæ in voluntate Christi, non verò solùm non dominati. Nihilominus sensus Hieronymi est quem tradit S.Th. quòd scilicet passio in appetitu sensitiuo non sit nisi secundùm imperium rationis; dicatur autem non extendere se vlteriùs ad rationem, quia non habet vim afficiendi rationem, illámque trahendi ad se, ne quidem postquam fuerit excitata annuente ratione, & ideo dicatur propassio.

Illud autem operepretium est aduertere quod subdit: Contristabatur autem non timore patiendi (qui ad hoc venerat vt pateretur, & Petrum timiditatis arguebat) sed propter infelicissimum Iudam, & scandalum omnium Apostolorum; & reiectionem populi Iudæorũ, & euersionem Ierusalem. Vbi videtur excludere à Christo timorem mortis. Respondeo Hieronymum solùm excludere voluntatem efficacem vitandi mortem suam, & ponere voluntatem efficacem vitandi mala Apostolorum, Iudæorum, &c. Dices, Christo erat certissima & ineuitabilis perditio Iudæ, Iudæorum, &c. nec erat in potestate sua illam impedire: Vbi autem malum est ineuitabile, non datur locus voluntati efficaci, vt suprà dictum est. Respondeo tam mortem Christi quàm mala aliorum hominum, id est, Iudæorum, &c. fuisse euitabilia, quatenus non pendebant à necessitate extrinseca, sed mors quidem Christi à voluntate eius propria, aliorum autem hominum ab eorum voluntate: & ideo vtraque mala potuisse esse obiectum timoris per modum actus absoluti, & efficacis, iuxta mentem Arist. eáque efficacia spectari potest dupliciter; primò quantum est ex parte voluntatis; secundò quantum est ex parte effectus, & executionis. Et primo quidem modo, scilicet quantum est ex parte voluntatis, non habuisse timorem per modum actus absoluti, nimirum vt nollet mortem: nam cùm hæc penderet à voluntate sua, quæ decreuerat pati, non poterat esse in Christo contraria voluntas efficax, quantum est ex parte voluntatis, & multominus secundo modo, id est, quantum est ex parte executionis: potuisse tamen habere timorem per modum actus absoluti, perditionis Iudæ, Iudæorum, &c. quia non erat in Christo vlla voluntas horum malorum, cum qua proinde non posset stare timor eorumdem per modum voluntatis efficacis, saltem quantum est ex parte voluntatis, etsi non quantum est ex parte executionis. Itaque Hieronymus negat Christo timorem per modum actus efficacis respectu propriæ mortis, concedit autem respectu malorum aliorum hominum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm in Christo fuerit admiratio.

Ad octauum sic proceditur. Videtur quòd in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in primo Metaphys. quod admiratio causatur ex hoc, quod aliquis videt effectum, & ignorat causam. Et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, vt dictum est. Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. *Præterea, Damasc. dicit in 2. lib. quòd admiratio est timor ex magna imaginatione: & ideo Philosophus dicit in 4. Ethic. quod magnanimus non est admirativus: Sed Christus fuit maximè magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.*

3. *Præterea, Nullus admiratur de eo, quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quicquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.*

Sed contra est, quod dicitur Matth.8. Audiens Iesus, (scilicet verba Centurionis) miratus est.

Respondeo dicendum, quòd admiratio propriè est de aliquo nouo & insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid nouum & insolitum, quantum ad scientiam diuinam: qua cognoscebat res in verbo: neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas; potuit tamen aliquid esse sibi nouum & insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidiè aliqua noua occurrere.

Et ideo si loquamur de ipso, quantum ad scientiam diuinam, & scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc defectum ad nostram instructionem, vt scilicet doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Vnde dicit August. in primo super Gen. contra Manichæos. Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat: quibus adhuc opus est sic moueri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de nouo occurrere experimentali eius scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non admirabatur de fide Centurionis, ea ratione, quòd esset magna quantum ad ipsum: sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendũ, quòd ipse poterat facere omnia secundũ virtutem diuinam: secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, vt dictum est.

NEGAT S.Th. fuisse in Christo admirationẽ quoad tres scientias, scilicet diuinam, beatam, & infusam; affirmat autem fuisse quoad experimentalem. Fundamentũ sumitur ex eo, quòd admiratio sit de re noua, & insolita, nihil autem nouum vlli ex tribus dictis scientiis euenire potest, sed solùm quartæ, id est, experimentali. Secundò idem probat ex fine, qui fuit instructio nostra, vt discamus esse mirandum auctore Aug.

DISPVTATIO CXVII.

An fuerit vera admiratio in Christo, & cuiusmodi esse potuerit.

ADMIRATIONEM propriè sumptam definit hîc S.Th. esse de aliquo nouo, & insolito. Et 1.2.q.32.art.8. ait: Admiratio est desiderium quoddam sciendi, quod in homine cõtingit ex hoc quòd videt effectum, & ignorat causam, vel ex eo quòd causa talis effectus excedat cognitionem aut facultatem ipsius. Quæ definitio sumpta est ex Arist. *lib.4.Metaph. cap.2.* eáque perficitur, & completur per aliam, traditam in hoc articulo. Itaque admiratio includit affectum per se pertinentem ad appetitum sensitiuum, éstque substantialiter desiderium, obiectum verò desiderij in vniuersum est bonum absens, huius autem desiderij est tale bonum, scilicet scientia causæ ignoratæ, cuius effectus cognoscitur. Quoniam verò cognoscuntur iam plerique effectus, quorum causæ ignorantur, & tamen aut non desideratur earum cognitio, aut certè id desiderium nó videtur habere rationem admirationis, cuiusmodi sunt pluuiæ, fontes, &c. quorum ignoratur causa, iccirco dicitur in hoc articulo admirationem esse non de quouis effectu, sed de nouo, & insolito. Differentia verò hæc non distinguit essentialiter hæc duo desideria, sed penes aliquid accidentale: vbi enim obiicitur aliquid nouum, & insolitum, consurgit ex parte huius in cognoscente delectatio, quæ quando cognoscitur res sæpe visa, non consurgit. Hinc secundò oritur affectus laudandi, & laudatio illius, non autem huius. Ex parte verò causæ, quæ non cognoscitur, ibi desiderium magis mouet, & afficit ea proportione, qua res visa magis delectat, hîc autem minus. Quamuis ergo hæ sint differentiæ accidentales, & quoad substantiam, & essentiam rei, hæc duo desideria non differant; nihilominus nomen admirationis est in vsu, vt significet dictum desiderium cum his circumstantiis accidentalibus, tametsi possit accommodari desiderio quod iisdem caret. Hanc admirationem sic definitam quidam negant Christo; distingunt enim ex Augustino duplex genus admirationis, vnũ hactenus explicatũ, quod oritur ex ignoratione causæ alicuius effectus visi, & hunc aiunt non fuisse in Christo, qui nihil ignorabat. Alterum est quando occurrit aliquod insolitum, etsi non ignoratum, & hoc non est aliud, quàm affectus laudandi, & laus, & hunc aiunt fuisse in Christo. Verba Augustini sunt *in epistola 101.* vbi explicato priori genere admirationis, de posteriori sic ait: Est alia verò admirationis causa, quæ ideo est quia insolitum aliquid occurrit; scriptum est de Domino, quòd miratus sit Centurionis fidem, neque enim eum vllius rei ratio potuit latere, sed admiratio pro laude posita est eius, cuius par in populo Hebræorum non apparuerat.

Sed hæc sententia non placet, quia negari non potest admirationem non posse consistere in sola externa laude, aut in sola voluntate exteriùs laudandi: omnes enim intelligunt per admirationem aliquem affectum, seu motum internum vnde proficisci possit, & proficiscatur laus, quæ potest etiam proficisci ab aliis affectibus. Item quia laudare possumus res tam nouas, & insolitas, quàm veteres, & vsitatas, & Augustinus solùm rara & inusitata vult esse materiam admirationis. Si ergo præter laudem externam est aliquis affectus internus in Christo, cui conueniat esse admirationem, de hoc est quæstio præsens quid sit, & quomodo conueniat Christo. Porrò Augustinus duo tantùm voluit declarare, scilicet non fuisse in Christo nescientiam causæ alicuius effectus simpliciter, vt propterea diceretur admirari: & præterea ipsum Christum quo casu obiiciebatur res noua, & insolita, exhibuisse illos actus externos, qui exhiberi solent ab hominibus, quãdo eiusmodi rei ita obiectæ ignorant causam. An verò rei ita nouæ, etsi in Christo non defuit simpliciter scientia, defuerit tamen aliquis nouus modus sciendi, ratione cuius habeat locum in ipso non solùm actus externus admirationis, verumetiam aliquis actus, seu affectus internus; Aug. non explicauit, solúmque fuit cõtentus explicare quod certum est, & indubitatum; propterea nil meminit alterius admirationis, quæ oritur ex nouo modo cognoscendi: nam si hæc vsuuenit, reducitur ad primũ membrum ignorationis causæ. Quare non est cur recentiores ita proponant duo dicta membra ex Aug. vt velint excludi ab ipso admirationem, quæ oritur ex defectu sciendi nouo modo rem nouam, & insolitam: nam sicuti non possumus dicere Aug. agnouisse solum vnum, aut alterum modum sciendi in Christo, non autem tres, aut quatuor, sc. acquisitum, præter beatũ, & infusum, & præterea etiam quartũ sc. experimentalem; ita nec possumus iuxta mentem ipsius negare admirationem, quæ oritur ex nescientia alicuius causæ, quæ nouo modo, id est, sciẽtia acquisita, vel experimẽtali cognosci possit. Neque verò, vt rectè argumentatur Suar. in expositione huius art. illo genere admirationis, qui cõsistit in laude,

admiraretur solùm homo,& Christus vt homo,verumetiam Deus, qui rem nouam, & insolitam, cuius causſam bene nouit, commendet, quomodo commendauit fidem Abrahæ Gen.22. *Nunc cognoui quòd timeas Deum*, &c.

Recentiores eam rationem assignant, quamobrem Christus mirari possit,non verò Deus, quòd admiratio defectum aliquem includat in eo, qui miratur rem nouam, & insolitam, qui defectus est, quòd ea sit supra suas vires,ideóque cùm videt illam, delectatur,& miratur: est autem hic defectus in Christo respectu fidei Centurionis,quia superabat suas vires naturales;in Deo verò neque est respectu eius fidei, quia est donũ ipsius, non miratur autem agens opus suum;neque est respectu cuiuspiam rei,quia potest omnia.Sed hæc responsio nõ est bona,quia ad admirationem non est satis hoc, quòd est esse supra vires, etenim quicquid inspicimus in cælo,&in terra,est supra vires hominum,& Christi,vt homo est,nec tamen gignitur admiratio. Quòd si addatur alia conditio, vt præterquam quòd res sit supra vires, debeat esse noua,& insolita;rursus quæro,aut debet esse noua respectu eius,qui admiratur, & certè respectu huius non possunt esse noua,nisi ea,quæ ignorantur, quæ verò sciuntur, non sunt noua, nec habentur, vt noua; Christus autem sciebat optimè fidem Centurionis non solùm scientia diuina, verumetiam humana; aut debet esse noua respectu aliorum hominum, & certè ex hoc solùm gignitur admiratio *in iis*, quibus sunt noua,in eo verò,cui noua nõ sunt,solùm habetur voluntas, & laus extrinseca apud eos,quibus sunt noua, quam laudationem,vocat Augustinus, admirationem: cùm verò tam Christus vt homo, quàm Deus laudent & laudare possint, quæ noua sunt, & sicut laudauit Christus fidem Centurionis,ita Deus fidem Abrahæ;sequitur in vtrumque cadere admirationem etiam in Deum, quod est falsum: quare præter laudationem, & præter hoc, quod est opus nouum superare vires; oportet aliquid aliud addere, propter quod admiratio sit in Christo, & non in Deo. Confirmatur:nam si dicti recentiores ponunt delectationem in admirante, ratione cuius dicatur admirari; certè hoc non dicit Augustinus, sed addunt ipsi: cur ergo non liceat nobis addere Augustino nouum modum sciendi, ratione cuius dicatur Christus mirari,& inde prorumpere in laudes.

Igitur alij admittunt in Christo affectum admirationis, eo quòd occurrere potuerit, & occurrerit ipsi aliquid nouum, & insolitum scientiæ experimentali, vnde nasci poterat affectus admirationis, & desiderium sciendi causſam scientia experimentali. Sed non placet quibusdam, quia causſæ non cognoscuntur alia experientia, nisi ea,qua cognoscuntur effectus. Secundò quia admiratio Christi erat de effectu, cuius causſa sub sensum cadere non poterat, nimirum de fide Centurionis: Verùm has rationes refutant alij, primùm quia quando cognoscitur causſa per effectus,qui sub sensum cadunt,etiamsi ipsa causſa non cadat sub sensum,dicitur tamen eius scientia experimentalis seu acquisita: nam ex singularibus effectibus sensibilibus ortum habuit. Secundò, quia experimentum seu experientia, aut, vt vulgo dicitur, scientia experimentalis non est de singularibus effectibus,sensu cognitis,sed de vniuersali principio, quod ex singulis deducimus,sic Arist.1.*Post.cap.18.* dixit ex pluribus sensatis fieri vnum experimentum; quare non dicitur aliquis expertus,qui vnum, aut alterum singulare sensu nouit, sed qui ex pluribus singularibus colligit scientiam vniuersalem; & quamuis experimentalis dici non posset, saltem esset acquisita per discursum, ac proinde Christo noua esset; desiderare igitur posset hac scientia cognoscere causam, quam antea per aliam scientiam cognoscebat,& hoc desiderium esset admiratio.

Alio modo occurrunt hi rationi S.Thom. quod scilicet admiratio sit desiderium sciendi causſam incognitam,cuius effectus cognoscitur. Porrò qui habet aliunde scientiam causſæ, viso effectu, non est, quòd optet videre causſam, & cur sibi sit noua, & insolita causſa. Confirmatur similitudine fidei, cuius medium non potest gignere assensum rei in eo, qui rem clarè videt.

Nihilominus dicendum est scientiam beatam, vel infusam perfectissimam non tollere desiderium cognoscendi scientia experimentali, seu acquisita causſas rerum, quarum habetur sensus, nec proinde tolli admirationem. Idque probatur ea ratione, qua probatur scientiam beatam, & per se infusam non impedire in Christo scientiam acquisitam, & remanere in ipso inclinationem ad intelligendum res ope intellectus agentis per phantasmata; atque ideo excitari desiderium cognoscendi causſam, non cognitam per huiusmodi scientiam acquisitam viso effectu, ipsis sensibus, nouo & insolito, quod desiderium cum his circumstantiis suprà definiuimus esse admirationem. Ex his satisfit propositæ obiectioni, relinquitur enim locus desiderio, & admirationi, dum relinquitur locus nouæ scientiæ.Nec obstat exemplum fidei, nam quicquid sit de scientia,& fide, an possint esse simul; certè in proposito est diuersa ratio; obscuritas enim pugnat cum euidentia, ac proinde fides, de cuius ratione est obscuritas, pugnare videtur cum scientia: ac certè euidentia vnius generis non pugnat cum euidentia alterius generis de eadem re;vident enim Beati in Verbo res, & in proprio genere,& effectus,qui cognoscitur per sensus,potest cognosci à priori per causſam.

Solùm potest esse dubium quòd confessio exterior fidei non potest esse sufficiens signum,seu argumentum fidei internæ, quare non potuisset Christus visa confessione Centurionis concipere desiderium sciendi eius fidem. Respondeo primò ex circumstantiis locutionem illam Centurionis fuisse bonum argumentum fideiinternæ. Deinde dico eam confessionem externam per se natura sua excitare potuisse,& excitasse desiderium cognoscendi fidem ipsius quocumque modo, & medio potuisset cognosci, non autem excitasse desiderium cognoscendi determinatè ex vi solius dictæ confessionis.

Articvlvs IX.

Vtrùm in Christo fuerit ira.

*Ad nonum sic proceditur.Videtur, quòd in Christo nõ fuerit ira. Dicitur enim Iacob.*1. *Ira viri,iustitiam Dei non operatur.Sed quicquid fuit in Christo, ad iustitiam Dei pertinuit:ipse enim factus est nobis iustitia a Deo:vt dicitur* 1.*Corinth.*1.*Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.*

2. *Præterea, Ira mansuetudini opponitur: vt patet in* 4. *Ethic. Sed Christus fuit maximè mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.*

3. *Præterea, Greg.dicit in* 5.*Moral.quòd ira per vitium, excæcat oculum mentis;ira verò per zelũ,ipsum turbat.Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus nec turbatus.Ergo in Christo non fuit nec ira per vitium, nec ira per zelum.*

*Sed contra est,quod Ioan.*2. *de eo dicitur esse impletum quod in Psal.*68.*legitur,Zelus domus tuæ comedit me.*

Respondeo dicendum, quòd sicut in Secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata, consequitur in eo circa sensitiuam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam, vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia & appetitu vindictæ. Dictum est autem, quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine

dine rationis, & sic ira in Christo esse non potuit:huiusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque verò talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis: puta cùm aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiæ& hoc vocatur ira per Zelum. Dicit enim August. super Ioan. quod Zelo domus Dei comeditur, qui omnia quæ ibi peruersa videt, satagit emendare: & si emendare non potest,zolerat,& gemit. Et talis ira fuit in Christo.

Ad primum ergo dicendum,quòd sicut Greg.dicit 5.*Moral. ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim præuenit rationem, & trahit eam secum ad operandum, & tunc propriè ira dicitur operari:nam operatio attribuitur principali agenti.Et secundum hoc intelligitur,quod ira viri iustitiam Dei non operatur. Quandoque verò ira sequitur ipsam rationem,& est quasi instrumentum ipsius: & tunc operatio, quæ est iustitiæ,non attribuitur iræ,sed rationi.*

Ad secundum dicendum, quòd ira quæ transgreditur ordinem rationis,opponitur mansuetudini, non autem ira,quæ est moderata, & ad medium reducta per rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quòd in nobis secundùm naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuo se impediunt, ita scilicet quod cum vnius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit, quòd motus iræ etiam si sit secundùm rationem moderatus,vtcumque impedit oculum animæ contemplantis.Sed in Christo per moderationem diuinæ virtutis,vnicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium: ita quod vna potentia ex alia non impediebatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam,vel dolorem inferioris partis,ita etiam econuerso passiones inferioris partis, in nullo impediebant actum rationis.

Ira est passio appetitus sensitiui, quæ ex obiecto non est mala per se,sed bona;est enim appetitus repellendi iniuriam illatam,vel sibi,vel alij:potest autẽ continere malitiam,vel ex falso obiecto,cùm scilicet reputatur iniuria, id quod non fit iniustè, etiamsi lædat honorem:vel ex circumstantiis, cùm videlicet ratio dictat iniuriam alioqui veram hîc,& nunc, &c. non esse propulsandam,& tamen propulsatur: vel demum ex parte subiecti, scilicet affectus, qui etiam vbi iustè propulsatur iniuria præter ordinem mouetur, & præuenit rationem,nec sanè vno,sed pluribus modis, quos latè prosequitur Gregorius *lib.*5.*Moral.cap.penult.* Iccirco ponitur virtus mansuetudinis moderatrix passionis in appetitu sensitiuo. In voluntate verò est similiter affectus propulsandi iniuriam: ceterùm neque habet difficultatem contra ordinem rationis circa obiecta, nec patitur ex parte sui motiones, & perturbationes inordinatas, sed solùm quatenus moueri potest ab appetitu sensitiuo; ideóque non ponitur in ipsa virtus fortitudinis, vt est probabilior sententia,de qua alibi. Porrò hæc virtus nõ tollit iram efficiendo, vt homo non irascatur, sed moderatur,vt vbi,& quantum oportet irascatur:quam sanè doctrinam bene expressit Gregor.*lib.....c.....* his verbis: Sciendum est quòd alia est ira, quam impatientia excitat,alia, quam zelus iustitiæ format:illa ex vitio, hæc ex virtute generatur;si enim nulla ira ex virtute surgeret,diuinæ animaduersionis impetum Phinees per gladium non placassset. & statim circa illud Psal.4.*Irascimini, & nolite peccare*, sic habet: Quod nimirum non rectè intelligunt, qui irasci nos nobis tantummodò non etiam proximis delinquentibus volunt:si enim sic proximos,vt nos amare præcipimur,restat vt sic eorum erratibus sicut nostris vitiis irascamur. Similiter Chrysostomus *homil.*11.*in Matth.* Qui sine causſa irascitur, reus erit,qui cum causſa,non erit reus; & qui cum causſa nõ irascitur, peccat.Si ergo ex Gregorio zelus gignit iram, quæ sit actus virtutis, & Christus habuit omnes virtutes,& fuit capax omnium affectuum humanorum, qui possunt esse actus virtutis, consequens est fuisse capacem etiam iræ, & cùm de facto constet exercuisse zelum,eúmque vehementem,vt fertur Ioan.2.*Zelus domus tuæ comedit me.* constat etiam de facto habuisse actum iræ. Atque ita Augustinus *concione* 2.*in Psal.*68. explicans de Christo hunc locum, *Zelus domus tuæ*, &c. sic habet: Quia nõ patienter tuli,quos corripui, quia quęsiui gloriam tuam in domo tua,&c.

Est ergo communis Theologorum sententia fuisse iram in Christo. S.Thom.Caiet. & interpretum *hic*, Bonauentura *in* 3.*d.*15.*artic.*2.*q.*3. Riccardus *artic.*3.*q.*4. Durandus *quæst.*2. *num.*7. Alensis 3.*par.q.*5. *memb.*2. §.5. Ratio est suprà assignata à Gregorio,& præcipuum fundamentum est quod tradit S.Thom.scilicet iram esse proprium effectum tristitiæ,& vbi est bona, & licita tristitia,est etiam bona, & licita ira, scilicet ad repellendum malum,de quo quis iustè dolet,& tristatur:cùm ergo in Christo fuerit bona & iusta tristitia, potuit esse & ira.

Articvlvs X.

Vtrùm Christus simul fuerit viator & comprehensor.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quòd Christus non fuerit simul viator & comprehensor.Viatori enim competit moueri ad finem beatitudinis: comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul conuenire, quòd moueatur ad finem & quòd quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse,quod Christus esset viator & comprehensor.

2. *Præterea, Moueri ad beatitudinem,aut eam obtinere,non competit homini secundùm corpus, sed secundùm animam:vnde August.dicit in epistola ad Dioscorum, quòd ad inferiorem naturam,quæ est corpus,redundat ab anima,nõ beatitudo:quæ propria est fruentis & intelligentis, sed plenitudo sanitatis,id est,incorruptionis vigor. Sed Christus, licet haberet corpus passibile,tamen secundùm mentem plenè Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.*

3. *Præterea Sancti, quorum animæ sunt in cælo, & corpora in sepulchris, fruuntur quidem beatitudine secundùm animam, quamuis eorum corpora morti subiaceant: tamen non dicuntur viatores, sed solùm comprehensores.Ergo pari ratione licet corpus Christi fuerit mortale: quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor,& nullo modo viator.*

*Sed contra est, quod dicitur Hier.*14. *Quia colonus futurus es in terra,& quasi viator declinans ad manendum.*

Respondeo dicendum, quòd aliquis dicitur viator ex eo quòd tendit in beatitudinem:comprehensor autem dicitur ex hoc, quòd iam beatitudinem obtinet, secundùm illud 1.*Corinth.*9. *Sic currite vt comprehendatis, & Philip.*3. *Sequor autem, si quo modo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima & corpore: vt in Secunda parte habitum est. In anima quidem quantum ad id quod est ei propriè secundùm quod mens videt, & fruitur Deo. In corpore verò secundùm quod corpus resurget spirituale & in virtute,& in gloria,& in incorruptione: vt dicitur* 1.*Corinth.*15. *Christus autem ante passionem secundùm mentem plenè videbat Deum:& sic habebat beatitudinem,quantum ad id quod est proprium animæ, sed quantum ad alia deerat ei beatitudo:quia & anima eius erat passibilis,& corpus passibile & mortale: vt ex suprà dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor inquantum habebat beatitudinem propriam animæ:& simul viator,inquantum tendebat in beatitudinem, secundùm id quod ei de beatitudine deerat.*

Ad primum ergo dicendum,quòd impossibile est moueri ad finem,& quiescere in fine secundùm idem.Sed secundùm diuersa nihil hoc prohibet:sicut aliquis homo simul est sciens:quantum ad ea, quæ iam nouit: & addiscens, quantum ad ea,quæ nondum nouit.

Ad secundum dicendum,quòd beatitudo principaliter & propriè consistit in anima & secundùm mentem:secundario tamen & quasi instrumentaliter requiritur ad beatitudinem corporis bona.

Sicut etiam Philosophus dicit in 1.Ethicor. quòd exteriora bona organicè deseruiunt beatitudini.

Ad tertium dicendum, quòd non est eadem ratio de animabus Sanctorum & de Christo, propter duo: primò quidem, quia anima Sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi: secundò, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones, in beatitudinem tendebat, quantum ad gloriam corporis.

DISSERVIT S.Thomas suprà à *quæst.9. ad 13.* de perfectionibus animæ Christi, deinde verò *quæst.14.& 15.* de defectibus animæ, & corporis: supponit autem receptissimam distinctionem duplicis status scilicet cõprehensoris & viatoris, & ad primum pertinent perfectiones traditæ *quæst.9.10.11.12.* ad secundum verò defectus, qui explicantur *quæst.14 & 15.* Et quidem in ceteris creaturis rationalibus huiusmodi perfectiones & imperfectiones seinuicem excludunt, non enim sunt defectus animæ, & corporis, vbi est visio beatifica, propterea S. Thom. postquam nihilominus tam defectus, quàm perfectiones vtriusque status tribuit Christo, disputat hîc an fuerit simul viator, & comprehensor. Eius conclusio affirmat, quòd secundùm diuersa, scilicet secundùm corpus fuerit viator, & secundùm animam, comprehensor. Vbi nomine corporis non intelligit id, quod omnino distinguitur ab anima, vt materia à forma, sed intelligit totam partem sensitiuam, quæ includit etiam animam, quatenus sentit, quoniam & secundùm hanc subiectus erat Christus passioni, & carebat beatitudine. Quod notant illa verba S.Thom. Quantùm ad alia deerat ei beatitudo, quia & anima eius erat passibilis, & corpus passibile & mortale.

QVÆSTIO XVI.

De consequentibus vnionem, quantum ad ea quæ conueniunt Christo secundùm esse & fieri, in duodecim articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm hæc sit vera, Deus est homo.

AD primum ergo dicendum. Videtur, quòd hæc sit falsa, Deus est homo. Omnis enim propositio affirmatiua in materia remota est falsa. Sed hæc propositio, Deus est homo, est in materia remota: quia formæ significatæ per subiectum & prædicatum, sunt maximè distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmatiua, videtur quod sit falsa.

2. Præterea, Magis conueniunt tres personæ diuinæ adinuicem, quàm humana natura & diuina. Sed in mysterio Trinitatis vna persona non prædicatur de alia: non enim dicimus, quòd pater est filius, vel econtrario. Ergo videtur, quòd nec humana natura possit prædicari de Deo, vt dicatur quod Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit, quòd sicut anima & caro vnus est homo: ita Deus & homo, vnus est Christus. Sed hæc est falsa, Anima est corpus: ergo etiam hæc est falsa, Deus est homo.

4. Præterea, Sicut in Prima parte habitum est, quod prædicatur de Deo non relatiuè, sed absolutè, conuenit toti Trinitati & singulis personis. Sed hoc nomen, homo, non est relatiuum, sed absolutum. Si ergo verè prædicatur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas & qualibet persona sit homo, quod patet esse falsum.

Sed contrà est, quòd dicitur Philip.2. Qui cum in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus, vt homo. Et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum, quòd ista propositio, Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur: non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi verbis Dei, dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium inquantum dicũt filium Dei corpus phantasticum assumpsisse: vt sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi, qui posuerunt, quòd in Christo anima & corpus non fuerunt vnita, non possunt dicere quod Deus sit verus homo: sed quod dicatur homo figuratiuè ratione partium. Sed vtraque horum opinionum supra improbata est. Alij verò econuerso ponunt veritatem ex parte hominis: sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus & homo, esse Deum non naturaliter, sed participatiuè, scilicet per gratiam: sicut & omnes sancti viri dicuntur dij: excellentius tamen Christus præ aliis propter gratiam abundatiorem. Et secundùm hoc, cùm dicitur, Deus est homo, ly Deus, non supponit verum & naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est. Alij verò concedunt hanc propositionem cum veritate vtriusque termini, ponentes Christum & verum Deum esse, & verum hominem: sed tamen veritatem prædicationis non saluant. Dicunt enim quod homo prædicatur de Deo per quandam coniunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse: vt per hoc nihil aliud significetur, quàm quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione, quòd homo inhabitetur à Deo, & vniatur ei secundùm affectum & secundùm participationem auctoritatis & honoris diuini. Et in similem errorem incidunt quicunque ponunt duas hypostases, vel duo suppositа in Christo: quia non est possibile intelligi, quòd duorum, quæ sunt secundùm suppositum vel hypostasim distincta, vnum propriè prædicetur de alio, sed solùm secundùm quandam figuratiuam locutionem, inquantum in aliquo coniunguntur: puta si dicamus Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem adinuicem. Et hæ opiniones supra improbatæ sunt. Vnde supponendo secundùm veritatem catholicæ fidei, quòd vera natura diuina, vnita est cum vera natura humana nõ solùm in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram & propriam, Deus est homo, non solùm propter veritatem terminorum (quia scilicet Christus est verus Deus, & verus homo) sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi: sicut hoc nomen homo, potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus, ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona filij Dei, vt etiam in Prima parte habitum est. De quolibet autem supposito alicuius naturæ, potest verè & propriè prædicari nomen significans illam naturam in concreto: sicut de Socrate & Platone propriè & verè prædicatur homo. Quia ergo persona filij Dei (pro qua supponit hoc nomen Deus) est suppositum naturæ humanæ, verè & propriè hoc nomen homo, potest prædicari de hoc nomine Deus, secundùm quod supponit pro persona filij Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando formæ diuersæ non possunt conuenire in vnum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cuius subiectum significat vnam illarum formarum & prædicatum aliam. Sed quando duæ formæ possunt conuenire in vnum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens: sicut cum dico, album est musicum. Natura autem diuina & humana, quàmuis sint maximè distantes: tamen conueniunt per Incarnationis mysterium in vno supposito: cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti: sed in materia naturali. Et prædicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi: non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd tres personæ diuinæ conueniũt in natura, distinguuntur tamen in suppositо: & ideo non prædicantur de inuicem. In mysterio autem Incarnationis, natura quidem, quia distinctæ sunt, de inuicem non prædicantur, secundùm quod significantur in abstracto (non enim natura diuina est humana) sed quia conueniunt in suppositо, prædicantur de se inuicem in concreto.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd anima & caro significantur vt in abstracto, sicut diuinitas & humanitas. In concreto verò dicuntur animatum & carneum, siue corporeum, sicut & ex alia parte Deus & homo: Vnde vtrobique abstractum non prædicatur de abstracto: sed solùm concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quòd hoc nomen homo, prædicatur de Deo, ratione vnionis in persona: quæ quidem vnio relationem importat. Et: ideo non sequitur regulam eorum nominum quæ absolutè prædicantur de Deo ab æterno.

PROPOSITIO S.Thomæ est, suppositа fide Catholica vnionis veræ naturæ diuinæ cum vera natura humana in supposito, vel hypostasi, hæc propositio, Deus est homo, est vera, & propria. In hac propositione ita statuitur veritas catholica, vt contrarij errores simul excludantur. Dicitur primò vera natura diuina, ad excludendum errorem dicentiũ, non esse in Christo ipsam veram naturam diuinã, sed solùm participationem eius per gratiam. Dicitur vera natura humana, aduersùs errorem, dicentium Christum non habere verum corpus, & substantiam hominis, sed solùm similitudinem. Vnde statuitur vera propositio secundùm terminos. Dicitur demum, esse factam vnionem secundùm hypostasim, vt statuatur vera etiam secundùm veritatem prædicationis aduersùs eos, qui dicunt prædicari Deum de homine ratione dignitatis, vel affectionis, &c. Quoniam verò contra hos errores huiusmodi veritates suprà ostensæ sunt; solùm restat probandum, seu declarandum, quomodo posita dicta vnione vtriusque veræ naturæ secundùm hypostasim, possit bene fieri secundùm regulas dialecticas hæc propositio, Deus est homo, cùm Deus sit nomen naturæ, idque commune, & vnio sit facta in vno supposito singulari; & quomodo possit nomen naturæ humanæ prædicari de supposito naturæ diuinæ. Vtrumque ostendit S.Thomas regulis dialecticis. PRIMA regula est, quòd nomen significans naturam communem in concreto, potest supponi pro quolibet contentorum sub natura communi, vt constat inductione; hoc enim nomen, homo, potest supponi pro quolibet homine, veluti si dicamus, homo est musicus, est enim propositio indefinita, ad cuius veritatem, satis est, quòd vnus homo sit musicus: similitérque ad veritatem huius propositionis, Deus est homo, satis est si vna persona diuina sit homo, vt de facto est filius. SECVNDA regula est, quòd de quolibet supposito alicuius naturæ potest verè propriéque prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicùt de Platone prædicatur homo. Porrò filius Dei est suppositum humanæ naturæ, quare de ipso verè prædicatur homo: cùm verò hoc nomen, Deus, in concreto supponatur pro filio Dei, sequitur etiam hoc nomen, homo, de Deo prædicari, veréque ac propriè dici, Deus est homo.

Circa primam regulam obseruandum est hoc nomẽ, Deus, per se sumptum, habere indefinitam suppositionem; in propositione verò posse accipi etiam vel secundùm indefinitam suppositionem, sic enim est vera propositio, homo est musicus, etiamsi subiectum alioqui supponatur pro multis aliis, modò prædicatum conueniat vni, ex multis: vel secundùm suppositionem definitam, vt cùm aliàs per se possit supponi, & supponatur pro multis, habeat etiam ex adiuncto prædicato, vt supponatur pro vno tantùm determinatè, & hoc modo accipitur à S.Thom. hîc, vbi postquam dixit nomen naturæ in concreto posse supponi pro multis, ex hoc principio docet in hac propositione, Deus est homo, supponi determinatè pro filio Dei; quod etiam docuit *1.p.q.39. artic.4. ad tertium.* Rationem assignant quidam, quia si in ea suppositione subiectum supponeretur indefinitè, esset vera etiam hæc propositio, Deus non est homo, quia subiectum indefinitè supponitur, & est vera de aliquo, scilicet de Patre; quod est contra communem sensum Theologorum, & Christianorum. Sed certè non video, quomodo occurratur huic absurdo per suppositionem definitam eius propositionis, Deus est homo: hinc enim non fit, vt nomen, quod alioqui per se habet suppositionem indefinitam, non habeat illam, & extra hãc propositionem, & in alia quauis propositione, in qua possit habere, si attendamus vim significationis: quòd si spectemus vsum, & conceptionem communem Christianorum, quo sub hoc nomine, Deus est homo, intelligatur excludi hæc propositio negatiua, Deus non est homo; certè etiamsi in illa, Deus est homo, intelligeretur suppositio indefinita; posset esse adhuc salua cõmunis conceptio, vt sit falsa contradictoria, Deus non est homo; quia in hac conceptione, intelligitur excludi omnis persona diuina, ne sit homo, etiãsi aliàs vi suа nõ excludat omnem, sed aliquam. Verumtamen verius est hoc nomen, Deus, in hac propositione, Deus est homo, supponi determinatè, & non indefinitè, quia constat solum filium esse hominem, & hoc prædicatum secundùm legem, & potentiam ordinariam, non potest conuenire aliis personis, secundùm absolutam verò potentiam, tantùm conuenit vni. Atque quod attinet ad veritatem prædicationis, hæc propositio, Deus est homo, censeretur in materia remota, sicut hęc, Deus est Angelus, & falsa vniuersaliter, & opposita, Deus non est Angelus, vera vniuersaliter, non verò solùm secundùm suppositionem indefinitam: ceterùm ex eo quòd vna persona sit incarnata, didicimus eam propositionem non esse in materia remota, & impossibili.

ARTICVLVS II.

Vtrùm hæc sit vera, homo est Deus.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd hæc sit falsa, homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile: secundùm quod Sap.13. reprehenduntur idololatræ de hoc quod hoc nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis & lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconueniens, quod hoc nomen Deus, prædicetur de homine.

2. Præterea, Quicquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subiecto. Sed hæc est vera, Deus est Pater, vel Deus est Trinitas. Si ergo hæc sit vera, homo est Deus, videtur quod hæc etiam sit vera, homo est Pater, vel homo est Trinitas. Quas quidem patet esse falsas: ergo & primam.

3. Præterea, In Psal.80. dicitur: Non erit in te Deus recens. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa, homo est Deus.

Sed contra est, quòd dicitur Rom.9. Ex quibus est Christus secundùm carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Sed Christus secundùm carnem est homo. Ergo hæc est vera, homo est Deus.

Respondeo dicendum, quòd suppositа veritate vtriusque naturæ, diuinæ scilicet, & humanæ, & vnione in persona & hypostasi, hæc est vera & propria, homo est Deus, sicut & ista, Deus est homo. Hoc enim nomen homo, potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ: & ita potest supponere pro persona filij Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autẽ, quòd de persona filij Dei verè & propriè prædicatur hoc nomen Deus, vt in Prima parte habitum est. Vnde relinquitur quod hæc sit vera, & propria, homo est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus & lignis, secundùm quod in sua natura considerantur: quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundùm humanam naturam: sed secundùm suppositum æternum, quod est etiam per vnionem suppositum humanæ naturæ: vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen Pater, prædicatur de hoc nomine Deus, secundùm quod hoc nomen Deus, supponit

pro

pro persona Patris: sic autem non prædicatur de persona Filij: quia persona Filij non est persona Patris: Et per consequens non oportet, quòd hoc nomen Pater, prædicetur de hoc nomine homo, de quo prædicatur hoc nomen Deus: inquantum ly homo supponit pro persona Filij.

Ad tertium dicendum, quòd licet humana natura in Christo sit quiddam recens: tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen Deus, non prædicatur de homine, ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem, si poneremus, quòd homo supponis suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos, qui in Christo ponunt duo suppositа.

AFFIRMAT S. Thom. eadem ratione, qua superiorem propositionem, videlicet hoc nomen, homo, & hoc nomen, filius Dei, supponuntur pro eadem persona, sed Deus prædicatur de filio Dei; ergo & de homine. Maior probatur, quia hoc nomen, homo, potest supponi pro qualibet hypostasi humanæ naturæ; ergo & pro persona filij Dei, quæ est hypostasis humanæ naturæ.

Hic facilius dici potest subiectum huius propositionis, homo est Deus, supponi posse, tum definitè, tum indefinitè: nam si supponatur indefinitè in affirmatiua propositione, non sequitur vllum absurdum, in propositione negatiua, homo nō est Deus, neque in conceptione hominum, ob similem rationem.

Adde ad declarationem vtriusque articuli, quòd cùm hæ propositiones, homo est Deus, & Deus est homo, sint in materia remota, si sunt veræ, supponuntur, vel indefinitæ, vel determinatæ, & vtroque modo sunt veræ: hæ autem negatiuæ, scilicet homo nō est Deus, Deus non est homo, si sunt veræ, certè ex hoc, quòd sint in materia remota, supponuntur vniuersaliter, quia sunt necessariæ, & propositio indefinita in materia necessaria æquialet vniuersali; si verò sunt falsæ, supponuntur, vel indefinitæ, vel determinatæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus possit dici homo dominicus.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quòd Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustin. in lib. 83. quæst. Monendum est, vt illa bona expectentur, quæ fuerunt in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo. Ergo videtur, quòd Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, Sicut dominium conuenit Christo, ratione diuinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus: vt patet per Damasc. in 3. lib. vbi dicit quod humanatio eam, quæ ad hominem, copulationem demonstrat. Ergo pari ratione potest dici denominatiuè, quòd homo ille sit dominicus.

3. Præterea, Sicut dominicus denominatiuè dicitur à Domino, ita diuinus denominatiuè dicitur à Deo. Sed Dionys. Christum nominat diuinissimum Iesum. Ergo pari ratione potest dici quod Christus sit homo dominicus.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in lib. Retract. Non video vtrum rectè dicatur, homo dominicus Iesus Christus, cùm sit vtique dominus.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum æternum, quod est persona filij Dei propter hoc, quod est vnum suppositum vtriusque naturæ. De persona autem filij Dei prædicatur Deus & Dominus essentialiter, & ideo non debet prædicari denominatiuè: quia hoc derogat veritati vnionis. Vnde cum dominicus dicatur denominatiuè à Domino, non potest verè & propriè dici, quòd homo ille sit dominicus, sed magis quod sit dominus. Si autem per hoc, quod dicitur, homo Christus Iesus, designaretur suppositum

A aliquod creatum, secundùm illos, qui ponunt in Christo duo suppositа, posset dici homo ille dominicus, inquantum assumitur ad participationem honoris diuini: sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura nō dicitur essentialiter dea, sed deificata: non quidem per conuersionem ipsius in diuinam naturam, sed per coniunctionem ad diuinam naturam in vna hypostasi, vt patet per Damasc. in 3. lib.

Ad primum ergo dicendum, quòd August. verba illa & similia retractat in lib. Retractat. Vnde post verba præmissa in lib. Retractat. subdit. Vbicunque hoc dixi, scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, dixisse me nollem: postea quippe vidi non esse dicendum. Quamuis nonnulla possit ratione defendi, quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur homo dominicus ratione
B humanæ naturæ, quam significat hoc nomen homo: non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quòd illud vnum suppositum, quod est humanæ & diuinæ naturæ, primò quidem fuit diuinæ naturæ, scilicet ab æterno: postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatum: non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est econuerso, quod suppositum humanæ naturæ assumpserit diuinam naturam: vnde non potest
C dici homo deificatus vel dominicus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen diuinum consueuit prædicari etiam de his, de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen Deus. Dicimus enim quòd diuina essentia est Deus, ratione identitatis: & quod essentia est Dei siue diuina, propter diuersum modum significandi, & verbum diuinum, cùm tamen verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam diuinam, sicut & personam Platonis, propter diuersum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his, de quibus Dominus prædicatur: non enim conuenit dici, quod aliquis homo, qui est Dominus, sit dominicus. Sed illud quod qualitercunque est Domini, dominicum dicitur, sicut dominica voluntas vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici dominicus, sed potest caro eius dici caro dominica, & passio eius potest dici passio dominica.

NEGAT S. Thomas Christum dici posse hominem dominicum. Primò auctoritate August. lib. 1. retract. cap. 19. vbi non probat quòd alibi, scilicet lib. 83. quæstion. q. 36. appellauerit Christum hominem dominicum. Deinde
D ratione, quòd dominicum sit denominatio à domino, non conueniens personæ diuinæ, Christus autem homo est persona diuina; ergo conuenit ipsi dici Dominū per se, non verò denominatiuè dominicum; quòd si diceretur denominatiuè, iam notaretur suppositum creatum, cui videlicet per se non conuenit esse Dominum, sed denominatiuè, denominatione sumpta ab alio supposito increato, cui per se conuenit; constaret ergo Christus duabus personis, scilicet creata, & increata, qui est error Nestorij.

Obseruandum est hanc denominationem, scilicet esse dominicum, tribui posse Christo homini, vel comparatione Dei, non distinguendo, nec determinando personam vllam diuinā, vel comparatione Dei Patris: si tri-
E buatur primo modo, rursus nomē hoc, Christus homo, potest accipi vel secundùm suppositionem personalem, vbi significatur natura in concreto, vel secundùm suppositionem simplicem, qua significatur abstractum nomine concreto. Et quidem propriè accipi debet in concreto secundùm suppositionem personalem; ceterùm à Patribus plerumque accipitur posteriori modo; scilicet humanitas nomine hominis, quomodo sæpe dicunt Christum assumpsisse hominem, vt suprà suo loco diximus: & hoc sensu dicitur interdum à Patribus Christus homo dominicus, quod perinde est, ac dicere humanitas dominica, denominatione sumpta à Deo, & persona diuina, cui conuenit esse Dominum. Ita loquitur Chrysostomus homilia de cruce Domini, tomo tertio. Athanasius in expositione fidei, quæ habetur tomo 1. Epiph. hæresi 69. & in libro

libro Ancorato post medium. Didymus lib. 3. de Spiritu sancto volum. 4. in 6. tomo Bibliothecæ, quo etiam sensu locutus fuerat Augustinus, etsi postea in lib. citato Retract. veritus sit, ne minus rectè hoc diceretur. Si ergo accipiatur hoc nomen, homo, in concreto secundùm suppositionem materialem, certè comparatione Dei absque determinatione personæ, procedit conclusio negatiua S. Thom. eiúsque ratione verò comparatione Filij cum Patre, cui conuenit esse Dominum, cùm Christus & filius Dei dicatur Verbum Domini, videtur posse dici Verbum dominicum, sicuti quia est Verbum Dei, potest dici Verbum diuinum, quæ verò dicuntur de Verbo, dicuntur de Christo homine; posset ergo dici homo dominicus: verumtamen quia est in vsu, vt filius Dei dicatur Verbū diuinum, ideo cùm dicitur de Verbo incarnato sub nomine Christi hominis, faciliùs vsurpatur, & continuatur idem sensus: cùm verò non sit ita in vsu, vt Verbum æternum dicatur Verbum Domini, sic enim appellatur passim sermo, & vox Dei, ideo non ita facilè vsurpatur hic modus loquendi, vt Christus homo dicatur dominicus, absque eo, quòd exhibeat nouitatē, & scrupulum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de filio Dei, & econuerso.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quòd ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem prædicari. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his, quæ sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis, & æternus: ad humanam autem naturam pertinet, vt sit creata, temporalis & mutabilis. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo.

2. Præterea, Attribuere Deo ea, quæ ad defectum pertinent, videtur derogare diuino honori, & ad blasphemiam pertinere. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, defectum quendam continent: sicut pati, mori, & alia huiusmodi. Ergo videtur, quòd nullo modo ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.

3. Præterea, Assumi conuenit humanæ naturæ. Non autem hoc conuenit Deo. Non ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, de
D Deo dici possunt.

Sed contra est, quod Damasc. dicit in 3. lib. quòd Deus susceptit ea qua sunt carnis idiomata, id est, proprietates: dum Deus passibilis nominatur, & Deus gloriæ crucifixus est.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diuersitas fuit inter Nestorianos & Catholicos. Nestoriani enim voces, quæ dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, vt ea quæ pertinent ad humanam naturam non dicerentur de Deo: nec ea quæ pertinent ad diuinam naturam, dicerentur de homine. Vnde Nestorius dixit: Si quis Dei verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. Si qua verò nomina sunt quæ pertinere possunt ad vtramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt vtriusque naturæ: sicut hoc nomen Christus vel Dominus. Vnde concedebant Christum esse natum de Virgine & fuisse ab æterno: non tamen
E dicebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici verò posuerunt huiusmodi quæ dicunt de Christo (siue secundùm diuinam naturam, siue secundùm humanam) dici posse tam de Deo, quàm de homine. Vnde Cyrillus dicit: Si quis duabus personis seu subsistentiis, id est, hypostasibus eas, quæ in Euangelicis & Apostolicis conscriptionibus sunt, diuidit voces, vel ea quæ de Christo à Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso: & aliquas quidem ex his homini applicandas credideris, aliquas verò soli Verbo deputauerit, anathema sit. Et huius ratio est, quia cum sit eadem hypostasis vtriusque naturæ: eadem hypostasis supponitur nomine vtriusque naturæ: siue ergo dicatur homo, siue Deus, supponitur hypostasis diuina & humana natura. Et ideo de homine possunt dici ea quæ sunt diuinæ naturæ, tanquam de hypostasi diuinæ naturæ: & de Deo possunt dici ea quæ

A sunt humanæ naturæ, tanquā de hypostasi humanæ naturæ. Sciendum tamen, quòd in propositione, in qua aliquid de aliquo prædicatur prædicatum: sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamuis ergo non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo: distinguuntur tamen secundùm id, secundùm quod vtrumque prædicatur. Nam ea quæ sunt diuinæ naturæ, prædicantur de Christo secundùm diuinam naturam: ea autem quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundùm humanam naturam. Vnde Augustin. dicit in primo de Trinit. Distinguamus quid in Scripturis sonet, secundùm formam Dei, in qua æqualis est patri, & quid secundùm serui quam accepit, in qua minor est patre. Et infrà quid & propter quid, & quid secundùm quid dicatur, prudens & diligens & pius lector intelliget.

Ad primum ergo dicendum, quòd opposita prædicari de eo-
B dem secundùm idem, est impossibile: sed secundùm diuersa nihil prohibet. Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundùm idem: sed secundùm diuersas naturas.

Ad secundum dicendum, quòd si ea quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundùm diuinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius: non autem pertinet ad Dei iniuriam, si attribuantur ei secundùm naturam assumptam. Vnde in quodam sermone Ephesini Concilij dicitur: Nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus: nihil enim abiectorum quæ elegit propter nos, iniuriam facit illi naturæ, quæ non potest esse subiecta iniuriis, propria verò facit inferiora, vt saluet naturam nostram. Quando ergo abiecta &
C vilia sunt, diuinam naturam non iniuriantur, sed saluti hominibus operantur. Quomodo dicis ea, quæ causa nostræ salutis sunt, iniuriæ occasionem Deo fuisse.

Ad tertium dicendum, quòd assumi conuenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius: & ideo non conuenit Deo.

AFFIRMAT S. Thom. eius ratio est clara, ex eo quòd sit vna hypostasis diuinæ humanæque naturę, quæ duobus nominibus, scilicet Dei, & hominis, significatur: & cùm suppositum illud constitutum per hanc hypostasim dicatur homo; hoc nomen significat non solùm subsistens in natura humana, verumetiam in diuina: & similiter cùm dicitur Deus; vt propterea perinde sit vocari Deum, atque hominem, veréque dicantur de homine ea, quæ sunt propria Dei; quia conueniunt huic homini, id est, personæ, quæ dicitur homo ratione naturæ diuinæ, cuius est suppositum; similitérque de Deo,
D quæ sunt propria hominis.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de diuina natura: & de humana ea, quæ conueniunt filio Dei.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quòd quæ sunt humana naturæ, possint dici de natura diuina. Ea enim quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de filio Dei & de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de diuina natura.

2. Præterea, Caro pertinet ad naturam humanam. Sed sicut dicit Damasc. in 3. lib. dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundùm beatos Athanasium & Cyrillum. Ergo videtur quod pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de diuina natura.

3. Præterea, Ea quæ sunt diuinæ naturæ conueniunt humanæ naturæ in Christo: sicut cognoscere futura, & habere saluiferam virtutem. Ergo videtur quòd pari ratione ea quæ sunt humana naturæ, possint dici de diuina natura.

Sed contra est, quòd Damasc. dicit in 3. lib. Deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea, quæ humanitatis idiomata sunt, id est, proprietates: non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem. Deitas autem est diuina natura. Ergo ea, quæ sunt humana naturæ propria, non possunt dici de diuina natura.

Respondeo

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt propria vnius, non A
possunt verè de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi: sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadē natura divina & humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturæ: & ideo ea, quæ sunt vnius naturæ, non possunt de alia prædicari secundùm quod in abstractō significantur. Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ: & ideo indifferenter prædicari possunt ea quæ ad vtramque naturam pertinent, de nominibus concretis. Sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere vtramque naturam, sicut hoc nomen Christus: in quo intelligitur & divinitas vngens, & humanitas vncta. Sive solum divinam naturam: sicut hoc nomen Deus vel filius Dei. Sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen homo vel Iesus. Vnde Leo Papa dicit in epistola ad Palæstinos: Non interest, ex qua Christus substantia nominatur, cùm inseparabiliter manente B
vnitate personæ, idem sit & totus hominis filius, propter carnem, & totus Dei filius, propter vnam cum Patre deitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in divinis realiter est idem persona cum natura: & ratione huius identitatis divina natura prædicatur de filio Dei. Non tamen est idem modus significandi: & ideo quædam dicuntur de filio Dei, quæ non dicuntur de divina natura: sicut dicimus quod filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod natura divina sit genita: vt in Prima parte habitum est. Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus, quòd filius Dei passus est, non autem dicimus quod divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum, quòd Incarnatio magis importat vnionem ad carnem, quàm carnis proprietatem. Vtraque autem natura in Christo, est vnita alteri in persona, ratione cuius vnionis & divina natura dicitur incarnata, & humana natura deificata: vt suprà dictum est. C

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt divinæ naturæ dicuntur de humana natura, non secundùm quod essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundùm quod participatiuè deriuantur ad humanam naturam. Vnde ea quæ participari non possunt à natura humana (sicut esse increatum, aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participatiuè recipit ab humana natura: & ideo ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

PRÆCEDENS articulus fuit de natura diuina & humana, significata in concreto homo, & Deus, quo modo significatur suppositum, in quo sunt vnum. Hic autem articulus est de natura diuina & humana, quatenus significantur in abstracto, & secundùm hunc mo- D
dum, & significationem, possunt esse subiectum prædicationis, quo modo significatæ, non sunt vnum. Iam verò ex diuersitate modi huius significandi habetur conclusio S. Thomæ, eiúsque ratio, quòd quæ conueniunt filio hominis, non possint prædicari de diuina natura, neque contrà, quia videlicet quæ sunt propria vnius, nó possunt prædicari de alia, sed tantùm de eo, quod est idem huic, cui sunt propria; sic propria risibilitatis, non prædicantur de humanitate, sed de homine, quia habens humanitatem, est idem, quod habēs risibilitatem, atque ita est idem cum risibili, non prædicatur autem risibilitas de humanitate, quia nihil est idem vtrique. Similiter ergo, cùm nihil sit idem humanitati, significatæ in E
abstracto cum diuinitate, significata in concreto, neque contrà, sed tantùm sit aliquid idem humanitati in concreto cum diuinitate in concreto; propterea nó perinde possunt prædicari propria filij hominis de diuinitate, significata in abstracto, ac de significata in cōcreto, neque contra propria huius de illa significata in abstracto.

DISPVTATIO CXVIII.

An ex vnione duarum naturarum, quæ communicant in vna persona, consequens sit communicatio nominum vtriusque naturæ earumdemq; proprietatum, quæ dicitur communicatio idiomatum.

Recensentur, & refutantur errores. §. 1.

VT negarunt vnionem naturarum in vna persona, negarunt etiam communicationem idiomatum, secundùm quam, quæ conueniūt Deo sub nomine proprio Deitatis, dicantur de homine sub nomine proprio humanitatis, id est, hominis, solúmque admittebant illam sub nomine, communi duobus, scilicet Deo, & homini, qua ratione Nestoriani, asserētes distinctionē personarū filij Dei, & filij hominis, negabant communicationem idiomatum sub his nominibus, solúmque affirmabant illam sub nomine communi vtrique personæ, quod est Christus, de quo prædicaretur esse hominis, esse mortale, quatenus significat distinctam personam humanā, & rursus de eodem, esse Deū, esse immortalem, quatenus significat distinctam personam diuinā, sicut in vniuersum de eodem nomine æquiuoco, dicuntur contraria, scilicet de cane esse animal, prout significat terrestrē, & non esse animal, prout significat cælestem. Addebant tamen aliquā vnionem accidentalem secundùm affectum, dignitatem, &c. ratione cuius quædā, quæ sunt propria Dei, tribuerētur personæ hominis, etiam sub nomine hominis, ea tamen prædicatio erat abusiua, qualis consurgere potest ex huiusmodi accidētali vnione. Similitérque abusiuam prædicationem tradebant, qui negabant proprietatem, & essentiam diuinitatis Christo, vt Photinus, solúmque concedebant participationem, & qui negabant eidem proprietatem, & essentiam corporis, solúmque concedebant eius similitudinem, vt Manichæi. Contra hunc errorem satis suprà disputatum est circa secundam quæstionem, & contra eundem pugnat fides catholica admittens communicationem idiomatum, vt ex dicendis constabit, & docent Theologi *in 3.d.4.*

Recentiores autem hæretici dicunt ex dicta vnione non consequi solùm communicationem nominum, & idiomatum, verumetiam communicationem rerum, vt propria diuinitatis communicentur humanitati, atque propterea tribui Christo homini quæ sunt propria diuinitatis, cuiusmodi est esse infinitum, æternum, omnipotentem, vbique præsentem, creatorem vniuersi, &c. non solùm ratione naturæ diuinæ, & quatenus Deus est, sed etiam ratione naturæ humanæ & quatenus homo est. Similitérque aiunt propria humanitatis, ita esse cómunicata diuinitati, vt Deus non solùm ratione humanitatis, verumetiam ratione diuinitatis dicatur, & sit natus, passus, crucifixus, &c. & nomine diuinitatis non excludunt ipsam personam Verbi: solúmque assignant discrimen in eo, quòd in hac vnione & communicatione diuinitas perfecerit humanitatem, hæc autem non perfecerit illam. Communicari autem dicunt attributa, seu proprietates omnes diuinitatis humanitati, non per se, sed per accidens. non per dona infusa, & creata, nec ita, vt illa diuina attributa fiant proprietates naturales humanitatis, sed quia diuinitas inhabitat in illa, tanquam in suo corpore, & in ea lucet omni sua maiestate, potentia, sapientia, iustitia, &c. in eadémque & per illā omnia operetur. Sic explicant *in lib. Concordiæ.* Quare Brentius & Schmidelinus, qui ex libris Lutheri hanc doctrinam in lucem protulerunt, & post editum librum Concordiæ defenderunt, volunt solùm per energiam Christum differre ab aliis hominibus, quia Deus per Christum omnia, per alios quædam operatur.

Hæc opinio, quatenus inter Christum, aliósque homines solùm agnoscit discrimen in eo, quòd Deus per Christū operetur omnia, per alios quædam; non relinquit aliam vnionem inter Deum & Christū, nisi agentis cum instrumēto separato, ac perinde agnoscit duo suppósita, qui est error Nestorij; si enim admitteret maiorē, non deberet assignare solùm hoc discrimen. Quòd si omnino volūt intercedere maiorē, quæ sit fundamētum huius;

huius; certè cùm negent eam fieri per dona creata, & A
per vsum humanitatis, tanquam instrumenti, & velint nihilominus diuinitatem inhabitare in humanitate, tanquam in suo corpore, nihil aliud restat, nisi vt per suam substantiam sit in illa: cùm verò nomine substantiæ duo significentur, scilicet subsistentia, seu suppositum, & essentia, seu natura; necesse est, vt aut alterum horum, aut vtrumque affirment, & si quidem affirment essentiam, vel vtrumque, pugnant contra fidem pro antiquis hæreticis; si verò subsistentiam, pugnant aduersùs suam sententiam. Probantur singula, si enim communicatur immediatè per se ipsa essentia, damnantur ab omnibus Conciliis, Patribus, Scripturis, citatis quæst. 2. quæ dicūt nō esse vnitam, & communicatam diuinam essentiam, & naturam per se, sed solùm subsistentiam, essentiam B
verò mediante subsistentia. Ratio etiam cōtra ipsos est perspicua: nam vel illa communicatio diuinitatis dat aliquid substantiale humanitati, & ita cōstitueretur vna natura: nam quicquid est alicui substantiale, si non est substantiale in ratione subsistentiæ, quod est secundum membrum iam examinandum, sed in ratione essentiæ, cōstituit essentiā aliquo modo, sc. vt forma, aut vt pars, siue essentialis, siue integralis, &c. & hoc est dicere, esse factam vnionem in natura, qui est error Eutychetis. Vel nō dat aliquid substantiale, sed vnitur accidentaliter, vt fertur ipsos dicere: at certè nō potest aliquod subiectū fieri formaliter tale, nisi per formam, diuinitas autem eiúsque attributa, non possunt esse forma. Deinde forma si est accidens, communicatur actuando per modum C
accidentis, sc. inhærendo; si verò est substantia, communicatur actuando per modum substantiæ, id est, constituendo vnam naturam: atqui diuinitas eiúsque attributa sunt substantiæ, & non possunt constituere vnam naturam cum humanitate, hic enim est error Eutychetis, satis damnatus; ergo nō possunt esse formæ, quibus humanitas fiat potens, sapiens, omnipotens, &c. Confirmatur: nam ipsi dicunt communicationem hanc esse mutuam, qua communicantur vicissim diuinitati proprietates humanitatis; deberent ergo hæ proprietates esse formæ, & quidem substantiales, dantes tale esse per modum substantiæ ipsi diuinitati; hoc autem repugnat ipsi, cùm sit actus purissimus.

Demum constat multa attributa non potuisse com- D
municari humanitati, cuiusmodi est esse actum purum, esse æternam, esse immortalem; quādoquidem mortuus est Christus. Neque dici potest, quædam fuisse communicata, quædam non, quia communicatio nō ponitur ab ipsis mediante aliquo accidente, sed immediatè ratione ipsius diuinitatis, quæ immediatè vnitur, quæque propterea est ratio vnionis attributorum, imò & per modū vnius, communicatio consistit in communicatione ipsorum attributorum, vt ipsi dicunt. Similiter autem cùm hæc communicatio sit mutua, & ea quæ sunt propria humanitatis, communicata sint diuinitati; sequitur diuinitatem factam esse mutabilem, mortalem, passibilem, E
quæ est assertio hæretica. Quare Aug. *serm. 195. de tempore,* dicit nullam hæresim ausam esse dicere omnia quæ erāt diuinitatis in humanitatem, & quæ humanitatis erant, in diuinitatem esse transfusa: nam hoc modo vtraque substantia deleta esset, & in aliud mutata.

Scio illos negare hāc reciprocam communicationē, qua humanitas communicet quicquam perfectionis, vel infirmitatis diuinitati, vt refert Valent. *q. 2. p. 3.* Sed certè cùm ponant communicationem idiomatum in reali cōmunicatione proprietatum, reiiciántque tanquam hæreticissimum, sensum illum, quo Catholici affirmant dici hominem omnipotentem, infinitum, vbique præsentem, quia persona, quæ sustentat naturam humanam, est omnipotens, infinita, &c. consequens est, aut nullam esse communicationem idiomatum, qua dicatur, Deus est homo, est mortuus, &c. cuiusmodi

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

locutiones vsurpantur à Scriptura, Patribus, & Con- A
ciliis; aut esse aliud fundamentum, & aliam rationem communicationis idiomatum, qua communicentur diuinitati propria humanitatis, & ex consequenti diuersum modum vnionis, quo vnitur humanitas diuinitati ab eo, quo vnitur hæc illi, qui modus non sit vnio hypostatica, quandoquidem hæc ex sententia istorum consistit in communicatione idiomatum, seu communicatio idiomatum in vnione hypostatica, & humanitas, vt dicunt, non communicat omnia sua diuinitati, sicut hæc illi: illud verò est per se falsum contra Concilia, & rationem naturalem, & contra ipsosmet; fertur enim dicere Brentium, ita necessariam esse ad vnionem hypostaticam communicationem omnium attributorum, vt hac sublata, non sit illa, & si B
Petrus esset omnipotens, esset vnitus hypostaticè. Et præterea si Deus non vniretur vnione illa, quæ iam facta est, & fit in humanitate, sed alia; opus esset vniri vnione, quæ sit, & fiat in Deo, & ita Deus mutaretur, non enim alia ratione in hoc mysterio excludimus mutationem à Deo, nisi quòd vnio, & omnis operatio, per quam ea fit, sit tantùm illa, quæ est in humanitate. Quare si hæc absurda non admittunt, consequens est, vt dicant, Deitatem factam esse reipsa mutabilem, mortalem, &c.

Ex his reiicitur secundum membrum suprà positum, quòd scilicet sit vnita simul, essentia, & subsistentia, quandoquidem ostensum est, essentiam immediatè vniri non potuisse. C

Restat tertium quòd immediatè sit vnita subsistentia, essentia verò mediatè, & ratione illius, quæ est fides Catholica. Sed cum hac non potest stare dogma ipsorum, quòd sit facta communicatio realis attributorum vnius naturæ alteri, qua dicatur humanitas omnipotens, infinita, &c. neque quòd Incarnatio consistat in communicatione attributorum, quibus humanitas fiat omnipotens; etenim attributa omnipotentiæ, omnisapientiæ, &c. & ipsa deitas sunt communia toti Trinitati: si ergo hæc omnia sint communicata humanitati, & in horum communicatione consistit vnio hypostatica, & Incarnatio; certè non solus filius est incarnatus, vt definiunt Scripturæ, Patres, & Concilia, verùm tota Trinitas. Vel si solus filius est incarnatus, necesse est dicere, vnionem esse factam per communicationem eius, quod est proprium filij, non autem eius, quod est commune Patri, & Spiritui sancto, sola autem subsistentia est propria filij; ergo in hac tantùm cōsistit vnio. Ita argumentatur Cōciliū Toletanūm I. *c. 1.*

Proponitur catholica veritas communicationis idiomatum. §. 2.

His ergo exclusis erroribus, Catholica fides & doctrina est, communicationem idiomatum, seu locutionum, qua dicantur de Deo, quæ sunt propria hominis & de homine, quæ sunt propria Dei, consistere in eo, quod cùm sit vnum suppositum duarum naturarum, significetur hoc vnū & idē distinctis nominibus distinctarū naturarū, quę nomina aliàs per se significare solent distincta suppósita: ideóque vno nomine Dei dicatur, & id, quod subsistit in natura diuina, & id, quod subsistit in natura humana, quia illud idem, quod nominatur Deus, subsistit in natura humana, ac proinde rectè prædicantur de illo, quæ sunt propria naturæ humanæ; idémque nominetur nomine hominis, quia subsistit in natura humana, & nomine Dei, quia idē, quod dicitur homo, subsistit in natura diuina, rectéque dicantur de homine, quę sunt propria diuinitatis; nec tamen ideo solum est verbalis hæc prædicatio, vt obiiciunt Beza, & Petrus Martyr apud Bellarm. *lib. 3. c. 9.* sed realis, nó quidem respectu naturę, sed respectu suppositi, quod verè & realiter subsistit in natura humana, veréq; est suppositum humanū: nam

cõcreta nomina supponũtur materialiter pro supposito, quamuis formaliter significent naturam. Similitérque quod est,& dicitur suppositum humanum,verè subsistit in natura diuina. Nõ dicuntur tamen de Deo, quæ sunt propria suppositi humani creati,quatenus distinguitur, & opponitur diuino; quandoquidem est vnum suppositum vtrobique, quò fit,vt non possit dici,Deus incepit esse,&c.quia hoc nomen inceptionis, per se notat suppositum,vt infrà suo loco dicetur.

Hæc propositio,sic explicata primùm est cõtra Brentium,& Schmidelinum, quatenus dicunt,ita esse necessariam hanc communicationem idiomatum,vt in ea cõsistat vnio hypostatica.Deinde est cõtra Keimnitiũ *lib.de duabus naturis*,quatenus ait,eam communicationem realem,nõ esse quidem de essentia vnionis hypostaticę,cõsequi tamen ad illam, vt natura humana verè sit omnipotens,&c.quod docent etiam alij recentiores hæretici, citati à Bellarm.*lib.3.cap.9.* Pugnat cõtra hos hæreticos pro dicta propositione communis sensus Ecclesiæ Catholicæ,sc.Ambr.*lib.2.de fide,cap.4.*Aug.*lib.1.de Trin.cap.13.* Cyrillus in defensione quarti Anathematismi,Damasc. *lib.3.c.4.*Præterea in VI.Synodo generali *act.4.*in epistola Agathonis Papæ, ibidem approbata sic habetur:Omnia duplicia vnius eiusdem Domini nostri Iesu Christi secundùm euangelicam traditionẽ asserimus,id est,duas eius naturas prædicamus, diuinam.sc. & humanam. *& statim*:Et vnamquamque eius naturam,proprietatem naturalẽ habere cõfitemur,& habere diuinam omnia,quæ diuina sunt,& humanam,omnia,quæ humana sunt,absque vllo peccato. Ecce quomodo relinquit vtrique naturæ suas proprietates,vt nõ communicentur adinuicẽ. In Concilio Chalcedonensi *actione 5.*sic habetur : Salua vtriusque naturæ proprietatẽ, & in vnam concurrente personam, &c. quæ sunt verba Leonis Papæ *ep.10. cap.3.* Subdit:Vt vnus,atque idem,& mori posset ex vno,& nõ mori posset ex altero. Et *cap.5.* sic habet : Propter hanc vnitatem diuinæ personæ cum vtraque natura intelligendam, filius hominis legitur descendisse de cælo, & rursus filius Dei crucifixus dicitur,& sepultus.Vbi vides perspicuè damnari dictos errores,& probari propositionem,& doctrinã,modò traditam, dũ tribuit Leo distinctis naturis, & Christo in distinctis naturis distinctas proprietates,& actus,vt moriatur,& sit mortalis,non in natura diuina,sed humana,& non moriatur, sitque immortalis,non in natura humana,sed in diuina,cùm tamẽ hæretici citati velint in natura humana haberi à Christo proprietates diuinas,& cõtrà.Vides præterea,quemadmodum tribuat proprietates diuinæ naturæ,homini, & humanitatis, Deo,propter vnitatem suppositi in illis verbis:Propter hanc vnitatem diuinæ personæ,&c.Idem habet Damasc.*cap.3.4.& sequentibus.*

Atque ex hac doctrina constat de veritate harum propositionum,homo est Deus,Deus est homo.Quæstio iam esse potest de earumdem proprietate secundùm morem,legésque dialecticas.

An propriè dicatur Deus homo, & contrà. §. 3.

Durandus *in 3. d.4. q.2.* tractans de proprietate huius propositionis, Beata Virgo est Dei genitrix. simul tractat de proprietate huius,Deus est homo.huic enim nititur veritas,& proprietates illius;ac planè sentit,nõ esse propriam,saltem ita,vt est propria hæc,Petrus est homo. Probat primò; in hac propositione, Petrus est homo, est maior identitas prædicati cum subiecto, quàm in hac,Deus est homo;ergo illa est magis propria.Cõsequentia probatur, quia propositio affirmatiua est vera, & propria propter identitatem prædicati cum subiecto; ergo vbi est maior identitas, ibi est maior proprietas. Antecedens probatur,quia in hac propositione, Petrus est homo, est idẽtitas per se prædicati cum subiecto in primo modo per se;Petrus enim manẽs Petrus,nõ potest nõ esse homo. In hac verò, Deus est homo,nõ est identitas per se prædicati cum subiecto, nec est in primo modo per se,quia Deus,manẽs Deus, potest nõ esse homo;ergo ibi est maior identitas.Secũdò suppositum Petri cõstituitur solùm per naturam, quæ significatur nomine hominis,& nõ per aliam;suppositum autem diuinum nõ cõstituitur per naturam, significatam nomine hominis,sed per aliam;ergo maior est identitas ibi, quã hîc, inter prædicatum,& subiectum. Tertiò homo cùm prædicatur propriè, prædicatur in quid,sed de Deo non prædicatur in quid,ergo nõ propriè. Maior probat,quia homo nõ est nomen denominatiuum,vt accidentia,quę nõ possunt prædicari de substantia in quid. Minor probatur,quia,quid,quærit de essentia,sicut, quale,de qualitate;si ergo quæratur,quid sit Deus,nõ potest respõderi,est homo,quia nõ est de essentia Dei.Quartò Deus dicitur humanatus à Damasc.*lib.3.*ergo nõ potest dici homo propriè.Cõsequentia probatur,quia proprietas prędicationis denominatiuæ nõ stat cum omnimoda proprietate prædicationis in quid,nec è cõuerso. Quintò diuersæ naturæ,existentes in eodem supposito, nõ prædicantur de se inuicem,ne quidem in cõcreto,nisi denominatiuè; ergo natura diuina,& humana,nõ nisi denominatiuè de se inuicem prædicantur,Deus est humanatus.Antecedẽs probatur,quia pars nõ prædicatur de toto,vel de parte,duæ autem naturæ in eodem supposito, se habent vt partes. Declarat magis hoc Durandus, & confirmat eo fundamento,quòd in substantiis inuenitur triplex differentia nominum,sc.abstractum,concretum, & denominatiuum;humanitas,homo,humanatus;in accidentibus autem solùm duo, scilicet abstractum, & denominatiuum, quod aliàs dicitur concretum, albedo, & album. Ratio est, quia substantia potest habere ordinem vel ad suppositum non constitutum, vt humanitas ad personam,& ita constituit concretum, quod nõ est denominatiuum,vt homo;dicitur enim,Petrus est homo,non verò, Petrus est humanatus. Vel ad suppositum,iam cõstitutum,quomodo, si adueniret humanitas alicui supposito,cõstituto per suam aliam naturam,diceretur humanatum. Accidens autem nõ potest habere ordinem immediatum ad suppositũ, sed ad subiectum cõstitutũ ex natura,& supposito,ideóque in ipso solùm inuenitur differentia abstracti,& cõcreti;cũ ergo in re proposita humanitas adueniat supposito diuino, cõstituto per naturam diuinam, certè Deus non dicetur propriè homo,sed humanatus.Hæc Durandus.qui tamẽ his argumẽtis profitetur se cõcludere,quòd dicatur quidem verè Deus homo, nõ tamen propriè, in quo valde differt ab hæreticis,nec est,quòd inuehantur in illũ quidam recentiores eo nomine, quòd faueat Nestorianis, cùm admittat eamdem veritatem in re,quam Catholici admittunt,& negant Nestoriani, videlicet duas naturas in vno supposito:quamquam malè loquitur, & vlteriùs malè facit sibi gradum, ad dicendum beatam Virginem nõ dici propriè matrẽ Dei, cùm fuerit olim agitata hæc cõtrouersia in Ecclesia cõtra Nestorianos,negantes dici propriè matrem Dei:& quamquam Durandus perspicuè solùm affirmet beatam Virginem dici verè matrem Dei, non tamen audet negare,dici propriè. Et ex dictis eius non sequitur dici impropriè eo sensu, quo dicebat Nestorius,cum quo noluit Verbo communicare.

Reiicitur sententia Durandi, & exponitur quo fundamento, & ratione potissimùm contraria veritas nitatur. §. 5.

Contraria sententia, quòd vere propriéque dicatur, Deus est homo,& contrà,est communis Theologorum, &

& certa.Referuntur varij modi,quidam à Bonau.& Riccard.*d.7.*& ab aliis,sub nullius Doctoris nomine,& per se perspicuè nullo modo probabiles, in quibus examinandis,non est operæpretium immorari. Legendi sunt hi Doctores,& Vasquez hîc *disp.63.cap.4.*

Præcipuus & communis modus est,suprà insinuatus, quòd suppositum diuinum,quatenus subsistit in diuinitate,habétque diuinitatem,dicatur Deus:idem vt subsistit in humanitate, & est habens humanitatem, dicatur homo, & è conuerso homo dicatur Deus : & nomen concretũ naturæ diuinæ, & humanæ significet personã in recto,& cõnotat naturam. Cùm ergo sit idem habẽs naturam diuinam, & humanam, eãdémque persona significata duobus nominibus concretis naturarum,rectè prædicatur vnum de altero, sc.Deus de homine, & contrà, vt sensus sit, habens naturam humanam, idem est habens naturam diuinam.

Hunc modum non probant quidam recentiores, putantes concreta nomina naturarum non significare personam, nisi addatur aliquod syncategorema, & terminus personalis,siue ex parte subiecti,siue ex parte prędicati,ideóque nõ esse idem Deum, & habentem deitatem;hominem,& habentem humanitatem : noménque Dei & hominis nõ significare directè personam,& indirectè naturam, sed directè naturam, & indirectè personam.Probant primò, quia si nomen concretum, Deus, haberet dictum sensum,certè cùm dicitur,Deus genuit Deum, sensus esset, habens deitatem genuit habentem deitatem; quare liceret etiam dicere, habens deitatem genuit alium,habentem deitatem; quòd si idem significet Deus, & habens deitatem, consequens est licere dicere,genuit alium Deum,quod est absurdum. Secundò sequeretur,hanc propositionem,Deus non generat, esse veram, quod passim S.Th. 1.*p.q.39.art.4. ad* 3. aliíque Theologi negant contra Nominales. Consequentia probatur,quia hæc propositio,habens deitatem non generat,est indefinita, sicut hæc,aliquid habens deitatem non generat, hæc autem est vera;ergo & illa esset vera. Tertiò si tres personæ assumerent eamdem naturam humanam, eodem modo communicarentur idiomata, & nomina concreta naturarum, eodem modo inuicem prædicarentur,sicut modo prædicantur:igitur esset vera hæc propositio,tres personæ diuinæ sunt vnus homo,& contrà, vnus homo est tres personæ diuinæ,nempe est Pater,&c. Quòd si in his propositionibus pro concreto illo,homo, poneretur habens humanitatem,falsæ essent propositiones, vt constat; ergo concretum naturæ nõ potest explicari per id,quod est habens illam. Idem potest dici de facto de illo cõcreto,Deus,post reuelationem mysterij Trinitatis, hæc enim est vera propositio, tres personæ sunt vnus Deus,& similiter,vnus Deus est tres personæ,scilicet Pater, &c.si autem pro Deo poneretur habens deitatem,vtraque propositio esset falsa.

Aliam ergo ipsi assignãt rationem,pro qua assumunt primò, nomina cõcreta naturarum supponi pro natura ipsa,cõcernente suppositum,nõ verò pro habente naturam.Statuũt secundò naturam propterea rectè prædicari de supposito,in quo est,siue ea natura sit propria, siue aliena.Hinc cõcludunt in re proposita, quòd si sint duę naturæ in eodem supposito,quæ prædicẽtur de illo sub nomine cõcreto;prædicentur etiam similiter de se inuicem,sub nomine cõcreto per illam regulam Syllogismi expositorij,quòd quicquid dicitur de toto subiecto, dicatur etiam de quouis,quod de illo prædicatur; cùm ergo Deus dicatur de supposito Verbi, dicitur etiam de homine, qui de supposito prædicatur; & contrà, cùm homo dicatur de supposito diuino, dicitur etiam de Deo, qui de illo prædicatur. Quòd autem nomen naturæ in concreto supponatur pro natura in recto, concernente suppositum, probant auctoritate Fulgentij *lib.3.ad Trasimundum cap.12.& 13.*dicentis,hominem susceptum meritò Deum appellari, quia susceptus est; atqui habens humanitatem non est susceptus,inquiunt.

His non obstantibus melior est communis sententia, quæ nominibus concretis naturarum vult significari in recto suppositum,saltem in his propositionibus, Deus est homo, homo est Deus, vt idem sit Deus,ac habens naturam diuinam, & homo habens naturam humanam. Est sententia S.Thom. *prima p.q.39. articulo 4. & hîc art.10. ad primum, & quæst. 17. articulo primo*, Palud. *in tertio d.7.quæst.1.art.primo prope finem. & art.secundo in tertia opinione & d. 4. quæstione secunda ad argumenta Durandi.* Citatur ibidem in margine Heruæus *quæst.1. ad quartum.* Accedit Riccard. *q.1.art.1. in corp. & ad* 1. Gabriel *quæst. vnica art.3. dubio primo circa finem.* Maior *quæst.1. circa finem*,Caiet. *hîc art.1. §. ad horum euidentiam, & art. 2. in responsione ad 2.& art.5.*Valent.*q.16. punct.1. in principio*, & passim alij. Habetur ex Gelasio *lib. de duabus naturis prope finem tom. 4. Bibliotheca*, vbi explicans hos duos terminos,filius hominis,& Deus,sic ait:Quicquid deitatis est, habet filius hominis,& quicquid humanitatis est,habet dominus maiestatis.

Pro declaratione huius communis doctrinæ,quę verissima est, obseruare oportet ex S.Thom. hoc nomen, Deus,quando non determinatur à prædicato, vt significet personam,vel personas, vt cùm dicitur, Deus generat;sed vel profertur absolutè extra propositionem, vel in propositione, cuius prædicatum non determinat personam, cuiusmodi est hæc, Deus creat; supponere pro essentia,non quidem in recto absolutè, vt excludit subsistentiã,seu subsistens, sed solùm vt abstrahit à personis : supponitur enim pro essentia, vt in habente ipsam; siue per, hoc habens ipsam, intelligatur constitutum per subsistentiam absolutam, & naturam, vt est communior sententia, quæ maximè probatur ex hoc loco S.Th.siue intelligatur quodcumque subsistens,siue vnum,siue plura, quomodo significatur essentia humana in habente ipsam hoc nomine homo, quod, inquit S.Th.significet humanitatem in supposito. Vbi aduertendum est quod cùm ait S.Th.hæc concreta significare essentiam in habente ipsam,mens eius non videtur esse, vt natura significetur in recto, & habens naturam, seu suppositum in obliquo, sed solùm quòd nomine abstracto naturæ non significetur suppositum ; nomine verò concreto non significetur ex vi nominis, sed solùm ex modo significandi, quòd scilicet modus significandi sit ille, quo significatur persona, quæ semper significatur nominibus concretis, & hoc est, quod ait : In proprietatibus locutionum, non tantùm attendenda est res significata,sed modus significandi. Quare vult S.Thom. suppositum ex modo significandi nominis naturæ,scilicet in concreto, ita significari, sicut significatur propriis locutionibus, & nominibus suppositi, his autem significatur in recto, & natura in obliquo : ergo similiter significatur nominibus concretis naturæ. Addit præterea sanctus Thom. vnum, quod habet locum solùm in diuinis, videlicet quòd non solùm ex modo significandi in concreto, verumetiam interdum à re significata,nimirum à prædicato alicuius propositionis, habetur similiter, quod nomen Dei significet essentiam,vt in hac propositione,Deus creat,vbi tamen eodem modo significatur, quo significatur persona in hac propositione,Deus generat,nempe in recto,& rationem reddit S.Thom.quia, inquit, hoc prædicatum (id est,creat)competit subiecto ratione formæ significatæ,quæ est deitas. Quare discrimen solum est, quod ibi significetur essentia, hîc autem significetur persona formaliter quoad rem ipsam,quia ibi exprimitur principium commune, & absolutum, quod est essentia, hîc autem nihil tale. Ceterùm vtrobique significatur essentia in obliquo, habénsque essentiam, & suppositum in recto : quod sanè declarat illa propositio,

Deus creat, vbi perinde vult S.Th. significari essentiam, vt hoc nomine absoluto, Deus; ibi autem cõstat essentiam sumi in obliquo, & habẽs illam in recto; tum quia actiones in recto sunt subsistentis, vt satis suprà ostẽsum est; tũ quia à S.Th. hîc assignatur essentia, vt, principium quo, dũ ait, creare, conuenire subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Hoc autem, vt dixi, habet locum solùm in diuinis: nam in creaturis non conuenit essentiæ vlla operatio, quæ non sit propria personæ, neque personæ, quæ non habeatur in essentia, & per essentiam, siue per se, siue per accidens.

Ex his vlteriùs dico, quòd quamuis nomẽ cõcretum, vel absolutè per se sumptũ, vel in propositione, qua prædicantur de ipso essentialia prædicata in actu primo, vt esse omnipotentem, &c. supponeretur pro essentia in recto; nihilominus in propositione, qua de ipso prædicat aliqua natura aliena, vel aliquod accidens, vel aliqua actio, aut passio; nõ potest supponi pro essẽtia in recto, sed in obliquo, notatúrque suppositũ in recto. Ratio est primùm quod attinet ad actiones, & passiones, quia hę sũt suppositorũ in recto, vt aliàs ostendimus. Quod autem attinet ad naturam alienã, & accidẽtia, ratio est, quia nomine cõcreto essentiæ solùm notãtur essentialia, & intrinseca naturæ, atq; æterna; quæ verò sunt extra essentiam, & naturã, nõ cõueniunt ipsi, per se spectatæ, siue in abstracto, siue in cõcreto, sed singulari supposito, ipsíq; in supposito; ídq; cũ in vniuersũ verũ est de accidentibus cõmunibus, quę sũt passiones, & hæ sũt suppositorũ; tũ maximè de natura aliena, perfecta, substãtiali, quæ non potest vniri alteri, nisi in supposito illius, & supposito: si ergo prædicatur de ipsa in cõcreto alia natura, necesse est vt supponatur in recto pro supposito. Atque hoc vsuenit in re proposita, vbi prædicatur homo de Deo, & Deus de homine ratione vnionis aliarũ naturarum; nõ enim in his propositionibus Deus & homo supponi possũt pro natura humana, & diuina in recto, sicut dici posset fortè in aliis plerisque essentialibus prædicatis; sed supponũtur in recto pro supposito singulari, seu persona, quę vt per se recipit, & sustentat alienam naturam, ita & subiicitur eidẽ: suppositũ autem singulare est aliquod totũ, quod vt reipsa est prima substãtia, & id quod reipsa terminat naturam, omnésque eius proprietates, & accidentia, ita & in prędicatione est id, quod subiicitur omnibus prædicatis, essentialibus, & accidentalibus, ac proinde quãdo cõparatur cum natura, dicitur habẽs naturam. Porrò per id, quod habet naturam, ac naturã, quę habetur, nõ intelligitur aliquid distinctũ in natura, quod nõ sit in supposito, sed aliquid additũ naturæ, per quod cõstituatur suppositũ, ratione cuius distinguantur, sicut includens, & inclusũ, vt ait S.Th. suprà *q.2.art.2.* Ac ratione huius additionis habetur, vt natura in cõcreto prędicetur de supposito, quod potest significari, vel nomine singulari, vt Petrus, Franciscus, Verbũ Dei, vel nomine naturæ in cõcreto, quòd subiiciatur in prędicatione cõcreto, vel naturæ alienæ, vel accidẽtis: suppositũ verò nõ prædicetur de natura prędicatione naturali, nisi fortè in naturali, vt dicũt Dialectici, aliquis homo est Petrus. In re verò proposita, suppositũ diuinũ naturæ humanę, præter esse suppositi, & præter esse singulare Verbi, addit esse suppositũ naturę diuinę, & habens naturã diuinã, vnde sit, & dicatur Deus, ideóq; prędicatur homo de Deo. Suppositum verò Verbi, quod est suppositum naturę diuinæ, præter esse suppositum, & esse singulare, addit post Incarnationem, esse suppositum naturę humanæ, & habens naturam humanam, & vt propterea sit, & dicatur homo; vnde fit, vt cùm concretum naturæ diuinæ prædicetur de suo supposito, prædicetur etiam de homine. Et hæc est doctrina communis, quæ minùs probatur dictis recentioribus. Et sanè in ea debet fundari modus, quem ipsi tradunt, qui maximè consistit in eo, quòd natura in concreto prædicetur de supposito. Ratio enim cur prædicetur de supposito, natura, non autem è conuerso prædicatione naturali, probat nomen naturæ in concreto in dictis propositionibus, significari, & supponi pro supposito in recto, vt iam ostensum est.

Iam ad PRIMVM argumentum recentiorum respondeo, si bona esset illa forma argumentandi, sequerentur multa similia absurda: etenim negari non potest, nomen hoc concretum, Deus, significare in recto subsistens in natura diuina, sicut homo subsistens in natura humana; quod certè saltẽ quãdo nomẽ Deus supponitur pro persona propter aliquã determinationem implicitam, vel explicitam, negari non potest: sic enim S.Th. & alij Theologi passim describunt, & definiunt personam. Et præterea subsistere propriè conuenit personæ, seu toti concreto, constituto ex subsistentia, & natura, quod vbi non est vltimò terminatum, vt censetur non esse terminatum in Deo, respondet personæ. Iam verò hoc nomen, Deus, supponitur pro tali subsistente, & tali indiuiduo naturæ in dicta propositione, Deus generat Deum, posset ergo fieri simile argumentum. Licitum est dicere, subsistens in deitate genuit alium subsistentem in deitate; ergo liceret dicere, genuit alium Deum, si quidem Deus significat subsistens in deitate; quòd si hæc illatio non est bona, oportet vtrumque argumentum soluere. Dicitur ergo in creaturis, multiplicatis suppositis, multiplicari naturas, ideóque omnibus nominibus, seu locutionibus, quibus significatur pluralitas suppositorum, significatur etiam, seu connotatur pluralitas naturarum, & multiplicantur nomina concreta naturarum, etiamsi aliàs ex vi verborum non multiplicarentur: vt cùm dicimus, sunt plures subsistentes in natura humana, seu plures habentes naturam humanam, bene infertur esse plures homines. At verò in diuinis, multiplicatis suppositis, non multiplicantur naturæ, ideóque si nomina, & locutiones, quæ significant suppositum naturæ, & naturam in concreto, ita significent multiplicationem suppositorum, vt ex vi significationis, hanc solam significent, tunc non consignificant multiplicationem naturarum, nec nominis concreti naturæ: itaque verba hęc, subsistentes in natura diuina, habentes naturam diuinam, in diuinis non significãt pluralitatem naturarum, & deorum, nec proinde significat illam hæc locutio, subsistens in natura diuina genuit alium subsistentem: hæc autem significat illam, scilicet Deus genuit alium Deum, quia ex vi nominis significat distinctionem naturæ. Dices ergo nõ supponitur pro eodẽ hęc vox, habẽs naturam diuinam, & hæc vox, Deus. Respondeo negando consequentiam, idem enim significant, solum est discrimen, quòd in priore ita significatur concretum naturæ diuinæ, constans natura, & personalitate, vt simul notetur distinctio, & ordo vnius ad aliam, qui per se natura sua non poscit multiplicari naturas, multiplicatis personis, & ex vi verborum, quando significatur multiplicatio harum, non significatur multiplicatio illarum. In posteriore verò ita significatur concretum naturę diuinæ, vt non notetur vlla distinctio, iccirco nominibus, significantibus pluralitatem, significatur simul pluralitas naturæ, & suppositi.

Ad SECVNDVM respondeo, non magis est indefinitus hic terminus, habens naturam, quàm sit hic terminus Deus, & hic terminus natura in supposito, quem volunt dicti recentiores denotari hoc nomine Deus; est ergo eadem ipsis difficultas, de qua hîc non est locus. Interim dicitur, propositionem hanc, Deus generat, determinare suppositum, ideóque esse veram; hanc verò Deus non generat, cùm sit in materia naturali, & essentiali deitati, cui per se conueniunt productiones, & emanationes, & non significet aliquid, quod sit extra naturam deitatis, nec designat rationem, & personam, in qua generat, & in qua non generat, sed simpliciter excludat à Deo generare; est falsa. Igitur quamuis aliàs sub

sub alio prædicato hoc nomen, subsistens in natura, sit indefinitum; tamen in materia naturali, & necessaria, quæ conuenit naturæ per se, non habet suppositionem indefinitam, sed cadit supra naturam.

Ad TERTIVM respondetur concretum, homo, vel, Deus, posse accipi dupliciter, scilicet vel cum nomine adiectiuo, vnum vel plures, vel sine tali nomine, si proferatur simpliciter sine hoc adiectiuo, & supponatur dictus casus, perspicuum est quòd in dictis propositionibus, homo, est idem, atque habens humanitatem. Itaque tres personæ sunt homo, id est, sunt habens humanitatem in genere neutro substantiuè, vel habentes adiectiuè. Item homo est tres personæ, id est, habens humanitatem substantiuè, est tres personæ, posset etiam dici adiectiue; habentes humanitatem sunt tres, tametsi melius explicatur in genere neutro. Si verò addatur adiectiuum vnum, vel plura, obseruanda est regula suprà tradita circa quæst. 3. S. Thom. quòd prædicata non multiplicentur multiplicatione vel solius formæ, vel solius suppositi, sed vtriusque, & vbi suppositum est vnum in pluribus naturis, vnitas prædicati sumitur ab vnitate suppositi, ita in casu, quo filius Dei assumeret duas humanitates, diceretur, Verbum Dei est vnus homo, id est, vnum suppositum, habens duas humanitates; vbi verò sunt plura suppositа in vna natura, vt in casu proposito, vnitas prædicati sumitur ab vnitate naturæ. Cùm ergo dicitur, vnus homo est tres personæ, sensus verus, & bonus est, habens vnam humanitatem est tres personæ, nõ verò vnus habens humanitatem, est tres, vbi habens sumitur in genere neutro, & substantiuè, non autem adiectiuè, vt sumunt aduersarij; adiectiuè enim dicendum esset, tres habentes vnam humanitatem sunt tres personæ, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. E conuerso verò, cùm dicitur tres personæ sunt vnus homo, sensus est, tres personæ sunt habentes vnam humanitatem, non verò sunt vnus habens humanitatem, accipiendo, vnum, adiectiuè, vt ipsi accipiũt. Quòd si accipiatur substantiuè, dicendum est, tres personæ sunt vnum, habens humanitatem. Vbi vides semper idem esse hominem, & habentem naturam humanam, atque ita in alio exemplo, citato in argumento loquuntur passim Theologi, cùm dicunt, Deus, id est, habens naturam diuinam, & vnum habens naturam diuinam, est tres personæ, Pater, Filius, &c. & è conuerso tres personæ sunt vnum habens naturam diuinam.

Ex his ergo perspicua est ratio contra Durandum, cur verè propriéque possint vsurpari hæ propositiones, Deus est homo, & contrà, nimirum ea proprietate, qua prædicatur natura in concreto de sua persona.

Reiicitur etiam sententia Durandi; si enim homo Christus non est propriè Deus, B. Virgo non diceretur propriè mater Dei contra definitionem Conciliorum, quæ habetur in Conciliis, Lateranensi, sub Mart. V. *consultatione 5.can.3.* Si quis, inquit, secundùm sanctos Patres nõ cõfitetur propriè, & secũdùm veritatem Dei genitricem sanctam, sempérque Virginem, & immaculatã Mariam, &c. damnatus sit. Idem sub iisdẽ terminis propriè, ac veraciter, definit Sophronius in epistola quæ habetur in VI. Synodo *act.11.* Præterea in Concilio Cõstantinop. *confess.8.can.6.* damnantur dicentes B. Virginem abusiuè, & nõ verè matrem Dei vocari; porrò idem est dicere, impropriè, & abusiuè. Fũdamentum cur dicatur propriè mater Dei, est quia Christus est propriè Deus, vt declarat Cyrillus *in ep.* 1. quæ est ad presbyteros, Diaconos, &c. Si namque, inquit, Deus est Dominus noster Iesus Christus, quomodo Virgo, quæ illum peperit, Deipara nõ est? Idem habẽt alij Patres, de quibus alibi locus est. Certè nõ potest dici minus propriè Christus Deus, quã B. Virgo dicatur mater Dei. Et ratio definiẽdi esse propriè matrẽ Dei, est, quia Christus est propriè Deus. Præterea, si vera est illa regula Durandi, quòd duæ naturę in eodem supposito, non prædicẽtur de se inuicem, nisi denominatiuè, sequitur Christum debere dici propriè hominem dominicum, & diuinum, non autem Deum, & Dominum, contra Aug. & Theologos suprà citatos.

Ragusa in 3.p.D.Thom.

Satisfit argumentis Durandi. §. 5.

Iam ad PRIMVM argumẽtũ Durãdi respõdeo. Primò cõuenire per se in primo vel secũdo, seu alio modo, nõ requiri ad proprietatẽ prędicationis, sed solũ ad modũ prædicationis, quòd sc. sit in quid, vel quale, &c. quã enim propriè dicitur, homo est animal rationale, tã propriè dicitur, homo est albus, homo currit, &c. Dico secũdò prædicari naturam in cõcreto de suo supposito ea prædicatione, & modo prædicationis, quo prædicatur species de suo indiuiduo, quia secundæ substantiæ dicũtur in quid de primis, & suppositũ est prima substantia, in qua est secũda cũ omnibus suis attributis, & ea ratione prædicatur de prima, species autẽ de indiuiduo prædicatur in quid. Iam verò Deus est suppositũ naturę humanæ; quare quamuis nõ sumatur indiuiduatio à supposito diuino, nihilominus est id, quod cõstituit naturam indiuiduam in esse primæ substantiæ, in qua sit secunda, omnésque eius proprietates: nam cõditiones indiuiduãtes non constituunt primam substantiam, nisi constituendo personam: cùm ergo Deus sit persona humana, ipse est, de quo prædicatur in quid secunda substantia, & esse hominis.

Ad SECVNDVM dicitur, ad hoc, vt cõcretum naturæ prædicetur propriè de supposito, nihil pertinet, quòd suppositũ cõstituatur, vel nõ constituatur per naturam; sed satis est, quòd illud subsistat in hac. Et in vniuersum negandum est propositionem affirmatiuam esse veram, & propriam propter identitatem realem prædicati cũ subiecto in esse rei, sed solùm propter identitatem, quam habent in esse prædicati, & subiecti; subiectũ enim, & prædicatum solùm distinguntur per hoc, quod est significare, & cõtinere implicitè, & explicitè: album enim significat explicitè albedinem, & implicitè subiectum, homo verò, de quo albũ prædicatur, significat explicitè naturam humanam, & implicitè albedinẽ, & hoc modo est idem prædicatũ, & subiectum, siue hoc prædicatũ secundùm rem sit idem & essentiale subiecto, siue sit distinctum secũdùm rem, & extrinsecum. Hoc modo nomẽ cõcretum, Deus, in propositione, Deus est homo, significat explicitè suppositum, ídque diuinum, & implicitè naturam humanam, in qua subsistit, homo verò significat explicitè naturam, & implicitè suppositum diuinum, atque ita sunt idem identitate prædicati, & subiecti, quæ est eiusdem rationis in omnibus propositionibus, quamuis discrimen sit in maiori, vel minori identitate secũdùm rem, in qua fundantur propositiones affirmatiuæ.

Quòd si fiat vis, nõ solùm in identitate, quæ satis est ad proprietatem, & veritatem prædicationis, verùm in identitate, in qua fundatur talis prædicatio, sc. in quid, vel in quale; certè præterquam quòd ad rem nostram satis est proprietas prædicationis, tamen adhuc dicitur nõ esse minus propriam, etiã in tali modo, & genere prędicationis, sc. in quid, quã sit illa, qua prædicatur homo de Petro; nõ enim obstat argumentũ Durandi, quòd Petrus manẽs Petrus, non possit non esse homo, vt potest Deus, manens Deus: nam ratio cur Petrus nõ possit non esse homo, manens Petrus, nõ est, quia homo sit idẽ ipsi, sed quia nõ habet aliud esse subsistãtiale, & essentiale, nisi hominis, Deus autem habet aliud esse subsistantiale, sc. Dei; quare ille non prius erat Petrus, & manens Petrus factus est homo, nec proinde si cesset homo, manet Petrus; Deus autem erat Deus, ideóque manet Deus, si cessat esse homo.

Ad TERTIVM, & QVARTVM ex dictis respondetur, prędicat enim in quid homo de Deo, etsi hoc, vt dixi, nõ sit necessariũ ad proprietatem prædicationis. Itẽ

potest prędicari homo de Deo,nō solū in cōcreto,verū etiā denominatiuè,vt nō solùm dicatur homo, verùetiā humanatus, quomodo scilicet denominatiuè non potest dici de Petro.Et ratio differentiæ est iam dicta,quia Petrus non habuit,nec habet aliud esse substantiale,per quod factus sit homo,Deus autem habet;ideóque quatenus habet aliud esse,& aliam naturam completam,dicitur humanatus, quatenus autem vnitur cum nouo esse,nō vt subiectum cum accidente, vt Petrus cum albedine,sed vt suppositum cum natuta,vt Petrus,seu persona Petri cum natura humana;dicitur,& quidem ita propriè homo,vt dicitur Petrus.

Ad QVINTVM illud antecedens tantùm verum est de naturis imperfectis, quarum singulæ, vti non cōstituūt, nec sunt aptæ constituere suppositum integrū per se, sed solùm cōponendo cum alia parte,naturam, constituentem suppositum; ita neque prædicantur singulæ de supposito integro totali, quod significatur nomine homo,leo,&c.nisi denominatiuè;nō enim dicitur,homo est anima,vel corpus,sed est animatus, corporeus, nec prædicantur de se inuicem:nam ratio,cur duæ naturę in cōcreto prædicentur de se inuicē, est quia singulæ prædicantur de supposito perfecto, & totali, & sunt simul in vno supposito,de quo singulæ prædicantur.Quare vlteriùs falsum assumit Durandus, quòd duæ naturæ hoc solo, quòd sunt in vno supposito, sint partes: id enim tantùm verum est de naturis imperfectis, perfectæ verò neque vnius naturæ, neq; vnius suppositi sūt partes.

Ad confirmationem dicitur,falsam esse regulam Durandi,quòd scilicet in vniuersum quicquid aduenit supposito,iam cōstituto, prædicetur denominatiuè,& solū prædicet' in cōcreto, id quod cōstituit suppositū. Quinimo in vniuersum contraria regula,vera est,quod quicquid aduenit immediatè,id est,nō mediante natura,supposito constituto,si sit substantia cōpleta,prædicetur de ipso in concreto.Dixi,cōpleta:nam de incōpleta,quid sit sentiendū, suprà ostensum est.Et ratio est,quia id,quod ita aduenit,vnitur,vt natura supposito,natura autē prędicatur de supposito in concreto: quicquid verò aduenit per se naturæ,& supposito mediante natura,nō prędicatur in concreto de supposito,sed solùm denominatiuè, quia non vnitur vnione naturæ cum supposito. Quoniam verò accidens aduenit naturæ eáque mediante supposito,ideo prædicatur solùm denominatiuè.

DISPVTATIO CXIX.

An hæc communicatio idiomatum fiat tantùm inter concreta, vel poßit fieri etiam, tum inter abstracta, tum inter abstracta, & concreta.

PRÆDICATIO duplex esse potest,scilicet accidentalis,& substantialis. Constat autem ex suprà dictis,& ex iis, quæ dicemus infrà, dicta concreta naturarum de Christo, & de se inuicem prædicari prædicatione substantiali,non verò accidentali,quia natura cum supposito constituit vnā substantiam per se, & hæc concreta prædicantur prædicatione, qua prædicatur natura de supposito.Ex hoc vlteriùs certum est dictas prædicationes inter abstracta, aut inter concreta,& abstracta, vt dicatur,deitas est humanitas,& contrà,deitas est Christus,vel hic homo;hic homo est Deitas,vel humanitas,&c. non posse esse accidentales,sed debere esse substantiales, quòd si tales esse non possunt,nullum omnino locum habere. Probatur hoc:nam prædicatio fundari non potest, nisi in vnione, aut identitate rei,quæ prædicatur cū re,de qua prædicatur;iam verò vnio duarum substantiarum si est accidentalis,est prorsus extrinseca, per contactum,vel adiacentiam,ratione cuius vna substantia de altera solùm potest

prædicari denominatiuè denominatione extrinseca, secundùm quam ab adiacentia vestis dicatur homo vestitus, non autem in abstracto, vel in concreto per modū naturæ substantialis, significatæ in concreto, vt homo dicatur vestis,aut vestis dicatur homo, vel humanitas: in proposito autem deberet dici, deitas est homo, vel humanitas,&c.Neque verò potest esse extrinseca solùm per modum inhærentiæ,& informationis, seu actuationis accidentalis,tum quia substantia,de qua agimus; nō est forma,tum quia si est substantia,non inhæret,tū quia in hac vnione solùm fundatur prædicatio denominatiua.Restat ergo,vt vel sit vnio substantialis, vel identitas inter dictas substantias, ad hoc, vt fiant dictæ prædicationes.Rursus autem vnio substantialis est duplex,altera ad constituendam vnam naturam,quæ consurgat,vel ex cōparatione partium imperfectarum, vt materiæ, & formæ,vel ex mistione plurium.Altera ad constituēdam vnam personam ex natura,& subsistentia. Prima hîc nō habet locum,tum ob rationes supradictas *q.2. art.1.* tum quia in hac vnione non potest fundari prædicatio inter abstracta,neque inter concreta naturæ substantialis, sed solùm prædicatio denominatiua, vt bene argumētabatur Durandus.Reliquum ergo ex his omnibus, est, vt non possit esse alia prædicatio, siue inter abstracta, & concreta, siue inter abstracta, nisi quæ fundetur vel in vnione naturæ & supposito, vel in identitate, siue naturæ cum supposito, siue cuiuscumque rei substantialis cum alia,quæ possunt saltem ratione distingui, & propter talem distinctionem formari prædicatum,& subiectum,simúlque propter identitatē vnum de altero prædicari in propositione affirmaiua. Vt ergo in proposita quæstione statuamus quid,de quo sit prædicandum,siue in abstracto, siue in concreto, oportet alterum horum duorum,quæ dicta sunt,considerare, scilicet an inter ea sit vnio, vel identitas suppositi, & naturæ, an verò sit identitas, non autem sola vnio in natura,seu secundùm naturam. Quamuis autem non solùm cōparemus duas naturas substantiales, scilicet diuinam, & humanam, tū in abstracto, tum in concreto, neque solùm attributa diuina,quæ sunt substantiæ,cum natura substantiali humana,sed etiam attributa,& proprietates humanas cum diuina natura;vnde videri posset,non debere examinari solùm vnionem propriam substantiarum, in qua fundantur prædicationes substantiales, verumetiam vnionem propriam accidentium, in qua fundantur accidentales;nihilominus quoniam ratio, cur consideretur an, & quomodo,siue in abstracto,siue in concreto prædicari possint,& prædicentur attributa, & proprietates humanæ de Deo, non est aliqua vnio, vel identitas horū attributorum cum natura diuina, sed vnio naturæ humanæ cum ipsa persona diuina,& cum natura diuina,significata nomine concreto personæ; propterea non solùm, vt spectemus quemadmodum possint prædicari de se inuicem naturæ,& proprietates substantiales,verumetiam,vt spectemus, quemadmodum possint prædicari proprietates accidentales de natura diuina, seu de Deo; solùm oportet attendere dictam vnionem, seu identitatem substantialem dictarum substantiarū. Ex his ergo

Dico PRIMÒ, vna natura de alia,non potest in abstracto prædicari.Probatur quia hæc prædicatio nō potest fundari in vnione secundùm personam; etenim in abstracto non significatur persona,sed solùm natura, vt distinguitur à persona;deberet ergo fundari vel in vnione secundùm naturam, vel in identitate; cùm verò de fide sit,non esse vnam, sed duas naturas in Christo, vt *q.2.* ostensum est, ideo de fide est,vnam non esse aliam, quod est vnam non prædicari de alia. Et hoc est, quod ait Damasc. *lib.3. cap.3.* de vtraque natura loquens, his verbis: Et earum substantialem differentiam astruimus saluari, nam creatum mansit creatum, & increatum,increatum.Idem Nicetas *lib.3.Thesauri cap.38.n.13.*

Dico

Dico SECVNDÒ, humanitatem in abstracto non posse prædicari de natura diuina in concreto, id est, de Deo. Probatur simili ratione, quia ea prædicatio non potest fundari in vnione secundùm personam:nam persona,& natura non vniuntur in alia persona,sed seipsis, vt natura cum persona, hæc autem vnio est fundamentum prædicationis in concreto, non verò etiam in abstracto,quando non est omnimoda identitas, sed aliqua distinctio inter naturam & personam; vnio enim, seu vnitas,cum qua salua manet aliqua distinctio ex natura rei,est fundamentùm prædicationis, vel denominatiuè, vel in concreto;non verò etiam in abstracto,vti est,vbi non habet locum talis distinctio ex natura rei, sed solùm intercedit distinctio rationis,vt possit dici,Verbum est Deus,& Verbum est Deitas,non sic autem,Verbum, aut Deus est humanitas, cùm sit magna distinctio inter personam diuinam,& humanitatem. Aliam verò vnionem substantialem, præter hanc, quæ est naturæ cum persona, videlicet in natura inter Deum & humanitatem non intercedere,satis suprà ostensum est. An verò vsurpari possit ille modus loquendi, Christus est diuinitas, & humanitas simul sumptæ, satis suprà declarauimus.

Ex his sequitur potiori ratione,non licere prædicari partes de Christo,vt dicatur caput, manus, caro, anima,&c. tum eadem ratione, tum quia pars non prædicatur de toto, nisi denominatiuè, vt suprà dictum est. Cùm verò dicitur,Verbum est caro,seu factum est caro, *Ioan.1.* sumitur per Synecdochen, pars pro toto,vt notat Augustinus *lib.2.de Trinitate,cap.6.* Hoc modo intelligendus est Damasc. *lib.4.de fide,cap.19.* dicens: Etenim ob personalem vnionem, & caro deificata, ac Deus facta est. Et *oratione prima de imaginibus, ante medium*, ait: Filij Dei, naturam humanam induti, carnem naturæ diuinæ per personam participem factam, euasisse Deum.

Dico TERTIÒ, diuinitas in abstracto bene prædicatur de hoc homine,vel de Christo; non videtur autem similiter prædicari de homine absolutè,de quo prędicatur Deus.Prima pars probatur,quia identitas ex natura rei potest esse fundamentum prædicationis substantialis per se; neque obstat,quomodo sint idem, videlicet an in natura, vel in subsistentia, vel in vtraque simul, sed solùm defectum distinctionis ex natura rei, quamuis intercedat distinctio rationis,secundùm quam comparantur & referuntur ad inuicem: Atqui hoc nomen Christus, seu sic homo Christus supponitur materialiter & personaliter pro persona Verbi, & Deitas, significata in abstracto, non distinguitur vllo modo ex natura rei à qualibet suarum personarum; ergo rectè prædicari potest in abstracto prædicatione identica, & non solùm in concreto prædicatione formali,id est, per modum formæ, quomodo solet comparari aliàs prædicatum cum subiecto.

Secunda pars asseritur passim à Theologis,sed in eo est difficultas,quòd in hac prædicatione,homo est Deitas,aut homo supponitur pro persona diuina,& significat illam, & ita non est, cur non prædicetur Deitas de illo,sicut prædicatur de hoc homine, aut significat personam confusè, non determinando diuinam vel humanam,& ita non deberet prædicari de illo Deus in concreto. Respondeo hoc nomen concretum, Deus, non potest dici de alio concreto, nisi quatenus illud supponitur materialiter, & significat suppositum, non autem formaliter,vt significat formam; vbi enim Deus prædicatur de homine, vel Angelo,non alio modo intelligitur prædicari, nisi tanquam natura in concreto de supposito, siue enim sit idem ex natura rei cum supposito, & prædicatio fundetur in identitate,siue non sit idem, sed vnita, & prædicatio fundetur in vnione, tamen in modo prædicandi,scilicet in concreto, determinat subiectum,vt supponat tantùm materialiter pro supposito,

& prædicatur tanquam natura de supposito. At verò hoc nomen abstractum, Deitas, quando prædicatur de concreto,non determinat illud,vt supponat materialiter pro persona potiùs quàm formaliter pro natura,quia est prædicatio identica, quæ per se nō est inter naturā, & suppositum,sed inter rem, quæ est idem cum alia re, quæcunque illa sit,atque propterea nomen concretum, homo, in hac propositione, homo est Deitas, non magis subiicitur ratione suppositi, quàm ratione naturæ ex vi prædicationis, imò magis videtur subiici ratione naturæ, ideóque aut est reiicienda,aut declaranda. In hac autem propositione, homo est Deus, subiicitur ratione suppositi, ideóque est vera. Iam alij termini, scilicet hic Deus, filius Dei, Verbum Dei supponuntur materialiter,& determinatè pro persona, ideo rectè, veréque de his prædicatur Deitas.

Dico QVARTÒ, neque homo in concreto potest prædicari de diuinitate in abstracto, sed solùm hic homo,vel Christus. Prima pars probatur,quia hoc nomē, homo,multo minus supponitur materialiter, quando est prædicatum; præsertim Deitatis, quàm quando est subiectum,quia proprium est subiecti supponi materialiter;ergo multo minus potest prædicari de Deitate etiā prædicatione identica. Secunda pars potest esse vera eo sensu identico,quo est vera hæc,Deitas est Pater,Filius, &c. siquidem illo nomine determinato, hic homo, significatur persona diuina.

Obiicies quòd ab Athanas. & aliis Patribus citatis circa quæstionem secundam dicatur, Deitas est incarnata, item verè dicitur, diuinitas assumpsit humanitatem à S.Thoma suprà *quæst.3.artic.2. ad primum*, & aliis Theologis cum Magist. *in 3.d.5.* ergo verè dicitur, Deitas est caro, Deitas est homo. Probatur consequentia, quia non alia ratione Verbum dicitur caro, & homo, nisi quia est incarnatum, & assumpsit humanitatem. Respondeo de dictis propositionibus suprà disseruimus, quatenus,& quousque sint veræ; alio enim modo dicitur de natura,quòd sit incarnata, alio de Verbo:de hoc enim dicitur ea ratione, quòd vnitum sit carni, & humanitati, vt suppositū cum natura, de supposito autem prædicatur natura:de Deitate verò dicitur, quatenus est in eodem supposito,non verò quatenus est suppositum, ideo ipsa non dicitur caro. Similiter Verbum, cùm sit persona,assumpsit humanitatem ad suam subsistentiam, Deitas autem ad subsistentiam Verbi.

Dico QVINTÒ, neque Deus, neque hic Deus in concreto, potest prædicari de humanitate in abstracto. Probatur,quia hæc prædicatio, humanitas est Deus, vel hic Deus,nō potest fundari in vnione naturæ cum supposito,quia in hac fundatur prædicatio naturæ, & quidem in concreto de supposito,non autem contrà:in dicta autem propositione prædicatur suppositum de natura vt subiecto & suppositum tanquam de supposito, & prima substantia de prima, quæ prædicatio nō potest fieri,nisi quando natura determinatur aliquo signo singulari,vt cùm dicimus, hic homo est Petrus, eáque est prædicatio innaturalis, & identica. Neque potest dicta prædicatio fundari in identitate, quia si fundatur in identitate personæ, significatæ nomine naturæ, de terminato,quod est hic homo, & personæ significatæ proprio nomine, v. g. Petrus, ea non potest esse, nisi inter nomina concreta,si verò fundatur in identitate rerum à parte rei,est omnino falsa,quia humanitas, & hic Deus, vel Deus,non sunt idem,sed maximè distincta.Has duas propositiones complectitur Nicetas *libro tertio Thesauri, cap.38.* his verbis: Quamuis aliquando dicamus Deum hominem, aliquando hominem Deum, diuinitatem tamen hominem, aut humanitatem Deum, nos nunquam dicere consueuimus.

DISPVTATIO CXX.

An, & quomodo proprietates vnius naturæ de altera prædicentur.

DICENDVM PRIMÒ, proprietates humanitatis neque in abstracto, neque in concreto prædicari possunt de Deitate, sumpta in abstracto. Probatur ex suprapositis annotationibus, quòd scilicet proprietates humanitatis non prædicentur de Deo, & Deitate, nisi quatenus prædicatur humanitas, vel homo, supponúntque prædicationé substantialem; humanitas autem, neque in abstracto, neque in concreto prædicatur de diuinitate in abstracto; ergo neque eius proprietates, quocunque modo acceptæ, siue in concreto, siue in abstracto de illa prædicantur. Docet hoc expressè Damasc. *lib. 3. cap. 4.* Diuinitatem, inquit, dicentes, non de illa nominamus ea, quæ humanitatis sunt propria; non enim dicimus Deitatem, aut passibilem, aut creatam. Eadem est communis Theologorum *in 3. d. 8.* vbi Bonauent. Riccard. & alij.

Contra hanc assertionem obiicitur primò. Fulgentius qui *in 2. quæst. ad Ferrandum* defendit ex instituto hanc locutionem: Deitas est passa, quia Deitas, inquit, est Deus. Confirmatur syllogismo expositorio, Deus est mortuus, & Deus est Deitas; ergo Deitas est mortua. Similis est hic syllogismus, filius Dei est mortuus, filius Dei est Deitas; ergo Deitas est mortua. Nec potest opponi vitium his syllogismis, nisi opponatur vitium alij syllogismo expositorio, quo concluditur Deum esse hominem, scilicet Christus est Deus, & Christus est homo; ergo Deus est homo. Respondeo illam propositionem Fulgentij solùm in sensu identico posse esse veram, in eóque vsurpatam esse ab ipso, non autem in sensu formali, nisi addatur determinatio, & dicatur Deitas secundùm carnem, secundùm humanitatem passa est: quoniam tamen præsefert sensum formalem, præsertim vbi ex instituto disputatur de hoc mysterio, & quæritur quid conueniat naturæ, quid personæ, &c. ideo ea propositio in rigore vera non est; Fulgentius verò spectauit sensum identicum, quin etiam formalem cum limitatione aliqua, quam ibi semper addit, scilicet diuinitas secundùm carnem est passa. Iam syllogismis illis expositoriis subest fallacia accidentis, sicut plerisque aliis in materia de Trinitate, Pater vel Deus generat; Pater vel Deus est Deitas; ergo Deitas generat: etenim Pater, vel Deus, Filius, vel Deus, & Deitas in modo significandi non sunt idem, nec prædicatur vnum de altero prædicatione formali, & quod tribuitur vni, non tribuitur alteri, quia vnum significat suppositum, alterum naturam, vt abstractam à supposito, vnum sumitur relatiuè, alterum absolutè, in re verò sunt idem, & solùm prædicatione identica prædicantur de se inuicem. Iam in altera dictarum propositionum sumuntur secundùm quod non sunt idem, & secundùm prædicationem formalem, scilicet cùm dicitur, Deus est mortuus, Deus generat; in altera sumuntur secundùm quod sunt idem in re, & secundùm prædicationem identicam, ideóque variatur appellatio, & est falsa consequentia. Porrò in hoc syllogismo, Christus est homo; & Christus est Deus, eodem modo sumitur Christus in vtraque propositione, nempe vtrobique, vt terminus singularis, & non communis, & vt significat personam, & secundùm ea, quæ conueniunt personæ, & non naturæ, & in vtraque propositione prædicatio est formalis, & non identica, ideóque bona est, & legitima illatio illa; ergo Deus est homo.

Dico SECVNDÒ, proprietates diuinitatis non possunt prædicari de humanitate, in abstracto sumpta, vt dicatur humanitas immortalis, &c. Probatur eadem ratione, quia huiusmodi proprietates non communicantur humanitati, nisi mediante diuinitate, hæc autem cùm solùm communicetur ipsi, ratione suppositi, non dicitur de eadem, sumpta in abstracto; nec ergo proprietates ipsius. Sic ait Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 4.* Neque de carne, id est, humanitate, prædicamus ea, quæ humanitatis sunt propria, nam neque dicimus carnem, id est, humanitatem increatam.

Dico TERTIÒ, proprietates naturæ diuinæ in concreto, de natura humana in concreto, id est, de homine, & viciſſim proprietates huius de illa verè propriéque prædicantur prædicatione absoluta, & substantiali. Hæc propositio est certa secundùm fidem ea certitudine, qua certum est, Deum prædicari de homine, & hominem de Deo. *Actor. 20.* dicitur, Deum redemisse Ecclesiam sanguine suo. *1. ad Corinth. 2.* Dominus gloriæ dicitur crucifixus. *Psal. 67.* Deum ascendisse in altum, quod *ad Ephes. 4.* explicatur de Christo. Baruch 3. *Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.* Similiter Christo, & homini Christo tribuuntur ea, quę sunt Dei, & diuinitatis. Ad Hebr. 2. Apostolus intelligens de Christo illud Psalmi: *Quid est homo, quòd memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum. Minuisti eum paullo minus ab Angelis,* &c. statim subdit: *Eum, qui modico, quam Angeli, minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria, & honore coronatum.* Et infrà tribuit illi, quæ propria sunt Dei; *Quoniam,* inquit, *pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem,* &c. Et infrà: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ.* Ecce quemadmodum homini, quem dicit minoratum infra Angelos, tribuat propria Dei, scilicet apprehendisse semen Abrahæ. Pergit præterea capite tertio: *Considerate Apostolum, & Pontificem confessionis nostræ Iesum.* Et statim: *Amplioris enim gloriæ iste præ Moyse, dignus est habitus, quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricauit illam, omnis autem domus fabricatur ab aliquo, qui autem omnia creauit, Deus est.* Et vt hunc hominem, minoratum infra Angelos, appellat Creatorem Deum. Atque hæc, quæ hoc capite secundo dicit de homine, sic minorato, subiungit iis, quæ dixerat suprà *cap. 1.* de filio, declarans se nomine filij, hunc hominem intellexisse, tribuítque illi eximias Dei prærogatiuas, & attributa supra Angelos, quibus hic eundem dicit esse minorem: *Tanto melior Angelis,* &c. Et statim: *Et ad Angelos dicit, qui facit Angelos suos spiritus,* &c. *ad filium autem, thronus tuus Deus, in seculum seculi.* Ioan. 8. de se homine loquebatur Christus, cùm diceret: *Antequam Abraham fieret, ego sum.* Eadem veritas definitur in Concilio Ephesino *can. 4.* in VI. Synodo *actione 11. & 18.* In Lateranensi sub Martino primo *consultatione 5. can. 4.* Leo Papa *epist. 10. 11. & 83.* Augustinus *lib. 1. de Trinit. cap. 7. & sequentib.* Fulgentius *libro de fide ad Petrum, cap. 2.* Nazianzenus *oratione 51. & 52.* Cyrillus *lib. 12. Thesauri, cap. 15.* Damascenus *lib. 3. cap. 4. 6. 11.* Ratio est, quia proprietates humanitatis vniuntur Deo secundùm personam mediante natura, quæ verò ita vniuntur, prædicantur de persona; id quod cernere est etiam in creaturis; non solùm enim prædicatur de persona, natura in concreto, quæ immediatè est in persona, verumetiam accidentia, quæ non sunt immediatè in persona, sed in natura, & non dicuntur vniri in persona à S. Thoma *quæst. 2.* sed secundùm personam. Similiter ergo proprietates humanæ, quæ sunt immediatè in natura quæ vnitur personæ diuinæ in persona, vniuntur eidem secundùm personam, & prædicantur de ipsa, id est, de Deo. Idem dicitur de proprietatibus diuinis, comparatis cum persona humana, id est, cum ipsa persona diuina, quæ est facta persona humana per Incarnationem; qua etiam factum est, vt ipsa natura diuina sit natura humanæ personæ, quia est vnita humanæ naturæ secundùm personam, ac proinde Deus homini, & proprietates naturæ diuinæ sint vnitæ secundùm personam, & prædicentur de homine. Multo verò maiori ratione prædicantur de homine

homine proprietates propriæ Verbi, quæ omnes sunt vnitæ secundùm personam homini, imò sunt essentialiter ipsa persona, cuiusmodi est esse filium Dei, esse Verbum, esse genitum, esse spiratorem Spiritus sancti cum Patre, quæ prædicata dicuntur in concreto de persona diuina filij, quæ eadem est persona humana, & homo.

Dico QVARTÒ, proprietates Dei non dicuntur de homine cum reduplicatione, neque contra hominis, de Deo. Hæc propositio est contra hæreticos recentiores, qui volunt hominem sub reduplicatione humanitatis scilicet, vt hominem esse æternum, omnipotentem, &c. propter communicationem idiomatum, quam falsò volunt esse realem. Hoc autem esse falsum, & contra fidem, constat: nam necesse est particulam illã, vt homo, vt Deus, sumi vno ex tribus modis, nempe aut formaliter, vt significat præcisè naturam humanam secundùm propria humanitatis, quod est propriè sumi reduplicatiuè: & ita sequitur, omnem hominem esse immortalẽ, æternum, &c. similitérque sequitur Deum per se, etiam extra Incarnationem, esse mortalem, finitum, &c. similitérque tales esse Patrem, & Spiritum sanctũ. Aut secundò sumitur specificatiuè, vt significat naturam talem, scilicet Christi, & Dei, vt perinde sit dicere Christus, vt homo, ac dicere, Christus secundùm naturam humanam, propriam Christi, ratione cuius naturæ conueniant sibi prædicata diuina, quę non conueniunt aliis hominibus; & hoc est affirmare, naturam humanam Christi, factam esse diuinam per Incarnationem, idque per compositionem, vel confusionem, &c. qui est error Eutychetis. Idem dicitur de hac reduplicatione Christus, vt Deus, si significetur natura diuina, ratione cuius conueniunt Christo prædicata diuina, quæ nõ conueniunt aliis personis, quibus illa conuenit. Aut demum tertiò sumitur materialiter, seu personaliter, vt significet talem personam humanam, cui non ratione naturæ, sed in ratione personæ conueniat aliquid, quod non conuenit aliis, scilicet subsistere in duabus naturis, & hoc est verum, & est fundamentum dictarum prædicationum, verumtamen sine reduplicatione: nam reduplicatio non denotat personam hominis, vel Dei, nec simpliciter, scilicet Dei, vel hominis, nec talem, iam dictam, sed denotat naturam, aut simpliciter, & vniuersaliter, aut talẽ, seu personam, vt subsistit in natura, vel simpliciter, ac proinde communi, vel tali, & sequuntur dicta absurda, quòd aut omnis bono debeat esse immortalis, aut Christus sit alterius naturæ ab aliis hominibus, & ab aliis personis diuinis.

Contra tertiam propositionem obiicitur, sequi inde, quòd prędicentur de Christo oppositа, scilicet esse mortalem, & immortalem, quod est absurdum, quia sequeretur prædicari etiam contradictoria, scilicet est mortalis, & non est mortalis. S. Thom. *artic. 8. ad secundum,* dat regulam vniuersalem ex Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 3. & 4.* quòd huius proprietates, etiam oppositæ dicantur absolutè de Christo, vt esse creabilem, & increabilem, partibilem, & impartibilẽ, atque ita loquuntur passim Concilia, Chalcedonense *actione prima;* VI. Synod. *actione 11. & 18.* Leo Papa, & passim Patres. Monet tamen ad vitandos errores hæreticorum circa quasdam locutiones, debere addi determinationem; itaque quoniam Manichæi negant, omnino Christum esse corporeum, & passibilem, propterea cùm dicitur corporeus, addendum esse, secundùm humanitatem: quæ quidem S. Thomæ admonitio locum habet cùm absolutè vna simplex propositio profertur, scilicet Christus est incorporeus: quãdo verò profertur composita, est corporeus, & incorporeus; non oportet addere determinationem, iam enim excluditur error. Ad obiectionem, quòd essent vera duo contradictoria, dicitur, propositionem negatiuam in re propositа non negare simpliciter, videlicet totum, sed secundùm aliquid, ideóque non excludi affirmatiuã.

Dico QVINTÒ. diuinitas, & eius attributa non prædicantur denominatione accidentali de Christo, seu de homine Christo. Denominationes accidentales sunt hæ, dominicus, diuinus, deifer. Hæc propositio, si fiat vis in prædicatione accidentali, prout excludit substantialem, est omnino de fide contra errorem Nestorij, qui cùm distingueret personas, nihil diuinum prædicabat de Christo, nisi prædicatione accidentali. Si verò solùm fiat vis in vsu vocis, nempe, vt de substantia, seu prædicatione substantiali fiat prædicatũ denominatiuum, vt Christus, qui est Deus, dicatur diuinus, deifer, &c. sic per se attenta vocum institutione, est impropria prædicatio, quomodo minùs propriè censetur Dionys. *cap. 4. de Eccles. Hierarch. p. 3. circa finem,* vocasse diuinissimum Iesum, iuxta versionem Perionij, tametsi Græcè habetur ibi θεαρχικώτατον, id est, Deum supremũ, seu summum Principem, quod habet alia versio Ambrosij Camaldulensis. S. Thom. *artic. 3. ad tertium,* ea ratione admittit eam locutionem, vt propriam, quòd nomen, diuinus, prædicari solitum sit etiam de his, de quibus dicitur essentialiter hoc nomen, Deus; sic dicitur essentia diuina, personæ diuinæ, non verò nomen dominicus, non enim dicitur essentia dominica. Quidam recentiores contendunt essentiam, personásque æquè dici posse diuinas, & dominicas; nomini verò Iesus, neutrum conuenire. Sed certè non fauet vsus, quo maximè nituntur significationes verborum: nam essentia, & personæ non solent dici dominicæ, sed diuinæ, & meritò, quia adiectiuum, diuinus, ducitur à nomine essentiali, scilicet à Deo, & diuinitate, nomen autẽ dominicus ab extrinseca relatione ad creaturas, propterea minùs aptum est ad significanda essentialia. Meliùs notat Suarez *sect. 3. conclus. 3.* denominationem diuini, additam essentiæ, & personis, non esse accidentalem, sed substantialem: additam verò creaturis, esse accidentalem, ideóque non sine explicatione tribuendũ Christo, & rectè monet. Ceterùm notare oportet, vtrãque denominationem Christo conuenire, scilicet accidentalem ratione habitualis gratiæ creatæ, quæ est participatio deitatis, & substantialẽ ratione personæ: quare si in nomine Christi denotetur natura humana, optimè conuenit denominatio diuini accidentalis, si denotetur suppositum, habet locum regula vniuersalis, quòd hæc denominatio in diuinis sit essentialis, & cùm non sit solita vsurpari ab hæreticis ad excludendum suppositum diuinum, & diuinitatem Christi, sicut vsurpabant Apollinaristæ denominationem dominici, teste Nazian. *orat. 51. ad Cledonium,* & Elia Cretensi *ibidem,* ideo non ita videtur vitanda, sicut pleraque vitamus, ne verbo conueniamus cum hæreticis.

Secundum nomen denominatiuum est iam dictum, vt Christus dicatur dominicus, de quo satis est explicatio articuli tertij, & quæ iam proximè diximus.

Tertia est denominatio deiferi, qua voce vsos esse Nestorianos ad distinguendum in Christo duas personas, alteram inhabitantem, quæ'ccirco diceretur ferri, scilicet Deum; alteram, in qua ipse habitaret, quæque diceretur ferre, scilicet Christum; testis est etiam Athanasius ante Nestorium *in sermone de sanctissima Deipara, circa finem.* Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 12.* eámque damnant, vt hæreticam ipse, & Concilium Ephesinum V. Neque contrarium docet Basilius *in Psalm. 59.* dicens: Diuinitatis calceamentum est caro, Deum ferens. Subdit enim declarationem, excludentem errorem Nestorij his verbis: quia habet Deum in se substantialiter inhabitantem.

Sed dubitatur primò an è conuerso possit dici Deus carnifer. Nazian. *orat. 52.* refert, Apollinaristas vsurpasse hanc denominationem ad excludendã animam à Christo, cuius loco ponebãt Verbum: ideóque monet, dicendum potiùs Deum hominiferum. Ceterùm vbi frequentissimus, & vsitatus est sensus alicuius vocis, non facilè est

est illa abstinendum propter priuatum abusum aliquorum hominum, est autem vsitatissimum nomen carnis, maximè in Scripturis pro tota humanitate, ideo nō est, quòd abstineamus à propositione, Deus est carnifer: cùm enim ipse sustentet humanitatem, vt suppositum, bene potest dici ferens carnem, id est, humanitatem, non sic sustentatur diuinitas ab homine, imò neque à personis diuinis extra Incarnationem, quia non distinguitur à personalitate, nec perficitur, aut sustentatur in esse per aliquid extra se; & quamuis Deus concipiatur, vt distinctus, & dicatur habens deitatem; tamē in hoc, quod est habere deitatem, non denotatur vlla imperfectio, sicut in hoc, quod est sustentare deitatem; proptereà rectè Athanas. *serm. cit.* de Deipara: Non vocamus, inquit, hominem deiferum, sed Deum carniferum.

Secundò dubitatur, an Christus possit dici homo deificatus. Sophronius *in epistola sæpè citata*, & Nicetas *lib. 3. Thesauri, cap. 29.* qui citat Gregorium Nazianz. vsurpant hunc modum loquendi. Cyrillus autem Alexand. *libro de Incarnatione, cap. 11.* & Damasc. *lib. 3. de fide, cap. 2.* reiiciunt hanc locutionem, vt Nestorianam; significat enim non conuenire substantialiter Christo homini, esse Deum, sed accidentaliter. Sophronius autem, & Nicetas, vel loquuntur de deificatione accidentali, participata per gratiam ab humanitate Christi, vel de essentiali per diuinam naturam, inhabitantem mediante suppositō.

Dico SEXTÒ, prædicata concreta humanitatis, nō solùm dicuntur de Deo absolutè, verumetiam denominatiuè, Deus enim non solùm dicitur homo, verumetiā humanatus. Hæc propositio suprà probata est in responsione ad argumenta Durandi, hîc autem repetitur, quia hoc postulat præcedens propositio.

Dico VLTIMÒ, attributa humana, quæ postulant suppositum creatum, non possunt dici de Deo, nec de Christo, nec de Verbo. Ratio est euidens, quia in Christo non est suppositum creatum. Quæ verò sint hæc attributa, infrà declarabitur.

DISPVTATIO CXXI.

An hæc propositio, Deus est homo, sit per se, & in materia naturali, vel contingens, & per accidens.

SANCTVS Thomas *artic. 1. ad primum*, sentit esse per se, & in materia naturali. Idem habet *in 3. d. 7. q. 1. artic. 1.* Riccard. *artic. 1. q. 1. ad tertium*, Caietanus *hic*, Ferrar. *lib. 4. contra Gentes, cap. 45.* Thomas Argentina *d. 7. q. vnica, artic. 4. ad tertium.* Suarez *in expositione artic. 1.* circa primum S. Thomæ.

Alij verò non pauci sentiunt esse per accidens, & non per se, S. Bonauent. *in 3. d. 7. q. 1. artic. 1.* Scotus *quæst. 1.* Gabriel. *dubitat. 3.* Durand. *quæst. 1. ad 2. & in d. 4. q. 2.* Marsil. *in 3. q. 6. ad 5.* Capreol. *d. 4. q. 2. ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem.* Vasquez *infrà circa art. 11. & 12. disp. 68.* Fundamentum præcipuum est, quia hoc prædicatum, homo non est de intellectu subiecti, scilicet Dei, si enim esset, diceretur etiam de Patre, & Spiritu sancto, esset necessarium, diceretur cum reduplicatione, Deus, vt Deus est homo, quod non licet.

Nihilominus vera est sententia S. Thomæ. Probatur enim in dicta propositione, Deus est homò, auctores contrariæ sententiæ spectāt subiectum, Deus, vt nomen concretum naturæ diuinæ, quòd supponat simpliciter, & formaliter, nō verò materialiter, seu personaliter: aut certè vt supponit materialiter, seu personaliter. Certè primo modo non potest spectari, nisi vel extra propositionem, vel in propositione, quæ tribuit ipsi prædicatū, conueniens naturę simpliciter, & formaliter, cuiusmodi est, Deus est actus purus, est substantia, &c. Quod si tribuatur ipsi prædicatum, quod non conuenit formaliter, necesse est, aut esse falsam propositionem, cuiusmodi est hæc, Deus non est, vbi Deus ex modo loquendi supponitur formaliter: aut si est vera, oportet spectare, ad quod genus prædicabilium ex quinque assignatis à Porphyrio, pertineat: & inde colligere licet primò ex natura prædicabilium vtrùm prædicatio sit per se; quædam enim prædicabilia, aut non possunt verè prædicari, aut non nisi per se, vt genus, species, differentia; quædam per accidens, vt accidens commune. Deinde quomodo supponat subiectum in propositione, de qua dicitur prædicabile. Iam verò id, quod prædicatur in dicta propositione, est species, scilicet homo, qui non dicitur metaphoricè, vel secundùm similitudinē, aut alio quouis modo impropriè, vt definiunt Concilia; sed propriè, verè, & substantialiter: vnde fit, vt non prædicetur de Deo, vt supponitur formaliter, sed personaliter, & materialiter. Primum, quia in vniuersum species solùm prædicatur de indiuiduis, & secunda substantia de prima; quare opus est, vt subiectum, vel significetur nomine indiuidui, vt Petrus, vel hic homo, vel si significatur nomine alicuius alterius speciei, siue aliàs supponente pro alia natura; supponatur hic materialiter, seu personaliter; & ita necesse est supponi hoc nomen Deus in proposito. Deinde, quia reuera hoc prædicatum est de genere illorum, quæ non conueniunt Deo formaliter; ergo aut non potest tribui, aut si tribuitur, & significat speciem, seu indiuiduam naturam, quæ sit substantia non terminata, Deus supponat personaliter, & non simpliciter.

Sequitur secundò, hanc prædicationem esse per se, & in materia naturali, quia est prædicatio speciei de indiuiduo, & secundæ substantiæ de prima, vt ait S. Thomas *articulo primo*, species autem est vnum è prædicabilibus, quæ dicuntur per se, quādo prædicatur verè & propriè, vt ostensum est secundùm fidem, prædicari Deum de homine: eáque prædicatio est in materia naturali: est enim in materia naturali natura, & suppositum. Item est materia necessaria, & non contingens: quamuis enim sit contingens, & liberū Deum esse hominem, & possit nō esse homo; ex quo tamen est vnitus secundùm substantiam humanitati, est homo per se naturaliter, & necessariò, non autem per accidens.

Quidam, vt Caietanus, & alij dicunt hanc propositionem esse per accidens, Deus est homo, si Deus in ea accipiatur absolutè, aut etiam, si supponatur quidem Deus pro persona filij, verùm in ea accipiatur ratione formæ, id est, Deitatis. Quidam verò aiunt neque hoc sensu, dicendam esse prædicationem accidentalem, sed substantialem, quia quod prædicatur, est substantia, & veritas prædicationis in substātiali vnione fundata est. Sed breuiùs, & meliùs dicitur vocem, Deus, non posse supponi absolutè, nisi vel extra propositionem, vel in propositione, qua tribuitur aliquid, cōueniens Deo formaliter, & absolutè: vbi verò tribuitur aliquid conueniens sibi, ratione substantiæ communis, sibi, & naturæ humanæ, non posse accipi secundùm se, sed personaliter, ideóque non ratione formæ, significatæ per hoc nomen, Deus, sed ratione suppositi, & hoc modo loquitur S. Thom. *hîc ad primum.* Quòd si spectetur ratione formæ, nullo modo conuenire sibi, neque per se, neque per accidēs, & quod dicunt quidam, iam citati fundari in substantiali vnione, hoc solùm probat: nam est substantialis ratione hypostasis, quæ est substantia, & vnitur substantialiter.

Ex his satisfit fundamento primæ sententiæ, vt enim hoc prædicatum, homo, dicatur per se, non debet esse substantiale naturæ, & substantiæ secundæ, sed personæ humanæ, quæ meritò dicitur Deus, nec debet prædicari de illa sub reduplicatione naturæ, sed sub reduplicatione

tione indiuidui, scilicet Deus, vt hic Deus, Deus, vt Iesus Christus est homo. Sed contrà argumentatur Durandus *in 3. d. 7. q. 1. ad 2.* Omnis propositio vera per se, vera est cum reduplicatione termini, videlicet, si homo per se est rationalis, vel risibilis, rectè dicitur homo, secundùm quod homo est risibilis. Idem ait Durandus de hac propositione, homo per se est animal, vt possit dici secundùm quod homo est animal. Confirmant quidam hoc argumentum, vt Vasquez per regulam Aristotelis *1. Post. cap. 4.* dicentis, per se, & secundùm quod ipsum idem esse, neque licere nouas regulas comminisci extra eas, quas ab Aristot. & antiquis Philosophis accepimus, ne mysteria fidei gentibus irridenda exponamus, & rectè monent. Verùm ipsi in hac eadem regula, quam tradunt, non sequuntur veram Dialecticam, & mētem Aristotel. & Philosophorum; quamuis enim pauci quidam intellexerint, Aristot. voluisse modum per se, & vniuersale, seu secundùm quod ipsum, idem esse eo sensu, vt dicantur conuertibiliter, tamen quoniam superiùs Aristotel. seorsim explicauerat, ac definiuerat modum per se ab vniuersali, seu ab eo, quod est secundùm quod ipsum, absque hoc addito, quòd dicatur secundùm quod ipsum, & exempla etiam declarant, hoc additum ad modum per se minimè pertinere, animal enim, & sensitiuum dicitur per se de homine, sed non secundùm quod ipsum, vt non rectè Durandus; propterea est communis sensus interpretum, scilicet Theophrasti, Philoponi, Alberti, S. Thomæ, Niphi, Bald. Toleti, Doctorū Conimb. & passim reliquorū veterum & recentiorum, scilicet per se, & secundùm quod ipsum ab Aristotel. dici esse idem non omnino, seu conuertibiliter, sed vt superius, & inferius, & vniuersale addere supra modum per se illam conditionem, scilicet secundùm quod ipsum: erat enim ibi institutum Aristot. ostendere prædicatum vniuersale dici necessariò, & ita argumentabatur. Per se, & secundùm quod ipsum idem sunt, id est, quicquid dicitur de aliquo secundùm quod ipsum, dicitur per se; sed omne prædicatum per se est necessarium; ergo omne quod dicitur secundùm quod ipsum, seu vniuersaliter, dicitur necessariò; ex qua ratione solùm habetur, omne quod dicitur secundùm quod ipsum, dici per se, non autem contrà. Alij (& in idem redit) dicunt non loqui Aristotelem de modo per se absolutè, cùm dicit esse idem quod vniuersale, sed solùm de illo, quod ingreditur demonstrationem simpliciter, & est idem cum vniuersali identitate subiecti, seu realiter, & differt ratione, seu formaliter. Restat ergo hanc propositionem, Deus est homo, esse per se, & in materia naturali, licèt hæc non sit vera, Deus secundùm quod Deus est homo; similitérque hæc est per se, filius Dei, & Verbum Dei est homo, hæc autem falsa, filius Dei, vt filius Dei, & Verbum, vt Verbum Dei est homo.

Ex his reiiciendum est argumentum quorundam recentiorum, qui contendunt dictas propositiones, Deus est homo, homo est Deus, neque esse per se, neque in materia naturali. Primùm enim nomen concretum, Deus, volunt supponi pro natura, non pro persona: naturæ autem diuinæ, in concreto significatæ non conuenit per se, & necessariò esse hominem. Deinde, si detur supponi pro persona, habente deitatem, adhuc habenti deitatem non conuenit per se esse hominem. Sed neque per prædicatum determinatur, vt supponat pro filio Dei; quia, inquiunt, prædicata non determinant, neque coarctant significationem subiecti, quod absolutè ponitur in propositione, vt solùm significet id, ratione cuius vera est propositio; v. g. cùm dicitur animal est rationale, non restringitur subiectum animal, vt supponatur pro solo homine, ratione cuius vera est propositio, sed relinquitur in sua significatione communi: neque ergo in hac propositione, Deus est homo, subiectū determinatur, vt supponatur pro filio. Præterea quamuis daretur nomen Deus supponi pro filio Dei, adhuc illa propositio non est per se, neque necessaria, quia non est necessaria connexio inter hominem, & filium Dei, siquidem potuit non esse homo, & aliquando non fuit homo.

Sed hoc argumentum aut probat hanc propositionem esse falsam, Deus est homo, aut nihil probat. Etenim, aut hæc propositio, Deus est homo, spectatur absolutè secundùm naturam terminorum, earundémque connexionem extra omnes circumstantias, & extra omnem suppositionem, quam habeat ex tempore, & ita nō solùm non est per se, verumetiam est falsa, tam si Deus supponatur personaliter, siue confusè, siue determinatè pro filio Dei, quàm & multo magis si, vt volunt hi recentiores, nomen concretum Deus supponatur pro natura connotato suppositō, quia non est connexio, sed repugnantia inter hos terminos Deus, & homo: esse autem falsam ipsi non dicunt; quare, vt sit vera necesse est, non accipi secundùm sensum, quem secundùm se absolutè facit, sed secundùm circumstātias, in quibus profertur, scilicet vnionis hypostaticæ, & secundùm sensum, quem habet ex suppositione vnionis, & non absolutè: & hinc determinari suppositionem huius termini, Deus, etiamsi non satis determinaretur per prædicatum solum homo. Nam ex quo Deus, qui nunquam fuit homo, factus est homo, factum est etiā, vt deinceps in hac propositione, Deus est homo, Deus supponeretur non solùm pro natura diuina, connotando suppositum diuinum, vel pro persona diuina confusè, connotando naturam, vel pro filio Dei, subsistente solùm in natura diuina; verùm pro Deo, & filio Dei, subsistente in natura humana: & qua ratione supponit determinatè pro hoc quoad veritatem prædicationis, supponit pro eodem quoad qualitatem prædicationis per se, vel per accidens: prædicatur autem per se homo de quolibet, habente humanitatem, & de quolibet indiuiduo humanitatis, & necessariò etiamsi humanitas accidat, non solùm huic indiuiduo, quod est Deus, verùm cuilibet alij, scilicet Petro, Paulo, &c. prædicari enim necessariò, hîc non sumitur pro eo, quod est non posse fieri, vt humana natura non sit in Petro, sed pro eo, quod est non posse fieri, vt indiuiduum naturæ humanæ non sit per se homo, sed ex accidenti: quare & prædicatur per se homo de Deo, de quo prædicatur, vt species de indiuiduo, & prædicatur necessariò ea necessitate, quam habet modus prædicandi per se: & perinde factum est, vt sit vera per se, & in materia naturali hęc propositio, Deus est homo, & vt subiectum eius propositionis, Deus, supponatur pro subsistente in natura humana, ex quo tempore factus est homo, quæ antea vera non erat, neque per se.

Neque obstat quod obiiciunt, sequi inde non magis esse necessariam hanc, Deus est homo, quàm sit hæc, homo est albus, postquam homo factus est albus, quia ex quo est albus, non potest nō esse albus. Respondeo enim quòd necessarium hîc sumimus non solùm ex suppositione existentiæ, qua quicquid est, dum est, necessariò est, sed prout pertinet ad modum per se, sic enim, vt suprà notauimus, Aristot. probat, quod dicitur secundùm quod ipsum, dici necessariò, quia dicitur per se, cui conuenit dici necessariò, dicimus autem, Deus per se est homo, per accidens autem est flagellatus, &c.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm hæc sit vera, Deus factus est homo.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quòd hæc sit falsa, Deus factus est homo. Cùm enim homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

2. Præ

2. *Præterea, Fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis: secundum illud Malach. 3. ego Dominus & non mutor. Ergo videtur quòd hæc sit falsa, Deus factus est homo.*

3. *Præterea, Homo secundùm quod de Christo dicitur, supponit personam filij Dei. Sed hæc est falsa, Deus factus est persona filij Dei. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.*

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 1. Verbum caro factum est. Et sicut Anathasius dicit in epistola ad Epictetum quod dixit, Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, quòd Deus homo factus est.

Respondeo dicendum, quòd vnumquodque dicitur esse factum illud, quod de nouo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominẽ, verè prædicatur de Deo (sicut dictum est) ita tamen quòd non conuenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera, Deus factus est homo. Diuersimodè tamen intelligitur à diuersis, sicut & hæc, Deus est homo, vt suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd fieri hominem, est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de nouo creato. Deus autẽ dicitur factus homo: eo quod humana natura incepit esse in supposito diuinæ naturæ, ab æterno præexistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, fieri importat, quod aliquid prædicetur de nouo de altero. Vnde quandocunque aliquid de nouo prædicatur de altero cum mutatione eius, de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus quæ absolutè dicuntur: non enim potest albedo aut nigredo de nouo aduenire alicui, nisi per hoc quod de nouo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea verò quæ relatiuè dicuntur, possunt de nouo prædicari de aliquo absque eius mutatione: sicut homo de nouo fit dexter absque sui mutatione, per motum illius, qui sit ei sinister. Vnde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hũc modum ad Deum dicimus, Domine refugium factus es nobis. Esse autem hominem, conuenit Deo ratione vnionis, quæ est relatio quædam, & ideo esse hominem prædicatur de nouo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in diuinam personam. Et ideo cum dicitur Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solùm ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd homo supponit personam filij Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et ideo quamuis hæc sit falsa, Deus factus est persona filij Dei: est tamen hæc vera, Deus factus est homo, ex eo quod est vnitus humanæ naturæ.

AFFIRMAT S. Thomas. Ratio commodiùs proponetur articulo sequenti.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm hæc sit vera, homo factus est Deus.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quòd hæc sit vera. Homo factus est Deus. Dicitur enim Rom. 1. Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, de filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundùm carnem. Sed Christus, secundùm quod homo, est ex semine Dauid secundùm carnem. Ergo homo factus est filius Dei.

2. *Præterea, Augustin. dicit in 1. de Trinit. Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera, homo factus est Deus.*

3. *Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit in epist. ad Clidonium, Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus est, vel quomodolibet aliter nominauerit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, qua est factus Deus. Et ita hæc est vera, homo factus est Deus.*

4. *Præterea, Cùm dicitur, Deus factus est homo, subiectum factionis vel mutationis non est Deus: sed humana natura, quam significat hoc nomen homo. Sed illud videtur esse subiectum factionis, cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera, homo factus est Deus, quàm ista, Deus factus est homo.*

Sed contra est, quòd Damasc. dicit in 3. lib. Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum, quod deificari. Ergo hæc est falsa, homo factus est Deus.

Respondeo dicendum, quòd ista propositio homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Vno modo, ita quod hoc participium, Factus, determinet absolutè vel subiectum, vel prædicatum. Et in hoc sensu est falsa: quia neque homo ille, de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, vt infrà dicetur. Et sub eodem sensu hæc est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, vt ly factus, determinet compositionem, vt sit sensus, homo factus est Deus, id est, factum est, vt homo sit Deus. Et sub hoc sensu vtraq; est vera. Et homo factus est Deus, & Deus factus est homo. Sed hic non est propriùs sensus harum locutionum: nisi forte intelligatur secundùm quod ly homo, non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona filij Dei, ab æterno fuit Deus: tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo propriè intelligitur, secundùm quod hoc participiũ factus, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, & hypostasis, & suppositum Dei & hominis (vt suprà ostensum est) ista propositio est falsa: quia cum dicitur, homo factus est Deus, ly homo, habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum, verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui: suppositũ autẽ illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona filij Dei, quæ semper fuit Deus. Vnde non potest dici, quod iste homo incepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si verò esset alia persona, vel hypostasis Dei & hominis, ita quod esse Dũ prædicaretur de homine, & econuerso per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis vel inhabitationis (vt Nestoriani dixerunt) tunc pari ratione posset dici, quòd homo factus est Deus, id est, coniunctus Deo, sicut & quod Deus factus est homo, id est, coniunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quòd in verbis illis Apostoli hoc relatiuum qui, quod refert personam filij Dei, non debet intelligi ex parte prædicati, quasi aliquis existens ex semine Dauid secundùm carnẽ sit factus filius Dei: in quo sensu obiectio procedebat: sed debet intelligi ex parte subiecti: vt sit sensus, quòd filius Dei factus est, scilicet homo, ad honorem Patris (vt Gloss. exponit) existens ex semine Dauid secundùm carnem. Ac si diceret, filius Dei factus est habens carnem ex semine Dauid, ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quòd illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundùm quod ex illa susceptione Incarnationis factum est, vt homo esset Deus, & Deus esset homo. In quo sensu ambæ locutiones sunt veræ: vt dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium: nam deificari idem est quòd fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quòd terminus in subiecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito: positus verò in prædicato, tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideo cum dicitur, homo factus est Deus, ipsum fieri, non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus, & ideo non conuenit ei fieri Deum. Cùm autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo propriè loquendo, hæc est vera, Deus factus est homo: sed hæc est falsa, homo factus est Deus. Sicut si Socrates cum prius fuerit homo, postea factus est albus demonstrato Socrate, hæc est vera: Hic homo hodie factus est albus; hæc tamen est falsa, hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari vt subiectum factionis, puta si dicatur, quòd natura humana facta est filij Dei.

CONCLVSIO S. Thomæ est, simpliciter esse falsam, licèt in aliquo sensu sit vera.

DISPV

DISPVTATIO CXXII.

Quo sensu veræ, vel falsæ sint hæ propositiones, Deus factus est homo, & homo factus est Deus. §. 1.

TConstet ratio vtriusque propositionis, obseruandum est quosdam ad mentem S. Th. statuere hanc regulam, quòd quando vocabulum, factus, non ponitur absolutè, sed adiungitur illi aliquod prædicatum; propriè significet incepisse cõuenire subiecto prædicatum illud, quod priùs non conueniebat: idcóque in re proposita esse veram hanc propositionem, Deus factus est homo, quia significat hoc prædicatum, homo, cœpisse conuenire Deo, cui priùs non conueniebat, & verè cœpit conuenire. Hanc autem non esse veram, homo factus est Deus, quia homo supponitur pro persona diuina, quæ non cœpit aliquando esse Deus. Verùm hæc regula non est solida, nec S. Th. nam primò illa vox, factus, non solùm quando adiungitur illi prædicatum, verumetiam quando ponitur absolutè, significat cœpisse aliquid, quod priùs non fuerat, videlicet ipsum esse rei; quandoquidem vox illa, ea ratione reiicitur à productionibus diuinis, quòd significet actionem, qua producũtur creaturę ex nihilo in tempore. Quòd si dicatur potuisse fieri ab æterno, saltem constat de facto, nullam esse productam ab æterno; quare ita significat aliquid nouũ, vox, factus, sine addito, sicut cum addito, & si potuit produci res ab æterno, ita potuit esse vera absque eo, quòd acciperetur aliquid, quod prius non fuisset acceptum vox, factus, sine addito, sicut cum addito prædicato, vt diceretur, Petrus ab æterno fuit factus homo, vel quantus, seu qualis, &c. Igitur solida regula S. Th. è conuerso accipitur, vt scilicet omne, quod accipit aliquid, quod de nouo incipit de ipso prædicari, dicatur fieri, seu factum id, quod prædicatur, ita vt factum se teneat ex parte subiecti. Ex quo infert art. primo, bene posse dici Deum factum hominem, quia neque semper fuit homo, neque semper dici potuit homo, sed cœpit dici certo tempore. E conuerso verò non posse simpliciter loquendo verè dici hominem factum Deum, quia hic homo, de quo prædicatur persona diuina, semper fuit, sépérque potuit dici Deus.

Sed existunt tria dubia. PRIMÒ de his duabus propositionibus, positis à S. Th. scilicet de prima, an omninò sit vera, & propria, & secunda omnino falsa. SECVNDÒ de sensu, quo possit esse vera aliquo modo posterior propositio, quæ à S. Th. dicitur absolutè falsa. TERTIÒ de sententia Patrum, qui videntur tum reiicere, tum comprobare posteriorem.

Ac de PRIMO dubio, quod attinet ad primam propositionem, parum est negotij: solus enim S. Bonau. *in 3. d. 7. art. 1. q. 2.* ita admittit esse veram, vt neget esse propriam eo fundamento, quòd in hac propositione, Deus factus est homo, vox, factus, cadat supra subiectũ, Deus, denotétque ipsum esse factum aliquid, quod prius non erat, ac proinde esse mutatum, mutatio autem repugnat Deo. Verumtamen negandum non est hanc propositionem esse propriam, & si quidem loquamur de re ipsa, constat ex vi mutationis alicuius factum esse, vt hoc prædicatum, homo, tribueretur Deo, de quo non dubitat Bonau. Si verò fiat vis in modo loquendi, constat de aliquo subiecto absque vlla ipsius mutatione, sola mutatione alterius dici aliquod prędicatum, sic qui erat sinister, dicitur factus dexter sola alterius mutatione, qui à sinistro ad dextrum latus transierit. Nec in proposito censeri debet impropriè dictum Ioan. 1. *Verbum caro factũ est.* & ad Philipp. 2. *In similitudinem hominũ factus.* Ad Rom. 1. *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem.* Vbi particula, secundùm carnem, notat sermonem esse de Deo filio, comparato cum carne in eo, quod est Deus.

Quod attinet ad secundam propositionem, sc. homo factus est Deus; Scotus *in 3. d. 7. q. 2.* putat esse veram, quę sequitur Gabr. *ibidem q. vnica art. 2. post 5. conclusionem.* Ratio est, quia tam vera est hæc, homo est Deus, quàm hęc, Deus è homo; atqui eodem fundamento, sc. eadẽ vnione, facta per eandem actionem eiusdem agentis, dicitur Deus homo, quo dicitur, homo; est Deus; & propter hanc actionem non solùm dicitur Deus homo, sed factus homo; ergo similiter, debet dici homo factus Deus.

Nihilominus veriſſima est sententia S. Th. quòd, homo, significet personam, & supponatur materialiter pro habente naturam humanam, vt docet ipse *art. 4. ad 7.* nõ potest autem supponi pro persona creata, quæ non est in Christo, sed pro diuina, cui conuenit ab æternitate, & non per actionem in tempore esse Deum. Præterea eadem persona est immutabilis, quare mutatio notata illo nomine, factus, non potest conuenire sibi ratione subiecti, sicuti neque in hac propositione, Deus factus est homo, nec ratione naturæ prædicatæ in concreto, quia non prædicatur natura mutabilis, vt in dicta propositione, sed immutabilis, scilicet Deus; nec potest conuenire ratione naturæ humanæ, quia homo non est, nec dicitur Deus ratione naturæ humanæ, sed diuinæ, tanquam formæ, nec est subiectum huius formæ ratione naturæ humanæ; ergo nullo modo potest dici, homo factus est Deus, & hic discursus sumitur à S. Th. *ad 4.*

Cõtra hanc rationem, quatenus fundatur in eo, quòd nomen concretum significet habentem naturam, obiicit Vasquez *disp. 64. cap. 3. n. 13.* sequi stante hoc fundamento rectè dici, hominem fieri Deum: nam si eadem humanitas assumeretur à tribus personis eodem tempore; rectè dicere possemus tres personas fieri vnum hominem; ergo similiter rectè dici posset vnum hominem fieri Deum. Consequentia probatur, quia tunc, homo, non supponeretur pro personis diuinis, quandoquidem sunt tres, & non vna; ratio autem, cur non potest dici secundùm discursum S. Th. homo fit Deus, est, quia homo supponit pro persona diuina. Respõdeo siue vnus homo in eo casu significet tres habentes humanitatem, vt suprà diximus *in responsione ad 3.* siue significet vnũ, habentem humanitatem; nihilominus semper denotantur personæ diuinæ, vel distinctè, vel confusè & excluditur persona creata: vis autem rationis S. Th. est in eo, quòd persona vel personæ diuinæ dicantur fieri homo.

Ad argumentum Scoti negatur consequentia, non enim ex eo, quòd vna eadémque actio sit fundamentũ, cur Deus dicatur homo, & homo Deus, sequitur esse fundamentum, vt similiter dicatur homo factus Deus, sicuti dicitur Deus factus homo. Ratio est, quia vna eadémque persona reipsa est subiectum vtriusque propositionis, sc. Deus est homo, & homo est Deus, sub diuersis nominibus, sumptis à diuersis naturis, sc. humanitate, & diuinitate; ceterùm vna sola forma, sc. humanitas de nouo acquiritur per dictam actionem ab hac vna persona, nõ autẽ diuinitas; ideóque bene dicitur, Deus, qui est homo, factus homo; non sic homo, qui est Deus, factus Deus. Neque verò est legitima conuersio in his terminis, Deus factus est homo; ergo homo, factus est Deus; mutatur enim suppositio, seu appellatio terminorum, sicut in hac propositione, homo factus est albus; ergo album factum est homo; dicendum est enim, id, quod factum est album, est homo, & similiter is, qui factus est homo, est Deus.

Quoad SECVNDVM de sensu, quo possit esse vera hæc propositio, homo factus est Deus, disserit hîc S. Th. *art. 7.* proponendo tres sensus, Primus est, vt vox factus cadat supra subiectum homo, cum quo constituat vnũ totum, sicut adiectiuum cum substantiuo, cui toti, tanquam vni subiecto verbum, est, copulatiuum tribuat prædicatũ, Deus, vt idem sit hæc, homo factus est Deus, atque hęc homo, qui est factus, est Deus. Secundò vt hoc adiectiuum, factus, cadat supra prædicatum, Deus, con-

stituens vnum cum ipso, vt pars eius, & sensus sit, homo est Deus factus: vtroque sensu negat S. Thom. esse veram propositionem: nam neque ille homo est factus, quod etiam discutietur art. sequenti, neque Deus est factus. Posset proferri alius sensus; scilicet qui factus est homo, est Deus, sed hoc modo non sumitur factus, vt determinans prædicatum, vel subiectum, sed solùm vt copula, sicut in hac propositione, qui fit homo, est Deus, & perinde est, ac dicere, Deus est, qui factus est homo, & Deus factus est homo, quæ est propositio articuli sexti. Tertiussensus est, vt vox, factus, cadat supra cõpositionem propositionis huius, homo est Deus, vt sit sensus, quòd homo sit Deus, seu hominem esse Deum, factum est; eo modo, quo in propositionibus modalibus dicitur Petrum currere est contingens, vel necessarium, & hoc sensu, ait S. Th. vtramque propositionem esse veram, scilicet & quòd Deus sit factus homo, & quòd homo sit factus Deus, esse tamen impropriam. Quòd autem sit impropria, rationem reddit Caiet. quia vox, factus, non est modus determinatiuus cõpositionis, sicut in logicis vox possibile, aut necessarium. Sed non videtur hæc ratio: nam quamuis non sit modus pertinens ad aliquem ex modis logicis, contingentiæ, vel necessitatis expressè; reducitur tamen ad hos modos; perinde enim est dicere, Deũ esse hominem factum est, ac dicere nõ est necessariũ, sed cõtingens. Est ergo impropria propositio ex natura propositionis, quia hęc nõ est modalis, homo factus est Deus, sed simplex, seu absoluta; quare nõ habet propriè sensum modalem. Est item impropria quoad rem ipsam, quia homo in ea propositione supponitur personaliter pro persona diuina, de qua non potest dici, quòd factum sit, vt sit Deus, cùm fuerit ab æterno. Sed obiici potest, quòd hæc ratio probat, esse omnino falsam, non verò impropriam propositionem. Respondeo esse veram hoc sensu quatenus hæc persona Verbi, & filij Dei, quæ fuit ab æterno Deus, non fuit ab æterno homo; & ideo quamuis non possit dici, quòd in tempore fuerit Deus, tamen potest dici, quòd in tempore fuerit homo Deus, quod est dicere in tempore factum esse, vt persona Verbi sit homo Deus, vel vt homo dicatur Deus, & Deus dicatur de homine; quod quidem verè dicitur, sed sensus propositionis est improprius: nam iuxta hunc sensum, hoc nomen, homo, potiùs supponitur simpliciter, quàm personaliter; idem enim est, ac dicere, factum est, vt de concreto naturæ humanæ prædicetur Deus, concretũ autem naturæ humanæ supponitur simpliciter. Atque propterea rectè S. Th. vbi dixit, non esse proprium dictum sensum, subdit hæc verba: Nisi intelligatur secundùm quod ly homo non habet personalem suppositionẽ, sed simplicem; licèt enim hic homo nõ sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona filij ab æterno fuit Deus, tamen homo, cõmuniter loquẽdo, nõ semper fuit Deus. Hæc S. Th. vbi vides sensum hunc, factum est vt homo sit Deus, reddi illi propositioni, homo factus est Deus, qui aliàs improprius est, tum ex vi locutionis, tum verò etiam ex parte subiecti, si vox, homo, supponatur personaliter, non esse autem improprium ex parte subiecti, si supponatur simpliciter, sed solùm ex vi locutionis.

Tertius sensus maximè proprius est, vt vox, factus, neque cadat supra subiectum, vt pars cõstituens vnum, de quo prædicetur Deus, neque cadat supra prædicatum, cõstituens vnum subiectũ, quod prædicetur de homine per copulam, est, sed sit verbum significans actionem, nõ quidem, quę cadat supra cõpositionem, qua fiat, vt homo fit, & dicatur Deus, supponatúrque homo simpliciter, & nõ personaliter propriè, vt stat sub hoc sensu, verùm quæ cadat supra subiectum, qua scilicet actione subiectum reipsa fiat aliquid, quod nõ erat, & supponatur homo in ea propositione, non simpliciter, sed personaliter; quoniam actio non potest esse in reipsa, nisi circa subiectum singulare, & ideo, quando significatur fieri in reipsa circa subiectum, illud non potest significari, nisi singulariter. Iam in hoc tertio sensu actio; scilicet fieri, & factum esse non sumitur impersonaliter, quomodo neque agens, neque passum singulare determinatur, sed significatur in subiecto, & circa subiectum, & propterea subiectum supponitur personaliter; cùm verò nulla persona sit, quæ per actionem facta sit, vel fieri possit Deus, iccirco hæc propositio, homo factus est Deus, est falsa simpliciter, & cùm simpliciter ex vi propositionis contineat hunc tertium sensum, ideo simpliciter & propriè est falsa, & solùm in priore sensu minùs proprio, est vera. Quoniam tamen aliquando expedit in hoc mysterio loqui: in priore secundo sensu ad cõmendandam hominis dignitatem, & hæc accessio dignitatis ex hoc mysterio reddit vtilem, & meritò vsurpandum hunc sensum, qui alioqui verus est; iccirco neque temerè, neque otiosè iuxta hunc sensum vsurpatur, vt dicam.

Quoad TERTIVM igitur de sententia Patrum cõstat ipsorũ sententiam esse eam, quã euidens ratio S. Th. demonstrat, scilicet propositionem hanc, homo factus est Deus, propriè vsurpandam, non esse. Sic Ioannes Maxentius in professione fidei, citans Athan. Natura, inquit, inuiolabilis Dei Verbi, naturæ est vnita passibili, beatissimo, ac doctissimo Athan. dicente; Verbum caro, non caro Verbum factum est. Verbum autem factum caro dicitur, quia Verbi facta est caro, & non alicuius hominis, hoc est, Deus homo factus est. Hæc Maxentius, vbi in ea ratione, quam reddit, dicens, quia Verbi caro facta est; significat ideo non dici è conuerso, caro, seu homo factus est Verbum, quia Verbum, seu Deus non sit Deus alicuius hominis, quod est fundamentum S. Thomæ. Cyrillus Alexand. *lib. contra Anthropomorphitas cap.* 22. sic habet: Neque enim homo, vt quidam volunt, Deus est effectus, vnitus Verbo, sed Verbum ipsum, carne assumpta, homo factũ, mansit etiam ita Deus; quãuis enim Cyrillus, vt benè notat Vasquez *disp.* 64. *cap.* 3. *n.* 11. appositè ad ea, quæ dixerat præcedenti capite, instituat negare confusionem naturarum, qua ex pluribus fiat vna, eáque ratione neget, hominem effectum Deũ; nihilominus cùm ita excludat hominem factum Deum, vt admittat locutionem, qua Deus sit factus homo, nõ obscurè confirmat, quod dictum est. Petrus Diaconus *lib. de Incarnatione, & gratia Christi cap.* 5. *in principio*, sic habet: secundùm hanc Prophetæ sententiam, Deus factus est Christus, non autem Christus factus est Deus. quo loco, quamuis hoc nomen Christus non magis significet subsistens in humana natura, quàm in diuina; nihilominus cùm hic comparetur cum subsistente solùm in natura diuina, sumitur vt subsistens etiam in vtraque, habetúrque bene posse dici subsistens in natura diuina, factus est subsistens in vtraque; non autem contrà, subsistens in vtraque factus est subsistens in natura diuina, & hoc non alia ratione, nisi quia subsistens etiam in natura humana est Deus. Damasc. *lib. 3. de fide cap.* 2. Non hominem, inquit, deitate affectum esse, sed Deum humanitatem assumpsisse dicamus. Fulgentius *lib. de Incarnatione, & gratia Christi cap.* 5. sic habet: Idem quippe Deus, qui homo, & idem homo, qui Deus, quia sic Deo Verbo mirabiliter vnita est humana natura, vt ipse verus Deus, verus homo fieret. Non addit, homo fieret Deus, vt cœpta comparatio postulasset, qua dixerat, idem homo, qui Deus.

Nihilominus inuenitur, apud Patres, vsurpatus hic modus loquendi, quem secundo loco, suprà dicto, ait posse esse verum, S. Th. & ea ratione, qua dicit esse verũ, quámq; nos proximè declarauimus, scilicet hominẽ acceptũ nõ personaliter, sed simpliciter factũ esse Deũ, & ita dici ratione dignitatis, à natura humana, acquisitę per Incarnationẽ. Primũ. n. Patres propter Incarnationẽ dicunt

dicunt, humanitatẽ esse factam diuinam, sic Fulgentius *lib. de Incarnatione, & gratia Christi ad Petrum Diaconum cap.* 6. Cùm, inquit, Verbum caro est, sic diuinitas humanitatem sibi mirabiliter vnire dignata est, vt vtriusque naturæ veritate seruata, in vno eodémque Deo atque homine Christo pro vita mundi, diuina fieret illa eius humanitas. Vbi sanè non nominat diuinam, ratione diuinitatis participatæ, id est, gratiæ, sed ratione diuinæ naturæ vnitæ, & vnionis. Magis expressit hoc Nicetas *lib. 3. Thesauri cap.* 38. *n.* 5. his verbis: Humanitas, quæ per coniunctionem in vna eademque persona, assumpta est, ex ipsa coniunctione, & communione, effecta diuina est, statímque ab humanæ naturæ terminis non recedens, excellentes & magnificas diuinitatis dotes accepit, vt & vitam tribueret, & esset omnipotens, & omnia cerneret. Vbi videri posset fauere hęreticis huius ætatis, dum ait, ex vi vnionis accepisse dotes diuinitatis, vt esset omnipotens, &c. Sed nõ fauet: nã suprà *c.* 33. sic habet: Ità cùm diuinitatem dicimus, eam, humanitatis proprietatibus, nõ denominamus, neque enim dicimus, diuinitatem pati, &c. nec rursum de carne, aut humanitate diuinitatis proprietates enunciamus, quandoquidem nec carnem, nec humanitatem, increata, &c. appellamus. At personæ, siue ex vna, siue ex vtraque parte nominemus, vtriusque naturæ proprietates attribuimus. Igitur loco citato eodem sensu intelligendus est, cùm dicit accepisse dotes, vt esset omnipotens, &c. quo dicit ipse, & alij, humanitatem, seu hominem esse factum Deum, de quo sensu infrà. Idem *cap.* 38. *citato n.* 14. dicit hanc esse Patrum sententiam: Humana, inquit, natura, diuinæ cõiuncta, sic ab illa cõprehensa est, & superata, vt nõ amplius natura hominis esse videatur, & hac de caussa Patres nostri, quod exuperat, & dominatur, id intuentes, illam, Deum, esse factam dixerunt.

Præterea hominem in cõcreto factum esse Deum dicunt Patres, quos citat *hic* S. Th. S. Augustinus *lib. primo de Trinit. capite* 13. & Nazianz. *in epistola ad Cledonium*: vbi ait: Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus. Eadem verba ex illo refert Nicetas *libro tertio Thesauri capite* 29. *numero* 13. quæ verba Billius in noua translatione hoc modo aliter reddidit; scilicet, Deo, nimirum humanitatem, atque homine, diuinitatem suscipiente. & eundem sensum habet. Idem Nazianz. *oratione secunda de Theologia*, sic habet. Atque inferior hic homo Deus effectus est, posteaquam cum Deo coaluit. Nicetas *capite* 38. *citato numero* 13. Licèt, inquit, assumptus homo, factus sit Deus, quantum Deus hominem assumens factus est homo, non similiter tamen, &c. Damascenus *libro quarto de fide capite* 19. sic habet: Nam propter vnionem secundùm hypostasim & caro deificari dicitur, & Deus fieri, & simul Deus cum Verbo, & Deus Verbum incarnari, & homo fieri, & creatura dicitur.

S. Th. *in hoc articulo* quem sequitur Caiet. & Suarez, exponunt in dictis duobus Patribus, Augustin. & Nazianz. alios Patres, & alia loca eorumdem in secundo sensu suprà explicato, quòd scilicet apud ipsos, idem sit hominem factum esse Deum, ac factum esse, vt homo sit Deus. Sed hanc expositionem refutat Vasquez suprà *capite* 5. Primùm, argumento ad hominem contra S. Th. & Caiet. quòd ipsi velint iuxta dictum secundum sensum nomen homo in propositione hac, homo est Deus, supponi simpliciter, &, vt aiunt Logici, immobiliter, non verò personaliter: at verò quidam Patres ex citatis accipiunt illud personaliter. Sic Gregor. Nazianzenus ait: Atque inferior hic homo Deus effectus est. Verùm, vt rectè ipse monet, vox illa, hic, in hoc loco Naz. non notat personam, sed determinat statum hominis scilicet inferiorem, vt perinde sit dicere, hic inferior homo, ac homo inferior. Clariùs Augustinus *libro de Prædestinatione sanct. capite* 15. Ex *Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.*

gratia, inquit, sit homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus. Et *in Enchir. capite* 40. ait: Ac si naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia, illi homini naturalis, qua nullum peccatum admitteret. gratia de qua hic loquitur, est vt sit Deus; ergo dicitur illum hominem accepisse, vt esset Deus, quod est factum fuisse Deum. Secundò illa expositio dictæ propositionis per verbum impersonale factum est, vt homo sit Deus, æquè bona ac vera est, si homo supponatur simpliciter, ac si supponatur personaliter; verum enim est dicere, factum est, vt hic homo sit Deus, imò in re proposita melius dicitur, quia actiones sunt circa singularia suppositа.

Docent ergo ipsi, hominem accipi hîc à S. Th. pro humanitate, licèt impropriè, sicut aliàs impropriè sumitur à Patribus, cùm dicunt hominem à Deo assumptum fuisse. Verùm hæc expositio habet difficultatem: nam si in hac propositione, homo factus est Deus, ponitur homo pro humanitate, tanquam nomen improprium loco proprij, sicut in hac propositione, homo est assumptus; certè propria locutio esset, humanitas facta est Deus, sicut est propria illa, humanitas est assumpta. At verò hæc locutio neque secundùm rem ipsam vera est, vt constat, tum in vniuersum de naturis abstractis, quibus non conuenit fieri, & factum esse aliquid, nisi connotent personam, vel determinatè, vel confusè; tum maximè in proposito, vbi præter hanc rationem est repugnantia in his terminis, videlicet humanitatem fieri Deum, non minus, quàm in his, deitatem fieri hominem. Nec potest esse verum ratione personæ communis: nam profectò ratione huius, magis esset verum, deitatem fieri hominem, quàm humanitatem fieri Deum, sicuti magis est verum, Deum fieri hominem, quam hominem fieri Deum, & tamen deitatem fieri hominem, in reipsa est omnino falsum. Quòd si agamus de modo loquendi, & expositione harum propositionum in sensu vero; certè sicut aliàs exponimus abstracta per concreta: vt cùm dicitur Deitas assumpsit humanitatem, deitas est incarnata, exinanita, &c. interpretamur deitatem pro Deo; ita non alio modo potest admitti hæc propositio, humanitas est facta Deus, nisi quo admittitur, deitas est facta homo, nimirum, vt ponatur humanitas loco hominis, vt deitas loco Dei. Atque ita Patres passim vsurpant hunc modum loquendi, homo factus est Deus, & contrà, non verò hunc, humanitas facta est Deus; similiter caro est deificata, & facta Deus, vbi nomen carnis, & hîc, & passim in Scripturis hominem in concreto significat; sed dicunt, factam esse diuinam, sic loquitur Fulgentius, *loco cit.* & Niceta *lib. 3. Thesauri cap.* 38. & scitbi inuenitur dictum natura humana facta Deus, vt apud Nicetam ibidem *n.* 14. exponere oportet nomen abstractum pro concreto, tantum abest, vt sit exponendum concretum pro abstracto.

Dico ergo esse veram expositionem S. Th. qui cùm suprà *q.* 4. *art.* 3. in illa propositione Patrum, Deus assumpsit hominem, interpretatus fuerit concretum pro abstracto, hominem pro humanitate; hîc vult à Patribus accipi vt est; scilicet in concreto, & ratio differentiæ est perspicua, & hîc iam assignata. Et sanè si sumitur in concreto, constat non debere accipi in proprio natiuóque sensu, quo verbum, factus, significet actionẽ circa subiectum hoc, videlicet hominem, sed solùm in sensu, quo cadat supra compositionem, factum est, vt homo sit Deus, ob rationem S. Thomæ quòd neque de persona determinata, vel humana, vel diuina possit esse verus hic sensus, neque de persona confusè; quia actio exigit personam determinatam; in alio verò sensu, nèpe vt cadit supra cõpositionem, negari nõ potest posse esse aliquando veram, nõ solũ de homine, simpliciter sũpto,

verumetiam de sumpto personaliter, vt dicatur, factum est, vt hic Deus, vel Iesus Christus sit homo. Cetcrùm in re proposita non potest esse vera personaliter, vt dicatur factum est, vt Iesus Christus, vel hic homo sit Deus, quia verum est oppositum, scilicet semper hic homo ab æterno fuit Deus, quare non placet, quod aiunt dicti recentiores. Porrò quamuis aliàs non sint vsurpandæ locutiones impropriæ, aut propriæ in sensu improprio, vbi non est causſa, & ratio vsurpandi; tamen aliquando vbi est ratio, & causſa bene, vtilitérque vsurpantur, velut in proposito, vbi declaratur demissio diuinitatis, & Dei, & exaltatio, dignitásque humanitatis, & vtrũque significari oportet factum actione aliqua: non enim tantam habent emphasim, ad id significandum, hæ propositiones, Deus est homo, homo est Deus, quàm hæ, Deus factus est homo, homo factus est Deus. Quòd si hæc non potest esse vera in sensu magis proprio, ex quo tamen est vera in aliquo sensu, eóque bono, nec inusitato; operæpretium est, & res ac locus põstulat, vt in eo vsurpetur.

Iam ad argumentum, quod primò obiiciebatur è duobus locis Aug. facilis est responsio obseruanti eius verba: nam *cap. 40. Enchirid.* solũ docet dono Dei, & gratia, non autem meritis factum esse, vt homo copularetur Verbo Dei; vbi non est negandum, nomine hominis significari humanitatem appositè ad doctrinam traditam de vnione, & assumptione, quæ tribuitur humanitati, & ex hoc ait consecutum esse, vt idem esset filius Dei, qui filius hominis, & filius hominis, qui filius Dei. Non dicit, vt idem sit factus filius Dei, &c. & statim ait: Ac si in naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum possit admittere. Constat autem hanc gratiam factam esse humanitati, non Verbo, & hominem hîc sumi pro humanitate, & meritò, quia sicut sumitur pro humanitate, quãdo dicit vniri, ita sumitur pro humanitate, quando vnio dicitur ipsi naturalis: Vnde verò inferatur, quòd secundùm Aug. similiter possit sumi pro humanitate, quando dicitur, homo factus est Deus; non video. Iam idem est institutum Aug. *lib. citato de prædestinatione sanct.* nempe quòd gratia, non meritis, ille homo Christus Iesus habuit, vt esset filius Dei, vbi hominem sumit pro humanitate, & infrà *loco citato*, ait, dono gratiæ ille homo factus est Christus. Vbi primò obseruare licet ipsum dicere, factum esse Christum, non verò factũ esse Deũ, & filium Dei: Christus enim est nomen, quod significat personam subsistentem in duabus naturis, & benè potest dici, filium Dei, & illum hominem, qui est persona filij Dei, factũ esse subsistentem in duabus naturis; quamuis enim non acquisierit de nouo subsistentiam in natura diuina, sed tantùm in humana, tamen ex hoc factus est subsistens in duabus. Vnde quando ex vi huius gratiæ Aug. tribuit illi homini esse filij Dei; non ait factum filium Dei, sed habuisse, vt sit filius Dei: & infrà cùm dicit factũ, non dicit, ille homo, sed homo, sic enim loquitur: Nam & ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo, factus est Dei filius, prædestinatum esse didicimus.

Illud præterea obseruandum est ad institutũ Aug. solùm pertinere, quòd Christus, seu ille homo, qui dicitur Christus, nõ meruerit esse filius Dei, ad quod institutũ nõ pertinet rigor verborum, sed voce illa, homo, voluisse explicare humanitatem, non quidem secundùm se, vt ponat concretum pro abstracto, quia humanitas, vt sic non meretur, sed tantùm in concreto: nec rursus suppositione simplici, non singulari, quia non meretur nisi singulare, nec tamen illo nomine singulari voluisse significare personam, quia cùm hæc sit diuina, debet esse præmium meriti; sed solùm voluisse declarare; Incarnationem non fuisse datam propter merita, & illum hominem, qui intelligi posset mereri, quocumque modo concipiatur, & possit concipi distinctus à præmio, & filio Dei; non meruisse, vt esset filius Dei: nec facit ad propositum Aug. vtrùm hoc, vel illo modo concipiatur ille homo.

Satisfit quibusdam obiectionibus. §. 2.

Contra eam propositionem, qua dicitur Deus, seu Verbum factum est homo, obiicitur, consequens esse, Deum, seu Verbum factum esse Deum hoc syllogismo expositorio, hic homo est Deus, Verbum factum est hic homo; ergo Verbum factum est Deus. Respondet Suarez *in expositione 6. art.* in hoc syllogismo variari appellationem, & procedi in quattuor terminis, aliud enim est fieri hominem, quod in minori sumitur, aliud fieri Deum, quod in conclusione sumitur, in qua aliquid additur minori extremitati, quod in maiori non erat positum. Huic responsioni occurrunt quidam recentiores hac ratione, quòd si essent quattuor termini, maximè essent, quia in minori propositione est verbum adiectiuum, factus, cùm in maiori sit solùm substantiuum, est; sed ex hoc non fiunt quattuor termini, vt perspicuum est in his syllogismis, album est disgregatiuum visus, homo factus est albus; ergo homo factus est disgregratiuus visus. Item hic homo moritur, hic homo est Deus; ergo Deus moritur. Nihilominus rectè dicit Suarez variari appellationem, vt perspicuum est in hoc syllogismo, hic Deus est homo, Verbum est ab æterno hic Deus; ergo Verbum est ab æterno hic homo: etenim minori extremo, quod est Verbum, additur aliquid, quod non est in maiori extremo, quod est homo, videlicet esse ab æternò, & ideo nulla est consequentia. Recta forma syllogismi esset, hic Deus est homo ab æterno, Verbum est hic Deus; ergo Verbum est homo ab æterno, vbi nihil additur minori extremo in conclusione, quòd non sit positum in maiori extremo. Similiter in dicto syllogismo, hic homo est Deus, Verbũ factum est hic homo; ergo, &c. Cõclusio tribuit aliquid minori extremo, quod in maiori extremo non tribuitur medio quod est homo, quare nec in minori propositione syllogismi prædicatur absolutè medium de minori extremo, sc. homo, quod subiicitur maiori extremo, sed prædicatur de minori, scilicet de Verbo alius terminus; sc. fieri, seu factũ esse hominem, ideóque sunt quattuor termini. Bonus syllogismus esset, hic homo factus est Deus, Verbum est hic homo; ergo Verbum factum est Deus, vbi in conclusione tribuitur minori extremo id, quod in maiori propositione tribuitur medio: ex parte maioris extremi & in minori propositione prædicatur absolutè medium de minori extremo, sed est falsa maior, bonum exemplum est hoc: Hic Deus factus est homo, Verbum est hic Deus; ergo Verbum factum est homo.

Iam ad exempla, quæ in contrarium afferuntur, scilicet album est disgregatiuum visus, &c. dicitur non concludere ratione formæ, vt constat ex dictis, eo quòd sint distincti termini, esse disgregatiuum visus, quòd in maiori dicitur de medio, vt maius extremum, & esse factum disgregatiuũ, quod in conclusione dicitur de minori extremo, vt maius extremum, ideóque non dicitur de ipso ratione coniunctionis, quam habet vtrumque extremum cum medio, sed ratione materiæ, quia scilicet disgregatiuũ, & fit per actionem, & nõ fit propria actione, sed eadem, qua fit albũ; Deus autem nõ fit per actionem, qua fit homo; neque omnino fit per actionem, quare neque ratione formæ, neque ratione materiæ cõcludit dictus syllogismus, hic homo est Deus, Verbum factum est hic homo; ergo Verbum factum est Deus.

Ad secundũ exemplum, scilicet homo moritur, Deus est homo; ergo Deus moritur. Respondetur rẽ esse clarã, nihil. n. tribuitur minori extremo, quod nõ sit in maiori extremo

extremo tributum medio, quod non est ratio coniunctionis maioris extremi cum minori, nisi secundùm id, secundùm quod prædicatur maius extremum de ipso.

Secunda obiectio est contra illã propositionem, Deus factus est homo, quæ dicitur esse vera, non per mutationem Dei, sed humanitatis: sequitur enim saltem per cõmunicationem idiomatum, posse dici Deum mutari, quandoquidem est vnum commune suppositum, humanitatis, quæ mutatur, & Dei, seu diuinitatis. Cõfirmatur: nam generatio est actio, solùm recepta in humanitate, & tamen dicitur generari non solùm homo, verũetiam Deus per communicationem idiomatum. Respondeo mutationem, & secundùm rem, & secundùm nomen posse tribui interdum partibus totius, quando sc. comparantur inter se inuicem, vt termini motus. Sic materia dicitur mutari, & moueri ab vna forma ad aliam, qua mutatione, neque secundùm rem, neque secundùm denominationem dicitur mutari compositum. Similiter in proposito comparatur natura humana cum supposito diuino, tanquam mobile cum termino, ad quem tendit, & cum quo constituit vnum compositum, & vnam personam, qua mutãtione proinde non denominatur compositum, seu suppositum, quod dicitur Deus, cùm sit terminus ad quem. At verò generatio non potest tribui nisi toti composito, & supposito, vt habetur ex Philosophia, propterea quamuis motus generationis tantùm sit in vno termino, tamen dicitur generari totum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm hæc sit vera, Christus est creatura.

Octauum sic proceditur. Videtur quòd hæc sit vera, Christus est creatura. Dicit enim Leo Papa, Noua & inaudita conuentio: Deus qui est & erat, fit creatura. Sed illud potest prædicari de Christo, quòd filius Dei factus est per Incarnationem. Ergo hæc est vera, Christus est creatura.

2. Præterea, Proprietates vtriusque naturæ, possunt prædicari de hypostasi communi vtriusque naturæ quocunque nomine significetur, vt suprà dictum est. Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam: sicut & proprietas diuinæ naturæ est esse creatorem. Ergo vtrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura, & quod sit increatus & creator.

3. Præterea, Principalior pars hominis est anima, quàm corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici, quod Christus sit creatura.

Sed contra est, quod Ambros. dicit in libr. de Trinit. Nũquid dicto factus est Christus? nunquid mandato creatus est Christus? quasi dicat, non. Vnde subdit, Quo modo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non coniunctæ: Ergo hæc non est concedenda, Christus est creatura.

Respondeo dicendum, quod sicut Hieron. dicit, ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Vnde cum hæreticis, nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori fauere videamur. Arriani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, & minorem Patre, non solùm ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione diuinæ personæ. Et ideo non est absolutè dicendũ, quòd Christus sit creatura vel minor Patre, sed cũ determinatione, scilicet secundũ humanã naturam. Ea verò, de quibus suspicari non potest, quòd diuinæ personæ conueniant secundũ seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum & sepultũ. Sicut etiam in rebus corporalibus & humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt, an conueniant toti vel parti, si insint alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione: non enim dicimus quòd Æthiops est albus, sed quòd est albus secundum dentes. Dicimus autem absque determinatione, quòd est crispus, quia hoc non potest ei conuenire nisi secundum capillos.

Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquando sancti dicto ex causſa breuitatis determinatione omissa, nomine Creaturæ vtuntur circa Christum: est tamen eorum dictis subintelligenda determinatio, in quantum homo.

Ad secundum dicendum, quòd omnes proprietates humanæ naturæ, sicut & diuinæ, possunt aliqualiter dici de Christo. Vnde & Damascen. dicit in 3. lib. quòd Christus, qui Deus est & homo, dicitur & creatus & increatus, passibilis & impassibilis. Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, rõ sunt dicenda absque determinatione. Vnde ipse postea alibi subdit. Ipsa vna hypostasis, scilicet Christi & increata est deitate, & creata est humanitate. Sicut & econuerso non esset dicendũ sine determinatione, Christus est incorporeus vel impassibilis, ad euitandũ errorẽ Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vera passum esse: sed dicendum est cum determinatione, quòd Christus secundum deitatem est incorporeus & impassibilis.

Ad tertium dicendum, quòd de naturalitate ex Virgine, nulla dubitatio potest esse, quòd conueniat personæ filij Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio vtrobique.

DVPLICI ratione spectari potest prædicatũ, creatura; primò secundùm suã propriam natiuámque significationem. Secundò secundùm alias circumstantias, petitas ex parte subiecti, quod est Christus: S. Th. non considerauit illud primo modo, sed solùm secundo. Rursus autem circũstantiæ huius subiecti, secundùm quas hoc prædicatum, creatura, potest ad ipsum referri, fieriq; vera, vel falsa ea propositio; quædam sunt intrinsecæ, ic. esse Deum, & hominem, quædam extrinsecę, cuiusmodi sunt errores, & praui sensus, quos circa subiectũ spectatũ sub his circumstantiis intrinsecis, introduxerunt hæretici. Iã S. Th. non considerat subiectum huius propositionis secundùm sensum, quem habet ex circumstantiis intrinsecis, sed solùm secundùm sensum, quem habet ex circumstantiis extrinsecis, statuítque duas propositiones. PRIMA propositio, non est dicendum absolutè Christus est creatura. Probatur, quia hæretici affirmabant hanc propositionem de Christo ratione diuinę personę, & propterea agitãta est quæstio inter ipsos, & Catholicos, an Christus sit creatura, negantibus Catholicis, Christum esse creaturam; ergo stante hoc prauo sensu, & controuersia, ea propositio non est vsurpanda. SECVNDA propositio, potest tamẽ dicta propositio vsurpari, addita determinatione ad naturam humanam, sc. Christus est creatura secundùm humanitatẽ. Probatur, quia sic distrahitur à sensu hæretico. Iam verò, an secluso hoc errore, ea propositio, spectata secundùm se, seu secundùm circumstantias intrinsecas sit vera, non disputat S. Thomas: solùm enim contentus fuit statuere, an de facto sit vsurpanda; quid verò senserit in aliis locis, & quò propendeat hîc, explicabitur inferiùs.

DISPVTATIO CXXIII.

An Christus absolutè, absque additione dici possit creatura. §. 1.

XISTVNT pro vtraq; parte sc. affirmante, & negante, argumẽta ducta ab auctoritate, & ratione, vnde etiam discrepantes ortæ sunt sententiæ Theologorum. Primũ igitur, quòd Christus, absolutè loquendo, dicatur creatura, affirmant passim Patres. Sophronius in epist, quæ habetur in VI. Synodo *act.* 11. agens de communicatione idiomatum, vocat Christum creatum, & increatum. Leo Papa *sermone 3. Pentecost.* Si homo, inquit, ad imaginem Dei factus, legem Dei seruasset, creator hominum creatura non fieret. Nazianzenus *oratione 34.* O nouam mixtionem & admirandam temperationem, qui est, fit,

fit,& qui non est creatus, creatur. Nyssenus *hom.13. in Cant.*sic habet:Increatum dicimus Verbum, quod initio rerum existebat, creatũ autem illum dicimus, qui caro factus est;Cyrillus *lib.*10.*Thesauri,cap.*4.ita scribit: Nam cùm ipse natura increatus sit, & omnium dominus, & creator; creatura etiam factus primus inuenitur inter homines,&c.Aug. *in Enchir.cap.*38.Illam creaturã,quam Virgo concepit, &c. *lib.*4. *de Trin. cap.*19. sic habet: Factum quippe creaturam,per quam facta est omnis creatura, omnem creaturam testem habere oportebat. Et *serm.*16.*de Tempore:*Propter nos creatus est creator.Et sæpè alibi.Hilarius *lib.*12.*de Trinitate*, in principio quidem negat, Christum esse creaturam, in fine verò ratione communicationis idiomatum id apertè concedit, his verbis: Filius itaque suus est, qui est in homine, & ex homine factura, neque tantùm factura,sed etiam creatura.Facturam autem dici ab Apost.ad Galatas 4. *Factus ex muliere.* Creaturam verò, inquit, ab eodem Apostolo ad Ephes. 4. cùm dicitur. *Qui secundùm Deum creatus est.* Ambrosius *sermone 5. in Ps.*118. explicans illud, *Deduxit me in semitam*, &c. sic ait: Non vereor, ne quis dicat, creatum ergo Christum asseris? Respondeo ita creatum dico, quemadmodum factum legi, hoc est factum ex muliere,factum sub lege.Damasc.*lib.3.cap.4. & lib.4. cap.* 5. & 19.ait ob personalem vnionem Christum dici Deũ Verbum carnem assumpsisse,& hominem factũ,& creaturam esse. Hieronymus *in epist.ad Ephes.cap.*2. circa illa verba,*Ipsius enim factura sumus.*& *lib.*3.*in Isaiam, in principio,*circa illaverba capitis 45.*Ego Dominus creauit eum,*referens,quosdam dubitasse, nam Christus vocaretur creatura:Nos,inquit, liberè proclamamus,non esse periculũ illum dicere creaturam:nam creari in Scriptura interdũ significat fieri,quod non erat, interdum id, quod erat, transferri in aliud esse, vt Ps. 50. *Cor mundum crea in me Deus.*& ad Ephes.2. *Creati in operibus bonis*, quibus verbis Hieron.licut & Hilarius excludunt rationem,quæ afferri posset, nimirum,quòd Patrès nomen creationis vsurpauerint pro nomine conceptionis,vel generationis,aut certè, quòd subintellexerint determinationem illam,in quantum homo.

Hæc sententia tribuitur Caiet. qui videtur ita exponere S.Th.sed non tam clarè, quin potiùs videtur contrariæ sententiæ, dum ait Christum non sine determinatione aliorum verborum protulisse illam sententiam, *Pater maior me est.* Nil verò opus erat Caiet. confugere ad determinationem, si verba per se essent vera. Magis videtur eius sententiæ Bonau.*in 3.d.*11.*art.*2.*q.*1. præsertim in solutionibus argumentorum. Sequitur Nicolaus de Orbellis *d.* 11. & probabilem censet Scotus *q.*1. Sequitur Vasquez *disp.*65.*cap.*2.& Vualdensis *lib.1. doctrinalis fidei,cap.*42.

Ratione probatur primò, Christus non tantùm dicitur Deus, verumetiam homo, sed cùm dicitur homo, non prædicatur aliquid increatum, quia hoc non est nisi Deus, quare hoc nomine, homo, prædicaretur idem,quod hoc nomine, Deus; ergo prædicatur aliquid creatum:& potest fieri hic syllogismus, homo est creatura, Christus est homo;ergo Christus est creatura. Secundò omne superius prædicatur de suis inferioribus, sed nomen creaturæ est superius ipso homine, sicut & omnibus rebus,quæ sunt extra Deũ; ergo prædicatur de homine, & de omni, de quo prædicatur homo, iuxta regulam dialecticam. Tertiò vbi est esse creatum simpliciter, illud potest dici creatum, & creatura, in Christo autem est esse creatum; ergo, &c. Quartò idem probant quidam recentiores alia ratione, cui præmittunt doctrinam plurium Thomistarum, scilicet creationem hominis non solùm esse partium, nempe materiæ, & formæ, sed etiam totius compositi; quatenus compositum est. Ex hoc sic argumentantur, si humanitas Christi tunc primùm produceretur ex materia, & forma, quando in vtero Virginis generabatur, verè diceretur Christus, aut Deus productus, sicut dicitur genitus; ergo vere dici potuisset creatus,& creatura; ergo etiam nunc de facto potest dici creatus, & creatura. Antecedens probatur, quia iuxta suppositionem factam producitur ipsum totum, & non partes, totum autem in re proposita nominatur Christus, & Deus. Prima consequentia probatur, quia si est productus, aut ex nihilo, aut ex aliquo subiecto; non ex aliquo; ergo ex nihilo: hoc autem est esse creatum, & creaturam. Idque ostenditur his syllogismis expositoriis, id, quod producitur ex nihilo, creatur, hic homo produceretur ex nihilo; ergo crearetur.Præterea, hic homo crearetur, Deus esset hic homo; ergo Deus crearetur. Iam probatur secunda consequentia, quòd etiam nunc dicatur creatura à simili, quia non obstante,quòd iam homines existunt per generationem, quæ non est ex nihilo, tamen quia materia ipsa, & anima est ex nihilo, dicuntur creati, & creatura; ergo similiter dici potest Christus Deus. Quintò idem probant hi recentiores hac ratione, Christus, vt homo, est creatura; ergo absolutè est creatura.

Iam quòd Christus absolutè non sit dicendus creatura, docent alij Patres, Basilius *lib. 2. contra Eunomium.* Ambros.1. *de fide cap.*6.& 7.& 3.*lib.cap.*7. Cyrillus *lib.*10. *Thesauri cap.*4.Chrysost.*hom.3. ad Hebr.* in illud capitis 1. *Dilexisti iustitiam,*&c. qui apertè dicũt Christum non esse creaturam. Eadem est S. Thom. expresè *lib.4. contra Gentes cap.*48.vbi probat hoc, non quidem ex eo, quòd communicaremus Verbo cum Arrianis, vt in hoc articulo,sed ratione à priori,ducta ex natura creationis, & ex discrimine, quod est inter hoc prædicatum; scilicet creari, & esse creaturam, & alia prædicata, cuiusmodi est esse hominem, esse visibilem. Eamdem sententiam habet S.Thom.*in 3.d.*11.*q.*1.*art.*2.& *q.*29.*de Veritate art.*1. *ad* 3.& in hoc articulo non docet contrarium,sed solùm tradit rationem necessitatis ex suppositione hæresis. Et præterea in fine articuli non solùm fundat suam conclusionem in occasione erroris Arrij, sed in reipsa, ex eo quòd tale sit hoc nomen creaturæ, vt suspicio esse possit, cùm tribuitur Christo, quod tribuatur personæ diuinæ.Eadem est Mag. *dist.*11.quem, inquit Gabriel, sequitur penè tota Theologorum schola. Item Palud. *quæstione vnica in tertia opinione*, Capreoli *quæstione art. primo conclusione prima*, Riccard. *articulo primo quæstione secunda,*Thomæ Argent. *art. secundo, & tertio,* Marsilij *in tertio quæstione 9. art.* 1. Durandi *dist.*11. *quæstione prima*, Ferrar. *loco citato contra Gentes*, Cano *lib.*12. *de locis capite* 11. Eamdem censet probabilem Scotus *quæstione* 1. *§. cui ista opinio non placet.* Palatios *dist.*11. *quæstione vnica.* Nicolaus de Niise *tract. 4. resolutionum Theolog. p.* 1. Alb. Magnus negat Christum dici creaturam, quocumque nomine dicatur; scilicet Christus Iesus, hic Deus, &c. qui quidem omnes conueniunt, quòd cum addito, quatenus homo, possit Christus dici creatura. Alij varias adhibent distinctiones acceptionis creaturæ, tamen simpliciter eò propendent, vt non dicatur Christus absolutè creatura, sed cum additione, ratione naturæ humanæ,ita Gabr.*in 3.d.*11.

Dicendum est simpliciter loquendo, sine additione Christum non dici creaturam. Vt declaretur, & probetur,obseruandũ est id,quod rectè passim monent Theologi,nullã de re,hìc esse quæstionem, quòd sc. Christus sit vna persona, subsistens in duabus naturis, creata, & increata, & quòd ratione naturæ increatæ dicatur simpliciter increatus:sed quæstio est de modo loquendi, an similiter ratione naturæ creatæ debeat dici creatus, seu creatura,ad quam pertinent duæ aliæ quæstiones.Prima est,an Verbum,& quælibet persona diuina,habeant solùm in ratione essentiæ,quòd sint increatæ,vel etiam in se,& à se, prout ratione distinguntur ab essentia,ita vt esse

esse increatum in conceptu suo abstrahat à ratione relatiua & absoluta,& dicendum est esse notionem,æquè communem essentiæ,& relationibus, quia definitio increati est non esse ex nihilo, quæ tam conuenit essentiæ,quæ non est per productionem,quàm Patri, ingenito & improducto,filióque ac Spiritui sancto productis: habent enim ex sua propria notione, hi quidem, quòd non producantur ex nihilo, etsi habent principium, à quo accipiũt esse;Pater verò quòd careat omnino principio,quo caret etiam essentia. Secunda quæstio est, an esse creatum sit notio per se conueniens naturæ,supposito autem ratione naturæ, vt esse leonem, hominem, &c. an verò conueniat supposito per se? Dicendum est conuenire etiam huic per se,contrariorum enim eadem est ratio;sicut ergo esse increatum est commune in diuinis,etiam personis,quia definitio,quæ est non esse ex nihilo,non est ratio conueniens vni ratione alterius;ita extra diuina, esse ex nihilo conuenit per se immediatè etiam supposito, quia non est ratio conueniens vni ratione alterius,sed quicquid est extra Deum,est ex nihilo per se,siue mediatè, qualia sunt,quæ existunt per generationem ex materia producta ex nihilo,siue mediatè,qualia sunt,quę producuntur à Deo:& idem dicitur, si notio communis ponatur esse ex non esse, quatenus est commune rebus,quæ fiunt ex subiecto,& rebus,quę non fiunt ex subiecto.

Obseruandum SECVNDÒ hinc fieri primò, vt quamuis creatio, creari,& esse creatum dicatur esse totius, partes autem concreari; nihilominus hæc denominatio non prouenit ab vna parte, id est, natura, sed æquè ab vtraque, id est,à natura & supposito. Sequitur secundò hoc,quod est creatum esse, & creari, etsi conueniat toti principaliter, nihilominus posse denominare etiã partes singulas seorsim per se,quia singulis conuenit definitio creationis, quæ est esse ex nihilo, sicuti esse conuenit rei completæ & perfectæ,& nihilominus dicitur etiam de partibus, & singulæ sunt entia, & ens prædicatur in quid de singulis, sicut de toto, quicquid dicat Scotus de sua illa vniuocatione entis. Porrò non minùs est commune,& transcendens esse ex nihilo partibus,& toti,quàm sit ipsum esse,& esse entis; quare sicuti cùm prædicatur esse,seu ens de aliquo toto,intelligitur dici de illo,tam ratione partiũ singularum, quàm ratione totius, & similiter posse prædicari de singulis partibus; ita cùm dicitur esse ex nihilo, seu quod idem est esse creatum,& creari de toto,intelligitur dici ratione singularum partium, scilicet materiæ & formæ, suppositi,& naturæ;& prædicari de singulis.Idem suo modo dicitur de hoc nomine,creatura,quod quidem est in vsu pro ente completo, & perfecto subsistantiuè sumpto pro re subsistente in aliqua specie,magis quàm verbum creari,& esse creatum,quod tamẽ nomen,creatura, cùm non possit definiri alio modo,nisi per hoc,quod est esse ex nihilo; iccirco dici potest etiam de partibus,scilicet materia,vt distinguitur à forma, persona, vt distinguitur à natura, & contrà. Quod rectè obseruat Augustin. *lib.83.quæst.q.67.*Dicitur,inquit,secundùm catholicam disciplinam creatura,quicquid fecit,& condidit Deus pater;ergo non solùm corpora,sed etiam animæ nostræ,& spiritus creaturæ nomine continentur.

Ex his sequitur in re proposita, non posse dici de Christo hoc nomen creatura,subsistantiuè sumptum;nec esse creatum,& creari verbaliter: cùm enim non sit nomen prædicamentale alicuius generis, vel speciei quod sumatur ab vna parte,vt nomen,homo,vel ab vna proprietate,seu accidente hominis,vt pati,mori,&c. sed sit transcendens,quod sumatur à toto, & sit aptum denominare totum; significaretur sumi à supposito diuino, & denominaret suppositum diuinum per se, non verò ratione naturæ creatæ.

Ex his obseruandum est TERTIÒ ex S. Thoma *4.contra Gentes,cap.48.* quòd sicut agere est suppositi, ita & pati, fieri,moueri,vt habetur etiam *1.Metaph.cap.*1. in quocunque genere motus & actionis. Sunt autem duo genera actionum & passionum,vnum,quod est fieri tale,cuiusmodi est alteratio,alterum,quod est fieri simpliciter. Et hoc rursus est duplex, vnum, quod est fieri indiuiduum in aliqua specie entis,hominis,vel leonis,&c. cuiusmodi est generatio substantialis,quæ cùm non superueniat enti in actu,non dicitur facere tale, sed facere simpliciter. Alterum, quod est fieri absolutè, attenta aliqua notione, communi omnibus rebus, quæ fiunt, secundùm quam non spectatur res, vt fit in aliqua specie,hominis,leonis,&c.& genere animalis,viuentis,&c. sed,vt fit secundùm actionem communem omnibus rebus, secundùm quam dicuntur omnes res fieri, etiamsi non possint fieri secũdùm illam extra omnem speciem: non enim solùm dicitur indiuiduum aliquod fieri hominem,vel leonem,verumetiam fieri simpliciter, id est, fieri ens,& produci secundùm esse, & huiusmodi fieri est & dicitur creatio. Iam verò ex his tribus fieri tale denominat suppositum ratione accidentis. Fieri in tali specie,id est,substantiæ denominat suppositum ratione formæ substantialis, seu ratione naturæ, quod est generari. Fieri verò absolutè secundùm esse communissimũ, quod est creari,denominat suppositum absolutè secundùm se,& secundùm totum esse. Hinc fit,vt cùm Christus sit suppositum naturæ creatæ,& id, cui tribuuntur actiones & passiones; benè possint ipsi tribui illæ passiones,quibus fit tale,id est, alterationes, vt pati,ambulare,&c. & alterari. Benè item tribui possunt passiones, quæ dicuntur de supposito ratione naturæ cuiusmodi est generatio & generari,Non possunt autem tribui passiones, quæ de supposito non dicuntur solùm ratione naturæ,sed simpliciter,tam ratione naturæ,quàm ratione suppositi ex vi significationis nominum; cuiusmodi est creatio & creari,quia, vt dictum est, personæ Verbi conuenit per se,etiam secundùm quod distinguitur ratione ab essentia esse increatum. Quòd si nihilominus velimus vti hoc verbo ad significandũ solùm esse commune entis, quod accipit suppositum ratione naturæ per creationem, cum esse specifico, quod accipitur per generationem,& appellare ipsum creaturã, & esse creatum,quod nomen verè dici potest etiam de partibus, vt iam ostensum est; certè oportet addere declarationem, quam non significat hoc nomen creaturæ & creationis, sicut significat hoc nomen geniti & generationis.

Ostenditur esse Patrum sententiam, quòd Christus simpliciter non sit creatura, & declarantur testimonia, pro vtraque parte, citata. §. 2.

Quòd Christus non sit dicendus simpliciter creatura,testantur Patres,scilicet Ambros.& alij pro hac parte secundo loco citati. Quoniam tamen videntur loqui de Christo secundùm propriam naturam filij Dei contra Arrianos, ita, vt non modò, qui aduersantur huic sententiæ,verumetiam quidam ex his,qui illam sequuntur, planè negent posse pro illa duci argumentum ex his Patribus, vt Suarez, & alij in expositione huius articuli, iccirco operæpretium est eorũ mentem perscrutari. Obseruandum ergo est,quòd quamuis plerumque institutum Patrum sit ostendere Christũ non esse creaturam ratione propriæ personæ, & naturæ filij Dei, vt redarguant errorem Arrianorum,asserentium ipsum ratione huius naturæ, & personæ esse creaturam; tamen hoc non solùm ostendunt nominatim de filio Dei, argumento ducto ab his, quæ habemus de mysterio sanctissimæ Trinitatis, vnde etiam ostenditur Patrem, & Spiritum sanctum non esse creaturam; aut argumento ducto ab iis, quæ habemus de filio Dei secundùm se

extra mysterium Incarnationis, vt habemus quędam de Spiritu sancto, quibus probatur non esse creaturam ; & de verbo Dei Ioannis primo, vbi dicitur ; *Deus erat Verbum* ; quo loco vtuntur Patres ad probandum non esse creaturam (tametsi neque hìc est sermo de Verbo, quod supponitur solùm pro filio Dei, sed quod supponitur etiam pro filio hominis ; eundem enim postquam dixit esse factum carnem, dicit esse vnigenitum, plenum gratiæ creatæ ;) non solùm, inquam, id ostendunt de filio Dei, sic seorsim accepto, sed de filio Dei incarnato, id est, de Christo, & de hoc homine, non quidem sub aliquo signo, seu nota determinationis, determinante hoc nomen, vt supponat pro filio Dei, sed absolutè, & simpliciter de Christo, & de hoc homine, & per ea, quæ tribuuntur in Scripturis huic homini : ex eo enim, quòd Christus, & Iesus, & hic homo non sit creatura, & huic tribuantur quæ non conueniunt creaturæ, sed creatori, concludunt, filium Dei non esse creaturam ; quod dictum quamuis verificetur de ipso ratione naturæ, & personæ propriæ filij Dei, tamen ex eo quòd Christus, & hic homo simpliciter non sit creatura, & tribuantur ipsi, quæ non sunt creaturæ ; colligitur, quòd filius Dei ratione naturæ & personæ propriæ non sit creatura. Itaque Patres fundant suum dictum in simplici veritate huius assertionis, hic homo & Christus non est creatura. Sic Ambros. *lib.1.de fide, cap.5.* probat filium Dei non esse creaturam, ex eo quòd dicatur Matth.17. *Hic est filius meus dilectus*, &c. Et ideo, inquit, qui dicit, hic est filius meus, non dixit, hic est temporalis, hic est creatura mea, hæc factura mea, hic seruus meus, sed hic filius meus, quem videtis in gloria, hic est Deus Abraham, Deus Isaac, &c. Certè ostendebatur homo tum signo demonstratiuo, hic, tum notis humanis visibilibus, id est, gloria corporis ; & quia de hoc dicitur non esse creaturam, ostenditur filium Dei in natura, & persona diuina non esse creaturam. Et capite sexto subdit statim : Patuit neque dissimilem Patri, neque ex tempore esse Dominum Iesum ; restat, vt illud quoque sacrilegium redarguatur, & probemus creaturam non esse filium Dei : nimirum pluribus argumentis, quæ sanè argumenta nominatim procedunt de Christo Iesu, & de hoc homine : probat enim ex eo, quod Marci sexto dicat : *Prædicate Euangelium omni creaturæ* : vbi vult Christum præcipere, prædicari Euangelium omnibus extra seipsum, quia non est creatura, ideóque nomine creaturæ non comprehenditur : excluditur autem hìc Christus homo, qualem exhibebat locutio illa, & præsentia Saluatoris, & plura ibidem addit dicta simpliciter de Christo, & de hoc homine, vnde probet filium Dei non esse creaturam.

Cyrillus *lib.10.Thesauri, cap.4.* tractans locum Apostoli, quo abutebantur Arriani ad Coloss.1. vbi Christus dicitur *primogenitus omnis creaturæ* : ait vnigenitum, & increatum sine additione dici, primogenitū verò, & creaturam cum additione ; sic enim scribit : Deo vnigenitus nulla caussa addita simpliciter appellatur, quia solus vt verè filius in sinu Patris est ; primogenitus verò ita dicitur, vt & caussa, & quorum est primus, statim afferatur, primogenitus, inquit, in multis fratribus, & primogenitus ex mortuis : nam cùm ipse natura increatus sit, & omnium Dominus, atque creator, creatura etiam factus primus inuenitur inter omnes homines, quos assumpta humana natura, reformauit. Vbi sanè rationem, cur vnigenitus dicatur simpliciter, primogenitus autem ex additione ; assignat ex eo, quòd ipsi secundùm naturā conueniat esse increatum, & creatorem, quod est, non esse creaturam ; atque ideo sicut hæc attributa, scilicet esse increatum, & non esse creaturam, conueniunt simpliciter, & absolutè ; ita & attributa, quæ nascūtur ab his, & in iis fundantur, dicuntur simpliciter, & absolutè sine additione, huiusmodi est esse vnigenitū, esse verò creaturam non conueniat simpliciter, sed ex eo quòd in tempore susceperit naturam, hominis, creatam, & sit factus creatura ; ideóque attributa, quæ in hoc esse superaddito fundantur, cuiusmodi est esse primogenitum, nó dicuntur simpliciter, sed ex additione.

Itaque obseruare licet Patres, vbi differunt absolutè de quæstione hac, an Christus sit creatura, ingenuè simplicitérque negare esse creaturam, nec sine additione affirmare : vbi verò ex instituto differunt de ipso mysterio, non verò de hac propositione, quæ alioqui aliquo sensu vera est, affirmant dici creaturam ; & nihilominus vbi affirmant, ita loquuntur, vt ex modo non obscurè significent se non loqui absolutè, sed cum determinatione, scilicet ratione naturæ humanæ. Primò enim cùm declarant per Incarnationem filium Dei, & Deum factum esse hominem, aliquando vocant hominem, seu humanitatem, creaturam, & cùm simul dicant, esse factum hominem salua diuinitate, non opus est alia declaratione & determinatione, ne intelligantur loqui de Christo ratione diuinæ naturæ, vel personæ. Sic loquitur Nazianz. *orat.38.* Nyssenus *homil.13.* Nicetas *in expositione orationis Nazianz.* Damasc. *lib.3.de fide, cap.4.& lib.4. de fide, cap.5.& 19.* Cyrillus *lib.10. Thesauri, cap.4.* Hilarius *lib.12.de Trinit.in fine.* Leo Papa *suprà.* Aliquando comparant esse creatum, vel esse geniti cum esse increato, ipsíque vtrumque tribuunt, quod hoc ipso intelligitur dictum ratione diuersarum naturarum. Ita Sophronius, Vigilius, Augustinus *in lib.de fide, & symbolo.* Eadem, inquit, sapientia genita in hominibus creatur. Et *sermo.12.* Propter nos creatus est creator. Fulgentius *de fide ad Petrum, cap.2.& libro de Incarnatione, & gratia, cap.2.* Gregor. & Concil. Lateranense. Aliquando addunt aliquid, significans de cuiusmodi creatura sit sermo, videlicet infima. Sic Hieronymus ait : Nos proclamamus creaturā, quem vermem, & hominem, &c. tota, spei nostræ, fiducia confitemur.

Satisfit rationibus contrariæ sententiæ. §. 3.

Ad PRIMVM argumentum respondeo ex dictis, nomen creaturæ posse denominare totum secundùm esse completum, & posse denominare partem ; Christus autem est persona composita, solúmque vna pars eius est creata, scilicet humanitas, non item persona, nec diuinitas ; quare nomen creaturæ non potest conuenire ipsi, vt denominat totum, sed vt denominat partem, ideóque in dictis syllogismis committitur fallacia à secundùm quid ad simpliciter, dum cōcluditur, Christum simpliciter esse creaturam. Ad SECVNDVM dicitur, nomen creaturæ, vt denominans totum, & præsertim suppositum, solum esse superius personis, constantibus natura, & subsistentia creatis, non item Christo absolutè ; vt autem denominat partem, est superius etiam Christo secundùm quid, & secundùm partem, non item simpliciter. Ad TERTIVM solùm infert Christum esse creaturam secundùm quid, denominatione sumpta à parte, quomodo satisfit etiam argumento, ducto ab eo, quòd sit essentiale homini esse creaturam, & Christus sit homo ; solùm enim infert esse creaturam secundùm naturam hominis, id est, secundùm partem. Ad QVARTVM argumentum, concesso Antecedenti, quòd Christus esset productus, negatur consequentia, quòd esset creatus, & creatura, quia productio est nomen genericum, conueniens creationi & generationi, quorum alterum potest dici de Christo, scilicet generatio, ideo secundùm hanc speciem potest verificari de Christo, quòd sit productus, alterum, scilicet creatio nó potest dici de Christo. Ad probationem verò consequentiæ respondetur, si productio sumatur, vt denominat totum, & ratione totius compositi, quod dicitur genitum, ideóque productum ; falsum est, esse ex nihilo ; solùm enim vna pars, scilicet humanitas esset ex nihilo, non item altera, scilicet persona, sumendo nomen partis, eo modo, quo posse sumi suprà diximus. Si verò sumatur solùm, vt denominat partem, quæ producitur, verum est hanc dici creatam, & Christum ratione illius creatum, hoc autem est esse creatum secundùm quid, non simpliciter, vt suprà dictum est. Ad QVINTVM dicetur *infrà articulo decimo.*

ARTICVLVS IX.

Vtrùm hæc sit vera, Iste homo, demonstrato Christo, incepit esse.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quòd ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse. Dicit enim August. supra Ioan. Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum, homo Iesus Christus. Sed illud quod non semper fuit, incepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incepit esse.

2. Præterea, Christus incepit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incepit esse simpliciter.

3. Præterea, Homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incepit esse.

Sed contrà est, quod dicitur Hebr. vlt. Iesus Christus heri & hodie, ipse & in secula.

Respondeo dicendum, quòd non est dicendum, quod ille homo demonstrato Christo, inceperit esse, si nihil addatur, & hoc duplici ratione. Primò quidē, quia hæc locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam catholicæ fidei, quia ponimus in Christo vnum suppositum & vnam hypostasim, sicut & vnam personam. Secundum hoc enim oportet, quod in hoc quod dicitur, iste homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cuius æternitati repugnat incipere esse. Vnde hæc est falsa, hic homo incepit esse. Nec obstat quòd incipere esse conueniat humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen homo : quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, vt suprà dictum est. Secundò, quia etiam si esset vera, non tamen esset ea vtendum absque determinatione, ad euitandum hæresim Arrij : quia sicut personæ filij Dei attribuit, quòd esset creatura, & quòd esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse inceperit, dicens, quod erat, quando non erat.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas ista est intelligenda cum determinatione : vt scilicet dicamus, quòd homo Iesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundùm humanitatem.

Ad secundum dicendum, quòd cum hoc verbo Incipit, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius, non enim sequitur, hoc incipit esse album, ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo, quia incipere importat nunc esse, & non prius : non autem sequitur, hoc non erat prius album, ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter, est superius ad esse hominem ; vnde non sequitur, Christus incepit esse homo, ergo incepit esse.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen homo secundùm quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incepit esse : tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incepit. Et ideo quia secundùm quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundùm autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam : ideo hæc est falsa, homo Christus esse incepit : sed hæc est vera, Christus incepit esse homo.

PRIMA conclusio S. Thomæ est, eam propositionem, sumptam simpliciter sine determinatione, esse falsam. Eius fundamentum infrà proponetur, & confirmabitur. SECVNDA conclusio est, quamuis esset vera, non tamen esse vsurpandam propter hæresim Arrianam.

Obseruandum est, S. Thom. hìc expressisse, quid sit dicendum simpliciter de hac quæstione, quidve spectato errore Arrianorum ; articulo verò superiore, disputās an Christus sit creatura, solùm hoc posterius expressisse. Quæri potest rario huius diuersitatis, & dici potest primò, etiam superiore articulo, sicut & *lib.4. contra Gentes*, contineri necessariò S. Thomæ quoad vtramque partem huius quæstionis, vt suprà notauimus. Dicitur secundò veritatem huius propositionis de tertio adiacente, scilicet Christus est creatura, non solùm attendi penes suppositum, verumetiā penes naturas, quæ in Christo sunt, scilicet humanam & diuinam : & quoniam videri potest ratione naturæ humanæ, Christum esse creaturam, ratione diuinæ non esse ; S. Thomas expressit, quod certissimum est, & maximè necessarium, scilicet esse abstinendum ab ea propositione propter errorem Arrianorum : at verò esse, & incipere esse absolutè, appellat suppositum per se, & ipsi primò, & maximè tribuitur, quod quidem non est duplex, sed vnum in Christo, idque diuinum, cui repugnat incipere esse ; icirco fuit ratio, cur exprimeret falsitatem simpliciter huius propositionis, Christus incepit esse.

DISPVTATIO CXXIV.

An possit dici Christus, Deus, Verbum, filius Dei, Iesus, hic homo, incepit esse.

ONVENIVNT omnes hanc propositionem, Deus, Verbum, filius Dei, incepit esse, censeri falsam. Ita Scotus *in 3.d.11.q.3.* & alij. De reliquis verò, scilicet Christus, & hic homo, non eadem est omnium sententia. Primò enim Scotus dicit, simpliciter loquendo, esse veram hanc propositionem, Christus, vel hic homo incepit esse. Fundamentum ipsius est, quia quodlibet esse substantiæ est esse simpliciter ; Christus autem incepit esse secundùm esse humanum, quod est esse substantiæ ; quare incepit esse simpliciter. Confirmatur : nam ob hanc rationem quicquid dicitur de Christo, vt homo est, dicitur de Christo simpliciter : est enim bona illatio, Christus, vt homo est mortuus ; ergo Christus est mortuus simpliciter, & similiter, Christus, vt homo incepit esse ; ergo simpliciter incepit esse. Verùm communis sententia Theologorum est, eam propositionem non esse veram simpliciter absque distinctione, S. Thomæ, Caiet. & interpretum eius hìc, Magistri cum Scholasticis *d.11. & 12.* vbi Albert. *artic.2.* Durandus *quæst.1.* Bonauent. Palud. Capreol. Riccardus, Maior, Gabriel, Palatios.

Quidam recentiores non eodem modo sentiunt de hac propositione, Christus incepit esse, atque de hac, hic homo incepit esse : posteriorem enim aiunt esse veram, etiamsi pronomen, hic, demonstret hominem illum, qui est Christus. Fundamentum est ex propria quadam doctrina, qua in vniuersum docent concretum naturæ nunquam supponi pro persona, ne quidem addito pronomine : pronomen enim hic, additum nomini naturæ, vt hic homo, hic leo, non determinat nomen homo, vt supponatur pro supposito : si enim pro hoc supponeretur, idem dicendum esset de hac propositione, quod de illa, Deus, vel Verbum incepit esse ; sed solùm determinat, & demonstrat naturam singularem, concretè significatam, quam nomen homo non significat, nec denotat in supposito, siue hoc, siue illo ; cùm ergo res, hoc nomine significata, seu esse, quod significatur, inceperit in tempore per generationem, rectè dicitur, hic homo incepit esse : sanctum verò Thomam ideo negasse, quia credidit hanc vocem, hic homo, supponi pro persona. Iam quod attinet ad aliam propositionem, Christus incepit esse, docent in vniuersum apud Patres interdum accipi pro persona, interdum verò pro natura, nec satis esse perspectum ipsis, vtro modo accipiatur, iccirco sub distinctione loquuntur ; si enim accipiatur primo modo, est falsa propositio, si secundo modo, est vera. Verumtamen

tamen suprà ostendimus, concretum naturæ supponi pro persona, siue determinata, siue indeterminata, & connotare naturam, atque propterea considerare oportet, vtrùm satis sit connotare naturam creatam, ad hoc, vt hæc propositio sit vera, hic homo, seu Christus incepit esse. Communis ergo sententia S. Thom. & Theologorum eodem modo ratiocinatur de Christo, ac de hoc homine in dicta propositione.

Alij volunt quæstionem hanc eiusmodi esse, vt non possit illi responderi simpliciter absque distinctione. Ratio est, quia veritas propositionis, qua prædicatur esse, seu incipere esse; non solùm determinatur ex parte prædicati, verùm ex parte subiecti, quod subiectũ constat supposito, & iis, quæ insunt supposito, videlicet natura, & formis, quæ insunt mediante natura, vt accidentia; & significatur nomine concreto, & singulari, significante naturam, seu formam, & suppositum. Iam verò quando hoc termino concreto significatur natura, quæ constituit suppositum; tunc quoad dictum prædicatum, scilicet incipere esse, eadem ratio est suppositi, & naturæ; si enim incipit, aut non incipit constituens, incipit, aut non incipit constitutum, scilicet suppositum. Quare absque vlla distinctione respondetur quæstioni huic, an Deus, vel Verbum, vel filius Dei incipiat, & negatur incipere, quia natura, per quam constituitur, non incipit: huic autem quæstioni, an Socrates inceperit, simpliciter respõdetur incepisse. Quando verò dicto termino concreto significatur natura, quæ non constituit suppositũ, vt album, tunc ex quo secundùm vnam partem incipit; secundùm alteram non incipit, opus est distinctione. Itaque si de homine, qui factus est albus, cùm priùs non fuisset, sit quæstio, an homo albus incipiat esse; non est respondendum absolutè, sed dicẽdum, quòd si incipere esse referatur ad hominem, falsum est incepisse; si verò ad hominem, quatenus albus, verum est. Cùm ergo hoc nomine Christus, & hic homo, demonstrato Christo, significetur suppositum diuinum, & natura humana, quæ non constituit suppositum, ideo non est respondendum absque distinctione, scilicet si incipere esse referatur ad suppositum, est falsum; sin autem ad suppositum ratione naturæ, est verum.

Hunc modum dicendi quidam impugnant ea ratione, quod vt aliqua propositio distinguatur, duæ tantùm causſæ esse possunt. Primò occasio alicuius erroris: secundò, quia æquinocis vocibus cõstet. Iam hîc est quæstio de propositione simpliciter accepta, non verò ratione periculi. Æquiuocatio verò saltem in hac voce, hic homo, nulla subest. Sed hæc regula est nimis vniuersalis, & potest fallere in multis, & in proposito vox, quę plura ita significat, vt prædicatum possit ipsi tribui, tum ratione vnius partis significatæ, tum ratione alterius; debet distingui, nisi ea voce, vnum è pluribus simpliciter, & absolutè significetur, alterum verò, vt aliquid illius, vt dicunt quidam in proposito significari simpliciter personam, alij verò recentiores naturam: verius autem esse, significari personam, seu suppositum suprà ostendimus, & hoc fundamento nixus S. Thom. hîc, ait simpliciter esse falsam hanc propositionem, hic homo, demõstrato Christo, incepit esse; quamuis enim hoc nomine, homo, significetur humana natura; tamen hic terminus in subiecto positus, non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. Est ergo propositio simpliciter falsa iuxta hanc rationem S. Thomæ, non autem distinguenda, vt ait Durandus.

Sed contrà obiicitur, quòd ideo subiectum stet materialiter pro supposito, & non formaliter pro forma, quia aliquid potest sibi tribui, quod non conuenit ratione formæ: vt cùm dicitur album currit, si enim tribuatur quòd conuenit ratione formæ, vt album disgregat, non stat materialiter pro supposito, sed formaliter. Similiter si sit suppositum duarum naturarum substantialium, vt est in proposito Christus, & tribuatur sibi aliquid, quod conuenit ratione vnius naturæ; stat formaliter pro illa natura. Porrò incipere esse tribuitur sibi ratione naturæ humanæ, quare non stat materialiter pro supposito, sed formaliter pro tali natura; est ergo vera propositio, Christus incepit esse. Quare nec videtur satisfacere quod dicunt aliqui, proprietatem naturæ humanæ, quæ excludit proprietatem naturæ diuinæ, aut suppositi diuini, non posse tribui Christo, cuiusmodi proprietas est fuisse ab æterno, cui opponitur incepisse in tempore: tunc enim excluderet semper fuisse, quando in Christo inueniretur tantùm vnum esse; cùm verò sit duplex esse, solùm excludit semper fuisse quoad vnum esse; scilicet humanum, sicut esse mortuum excludit vitam tantùm quoad hoc vnum esse. Eodem modo reiici videtur ratio, qua aliqui hoc ipsum confirmant, nempe quia hoc dictum incipit esse, includit hanc negationem, antea nõ fuit, & de Christo dici non potest antea non fuisse: solùm enim infert antea non fuisse quoad esse humanum.

Verùm hæc non obstant quominus solidissima sit ratio S. Thom. nititur enim duabus notionibus, vna ipsius esse, altera ipsius suppositi. Esse est prędicatum omnium primum, & communissimum Deo, & creaturis, cuiuscunque generis, & speciei: incipere autem simpliciter sine additione est proprium suppositi absolutè, & non secundùm quid; sed incipere esse tale est suppositi secundùm quid. Itaque incipere esse tale, & desinere esse tale est proprium suppositi ea solùm communi ratione, qua actiones, & passiones sunt suppositorum, & non conuenit ipsi absolutè, sed vt quod, & formæ, per quam est tale, vt quo. Etenim ex vi propositionis non significatur inceptio, & desitio ipsius suppositi in se, sed secundùm aliquod esse, quod quidem si sit esse simpliciter, per quod constituitur suppositum includit simul inceptionem, vel desitionem ipsius suppositi in se; si verò sit esse superadditum, siue substantiale, siue accidentale, non includit illam. At verò incipere, & desinere esse simpliciter est proprium suppositi non solùm ea communi ratione, quòd actiones sint suppositorum; verumetiam quia non est incipere secundùm aliquam formam, sed simpliciter secundùm esse suppositi sub quacunque, & sub quibuscunque formis, siue substantialibus, siue accidentalibus, siue partialibus, siue totalibus; ita vt non possit verificari de ipso secundùm aliquam formam, sed simpliciter secundùm esse suppositi, etsi destructo supposito destruantur omnes formæ, quæ sunt in ipso, & incipiente incipiant per se primò quidem secundùm formam, qua primò constituitur, ex consequenti verò secundùm omnem aliam.

Ex his ergo primò sequitur, vt si absque additione dicatur, Christus vel hic homo incepit, sensus sit, suppositum diuinum incepisse simpliciter, & in se. Secundò habetur discrimen inter hanc propositionem, Christus incepit esse, & hanc, Christus natus est ex Virgine, vel mortuus est: quod ex vna parte hîc prædicatum esse sit communissimum, conueniens etiam supposito diuino, & ex alia incipere simpliciter, sit proprium suppositi, ideo significat ipsum incepisse esse: at verò mori est prędicatum proprium naturæ creatæ, quod nõ potest conuenire supposito, nisi ratione talis naturæ, scilicet creatæ, ideo quamuis suppositi sit agere, vel pati, tamen huiusmodi passio non conuenit supposito diuino per se, & præterea non significat desinere esse simpliciter, sed secundùm esse tale; atque ideo est vera propositio, Christus est mortuus.

Atque hinc etiam firmatur ratio, quam assignant Caietanus & Suarez, quòd incipere esse includat hanc negationem, antea nõ fuit, Christum autem semper fuisse testentur Scripturæ. Ioan. 1. de Christo: *Hic est, de quo dixi, post me venit vir, qui ante me factus est; quia prior me erat.* Ioannis octauo: *Antequam Abraham fieret ego sum.* Ad Hebr. vltimo: *Iesus Christus heri, & hodie ipse, & in sæcula.* Hæ enim Scripturæ bene excludunt illã negationem, Christus ante non fuit. Sed ne quis pertinax velit excludi negationem existentiæ secundùm determinatam naturam diuinam, non verò simpliciter; oportet niti dicta ratione; scilicet quod esse, absolutè sumptum sit proprium suppositi, & excludatur negatio existendi simpliciter ipsius suppositi, non verò determinatæ naturæ. Iam illa duo principia quæ assumimus; scilicet quòd esse sit cõmunissimum etiam supposito per se, & quòd absque additione incipere esse nominet suppositum secundùm suum esse, quod per se sibi conuenit ex vi simplicis locutionis, nisi aliud addatur; sunt per se perspicua. Addita verò determinatione, scilicet Christus, vt homo, vel vt hic homo incepit esse, verissima est propositio; quia designatur esse secundùm quod incepit, scilicet humanum.

Ex his satisfactum est argumento, proposito contra rationem S. Thomæ: etenim incipere esse ex vi locutionis simpliciter sine additione, non significat esse, quod conuenit Christo ratione naturæ humanæ, vt assumit argumentum, sed esse simpliciter.

Disputant quidam de hac propositione, homo, aut hic homo incepit esse Deus. Quidam censent esse veram, scilicet Bonauent. *in 3. d. 11. q. 3.* Idem sentiunt quidam recentiores. Fundamentum ipsorum est, quia censent nomen concretum naturæ, etiam addito pronomine demonstratiuo, hic homo, supponi pro natura, non pro supposito, quo fundamento dixerunt hanc esse veram, hic homo incepit esse. Confirmant aliis rationibus. Primò ante vnionem hic homo non fuit Deus, & post illam est Deus; ergo incepit esse Deus. Quòd si dicas, ante vnionem fuisse Deum, sequitur vnionem non fuisse causſam, vt hic homo esset Deus. Secundò si hic homo non incepit esse Deus; ergo ab æterno fuit Deus, quod est absurdũ, quia aliquando homo non fuit Deus. Tertiò si Verbum assumeret naturam humanam, quæ in proprio supposito priùs extitisset, verum fuisset dicere ante assumptionem, hic homo non est Deus, & postea hic homo est Deus; ergo incepit esse Deus. Confirmatur alio modo, supponendo, vt certum, quòd si humanitas assumeretur à tribus personis, essent vnus homo; iam si assumeretur successiuè, priùs à Patre, deinde à filio, deinde à Spiritu sancto; verum esset dicere, quando assumitur à filio, hic homo incepit esse filius Dei, postea incepit esse Spiritus sanctus; ergo & nunc dicere licet, hic homo incepit esse filius Dei, & Deus. Consequentia probatur, quia sicuti in dato casu, hic homo nõ supponeretur pro supposito, (sic enim esset falsa dicta propositio, hic homo, scilicet hæc persona Patris incipit esse filius Dei) ita & nunc non debet supponi; quod si non supponatur pro supposito, sed pro natura, vera est propositio, hic homo incepit esse Deus. Demum probatur auctoritate August. *lib. 1. de prædestinatione sanct. c. 15.* his verbis: Nónne faciente, ac suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo cœpit esse filius Dei, vnicus esse cœpit? Loquebatur autem suprà de illo homine singulari.

Aliorum sententia est, hanc propositionem simpliciter esse falsam, Christus, vel hic homo incepit esse Deus. Ita Riccard. *in 3. d. 11. artic. 3. q. 2.* & Gabr. *d. 7. q. vnica, art. 2. post quintam conclusionem.* Idem enim iudicium faciunt de hac atque de illa propositione, Christus, vel hic homo factus est Deus, vtraque enim exponi debet per hoc, quòd factus, vel incepit esse, cadat suprà cõpositionem, nimirum factum est, vt homo sit filius Dei, vel Deus: & incipit verum esse, homo est Deus, seu incipit dici, homo Deus. Et sanè longè diuerso sensu dicitur Deus incipit, seu incepit esse homo; & homo incipit, seu incepit esse Deus: hæ enim propositiones significant acquisitionem nouam nouæ formæ, id est, naturæ, quæ comparatione subiecti talis, id est, suppositi, habet rationem

formæ, per quam subiectum sit, quod antea non fuerat; & incipiat esse realiter quod non fuerat. Imò etiam eadem vi significationis significans subiectum præexistens acquisitioni, & rei acquisitæ secundùm aliquod esse, secundùm quod supponitur acquisitioni, & rei acquisitæ; alioquin si secundùm esse, secundùm quod supponitur huic, non præexistit; non potest dici, incipit esse tale, sed dicendum est, incipit esse simpliciter. Iam verò in hac propositione, Deus, vel hic Deus incipit esse homo, continentur omnia, quibus constat eius veritas, & significatio, nimirum noua acquisitio nouæ formæ, id est, naturæ, quæ comparatione suppositi habet rationem formæ, per quam Deus incipit esse realiter, quod antea nõ fuerat realiter, scilicet homo: & subiectum hoc, Deus præexistit acquisitioni, & rei acquisitæ secũdùm esse, secundùm quod supponitur illi. At verò in hac propositione, hic homo incipit esse Deus, desunt hæc, quibus constare debet eius veritas: etenim à subiecto huius propositionis, significato hoc nomine, hic homo; non est facta vlla noua acquisitio, neque est noua forma, quæ prædicatur, nec præexistit, aut supponitur acquisitioni, & rei acquisitæ, scilicet deitati, significatæ in concreto, quocunque modo dicatur supponi illud cõcretum, hic homo, siue pro persona, vt est communis sententia, siue pro natura, vt dicunt dicti recentiores; non enim fieri potest, vt quatenus subsistat verbo inceptionis non significet nouam acquisitionem nouæ rei, cui præexistat; nouitas enim hæc denotatur per se intrinsecè verbo inceptionis. Sequitur ergo ex his non esse veram, in proprio sensu, hanc propositionem, homo incipit esse Deus, nec simpliciter esse asserendam absque additione, sed esse impropriam & declarãdam, sicut dictum est de hac propositione, homo factus est Deus. Præterea cùm falsum est, hoc concretum, hic homo, stare pro natura, vt suprà ostendimus; tum præcipuè in hac propositione, qua significatur aliqua passio, quæ non est nisi suppositi: multo verò magis in propositione, qua significatur inceptio, & desitio, maximè verò in ea, qua significatur inceptio secundùm aliquod esse superadditum. Ex his satisfit argumentis primæ sententiæ.

Ad PRIMVM. enim negatur ante vnionem hunc hominem non fuisse Deum, eademque ratione conceditur, vt verum id, quod infertur, vt absurdum, vnionem non fuisse causſam, cur hic homo sit Deus; solùm enim fuit causſa, vt idem qui priùs non erat, nec dicebatur homo, postea sit, & dicatur homo, vnde fit, vt non solùm sit, & dicatur Deus ipse filius Dei, verumetiam dicatur Deus hic homo, qui antea solùm erat filius Dei, non autem hic homo. Ad SECVNDVM eodem modo respondeo, verissimum esse hunc hominem fuisse ab æterno Deum, neque est verum quòd aliquando non fuit Deus, sed solùm quòd aliquando non fuit simul homo, & Deus, vt posset dici, homo est Deus. Ad TERTIVM dicitur, destructo supposito humano, & posito diuino, non diceretur de eodem, hic homo est Deus, de quo dicebatur ante mutationem, hic homo non est Deus: nam antea hic homo supponebatur pro persona creata, postea verò pro persona increata. Ad confirmationem respondeo, in illo casu, quo filius Dei, vel Spiritus sanctus assumeret humanitatem, assumptam priùs à Patre, non esset verum dicere, hic homo incipit esse filius Dei: nam hic homo supponitur pro persona subsistente in humanitate; aut ergo sumeretur, vt supponitur pro persona Patris, & ita esset falsa, quia persona Patris, & Pater non potest incipere esse filius, aut pro persona filij, vt iam supponit, & de hac propositione hoc sensu iam dictum est. Ad locum August. respondeo, suprà circa articulum septimum, satis explicatam esse eius mentem in illo capite decimoquinto libri de prædestinatione Sanctorum.

ARTI

ARTICVLVS X.

Vtrùm hæc sit vera, Christus, secundùm quod homo, est creatura.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quòd hæc sit falsa, Christus secundùm quod homo, est creatura, vel incepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa, Christus secundùm quod homo, est humana natura. Ergo hæc etiam est falsa, Christus, secundùm quod homo, est creatura.

2. Præterea, Prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quàm de ipso subiecto propositionis: sicut si dicam, corpus, secundùm quòd coloratũ, est visibile, sequitur quòd coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolutè (sicut dictum est) concedẽda, homo Christus est creatura. Ergo neque hæc, Christus, secundùm quod homo est creatura.

3. Præterea, Quicquid prædicatur de quocunque homine, secundùm quòd homo, prædicatur de eo per se & simpliciter: idem enim est per se, & secundùm quòd ipsum, vt dicitur 5. Metaph. Sed hæc est falsa, Christus est per se & simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa, Christus, secundùm quod homo, est creatura.

Sed contra, Omne quod est, vel est creator, vel creatura. Sed hæc est falsa, Christus secundùm quod homo, est creator. Ergo hæc est vera, Christus secundùm quod homo, est creatura.

Respondeo dicendum, quòd cùm dicitur, Christus secundùm quod homo, hoc nomen homo, potest resumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cùm suppositum humanæ naturæ in Christo, sit æternum & increatum, hæc erit falsa, Christus, secundùm quod homo, est creatura. Si verò resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera: quia ratione humanæ naturæ, siue secundùm humanam naturam, conuenit sibi esse creaturam, vt suprà dictum est. Sciendum tamen, quòd nomen sic resumptum in reduplicatione, magis propriè tenetur pro natura, quàm pro supposito: resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter. Idem enim est dicere, Christus secundùm quòd homo, ac si diceretur, Christus secundùm quod est homo. Et ideo hæc magis est concedenda quàm neganda, Christus, secundùm quòd homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda, quàm concedenda: puta si diceretur, Christus secundùm quod hic homo, est creatura.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Christus non sit humana natura: est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ, natum est prædicari non solùm de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim quòd humanitas est creatura, & quòd homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quòd ly homo, secundùm quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum: secundùm autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, vt dictum est. Et quia natura est creata, suppositum verò increatum: ideò licet non concedatur ista simpliciter, homo Christus est creatura: conceditur tamen ista, Christus secundùm quod homo, est creatura.

Ad tertium dicendum, quòd cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quòd non habeat esse, nisi secundùm humanam naturam: & ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundùm quod homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solùm est suppositum humanæ naturæ, sed etiam diuinæ, secundùm quam habet esse increatum: & ideo non sequitur, si secundùm quod homo, est creatura, quòd sit simpliciter creatura.

VT respondeat S. Tho. distinguit duplicem sensum, quo possit accipi dicta propositio. Secundò docet, quo sensu ex duobus sit simpliciter accipienda. Quoad primum vnus sensus est, vt reduplicatio determinet suppositum, & ita est falsa: alter est, vt determinet naturam, & est vera. Quoad secundum ait simpliciter accipiendam in posteriore sensu, nisi aliquid addatur, quod distrahat significationem à natura ad suppositum, atque ita simpliciter esse veram, solùm verò posita additione esse falsam, cuiusmodi additio esset aliquod signum singulare appositum, veluti si diceretur, Christus secundùm quod hic homo est creatura.

DISPVTATIO CXXV.

An hæc propositio, Christus, secundùm quod homo, est creatura, & quo sensu sit vera, reduplicatiuè, vel specificatiuè, &c.

EXISTVNT rationes dubitandi, ob quas primò non videtur sumi posse reduplicatiuè, quia omnis propositio reduplicatiua exponitur per quatuor propositiones, quarum vna est præiacens, vel de inesse illius reduplicatiuæ, quæ in proposito est hæc, Christus est creatura; reliquæ sunt hæ, omnis homo est creatura, & Christus est homo, & quia Christus est homo, est creatura. Sed horum prima exponens est falsa, Christus est creatura; ergo & reduplicatiua exponibilis, seu exposita est falsa. Secundò ait Scotus, propositio falsa ex repugnantia extremorum, non potest fieri vera quacunque addita reduplicatione, quæ non tollit repugnantiam extremorum, hanc autem non tollit dicta reduplicatio.

Quidam recentiores volunt hãc propositionem non accipi reduplicatiuè, sed specificatiuè, dictam verò regulam Logicorum habere locum solùm in propositione accepta reduplicatiuè, qua nempe significatur inesse prædicatum subiecto per se secundùm quod ipsum, non verò in propositione accepta specificatiuè, qua significatur prædicatum inesse subiecto secundùm aliquid sui, non autem per se secundùm quod ipsum, cuiusmodi est hæc propositio, Æthiops est albus secundùm dentes.

Alij volunt accipi etiam reduplicatiuè, & ad regulam dialecticam dicunt propositionem reduplicatiuam non reduplicare suam præiacentem in his, in quibus sunt duæ naturæ substantiales, habentes distinctas proprietates, cuiusmodi in proposito sunt in Christo, sed in his, in quibus est tantùm vna natura. Sed contrà obiicitur videri tantùm verbo ab his accipi eam propositionem reduplicatiuè, re tamen vera accipi specificatiuè, dicitur enim accipi specificatiuè propositio, quę in subiecto habente plures naturas, seu proprietates per particulam quatenus, & similes designat vnã proprietatem, seu naturam secundùm quam affirmatur, & nó aliàs ex vi nominis. Alij ergo passim dicunt eam propositionem non accipi reduplicatiuè; sed specificatiuè. Ita Caietanus, & alij interpretes S. Tho. hîc. Neque obstare videtur, quòd S. Tho. vtatur nomine reduplicationis: nam videtur vti latè etiã pro specificatione, vt mos est apud Theologos.

Quidam recentiores respondent huic quæstioni adhibitis quibusdam regulis. PRIMA est, quòd particulæ hæ, secundùm quid, & in quantum, solùm sumantur reduplicatiuè, quando replicatur, & repetitur totum subiectum, vt homo in quantũ homo est risibilis; Christus secundùm quod Christus est talis, &c. & quotiescunque replicant totum subiectum, sumuntur reduplicatiuè & non specificatiuè. Quando verò non replicant eundem terminum, sed aliquid, seu aliquam rationem non sumi reduplicatiuè, sed specificatiuè. Ex hoc reiiciunt distinctionem quorundam, dicentiũ has particulas, secundùm quod, &c. quando non replicant totum subiectum, dupliciter posse vsurpari, primò vt notas perfeitatis, quando scilicet prædicatũ conuenit subiecto per se, vt Christus secundùm quod homo est risibilis. Secundò vt notas determinationis, quando scilicet non conuenit per se subiecto, sed per accidens, veluti si dicamus, Christus in quantum homo est albus: reiiciunt, inquam, hanc distinctionẽ, & statuunt huiusmodi particulas semper esse notas

notas determinationis quando non replicant eundem terminum; & quando designant diuersum terminũ, cui per se cõueniat prædicatũ, vt in hac propositione, Christus, in quantũ homo, est risibilis, vbi risibile dicitur per se de homine, & hoc per se, non denotari per particulã, secundùm quod, & in quantum, hæc enim est indifferẽs ad designandum terminum, cui prædicatum conueniat per se, vel per accidẽs; sed ex natura prædicati coniicere oporter an sit per se, vel per accidens. At verò quando replicatur idem subiectũ, & idem terminus, particula in quantum habet vi suã, quòd sit nota perfeitatis. Ex his dicũt distinctionem illam huius propositionis, Christus in quantum homo est creatura, qua dicitur particulam in quantum in reduplicatione sumi, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ, non esse logicè traditam; quoniam quæ vulgo dicitur reduplicatio, non potest intelligi, nisi quando totus terminus replicatur, & repetitur, alioquin dici debet determinatio, & specificatio.

SECVNDA regula, seu obseruatio ipsorum est, quòd hæ particulæ duobus modis possunt determinare, & specificare; primò determinando partem aliquam integrantem subiecti, non autem rationem aliquam, vt cùm dicitur, Æthiops est albus secundùm dentes. Secundò designando rationem aliquam; aut naturam, cùm dicitur, homo, in quantum animal est sensibilis, in quantum corporeus flagellatur, Christus in quantum homo est mortalis. Primo modo non prædicatur pars de subiecto, nisi per verbum habet, secundo verò modo per verbum, sum es est; non enim dicitur in quantum est dens est albus, sed in quantum habet dentes: dicitur autem in quantum est animal, est sensibilis. In proposito ergo concludunt non solùm in sententia, quæ docet, Christum simpliciter dici creaturam; verumetiam in sententia, quæ negat, esse veram hanc propositionem, Christus secundùm quod homo est creatura, sumpta particula in quantum specificatiuè, secundùm quod determinat naturam, vel rationem, qua conuenit ipsi esse creaturam.

Hic discursus recentiorum, primò quoad illam regulam, qua dicunt particulam, secundùm quod, solùm quando replicat idem subiectum, & terminum, esse notam perfeitatis, & sumi reduplicatiuè, atque accipi reduplicatiuè quotiescumque replicatur idem terminus, & quoties non replicatur, accipi specificatiuè; hic, inquam, discursus non placet. Nam in hac propositione homo secundùm quod est animal est sensitiuum, secundùm quod est albus est disgregatiuus visus, particula, secundùm quod, est nota perfeitatis, & illud prædicatum est secundùm quod ipsum, & vniuersale, ac proinde est tam per se, sicut hæc, homo vt homo est risibilis; ergo ad hoc, vt sit nota perfeitatis, & accipiatur reduplicatiuè, non oportet replicare eundem terminum. Antecedens habetur ex regulis Arist. *lib. primo Post. cap. quarto*, vbi, ipsum per se, definitur quatuor modis, quorum primus est, quando prædicatum est de definitione subiecti. Secundus quando subiectum est de definitione prædicati, constat autem sensitiuum esse definitione animalis, &c. non omne autem per se est de omni, hæc enim propositio, homo est Grammaticus, est per se, sed non de omni, quia non dicitur de omni, de quo dicitur subiectum homo. Vniuersale verò non solùm est per se, & de omni, sed secundùm quod ipsum alicui ineſt, id autem ineſt secundùm quod ipsum alicui, quod ineſt primò, & immediatè, vt risibile homini, & habere tres æquales duobus rectis triangulo. Sic etiam esse sensitiuum animali, disgregatiuum albo; conuenit enim ipsi primò immediatè, & non alij; quòd si subiectum, cui conuenit immediatè, insit alicui alij, non conuenit quidem illi alij secundùm quod ipsum, sed solùm vel per se, vt conuenit sensitiuum homini, vel per accidens, vt esse

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

disgregatiuum eidem, nimirum prout per se, vel per accidens conuenit tale subiectum homini. Certum vbicumque sit suum propriam subiectum, ineſt illi secundùm quod ipsum: esse enim sensitiuum ineſt secundũ quod ipsum animali, quod conuenit homini, & disgregatiuum albo, quod conuenit eidem quocumque modo conueniat: quare & homini secũdù quod ineſt ipsi animal, & album, dicitúrque animal, & album, conuenit secundùm quod ipsum, esse sensitiuum, & disgregatiuum: neque enim definit ineſſe primò, & immediatè, ac proinde dici secundũ quod ipsum sensitiuum de animali, & disgregatiuum de albo, ex eo quòd album insit alij subiecto, & dicatur de alio subiecto, & aliud subiectum, alioqui non primum, nec immediatum subiiciatur ipsi mediante primo, & immediato. Hinc fit, vt in his propositionibus particula secundũ quod, & in quantum, sit accipienda reduplicatiuè. Primum quia in his prædicatum est vniuersale, & secundùm quod ipsum. Secundò, quia perinde est dicere, animal, vt animal sentit, album, vt albũm disgregat; atque homo, vt animal sentit; vis enim propria reduplicationis consistit in hoc, quòd particula, vt, & secundùm quod notet subiectum primum & immediatum, & in ea propositione vnus terminus subiecti se habeat materialiter, alter verò notatus per particulam, secundùm quod, ex vi huius particulæ se habeat formaliter, parum verò refert ad hoc, vt se habeat formaliter, quod subiectum habens se solùm materialiter, sit idem terminus repetitus, vel alius: dum enim se habet vterque materialiter, nihil confert ad formalitatem, hæc enim solùm denotatur per particulam secundùm quod, & in quantum. Falsum est ergo, & contra mentem Arist. quòd tunc solùm sit accipiendum reduplicatiuè prædicatum, & secundùm quod ipsum, quando replicatur idem terminus, idémque subiectum, & quod si non replicetur, non sit ita accipiendum. Sed neque est in omnibus verum, quòd quotiescumque per particulam, in quantum, repetitur idem terminus, accipiatur reduplicatiuè, docent enim quidam dici specificatiuè, homo vt homo est ens.

Vt ergo declaretur mens S. Th. & res ipsa, obseruandum est, particulã inquantũ, & secundùm quod, aliquando applicare subiecto prædicatũ, sũptũ, nõ solùm à toto, veluti cùm dicitur homo, secundùm quod homo est talis; verùm sumptũ à parte, quod explicitè significet partem, implicitè verò totũ; cuiusmodi est hæc, homo secundùm quod est materialis est corruptibilis, secundùm quod est animatus viuit, & nomine partis comprehendũtur etiam hîc accidentia, homo secundùm quod albus est disgregatiuus visus: & in his omnibus constat particulas dictas, secũdùm quod, &c. accipi reduplicatiuè ob dictam rationem. Aliquando verò non formant prædicatũ à parte, quod prædicent de toto, sed solùm designant ipsius partes, quibus conueniat aliquod prædicatũ, & in quibus totũ sit album, &c. Harũ autem partiũ quædam sũt integrantes, vt manus, caput, capilli, &c. Quædam sunt essentiales, sc. anima, & corpus, & vtræq; tam integrantes, quàm essentiales sũt physicæ: Aliæ autem sũt metaphysicæ, sc. natura, & suppositũ. Iã verò in partibus integrantibus dicitur homo crispus secundùm capillos, albus secũdùm dentes, &c. in partibus essentialibus tribuũtur toti prædicata, quæ conueniũt partibus secũdũ se, & in facto esse, dicitur enim, homo secundùm animam est immortalis, secundùm materiam est ens in potentia: prædicata verò, quæ cõueniũt partibus tãtùm in fieri, & vt sunt principia totius, nõ tribuũtur toti, cuiusmodi est esse actũ, formam, actuare, &c. nõ enim nisi fortè valde impropriè dicitur, homo secundùm animam est actus materiæ, actuat materiam, &c. Huc pertinẽt accidentia, quatenus sunt partes compositi accidentalis; dicitur enim, homo secũdũ albedinẽ disgregat. Porrò in omnibus his particulæ secundũ quod, &c. accipiuntur

ſpecificatiuè. Diſtinguuntur autẽ hæ prędicationes, quibus particula ſecundùm quod, deſignat partem, ab illis, in quibus applicat ſubiecto prædicatũ, ſuptũ ſiue à toto, ſiue à partib⁹, nõ quidẽ in eo, quòd primo modo nõ prędicetur pars de toto, niſi per verbũ habet, vtſit ſenſus in quantum habet dentes eſt albus; ſecundo verò modo prædicetur per verbum, ſum es eſt, vt dicunt quidam: ſed in eo, quòd primo modo dicantur prædicata ſecundùm quid, ſecundo verò modo ſimpliciter. Ibi ſecũdùm quid, id eſt, ſecundùm aliquid eſt albus, nec oportet exponere ſecũdùm quod habet aliquid, ſed ſolùm quòd in aliquo ſui, & ſecundùm aliquod ſuũ eſt album, hîc autem ſimpliciter, non ſecundùm aliquid eſt albus. Iam quod attinet ad totum, conſtitutum ex partibus metaphyſicis, ſc. ſuppoſito, & natura; ſanè ſi conſtituatur per vnam naturam, & vnam tantùm habeat, & prædicetur de ipſo aliquid ſecũdùm illam naturam, diſtinguendũ eſt: aut enim hoc, quod prædicatur, cõuenit per ſe ipſi naturæ, veluti ſi dicamus, homo ſecundùm naturam humanam eſt riſibilis, & ita quamuis videatur hæc propoſitio accipi ſpecificatinè, verè tamen nõ accipitur ſpecificatiuè; quia neque eſt analogum tranſcendens id, quod prædicatur, id eſt, riſibile; neque reipſa verè deſignatur pars: natura enim non eſt pars ſuppoſiti, prout ſignificatur nomine homo, vel hic homo, ſed eſt totum eſſe ipſius, eſt enim id, quo ſuppoſitum & eſt, & eſt tale: nec poteſt eſſe ſubiectum vllius prædicationis, niſi quatenus eſt vnum totum conſtitutum ex natura, & ſubſiſtentia; quare cùm dicitur, homo ſecundùm naturam humanam eſt riſibilis, non poteſt eſſe ſenſus, quòd ſecundùm aliquid ſui ſit riſibilis, ſed quòd ſecundùm totum ſuum eſſe. Porrò diſtinctio metaphyſica non ſecernit partem à toto, vt facit phyſica, ſecundùm rem, ſed ſolùm ſecundùm modum ſignificandi, vt videlicet nomen ſuppoſiti ſignificet totũ, addendo ſubſiſtentiam; nomen verò naturæ non addat ſubſiſtentiã. Aut hoc, quod prædicatur de toto ſub illa determinatione eſt accidens naturæ, veluti ſi dicatur, hic homo ſecundùm naturam humanam eſt albus, & hæc propoſitio eſt falſa, quia prædicari ſecundùm naturam ſaltem quando ſuppoſitũ habet tantùm vnam naturam, per quam conſtituatur, eſt prædicari ſecundùm propriam naturam, & per ſe.

Iam ſi ſuppoſitũ habeat duas naturas vt habet Chriſtus, poſſunt ſub particula, in quantum formari propoſitiones, quæ accipiantur reduplicatiuè, & propoſitiones quæ accipiantur ſpecificatiuè, iuxta doctrinam iam explicatam: nam ibi eſt accipere totum compoſitum ex natura & ſubſiſtentia, & totum compoſitũ ex duabus naturis, & ſubſiſtens in duabus naturis. Iam primo modo particulæ, in quantum, & ſecundùm quod, poſſunt applicare Chriſto prædicata ſumpta à toto, videlicet Chriſtus ſecundùm quod homo eſt admiratiuus: itémque ſũpta à parte Chriſtus ſecũdùm quod eſt materialis eſt corruptibilis, ſecundùm quod eſt albus diſgregat viſum; in quibus omnibus particula, ſecundùm quod, accipitur reduplicatiuè, ob rationem ſuprà aſſignatã: item ſecundũ quod corporeus flagellatur, patitur, &c. vbi propoſitio eſt per ſe, ſed nõ de omni, ſi flagellari nominet actũ; ſi verò nominet ſubiectũ, cui per ſe cõuenit, & ratione cui⁹ cõuenit flagellari, eſt etiã de omni. Similiter hę particulæ, in quantũ, & ſecũdũ quod, etiã in Chriſti humanitate poſſunt deſignare partes in quib⁹ aliquid de ipſo dicatur, tum eſſentiales, tum integrales, vbi hæ particulæ accipiuntur ſpecificatiuè, non reduplicatiuè. Secundo verò modo particula, in quantum, accipi poteſt; accipitúrque etiam ſpecificatiuè: dicendo, Chriſtus ſecundùm humanam naturam eſt mortalis, paſſibilis, &c. Ratio eſt, quia humana natura non eſt totum eſſe ſuppoſiti diuini, neque ſimpliciter, quia conſtituitur per aliam naturam: neque quatenus ſuppoſitum eſt, quia ſubſiſtit in alia natura, id eſt, diuina; qua ratione, quia ſubſiſtit etiã in natura humana, poteſt dici: Chriſtus ſecundùm naturam diuinam eſt immortalis, & accipitur ſpecificatiuè quia videlicet ipſe non ſubſiſtit ſolùm in natura diuina, verumetiam in humana; ideóque reſpectu Chriſti naturæ diuinæ ſe habet tanquam pars. Simili ratione dici poteſt Chriſtus ſecundùm humanam naturam eſt creatura, accipitúrque propoſitio ſpecificatiuè. Hæc autẽ propoſitio, Chriſtus ſecundùm quod homo eſt creatura, acciperetur reduplicatiuè ſi homo eſſet ſubiectum primũ, & immediatũ creaturæ; ceterùm quia non eſt tale ſubiectum, cùm eſſe creaturæ conueniat multis rebus, quæ homines non ſunt, ideo ſumitur ſpecificatiuè; idq; etiam ſi replicaretur idem terminus & ſubiectum dicendo; hic homo vt homo eſt creatura: quia creatura eſt prædicatũ tranſcendens ſicut ens, quod prædicatur quidditatiuè de omnibus inferioribus, & cũ nõ ſit vniuocum, ſed analogum, non ſolũ prædicatur quidditatiuè, vt alia prædicata quidditatiua, ſed ſub particulis, in quantum, & ſecundùm quod; quæ tamen particulæ non ſumuntur reduplicatiuè, ſed ſpecificatiuè. Neque eſt quòd quidam recentiores hæreãt in verbo reduplicationis, quod vſurpat S.Th. in hoc art. dum vtitur his particulis, in quantum, &c. ſolùm enim voluit dicere id quod vſurpant ipſi recentiores alio verbo, ſcilicet replicandi.

Reſtat iam vt ſatisfaciamus illi regulæ logicæ, quòd propoſitio reduplicatiua exponatur per quatuor, quarum prima eſt præiacens de ineſſe, quæ in propoſito ſit hæc: Chriſtus eſt creatura, quæ eſt falſa. Reſpondent quidam dictam regulam valere in propoſitionibus reduplicatiuis, hanc autem, Chriſtus vt homo eſt creatura, nõ accipi reduplicatiuè ſed, ſpecificatiuè. Sed mihi videt diſtinguẽdũ de propoſitione accepta ſpecificatiuè; quædam ita accipitur, quia ſpecificat, & deſignat partem, & hæc non exponitur per præiacentem; vbi enim dicitur, Æthiops ſecundùm dentes eſt albus, non habet locum præiacens: Æthiops eſt albus, niſi alioqui pars ſit ſubiectum primum illius prædicati, eadémque poſſit denominatiuè dici de toto, cuiuſmodi non eſt dens reſpectu albedinis, quare non poteſt dici; Æthiops ſecundùm quòd eſt dentatus eſt albus; poteſt autem dici: ſecundùm capillos eſt criſpus, & ſecundum quòd capillatus eſt criſpus, tametſi criſpum ita dicitur per ſe de capillato, & quidem tamquam de ſubiecto primo, & immediato vt non dicatur de omni: dicitur autẽ per ſe, & ſecũdũ quod ipſũ, & de omni capillatũ de criſpo. Sic ergo hæc propoſitio, Chriſtus ſecũdũ humanam naturam eſt creatura, nõ exponitur per hanc præiacentem: Chriſtus eſt creatura, quia humana natura eſt veluti pars totius, & quamuis hæc pars poſſit dici de toto, id eſt, de Chriſto in cõcreto, tamen non eſt ſubiectum primum, & immediatum huius prædicati, creatura; conuenit enim aliis naturis, & rebus differentibus à natura humana. Aliæ ergo propoſitiones ſpecificatiuè acceptæ ſunt quibus nõ deſignatur pars in qua ſit prædicatum, quod tribuitur toti, ſed deſignatur totum ſubiectũ, cui applicatur prædicatũ analogum cõueniens ipſi per ſe, & immediatè, id eſt, nõ mediante aliqua natura communi, & ſuo modo cõuenit primo, quoniam hoc eſt primò diuerſum à quolibet alio nõ differens per aliquã differentiam, & ea ratione qua cõuenit huic tale prædicatum nõ conuenit alij, cuiuſmodi eſt ens & creatura: Ceterùm quia eſt cõmune aliis analogicè, hac ratione nõ dicitur hoc ſubiectum primũ, & immediatũ, & propoſitio quæ tribuitur ipſi cum reduplicatione, nõ poteſt accipi reduplicatiuè, ſed ſpecificatiuè: & haſ dicendum eſt exponi per ſuam præiacentem veram: Plato vt homo eſt ens, exponitur per hanc: Plato eſt ens, & homo eſt ens, & Plato eſt homo. Ceterùm non habet locũ quarta exponens cauſalis, nempe quia eſt homo eſt ens, prout ens eſt prædicatum commune, quod confuſè ſignificat multa, & dicitur de multis ſecundùm aliquam communẽ rationẽ, ſed ſolùm prout ens accipitur diſtinctè. Similiter hui⁹ propoſitionis Platovt homo eſt creatura, prima

prima exponẽs, quę eſt præiacens eſt vera, Plato eſt creatura, quia creatura eſt nomẽ tranſcendẽs, cauſalis tamen nõ eſt vera. Ceterũ quãdo ſuppoſitũ habet duas naturas vt habet Chriſtus humanam, & diuinam, quarum vna, id eſt, humana per quam nõ conſtituitur, eſt creata; altera per quam cõſtituitur, nõ eſt creata, dicta præiacens nõ eſt vera ſimpliciter; quia eſſe creatũram ſimpliciter nominat ſuppoſitum, & ſuppoſitum, quod cõſtituitur per naturam increatam, ſimpliciter eſt increatum, ſed ſolùm eſt vera cum additione, quatenus homo, quæ additio nõ ſolùm ſit ad demonſtrandam rationem, qua conueniat Chriſto eſſe creaturam, vt ſit in aliis hominibus, nempe ſignificando nõ ſecũdùm aliquam rationem, vt aliàs vſuuenit tribui prædicata hominibus, ſed ſecũdùm totum eſſe, homo, ſeu hic homo ſit creatura; verùm ſit hîc ad demonſtrandum vnde, & à qua natura habeat Chriſtus quòd dicatur creatura, qui alioqui ſimpliciter à ſe & propria natura habet quod nõ ſit, nec dici poſſit creatura. Atque hæc placuit paulo latiùs explicare, quoniam frequens eſt eorum vſus quoad ea, quæ cõueniunt Chriſto, & tractantur tum in hac quæſt. tum in ſequentibus.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm hæc ſit vera, Chriſtus ſecundum quod homo, eſt Deus.

AD vndecimũ ſic proceditur. Videtur, quòd Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit Deus. Chriſtus enim eſt Deus per gratiam vnionis. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, habet gratiam vnionis. Ergo Chriſtus ſecundum quod homo, eſt Deus.

2. *Præterea, Dimittere peccata, eſt proprium Dei ſecũdum illud Iſai. 43. Ego ſum ipſe, qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Chriſtus ſecundum quod homo, dimittit peccata: ſecundum illud Matth. 6. Vt autem ſciatis, quia filius hominis habet poteſtatem in terra dimittendi peccata, &c. Ergo Chriſtus ſecundum quod homo, eſt Deus.*

3. *Præterea, Chriſtus non eſt homo communis; ſed eſt homo iſte particularis. Sed Chriſtus, ſecundum quod eſt iſte homo, eſt Deus: quia in iſto homine deſignatur ſuppoſitum æternum, quod naturaliter eſt Deus. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus.*

Sed contra, Illud quod conuenit Chriſto, ſecundum quod homo, conuenit cuilibet homini. Si ergo Chriſtus ſecundum quod homo eſt Deus, ſequitur quòd omnis homo ſi Deus: quod patet eſſe falſũ.

Reſpondeo, dicendum quòd iſte terminus, homo, in reduplicatione poſitus, poteſt dupliciter accipi. Vno modo quantum ad naturam: & ſic non eſt verum, quòd Chriſtus ſecũdum quod homo, ſit Deus: quia humana natura eſt diſtincta à diuina ſecundum differentiam naturæ. Alio modo poteſt accipi ratione ſuppoſiti: & ſic cum ſuppoſitum naturæ humanæ in Chriſto, ſit perſona filij Dei, cui per ſe conuenit eſſe Deum, verum eſt quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione poſitus magis propriè teneatur pro natura, quã pro ſuppoſito (vt ſuprà dictum eſt) ideo magis eſt iſta neganda, Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus, quam ſit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non ſecundum idem conuenit alicui moueri ad aliquid, & eſſe illud: nam moueri conuenit alicui ratione materiæ vel ſubiecti, eſſe autem in actu, ratione formæ. Et ſimiliter non ſecundum idem conuenit Chriſto ordinari ad hoc, quòd ſit Deus per gratiam vnionis, & eſſe Deum. Sed primum conuenit ſibi ſecundum humanam naturam, ſecundum verò ſecundum diuinam. Et ideo hæc eſt vera, Chriſtus ſecundum quod homo, habet gratiam vnionis: non tamen iſta, Chriſtus ſecundum quod homo, eſt Deus.

Ad ſecundum dicendum, quòd filius hominis habet in terra poteſtatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, ſed virtute naturæ diuinæ. In qua quidem natura diuina conſiſtit poteſtas dimittendi peccata per auctoritatem: in humana autem natura conſiſtit inſtrumentaliter & per miniſterium. Vnde Chriſ. ſuper Matth. hoc exponens dicit: Signanter dixit, In terra dimittendi peccata: vt oſtenderet, quòd humanæ naturæ poteſtatem diuinitatis vnitæ indiuiſibili vnione: quia cùm factus eſt homo, tamen Dei verbum permanſit.

Ad tertium dicendum, quòd cum dicitur, iſte homo, pronomen demonſtratiuũ, hoc nomen homo, trahit ad ſuppoſitum. Et ideo magis eſt hæc vera, Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt Deus: quam iſta, Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus.

Ioſ. Raguſa in 3. p. D. Thom.

PRÆMISSA eadem diſtinctione præcedentis art. qua accipitur hic terminus, homo, in reduplicatione, reſpondet S.Th. eodem modo huic quæſtioni, nimirum quòd ſecũdùm vnam acceptionem, qua ſignificat naturam, ſit falſa; ſecũdùm aliam, qua ſignificat ſuppoſitum, ſit vera; & quòd ſimpliciter ſit falſa, quia ſimpliciter ſignificat naturam: ait tamen in reſponſione ad 3. hunc terminum homo, ſub ſigno demonſtratiuo ſignificare ſuppoſitum, ideo hanc eſſe veram, Chriſtus vt hic homo eſt Deus. Et quidem de termino, homo, reduplicato abſque hoc ſigno, nõ eſt dubium. Primũ quidem quòd ſtet pro natura ſaltem vbi eſt prædicatũ. Deinde quòd ſiue particula ſecũdùm quod homo ſumatur reduplicatiuè, vt ſignificet cauſam, & rationẽ cur inſit prædicatũ ſubiecto, ſiue ſpecificatiuè, vt deſignet formam, id eſt, naturam in qua cõueniat Chriſto hoc prædicatum, Deus, ſit omnino falſa ea propoſitio. Dubiũ eſt de hoc termino homo, vt ſtat ſub ſigno demõſtratiuo. Durand. enim *in 3. d. 10. q. 1. ad 3.* Palud. *q. 1. a. 1. conc. 2. & 3.* & alij dicũt itẽ eſſe falſam. Fũdamentum eſt, quia dictum ſignũ nõ diſtrahit ſignificatũ vocis, homo, vt ſupponatur pro ſuppoſito, & nõ pro natura, verùm determinat vt ſupponatur pro natura indiuidua, quod ſupponebatur pro natura ſimpliciter. Verumtamen quoniam doctrina S.Th. ſuprà *q. 2.* tradita, eſt ſuppoſitum ſupra naturam addere conditiones indiuiduãtes, quibus cõſtituatur, niſi natura aſſumat ab alio ſuppoſito; propterea ex ſententia ipſius vbi natura eſt indiuidua, quamuis aſſumpta ab alio ſuppoſito, ſuppoſitum ſignificatur eodem modo, quo ſignificatur quãdo natura indiuidua eſt in proprio ſuppoſito, vt ſicuti quando dicimus: Plato vt hic homo eſt riſibilis, vel eſt ens, vel Philoſophus, &c. homo in reduplicatione ſtat pro ſuppoſito iuxta hæc principia S.Th. Ita & cùm dicitur: Chriſtus vt hic homo eſt Deus, homo ſtat pro ſuppoſito naturæ huius indiuiduæ; ſed res eſt parui momenti, & potiùs dicendum videtur eſſe impropriam propoſitionem, atque ideo ambiguam, & diſtinguendam, vt bene notat Suar.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm hæc ſit vera, Chriſtus ſecundum quod homo, eſt hypoſtaſis, vel perſona.

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quòd Chriſtus ſecundum quod homo, ſit hypoſtaſis vel perſona. Illud enim quod conuenit cuilibet homini, conuenit Chriſto, ſecundum quod eſt homo: eſt enim aliis hominibus ſimilis: ſecundum illud Phil. 2. In ſimilitudinem hominum factus. Sed omnis homo eſt perſona. Ergo Chriſtus ſecundum quod homo, eſt perſona.

2. *Præterea, Chriſtus ſecũdum quod homo, eſt ſubſtantia rationalis naturæ, non autem ſubſtantia vniuerſalis: ergo ſubſtantia indiuidua. Sed nihil aliud eſt perſona, quàm rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia, vt Boëtius dicit in li. de duabus nat. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt perſona.*

3. *Præterea, Chriſtus, ſecundũ quod homo, eſt res humanæ naturæ, & ſuppoſitũ & hypoſtaſis eiuſdem naturæ. Sed omnis hypoſtaſis & ſuppoſitum & res humanæ naturæ, eſt perſona. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt perſona.*

Sed contra, Chriſtus ſecundum quod homo, non eſt perſona æterna. Si ergo Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona, ſequeretur quod in Chriſto ſint duæ perſonæ, vna temporalis & alia æterna, quod eſt erroneum, vt ſuprà dictum eſt.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, iste terminus, homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Dum ergo dicitur, Christus secundū quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestū est, quod Christus secundū quod homo est persona, quia suppositū humanæ naturæ nihil est aliud, quàm persona filij Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Vno modo vt intelligatur, quòd natura humana competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verū est: omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, vt natura humana in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principijs humanæ naturæ. Et sic Christus secundum quod homo non est persona, quia humana natura non est per se: seorsum subsistens à diuina natura, quod requirit ratio personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omni homini conuenit esse personam, secūdum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quòd persona subsistens in humana natura eius, non sit causata ex principijs humanæ naturæ, sed sit æterna. Et ideo vno modo est persona, secundum quod homo, alio modo non, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd substantia indiuidua, quæ ponitur in diffinitione personæ, importat substantiam completa per se subsistentem seperatim ab aliis, alioquin manus hominis posset dici persona, cùm sit substantia quædam indiuidua: quia tamen est substantia indiuidua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici indiuiduum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut persona significat quid completum, & per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum & res naturæ in genere substantiæ significant quiddā per se subsistens. Vnde sicut humana natura non est per se persona seorsum à persona filij Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu, in quo negatur ista, Christus secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

S. THOMAS supponit hîc nomen personæ in hac propositione, Christus secūdùm quod homo est persona, stare solùm pro persona humana, solúmque sibi declarandū putauit, an, & quomodo sit verum, quòd secūdum quod homo sit persona humana? Et proponit tres modos, quorū duo nó significant personā creatā, sed increatam, quæ tamen sit humana, quia subsistit in natura humana, & horū alter est, quo terminus in reduplicatione positus, non accipiatur ratione naturæ sed ratione personæ, quę nominatur nomine Christi, & notetur hoc nomine, homo, fitque vera propositio, quia persona sic notata est increata, quæ subsistit in natura humana. Alter est, quo dictus terminus accipitur ratione naturę cui cōperat esse in aliqua persona; & quia nomine Christi, cui applicatur terminus, homo, sub reduplicatione, significatur persona increata, ideo est etiam vera illa propositio. Tertius modus est, vt nomine, homo, non significetur aliqua persona confusè abstrahendo à propria, vnde fiat, vt possit propositio verificari de persona increata ratione subiecti, de quo dicitur homo; sed significetur persona propria humana sc. creata, vt sit sensus: esse personæ secūdùm quod Christus subsistit in humanitate, & est persona humana, constituitur simpliciter in esse personæ à natura humana; & hoc sensu ait S. Th. esse falsam eam propositionem; est enim sensus Nestorij dicentis, Christū dici Deum, & hominem propter personas proprias humanitatis, & diuinitatis.

Quidam dicūt quòd quamuis verū sit, hanc propositionem hoc tertio sensu esse omnino falsam; minimè tamen cū sensū continere, atq; ideo simpliciter, & absque distinctione verā esse; & cū possit accipi tū specificatiuè designando naturam, in qua Christus sit persona humana, qui in se, & in sua propria est persona diuina; tū reduplicatiuè tanquam notando perfectatem, & secūdū quod ipsum per particulam, secūdùm quod homo, & causam, ob quam sit persona; aiūt vtroque modo esse veram. Et quidem quòd sit vera specificatiuè nō est dubiū; quòd autem etiam reduplicatiuè, probatur: quia esse hominē est ratio formalis per se propria, & causa cur Christus sit persona humana? Sed hoc dictum habet difficultatē, & non videtur ita verū: quia prædicatum quod applicatur subiecto per particulam, in quantū, sumptam solùm specificatiuè, aut non est prædicatum simpliciter secundùm totūesse, sed secūdùm aliquod esse; quomodo dicitur Æthiops albus secundùm dentes; aut est transcendens; & ideo in re proposita primo modo, id est, secūdùm aliquod esse, vera est specificatiuè hæc propositio: Christus secūdùm quod homo est persona, quia habet duas naturas, quibus cōstat tanquam partibus, & in vtraque, & secūdūvtramque est persona: nō prædicatur autē specificatiuè secūdo modo persona, sc. vt nomen transcendens, siue persona possit dici transcendens, siue nō; quia sic nō diceretur Christus personavt homo, sed vt Christus, siue vt Deus: Nam quando sunt duæ naturæ, transcendens nō dicitur ratione vnius, aut partis vnius naturæ, sed ratione duarum, & ratione totius: dicitur ergo specificatiuè ratione vnius naturæ. At verò prædicatum quod applicatur subiecto per particulam, in quantum, sumptam reduplicatiuè, dicitur simpliciter de subiecto ratione formæ reduplicatæ, & nō secūdùm partē; & particula, secūdùm quod, est causa cur insit simpliciter; esset ergo sensus in re proposita: Christus habet ab humanitate, quòd sit persona simpliciter, nō autē quòdsit persona talis. Quare quidam, vt Palatios *in* 3. *d.* 11. aiūt in ea propositione sumpta reduplicatiuè, notari personam diuinam, & quòd Christus ab humanitate habeat quòd sit persona diuina, ideóque vitandam, vt falsam.

Restat ergo vt hæc propositio, Christus secundùm quod homo est persona, sumpta specificatiuè, siue specificet personā, & hypostasim, siue naturā, sit vera; reduplicatiuè autē nō sit vera. Nō nego etiam hac propositione nō contineri per se, & ex vi verborū illū sensum, quo significetur naturæ humanæ deberi propriam personalitatem causatam ex principiis ipsius humanæ naturæ; tamen à S. Th. esse propositum hunc sensum siue propriè, siue impropriè denotari possit, vt statueret veros sensus, quib⁹ ea propositio bona accipi possit, excludátq; falsū.

QVÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo quantum ad esse, in duos articulos diuisa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Christus sit, vnum, vel duo.

AD primum sic proceditur. Videtur quòd Christus nō sit vnū, sed duo. Dicit enim Aug. in primo de Trinit. quia forma Dei accepit formam serui, vtrumque Deus propter accipientem Deum: vtrumque autem homo propter acceptum hominem. Sed vtrunque dici non potest, nisi vbi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. *Præterea, Vbicunque est aliud & aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud & aliud: dicit enim Aug. in Enchir. Cùm in forma Dei esset, formam serui accepit, vtrunque vnus, sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. Ergo Christus est duo.*

3. *Præterea, Christus non est tantum homo: quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud, quàm homo: & ita in Christo est alind & aliud. Ergo Christus est duo.*

4. *Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, & est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid & aliquid. Ergo Christus est duo.*

5. *Præterea, Sicut in mysterio Trinitatis sūt tres personæ in vna natura: ita in mysterio Incarnationis sūt duæ naturæ in vna persona. Sed propter vnitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater & Filius sunt vnum: secundum illud Ioan. 10. Ego & Pater vnum sumus. Ergo non obstante vnitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.*

6. *Præte-*

6. *Præterea, Philosophus dicit in* 3. *Physic. quod vnum & duo denominatiuè dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.*

7. *Præterea, Sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud: vt Porphyrius dicit. Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet & diuina. Ergo Christus est aliud & aliud. Ergo Christus est duo.*

Sed contra est, quod Boët. dicit in li. de duab. natu. Omne quod est, in quantum est, vnum est. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est vnum.

Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata prout abstracto significatur, non verè potest prædicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt quod est, & quo est: vt in Prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duæ naturæ, diuina scilicet & humana, altera earum, scilicet diuina, potest de eo prædicari, & in abstracto & in concreto: dicimus enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, & est diuina natura, & est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundū se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim verè potest dici, quòd Christus sit humana natura: quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito. Dicitur autem, quòd Christus est homo, sicut & quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem deitatē: & homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, & aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomē homo, importat habentē humanitatem indistinctè, sicut & hoc nomen Deus, indistinctè importat habentem deitatem: hoc autem nomen Petrus vel Iesu importat distinctè habentem humanitatem, scilicet sub determinatis indiuidualibus proprietatibus: sicut & hoc nomen filius Dei, importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas, & ideo si amba natura in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo vnum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo suppositа, sed vnam personam, quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tanquam suppositum completum vltimæ completione. Et ideo quia ponebant in Christo duo suppositа, dicebant Christum esse duo neutraliter: sed quia ponebant vnam personam, dicebāt Christum vnum masculinè. Nam neutrū genus designat quiddam informe & imperfectum: genus autem masculinum designat quiddā formatum & perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculinè. Quia verò nos ponimus in Christo vnā personam & vnum suppositum (vt ex suprà dictis patet) sequitur quod dicamus, quòd non solum Christus est vnus masculinè, sed etiam, quòd est vnum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Aug. nō est sic intelligendum, quòd ly, vtrunque, teneatur ex parte prædicati, quasi dicat, quod Christus sit vtrunque, sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly vtrunque, ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere, quòd vtrunque, scilicet Deus & homo, est Deus propter accipientem Deum: & vtrunque, scilicet Deus & homo, est homo propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum, quòd cum dicitur Christus est aliud & aliud, locutio est exponenda, vt sit sensus, habens aliam & aliā naturam. Et hoc modo exponit Aug. in lib. contra Felicianū. Vbi cum dixisset, In mediatore Dei & hominū, aliud Dei filius, aliud hominis filius, subdit. Aliud inquam, pro discretione substantiæ, non aliud pro vnitate personæ. Vnde Greg. Nazianzenus in Epist. ad Clidonium dicit, Si oportet compendiosè dicere, aliud quidē & aliud, ea, ex quibus Saluator est: siquidem non idem est inuisibile visibili, & quod absque tempore, ei, quod sub tempore, non autem alius & alius, absit: hæc enim ambo vnum.

Ad tertium dicendum, quòd hæc est falsa. Christus est tantū homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam: eo quod termini in prædicato positi, formaliter tenentur. Si verò adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera Ioſ. Raguſa *in* 3. *p. D. Thom.*

cutio: puta Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequitur, quod sit aliquid aliud, quàm homo: quia ly aliud cum sit relatiuum diuersitatis substantiæ, propriè refertur ad suppositum (sicut & omnia relatiua facientia personalem relationem) sequitur autem, ergo habet aliam naturam.

Ad quartū dicendum, quòd cum dicitur Christus est aliquid quod est Pater, ly aliquid, tenetur pro natura diuina: quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre & filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid quod non est Pater, ly aliquid tenetur, non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto: non quidem secundū suppositū distinctum, sed secundū suppositū indistinctū, prout scilicet subsistat natura, nō autē proprietatibus indiuidualibus. Et ideo nō sequitur, quòd Christus sit aliud, & aliud, vel quod sit duo: quia suppositū humana natura in Christo, quod est persona Filij Dei, non ponit in numerum cum natura diuina, quæ prædicatur de Patre & Filio.

Ad quintum dicendū, quòd in mysterio diuinæ Trinitatis natura diuina prædicatur etiā in abstracto de tribus personis: & ideo simpliciter potest dici, quòd tres personæ sint vnum. Sed in mysterio Incarnationis non prædicātur amba naturæ in abstracto de Christo: & ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quòd duo dicitur, quæ habens dualitatem: non quidem in aliquo alio, sed in ipso, de que (duo) prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen Christus. Quamuis igitur Christus habeat dualitatem naturarum: quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimū dicendū, quòd alterum importat diuersitatem accidentis: & ideo diuersitas accidentis sufficit ad hoc, quod aliquid simpliciter dicatur alterū. Sed aliud importat diuersitatē substantiæ: substantia autem dicitur non solū natura, sed etiam suppositū; vt dicitur in 5. *Metaph. & ideo diuersitas naturæ non sufficit ad hoc, quòd aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diuersitas secundū suppositum. Sed diuersitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diuersitas suppositi.*

QVONIAM in superioribus quæstionibus constitutum est Christum constare vna persona, & duabus naturis, simúlque esse factam vnionem plurium, quæ constitueret aliquod vnum, & nihilominus hoc vnum non est aliqua natura, sicut est vnum ex materia, & forma, sed manent saluæ duæ naturæ; neque est vnū ex natura, & supposito, ea vnitate qua sunt vnum aliæ personæ creatæ per exclusionem distinctionis saltem realis, cùm maneat distinctio naturæ humanæ à supposito diuino; neque est vnum ex vna tantùm natura, & supposito, sed ex duabus; idcirco nō obstāte quòd sit facta vnio plurium, locus relinquitur quæstioni, an Christus simpliciter loquendo sit vnum, vel duo. Proponitur hîc nomen vnius, & duorum abstractiùs in genere neutro, vt notat Caiet. sed quæstioni respondetur non solùm de genere neutro, verumetiam de masculino.

CONCLVSIO S. Th. in fine articuli propriis eius verbis sic habet: Christus non solùm est vnus masculinè, verumetiam est vnus neutraliter. ratio est, quia duæ naturæ nō prædicantur de Christo secūdùm distinctionem quam habent à se inuicem, secūdùm quam sūt duę, scilicet in ratione naturæ in abstracto, sed secundùm vnitatem, secundùm quam sunt vnum, scilicet significatæ in concreto ratione suppositi habentis naturam: ergo Christus quatenus constituitur ex his est vnus, & vnū, non autem duo: antecedens probatur, quia naturæ illæ duæ non prædicantur ambę de Christo in abstracto, sed vna illarum in concreto; ergo nō prædicantur de Christo secūdùm distinctionem, quam habent à se inuicem, sed secundùm vnitatem, quæ significatur nomine cōcreto, Deus, & nomine concreto, homo, significatur enim habens deitatem, & habens humanitatem, id est, suppositum vtriusque, quod cùm in Christo sit vnum, restat vt Christus nullo modo sit duo, sed omnino vnum, & vnus. hoc est solidum S. Th. fundamentum.

DISPVTATIO CXXVI.

An sine vlla determinatione de Christo dici possit vnitas, vel pluralitas.

CERTVM est secundùm fidem catholicam, quòd Christus in genere masculino dici debeat & dicatur vnus, non autem plures. nam in genere masculino nomen adiectiuum, plures, multiplicat personas, nonverò naturas, vt constat in mysterio sanctissimæ Trinitatis, vbi Pater, filius, & Spiritus sanctus, qui sunt tres personæ vnius naturæ, dicuntur plures, non verò vnus, ea ratione, quòd vnus, & plures masculinè, referuntur ad personas, quare in Christo hoc nomen plures distingueret personas cum Nestorio, non verò naturas. Atque ita Concilia & Patres definiunt hunc modum loquendi, quòd Christus dicatur vnus, & non plures. Dicitur in Symbolo Athanasij : Non duo, sed vnus Christus. *& infrà:* Nam sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus. *& infrà:* Vnus omnino non confusione substantię, sed vnitate personæ. In Symbolo Nicæno: Et in vnum Dominum Iesum Christum, Idem definit Concilium Ephesinum in confessione fidei *can.* 2. & 3. vbi damnantur, qui Christum in duo diuidũt. Aug. *in Enchirid. c.* 38. *& tract.* 78. *in Ioan.* dicit : Vtrumque simul, scilicet, Deus & homo non duo, sed vnus Christus. Cyril. Alex. *lib. de fide ad Theodosium*, docet post vnionem non posse intelligi Christum esse duo, & concludit: Vnus itaque ad numerum est Christus.

Atque hæc summa fidei certitudo causa est, cur neq; S.Th. *hîc*, neque Theologi *in* 3. *d.* 6. instituant præcipuè quæstionem, an in genere masculino Christus sit dicendus vnus, vel plures: cùm ex definitione vnius personæ in Christo cõtra Nestoriũ habeatur esse vnum. Verùm præcipuè quæstio est de genere neutro, quoniam hoc videtur referri posse ad naturam, seu naturas, an Christus dicatur vnum, vel plura, & per occasionem dicunt aliquid de genere masculino, vt facit etiam hîc S.Th. vt diximus cum Caiet.

Hoc ergo sensu in genere neutro disputans Durandus *in* 3. *d.* 6. *q.* 1. *a.* 2. an Christus sit vnum, vel plura, docet *n.* 13. Christum absolutè absque vlla determinatione, neque vnum neque plura dici posse. Eius fundamentum est quòd vnum vel plura sunt nomina adiectiua; adiectiuum autem nomen refertur ad substantiuum, quod quidem in propositione aliquando est ipsum subiectũ: vt cùm dicimus, Petrus est bonus, aliquando est aliquod prædicatum, cùm quo adiectiuum dicitur de subiecto: vt cùm dicimus, Petrus est bonus medicus. Iam in re proposita non possumus in genere neutro (de hoc enim præfati sumus agi in hac quæstione) dicere, Christus est vnum, quia adiectiuum debet genere conuenire cum substantiuo; cum determinatione verò subiiciendo huic adiectiuo vnum aliud substantiuum neutrius generis, quod Grammatica non prohibet dici de substantiuo masculino, cuiusmodi est hoc nomen, suppositum, quod propterea dicatur de Christo; congruè potest dici vnum de Christo, videlicet, Christus est vnum suppositũ, alioquin solùm licet dicere, Christus est vnus. Nec potest dici quòd Christus sit vnum, vel plura, ratione vnius, vel plurium naturarum, quia de Christo non prædicatur natura humana, quare neque vnum vel plura ratione illius; nam de quo non dicitur substantiuum, non dicitur adiectiuum. Hæc obseruatio Grammatica Durandi non subsistit: nam adiectiuũ neutrius generis habet rationem substantiui, quando prædicatur absolutè; sic dicitur Deum esse bonum ipsum, seu bonitatem : & præsertim tale adiectiuum, scilicet vnum, vel plura, exponitur vnum per hoc quòd sit vna res, & sic Ioannis 10. *Ego & pater vnum sumus*, & tres personæ diuinæ dicuntur vnum.

Est ergo sententia aliorum, Christum posse dici duo in genere neutro, refert hanc sententiam Durandus *n.* 10. cui videntur fauere Patres primò quidam, qui ex eo quòd in Christo sint duę naturæ vsurpant hunc modum loquendi, in Christo est aliud, & aliud; aliud est natura humana, aliud diuina, scilicet Nazianz. *epist.* 1. *ad Cledonium, quæ est* 51. *Anath.* 3. Ansel. *lib. de incar. cap.* 5. Aug. *lib. contra Felici. c.* 11. Leo *epist.* 10. *c.* 4. Aagatho *in epist.* quæ habetur in V I. Synod. *actio.* 4. Deinde alij in recto hoc prędicant de Christo, Cyril. *in scholiis de incar. c.* 26. cùm dixisset Christum esse vnigenitum vt Deus, & primogenitum vt homo, subdit: Et ipse est hoc, & illud. Aug. *in Enchir. c.* 35. sic habet: Ac per hoc minor est factus, & manſit æqualis vtrumque vnum, sicut dictum est, sed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem. Probatur hæc sententia: primò contra rationem S.Th. expositam in articulo hoc argumento: Homo albus non est simpliciter vnum, sed plura, *ex* 7. *Met.* Sed de homine, & albo, nec albedo nec humanitas prædicatur : ergo non obstante quòd humanitas non prædicetur in abstracto de Christo, poterit Christus dici plura. Secundò Vnitas naturæ facit plura simpliciter vnum; sunt enim tres personæ diuinæ, vnum ob vnitatem naturæ : ergo pluralitas naturarum, cuiusmodi est in Christo, facit vnam personam plura. Alij quorum meminit Bonau. *in* 3. *d.* 6. *q.* 5. *a.* 1. dicunt Christum esse plura, non solùm ob pluralitatem naturarum, verùm ob pluralitatem suppositi, non simpliciter vt sustentat naturam, sed quatenus subiicitur generi, vel speciei; cùm enim sint duæ naturæ, seu duæ species, quæ prædicantur de suis propriis indiuiduis, & suppositis (neque enim diuinitas prædicatur de indiuiduo humanitatis, aut contrà) & cùm non prædicentur naturæ in abstracto, sed in concreto de indiuiduo in cõcreto, quomodo non significatur solùm natura indiuidua per modum abstracti, verùm suppositum; fit hinc, vt Christus habeat rationem duorum suppositorum, & dicatur duo: & hæc sunt quæ antiqui vocabant suppositа loquutionis, vt videre est apud S.Th. *in* 3. *d.* 6. *q.* 1. *an.* 1. *quæstiuncula* 2. & suppositum dialecticè sumptum. Hanc sententiam Bonau. censet quidem omnino falsam, non tamen hæreticam : nam pluralitas non est attendenda penes suppositum sumptũ primo modo, id est, dialecticè, sed secundo modo, id est, physicè; ex eo enim quòd subiiciatur duabus speciebus, dicitur duo secundùm quid, quare & Christus dicetur duo secundùm quid, simpliciter autem vnum.

Vera ergo communisque Theologorum sententia est Christum absolutè loquendo non posse dici duo, vel plura, sed vnum; sic habent cum S.Th. eius interpretes *in hoc articulo*, ita Alẽsis *in* 3. *p. q.* 6. *n.* 2. *a.* 1. Scotus *in* 3. *d.* 6. *q.* 2. Bonau. *a.* 1. *q.* 1. Riccard. *a.* 2. Gabriel *q.* 2. *art.* 2. *concl.* 3. *& 4. & dub.* 2. Almainus *q.* 2. *concl.* 3. *& 4.* Maior *q.* 1. *concl.* 3. Marsilius *in* 3. *q.* 6. *a.* 3. *concl.* 1. *& 2.* Quidam probant eo argumento quòd qui diceret Christum esse duo, vel plura, cogeretur diuidere Christum in duo, etsi non in duos, illud autem est contra id quod definitur in epist. Conc. Alexan. quæ est 10. apud Cyrillum, & approbatur in Concilio Ephesino, vbi *in confess. fidei, ante medium*, sic habetur: Neque Deum aut Dominum Christum Verbum Dei Patris nominamus, ne iterum manifestiùs in duo diuidamus vnum Christum, notant autem non dixisse; in duos, sed, in duo, in genere neutro. aiunt præterea ita haberi in Græco exemplari. Verùm in editione Cyrilli vulgatiori, & in altera, quæ est in Conc. Ephesin. nouissimè edito opera nostri Peltani habetur, duos, masculinè, & vox Græca *eis dúo* est communis, potest enim accipi in genere masculino, & neutro; ac verba præcedentia

tia Cyrilli monent debere accipi, & rectè fuisse accepta in masculino genere: agebat enim contra Nestorium diuidentem Christum in duos, non in duo; & Cyril. appositè ad ea quæ proximè dixerat, contra ipsum subiungit illa verba: Ne iterum manifestiùs in duos diuidamus Christum. Particulæ illæ, manifestiùs, &, iterum, referuntur ad superiùs dicta. Alij probant ea ratione, quòd ea, quæ in vnum coniuncta sunt, non possint absolutè, & sine additione plura nominari, sed vnum. Sic Petrus pluribus constans, non plura, sed vnus absolutè dicitur. Porrò plura quę sunt in Christo, coniuncta sunt, & vnitatem habent; quare Christus vnus dici debet, non autem plura. Sed hæc ratio non est sufficiens, ideo enim quæ coniuncta sunt non possunt plura nominari, quia singula aut non sunt aliquid perfectum in specie, sed solùm partes speciei, vt materia, & forma: aut certè si sunt singula seorsim aliquid perfectum in specie, tamen cùm veniunt in compositionem alicuius totius perfecti, non ita constituunt totum vt non maneant species saluæ & perfectæ; si enim manent cessat ratio, ob quam ea quæ in vnum conueniunt non possint absolutè plura dici; id enim quod ex illis constituitur, dicetur vnum in eo in quo illæ species sunt vnum per sublationem distinctionis, seu rei per quam distinguatur, quomodo Christus est vna persona in duabus per sublationẽ personalitatis creatæ à natura creata : essent autem etiam duo propter distinctionem duarum naturarum perfectarum, quæ salua manet post coniunctionem, & vtraque natura per se denotat suppositum & Christum, vt dicatur Deus, & dicatur homo. Confirmatur: nam ideo Deus dicitur vnus, & tres, quia cum vnitate naturæ manet distinctio personarũ; ergo si cum vnitate personæ manet distinctio naturarum, erit vnus, & duo, seu duæ naturæ.

Vera ergo ratio & fundamentum est quod assignat S.Tho. in articulo, scilicet quòd quamuis maneant duæ naturæ in Christo saluæ, & integræ; non prædicentur tamen in abstracto de Christo, ideo Christus non potest dici duo, quòd si prædicarentur in abstracto, posset dici duo ob rationem modò assignatam: prædicantur autem in concreto prout significantur in supposito, & quia ita sunt coniuncta in supposito vt non maneat distinctio suppositorũ, ideo spectato modo, & ratione qua prædicantur de Christo, Christus nó potest dici duo, sed vnũ.

Contra hoc argumentum obiiciunt quidam quòd quamuis nomen concretum, naturæ, aliàs extra propositionem, vel quando est subiectum propositionis, dici possit significare suppositum in recto connotando naturam, non verò contrà significare naturam connotando suppositum; tamen quando est prædicatum propositionis magis significat naturam in concreto etiã sine reduplicatione, vt docet S.Tho. *articulo primo*, & cum reduplicatione, vt docet tribus vltimis articulis : cùm ergo prædicentur de Christo duæ naturæ in concreto, & duæ res, rectè dici potest, Christus est duo. Respondeo quãdo dicitur concretũ naturæ substãtialis significare naturã, non est sensus quòd non significetur, & quidem in recto suppositum; ita enim significatur per hoc nomen homo, sicut per hoc nomen, Petrus; solùm est discrimẽ quòd homo indistinctè significet habẽtem humanitatẽ, Petrus autem distinctè, vt habet S.Thom. hîc, sicut per nomen concretum accidentis, v.g. album significatur in recto subiectum; dicitur tamen significari formam, seu magis formam quàm subiectum, seu suppositum, quia significatur explicitè esse huius formæ in concreto, subiectum verò seu suppositum non significatur explicitè & distinctè, sed indistinctè, & prout est habens hanc formam, non verò prout habet alias. Nihilominus si vnitas rei habentis plures formas significatas in concreto, sumitur ab vnitate suppositi, seu subiecti, non verò ab vnitate formæ, vt dicatur vnum id quod habet plures formas, si est vnum suppositum, certè non tollit hanc significationem vnitatis, hoc quod est illud vnum suppositum significari distinctè, vel indistinctè, modò significetur vnum.

Ad fundamentum secundæ sententiæ ductum ab auctoritate Patrum, respondeo quod dicunt, Patres primo loco citati, scilicet in Christo esse aliud, & aliud, non aduersari his, quæ dicta sunt; naturæ enim in abstracto significatæ per hunc modum loquendi non prædicantur de Christo, sed solùm dicitur eas esse in vno supposito. Quòd autem ait Cyrillus: Christus est hoc, & illud, primùm quidem præmissa fuit declaratio à Cyrillo : qua significaret se loqui de concreto nomine filij Dei, & filij hominis, quod significat nominibus neutrius generis, hoc, & illud. Eandem declarationem præmisit Augustinus, & solent præmittere Patres, & si quando non præmitterent est subintelligẽda, hoc ipso quòd loquuntur de rebus satis notis, & facilè subintelligendis.

Ex dictis relinquitur dubium, an necesse sit dicto modo interpretari hos Patres, vel liceat simpliciter ita loqui, Christus est aliud, & aliud? S.Thom. videtur variè locutus, & quidem suprà *quæst.* 2. *artic.* 3. *ad primum*, videtur affirmare eo fundamento, quòd eo modo se habeat aliud, & aliud in Christo, quo se habet alius, & alius, seu alter, & alter in creaturis; sicut ergo in creaturis non denotat diuersitatem suppositi, eo quòd idem numero suppositum possit diuersis accidentibus subiacere; ita in Christo aliud, & aliud non denotat diuersitatem suppositi, sed naturarum, eo quòd possit idem suppositum in duabus naturis subsistere, ideóque est peculiare Christo præ omnibus creaturis posse dici aliud, & aliud, quia nulli rei creatæ præter ipsum contingere potest, vt idem numero subsistat in duabus naturis. Hoc ipsum videtur sentire Damasc. *lib.* 3. *de fide, cap.* 7. dicens : Alius personam indicat, aliud naturam. Idem verò S.Thomas *in hoc articulo ad secundum*, loca Patrum, quibus dicitur Christus aliud, & aliud, exponit eo sensu, vt sit idem ac habens aliam, & aliam naturam, citátque Augustin. & Nazianz. sese exponentes. Et *in responsione ad secundum*, negat hanc propositionem, tanquam falsam, Christus est tantùm homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, ac proinde relinquitur vera contradictoria, Christus non est tantùm homo : monet tamen non esse propterea veram hanc propositionem, quæ videtur sequi, scilicet Christus est aliquid aliud, quàm homo, rationem reddit, quia vox, aliud, non refertur ad idem, ad quod refertur illa propositio, non est tantùm homo, scilicet ad naturã, vt videtur referri; sed refertur ad suppositum; quia, inquit, aliud cùm sit relatiuum diuersitatis substantiæ, propriè refertur ad suppositum, in Christo autem non est aliud suppositum.

Sunt duæ sententiæ. Prima affirmat dici posse Christum esse aliud, & aliud. Ita Palud. & Riccard. *d.* 6. Vald. *lib.* 1. *doctrinalis fidei, cap.* 22. Vasquez *disputat.* 70. Confirmatur ratione: nam si aliud, & aliud refertur ad suppositum, possent in Trinitate Pater & Filius dici aliud, & aliud. Secunda sententia ait, eam propositionem esse negandam potiùs, quàm concedendam. Ita Suarez hîc: & certè quamuis probabilis sit prior sententia; secunda tamen est tutior: eius ratio sumitur ex sensu, quem per se facit propositio, significans diuersitatem naturæ, & essentiæ; per se enim significat diuersitatem simpliciter hoc ipso quòd profertur sine additione, significátque vnitatem secundùm quid in illa vnitate termini, qui est subiectum propositionis, qualis esset aliqua vnitas accidentalis, non verò vnitatem aliam simpliciter, qualis est substantialis substantiæ secundæ. At verò alter & alter non significant diuersitatem simpliciter quoad suppositum, & naturam, sed solùm secundùm quid, aut saltem quoad personam. Dices, si aliud, & aliud significat diuersitatem simpliciter;

pliciter, tam quoad suppositum, quàm quoad naturam. Respondeo quando plura nomina ex vi nominum non denotarent pluralitatem suppositorum, sed possent sumi, tum vt denotantia pluralitatem suppositorum, tum vt synonyma eiusdem suppositi, vel vt describẽtia idem suppositum à diuersis eiusdem proprietatibus: vti cùm dicimus spirator, & genitus sunt vnum; tunc vnum vi sua significare posset vnitatem simpliciter tam suppositi, quam naturæ; quando verò nomina ex vi nominis denotant distincta supposita, tunc vnum, quod de his prædicatur, determinatur, vt non significet vnitatem suppositi, sed formæ, seu naturæ. Porrò nomen Patris & Filij, genitoris, & geniti, & Spiritus sancti ex vi nominis significant distincta supposita; quare cùm dicitur sunt vnum, non potest esse sensus, quòd sint vnum simpliciter quoad suppositum, & naturam. At verò vno nomine simplici, præsertim Christi, non ita significatur ex vi nominis vnum, quin possit per prædicatum distrahi, vt stet pro pluribus suppositis, & vocabula hæc aliud, & aliud sunt apta distrahere, & significare omnino diuersa quoad suppositum & naturam; & propterea cùm dicitur Christus est aliud, & aliud, nisi aliquid addatur, sensus erit, esse aliud, & aliud suppositum, aliámque & aliam naturam simul, aut saltem erit ambiguus, & propterea non simpliciter vsurpandus sine distinctione, seu declaratione. Et ex his satisfactum est secundo argumento tertiæ sententiæ.

Iam pro conciliatione locorum S.Thom. dicendum est, ipsum *quæst.2.* agere præcipuè de re magis quàm de modo loquendi, an scilicet vnio sit facta in hypostasi; & cùm obiicit sibi eundem locum Augustini, quem in hoc articulo dicentis *in Enchir.* Christum esse aliud, & aliud, solùm fuit contentus ostendere, ita posse dici de Christo duo prædicata substantialia sub his terminis, aliud, & aliud, salua vnitate suppositi, sicut de creaturis duo prædicata accidentalia, alius, & alius, salua eadem vnitate. Hîc autem magis est quæstio de modo loquendi, eiúsque rigore; ideóque quamuis reipsa ita conueniat vni personæ Christi esse hoc, & illud, esse aliud, & aliud substantialiter, sicuti suppositis creatis esse alium, & alium accidentaliter; nihilominus, quoniam aliud & aliud significat diuersitatem simpliciter quoad esse simpliciter, ac proinde quoad totum esse, quam non significat alius & alius; iccirco non perinde est vsurpanda illa locutio, vt hæc.

Iam ad primam rationem initio propositam ab auctoritate *7 Metaph. cap.5. tex.2.* dicitur quæstionem, quã ibi tractat Aristot. non esse vtrùm constans pluribus, dicatur vnum, vel duo, vel plura, sed an vnumquodque idem sit, quod sua quidditas, seu substantia: & statuit eorum, quæ per se dicuntur, idem esse; idem enim est homo, & animal rationale, quod est eius substantia, & quidditas: in his autem, quæ per accidens dicuntur, vt album non esse idem, quia significantur duo diuersarum quidditatum, non autem vnius, scilicet homo, & albedo, quæ non est quidditas, & substantia hominis: quare album cùm sit aggregatum per accidens ex homine, & albedine, erit idem quidditati albedinis; sed quidditas albedinis non potest esse idem toti aggregato: itaque siue homo albus possit dici plura, siue vnum, tamen Aristot. vult, non esse idem, esse hominem, & esse album hominem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in Christo sit tantùm vnum esse.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non sit tantum vnum esse, sed duo. Dicit enim Damasc. in 3. lib. quòd ea, quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam: esse enim est à forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Præterea, Esse filij Dei est ipsa natura diuina, & est æternum. Esse autem hominis Christi non est diuina natura: sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantùm vnum esse.

3. Præterea, In Trinitate quamuis sint tres personæ, est tamen vnum esse propter vnitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamuis sit vna persona. Ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

4. Præterea, In Christo animal dat aliquod esse corpori, cùm sit forma eius. Sed non dat sibi esse diuinum, cùm sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse, præter esse diuinum: & sic in Christo non est tantum vnum esse.

Sed contra, Vnumquodque secundùm hoc dicitur ens, secundùm quod dicitur vnum: quia vnum & ens conuertuntur: si ergo in Christo essent duo esse, & non tantum vnum, Christus esset duo, & non vnum.

Respondeo dicendum, quòd quia in Christo sunt duæ naturæ, & vna hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo: quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint vnum tantum. Esse autem pertinet & ad naturam & ad hypostasim. Ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse: ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo, quòd ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, & humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum, quòd si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundùm quid, sicut esse album, est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in vna hypostasi vel persona: aliud enim est esse, quo Socrates est albus, & quo Socrates est musicus. Sed illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam, secundùm se impossibile est in vna hypostasi vel persona multiplicari: quia impossibile est, quòd vnius rei non sit vnum esse. Si igitur humana natura adueniret filio Dei non hypostaticè vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt) oporteret ponere in Christo duo esse: vnum quidem, secundùm quod est Deus, aliud autem, secundùm quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundùm quod est albus, & aliud, secundùm quod est homo, quia esse album, non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum, totum pertinet ad vnam personam Socratis: & ideo ex omnibus his non fit nisi vnum esse in Socrate. Et si contingeret, quòd post constitutionem personæ Socratis, aduenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi (sicut accidit in cæco nato) ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solùm relatio quædam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solùm secundùm ea, quæ prius habebat, sed etiam secundùm ea, quæ sibi postmodum aduenerunt. Sic igitur cum humana natura coniungatur filio Dei hypostaticè vel personaliter (vt suprà dictum est) & non accidentaliter: consequens est quod secundùm humanam naturam non adueniat sibi nouum esse personale, sed solùm noua habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, vt scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solùm secundùm diuinam naturam: sed etiam secundùm humanam.

Ad primum ergo dicendum, quòd esse consequitur naturam: non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem siue hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet vnitatem secundùm vnitatem hypostasis, quàm habeat dualitatem secundùm dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd illud esse æternum filij Dei, quod est diuina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur à filio Dei in vnitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in Prima parte dictum est, quia persona diuina est idem cum natura, in personis diuinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ: & ideo tres personæ non habent nisi vnum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd anima in Christo dat esse corpori, inquãtum facit ipsum actu animatum: quod est dare ei complementum naturæ & speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente vtrumque, hoc totum compositum ex anima & corpore (prout significatur nomine humanitatis) non significatur vt quod est, sed vt quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundùm quod habet habitudinem ad talem naturam: cuius habitudinis caussa est anima inquantum perficit humanam naturam, informando corpus.

SANCTVS Thomas in hoc articulo ponit vnum esse, quod constituitur per esse naturæ, & suppositi, & hoc ab ipso dicitur esse personale, quia hoc esse est naturæ, vt quo, personæ verò, vt quod. Porrò id, quod se habet vt quod, habet rationem totius, & constituti, denominatio autem tribuitur toti. Hoc est, quod habetur ex S.Thom. in hoc articulo. An verò ipse agnoscat solùm hoc esse personale quod est totius, ita vt excludat omne aliud esse partiale, vel certè non excludat, sed solùm declaret id, quod est completum, & integrum, controuersum est in S. Thoma; de qua controuersia iam disputabitur.

DISPVTATIO CXXVII.

An humanitas Christi existat per propriam creatam existentiam, an verò per existentiam increatam. §. 1.

CELEBRIS est hæc controuersia inter duas Theologorum partes, quarum prima solùm agnoscit existentiã increatam, per quam humanitas Christi in rebus existat, excludítque penitus creatam; putántque huius partis fautores duci se ad hanc sententiam auctoritate S.Thomæ, quem hac in re tueantur. Hi sunt Caiet. *in hoc articulo*, Ferrar. *lib.4. contra Gentes, cap.35. & 41.* Capreol. *in 3.d.6.* Asturic. *relectione de gratia Christi, quæst.7. pag.898.* Cabrera *in hoc articulo*, præter hos Henricus *quodlib.3. quæst.2.*

Altera verò pars Theologorum tribuit humanitati Christi creatam existentiam, per quam existat in rebus, distinctam ab existentia increata, per quam existit tum diuinitas, tum Verbum in diuinitate. ij sunt Altis. *lib.3. summæ tract.1. cap.1. q.8.* Bonauent. *in 3.d.5. art.2. q.1. ad argumenta.* Alb. *d.6. q.2. art.4.* & ibi Scotus *quæst.1.* Durandus *quæst.2.* Gabriel *quæst.2. artic.2. punct.1.* Almain. *quæst.2.* Barsel. *quæst. vnica, artic.2.* Riccardus *artic.2. q.2. & quodlibet. 1. q.3.* Palatios *d.6. disp.3.* Ex discipulis S.Thom. sequuntur hanc sententiam Heru. *d.6. q.1. art.3.* Palud. *quæst.3.* & recentiores, Suarez *disp.36.* Vasquez *disp.71.* Valent.

In hac quæstione primò statuetur verior sententia suis rationibus, ac fundamentis, reiectis variis rationibus. Secundò proponentur, ac soluentur argumenta contrariæ sententiæ. Tertiò explicabitur mens & sententia S.Thom. quemadmodum faueat posteriori sententiæ, quam sequimur.

Proponitur vera sententia, eiúsque fundamenta. §. 2.

Dicendum primò humanitatem Christi existere propria creatáque existẽtia, nec fieri posse, vt existat existentia Dei increata. Hanc assertionem quidam probant auctoritate Damasc. *lib.3. de fide, cap.3.* vbi de natura humana loquens ait Damasc. iuxta versionem Fabri: Nec substantia existentiáque priuata. Græcè est ἡ εἰς ἀνυπαρξίαν χωρήσασα. vbi verbum ἀνυπαρξίαν est compositum, destruens ὕπαρξιν, quæ est existentia, ac si Latinè diceremus, inexistentiam, pro eo quod est non existentia, & sensus est, non amisisse existentiam, id est, non periisse, & in aliud mutatam esse; ex quo loco non potest sumi idoneum argumentum. Præterea meminit existentiæ humanitatis in Verbo infrà *cap.11. & 12.* ex quo loco contendit Vasquez *cap.2.* non posse duci argumentum. Quicquid ergo sit de hac auctoritate,

Vt probetur hæc assertio, præmittendum est, non aliter dici posse, humanitatem existere per existentiam increatam Dei, nisi distinguatur existentia ab essentia non solùm ratione, verùm à parte rei, siue realiter, siue solùm vt modum, vel actum, &c. iuxta communiorem sententiam: hoc enim planè fatentur auctores cõtrariæ sententiæ, & est per se euidens: nam si reipsa idem est esse, & esse hominem, leonem, Deum, &c. certè sicuti non potest quisquam per naturam diuinam esse homo, ita nec per naturam diuinã, seu alienam, esse; deberet enim natura diuina dare esse hominis ad hoc, vt daret esse. Ex hoc argumentor: non potest esse eadem vnio, qua vnitur existentia diuina naturæ creatæ in ratione existentiæ cum ea, quæ subsistẽtia vnitur eidem in ratione subsistentiæ, sed distinctæ ac diuersæ: at certè præter vnionem, quæ facta est in ratione subsistentiæ, nõ potest dari alia in ratione existentiæ; non ergo potest existere humanitas per alienam existentiam. Maior probatur, quia, vt admittunt passim auctores huius sententiæ, distinguuntur ex natura rei subsistentia, & existentia, & illa pertinet ad suppositum, hæc autem ad naturam; & aut subsistentia aduenit naturæ existenti, éstque modus illius, vt est multorum sententia, aut existentia aduenit supposito constituto ex natura, & personalitate, vt ait Caiet. sanè secundùm vtrumque dicendi modum distinguitur vnio existentiæ & subsistentiæ, quæ quidem dicitur minùs propriè vnio, si non sit distinctio realis inter terminos harum duarum vnionum: magis propriè si sit distinctio realis tanquam formæ à subiecto: maximè verò si non solùm distinguantur realiter, verumetiam secundùm subiecta realiter distincta, cuiusmodi est in proposito, vbi existentia & subsistentia distincti subiecti, scilicet Dei, vnitur distincto subiecto, scilicet humanitati; constat ergo debere distingui duas vniones.

Iam probatur minor, scilicet non posse dari vnionem in ratione existentiæ præter vnionem, quæ habetur in ratione subsistentiæ, & vtcumque diceretur non distingui has duas vniones, tamen non posse dari in ratione existentiæ. Primùm, quia natura & essentia prout distinguitur ab existentia, est per se essentialiter, & intrinsecè potentia ad esse, quæ debet actuari per id, quod essentialiter est forma; potentiæ enim respondet forma pro ratione potẽtiæ: nam ei, quod est intrinsecè, & substantialiter in potentia, respondet id, quod est intrinsecè, & substãtialiter forma, quódque est id quo, vt actuet potentiam, non autem id quod. At certè existentia diuina nõ habet intrinsecè rationem formæ, neque potest esse id quo, cùm sit ipsa essentia diuina per se non solùm identicè, verùm formaliter: etenim esse non solùm habet, quòd sit substãtia in Deo, cùm sit accidens in creaturis, ea communi ratione, qua pleraque attributa, quæ sunt accidentia in creaturis, sunt substantia in Deo; verùm habet, quòd sit ipsa quidditas, & ratio deitatis, & ipsa deitas formaliter; ergo non potest vlla natura creata existere per existentiam diuinam, sed tantùm per existentiam, quæ sit solùm id quo, & forma, non autem id quod. Confirmatur: nam id, quod habet potentiam, ad hoc, vt sit album, non potest constitui in esse albi per albedinem, qua constituitur aliud album, neque per albedinem, quæ non haberet rationem formæ, sed fingeretur esse per se subsistens in esse completo albi; quia nõ nisi per formam potest fieri album formaliter. Quod si verum est in potentia ad esse albi, multo verius est in potentia ad esse simpliciter, quod est prima actualitas naturæ, ad quam ipsa habet potentiam intrinsecam, tanquam ad id quo.

Dices, humanitas Christi habet intrisecam potentiam ad

ad suam subsistentiam, & tamen ea potentia perficitur per subsistentiam diuinam; ergo similiter potentia intrinseca ad existentiam poterit perfici per existentiam diuinam, & sicuti non ponitur propterea imperfectio in subsistentia diuina, ita nec ponetur in existētia. Sed certè est longè diuersa ratio, vnde magis confirmatur propositum argumentum: etenim ordo naturæ ad personalitatem, & existentiæ ad subsistentiam, est tanquam ad terminum, non verò tanquam ad actum; actus enim est qui dat esse, vel esse tale; omne autem esse huiusmodi possibile potest esse in natura per se sumpta, ac præcisa à subsistentia: hinc fit, vt quamuis personalitas, seu subsistentia quatenus est accidens quoddā possit dici actus, non tamē respiciatur à natura, quatenus habet rationē, & nomen actus, sed quatenus est terminus; vnde sequitur, vt quicquid potest terminare naturam, possit explere potentiam, quam ipsa habet ad personalitatem, & ad subsistentiam, siue illud possit habere rationem actus, siue non. Porrò subsistentia diuina solùm habet rationem termini respectu naturæ humanæ, quæ ratio in conceptu suo non denotat imperfectionem in Deo, sed potiùs perfectionem: nam de ratione termini non est ordo ad alterum, neque quod intrinsecè sit aliquid alterius, sed quòd aliud habeat ordinem ad se; si enim detur terminus, qui habeat ordinem ad aliud, non habebit hunc ordinē, vt terminus, sed potiùs, vt res, quæ suo modo aliò terminetur; atque ita bene potest absque vlla imperfectione subsistentia diuina explere potētiam naturæ humanæ. At verò existentia comparatur cum natura, eiúsque potentia, vt actus substantialis, etenim vt distinguitur ab omni essentia, cuius debet esse actus, respicitur à potentia secundùm ordinem intrinsecum, quem habet ad se in ratione actus, & non in ratione termini, nisi prout terminus significat vltimum in ordine plurium, in quo ordine ipsa est vltimus terminus, quia est vltimus actus, & in ratione actus vltimus terminus, qui debet postea terminari per alium terminum, qui non est in ordine actuum, scilicet per suppositum: quare potentia, quam habet natura ad esse, nō potest expleri per aliquid, quod non habeat rationem actus: nam profectò ita respicit natura possibilis actum, sicut natura existens indiuiduata terminum; ergo tam non potest illa actuari per id, quod non est actus eius, quod est in potentia, quàm non potest hæc actuari per id, quod non est terminus; de ratione autem actus est, esse intrinsecum potentiæ, si verè propriéque est actus potentiæ, ac proinde habere ordinem intrinsecum ad illa. At verò de ratione termini non est esse intrinsecum. Et quamuis quòd talis terminus, scilicet subsistentia non debeat esse intrinsecus, didicerimus ex hoc mysterio: tamen habemus in vniuersum, quod de ratione termini, vt sic, & vt abstrahit à ratione actus alicuius potentiæ, non sit imperfectio. Vnde quod fides ait, humanitatem terminatam esse per terminum non proprium, neque intrinsecum, supra captum nostrum, quo putauissemus minimè posse fieri; confitemur explicantes, id non denotare imperfectionem in Deo per dictam notionem termini, qui in conceptu suo non significat ordinem ad aliud. At certè quòd actus præsertim talis, qui est existentia, denotet ordinem ad potentiam, est notio penè insita, & naturalis, & aliunde non habemus expressum in Scripturis & Conciliis, humanitatem existere per existentiam Dei; ergo non est, cur contra id, quod dictat ratio naturalis aliquid asseramus, & mysterio omnium difficillimo difficultatem adiungamus.

SECVNDVM discrimen est, quòd existentia diuina deberet præstare omnino idem, quod præstat existētia creata, & eodem modo, non sic autem subsistentia diuina; ergo sicuti impossibile esset, vniri subsistentiam diuinam naturæ humanæ ad præstandum idem eodem modo, quo creata; ita & impossibile est vniri existentiā increatam. Antecedens probatur, quia existentia requiritur in essentia ad hoc, vt sit tanquam id, quo formaliter est, vnumquodque enim est formaliter intrinsecè, & per se per suum esse, id est, per existentiam, sicut est tale homo, leo, &c. per humanitatem, &c. quare sicuti non potest esse tale, scilicet homo, &c. nisi per formam, quæ in homine sit ipsum esse hominis, ita nō potest esse simpliciter, nisi per formam, quæ in eo quod est, sit formaliter ipsum esse eius, quod est: deberet ergo existentia diuina dare naturæ creatæ id, quod creata, scilicet existere, & eodē modo, quo dat existentia creata, nempe vt formaliter sit id, quo illa est. At verò subsistentia diuina constituit quidem illud idem, quod constituit creata, scilicet suppositum humanum, subsistens in natura humana, non tamen eodem modo, nimirum faciendo, vt ipsa per se subsistat, non enim propriè dicitur subsistere humanitas, vt suprà latè explicauimus, & bene docet Vasquez hîc *disput. 71. cap. 2. num. 11.* sed potiùs dicitur in alio esse, & per alienum suppositum subsistere. Constituit ergo suppositum humanum terminando naturam; in ipsa verò natura, vt terminetur, neque ponitur modus aliquis creatus per se existendi, quia non posset terminari alieno supposito; neque tollitur omnis modus, quia modus naturalis existendi per se non potest tolli, nisi vel destruendo ipsam naturam, vel ponendo alium modum formaliter incompossibilem modo naturali, cuiusmodi non est subsistentia diuina, quę non est modus; nec in vniuersum vlla subsistentia creata aliena, etiamsi sit modus per se: est ergo modus existendi in alio: ergo ex eo quòd subsistentia diuina possit terminare naturam humanam, non licet inferre, existentiam diuinam posse per seipsam ponere in actu existendi naturam humanam.

TERTIVM discrimen, vnde etiam probatur nostra assertio, est quòd vnio naturæ humanæ cum supposito diuino, sit per aliquam actionem, & mutationē, qua mutetur sola humanitas; vt verò vniatur existentia increata naturæ creatæ, non potest fieri per actionem, & mutationem vllam, quæ non cadat in existentiam diuinam, in quam cùm non possit cadere, consequens est ipsam minimè communicari posse. Assumptum probatur, quoniam essentiæ rerum, prout distinguuntur ab existentia, dicuntur increatæ, & immutabiles: tota verò actio, cùm producuntur versatur circa existentiam: iam verò quādo producitur res, seu essentia, non per productionem nouæ existentiæ, sed per communicationem alienæ, certè actio, quæ versabatur tantùm circa productionem existentiæ, nullo autem modo circa essentiam ipsam, versabitur circa communicationem existentiæ, quæ in proposito est diuina: aut ergo hæc communicatio fiet per aliquam actionem & mutationem; & ita cadet in ipsam existentiā increatam; aut fiet sine vlla mutatione, & ita res non producetur, quia non potest fieri noua productio sine mutatione. Iam quòd vnio humanitatis cum supposito diuino fiat per mutationem solius humanitatis, & quomodo fiat; satis suprà explicatum est: versatur enim actio circa productionem humanitatis secundùm esse existentiæ, & modi inexistendi, quo ponitur in supposito diuino.

Secundum præcipuum argumentum est illud, quo passim vtuntur auctores huius sententiæ; quòd scilicet humanitas supponi debeat assumptioni, & vnioni; est enim id, quod assumitur, & quod vnitur; ergo non habet esse ab vnione, sed aliunde. Ad hoc argumentum variè respondent. Caiet. *in hoc articulo in responsione ad septimum*, solùm explicat, quemadmodum humanitas supponatur relationi vnionis, dicitque supponi secūdùm existentiam increatam Verbi, secundùm quam est fundamentum relationis. Sed certè si Caiet. distinguit communicationem realem humanitatis cum Verbo à relatione, vt verè distingui ab ipso suprà diximus circa

quæstio

quæstionem secundam S. Thomæ, responsio non est ad rem: nam per illam coniunctionem, quæ est fundamentum relationis vnionis, deberet humanitas recipere esse existentiæ à Verbo, & sanè illi coniunctioni supponitur humanitas. Secundò respondent alij, scilicet Cabrera *in hoc articulo, disputat. 1. §. 4. ad 2. & ad 8.* distinguendo duas actualitates, vnam essentiæ, alteram existentiæ; aiúntque res esse extra suas causas, & extra nihil, non solùm secundùm actualitatem existentiæ, verùm secundùm actualitatem essentiæ, priusquam intelligantur existere; atque propterea actualitatem existentiæ non esse de ratione actualitatis essentialis, sed extrinsecam ipsi, & solùm intrinsecam rei existenti, vt existens est; requiri autem vt terminū extrinsecum essentię, & conditionem ad hoc, vt existat. Explicat magis, quia sicuti distinguitur ens, vt superius quid per essentiam, & existentiam, ita distinguitur esse actuale essentiæ ab esse actuali existentiæ. Iam in proposito ait humanitatem Christi supponi assumptioni, & vnioni secundùm esse actuale essentiæ, non autem secundùm esse actuale existentiæ, sed hoc aduenire ipsi per vnionē. Eodem ferè modo respōdet Asturic. *relect. de gratia Christi, quæst. 7. versiculo ad solutionem secundi, pag. 923.* qui tamen cautiùs loquitur de esse essentiæ; quamuis enim velit concipi humanitatem priùs secundùm esse essentiæ, quàm secundùm esse existentiæ, vt supponatur assumptioni, tamen in eo priori non ait esse extra suas causas secundùm esse actuale essentiæ, distinctum ab esse actuali existentiæ, vt loquitur Cabrera, sed ait, in eo priori esse quidem in actu per existentiam concomitanter eo quòd in vno eodémque instanti natura existat, & assumatur; ceterùm in eo priori assumptionis non concipi, vt existentem, sed concipi secundùm esse essentiæ, & satis esse si non concipiatur, vt non existens, quamuis non concipiatur, vt existens.

Contra hanc ergo responsionem, & primò cōtra modum priorem, quem tradit Cabrera, sic argumentor. Aut per esse actuale essentiæ, quod distinguitur ab esse actuali existentiæ, intelligunt illud, quod conuenit naturis rerum in æternitate, aut aliud adueniens in tempore. Primum dici non potest; primò quidem, quia in hoc differt creatio ab assumptione, & vnione, quòd creationi non supponatur esse, assumptioni autem supponatur: at certè nullum est hoc discrimen, si nullum aliud esse supponatur assumptioni præter illud, quod conuenit naturis rerum in æternitate, hoc enim supponitur etiam creationi. Secundò, quia huiusmodi esse æternum solùm includit essentialia, & communia omnibus indiuiduis possibilibus, & nihil singulare in se; assumptio autem versatur circa naturam singularem, & indiuiduā. Tertiò, quia illud esse est increatum & æternum, & non habet simpliciter causam; quidquid sit de causa exemplari: non ergo poterit dici secundùm illud, quatenus distinctum est ab esse existentiæ esse extra causas, vt dicit Cabrera. Quartò est abusus nominis vocare actuale illud esse æternum: nam illud essentialiter est aliquid potentiale, & quamuis distinguatur à nihilo etiā quando caret existentia, tamen non distinguitur nisi per esse potentiale; quod enim est omnibus modis nihil, neque est actuale, neque potentiale, quod autem habet solùm esse potentiale obiectiuum, non habet esse actuale: est autem abusus nominis hoc ipsum vocare actuale hoc solo quòd possint esse verę quædā propositiones, homo est animal rationale, & possit esse aliquid, quod sit animal rationale. Deinde quicquid sit, certè non est hoc esse, quod supponitur assumptioni: nam compositio vera, & realis totius existentis secundùm esse actuale existentiæ, constare debet partibus existentibus; quare sicuti supponuntur secundùm esse tale, id est, essentiæ, composito tali, ita & supponuntur secundùm esse existentiæ composito existenti.

Si ergo dicatur secundum, quòd scilicet esse actuale essentiæ, distinctum ab esse actuali existentiæ sit aliquid acceptum in tempore; certè hoc, quod accipitur in tempore, non est nisi existentia, & res secundùm existētiam. Et quidem siue spectemus essentiā secundùm se, vt abstrahit à differentiis indiuidualibus, siue vt contractam, & determinatam per differentias indiuiduales, id omnino est perspicuum; quia vtraque spectari potest secundùm esse essentię, tum commune, tum indiuiduale æternum: etenim quodlibet indiuiduum, & quotlibet indiuidua antequam existant actu habent esse possibile obiectiuum in æternitate; & quicquid concipitur, & concipi potest in ipsa natura siue communi, siue indiuidua extra existentiam, totum concipi potest in æternitate secundùm esse possibile existentiæ, id est, secundùm quod potest habere existētiam actualem; ergo nihil aliud potest accipere in tempore, nisi existentiā actualem. Confirmatur: nam aut esse essentiæ actuale, quod habet natura singularis à parte rei, prouenit ab eadem causa, à qua prouenit esse actuale existentiæ, aut non prouenit ab eadem; si dicatur primum, certè effectus proprius formalis per se, & immediatus causæ actu operantis est existentia, & res secundùm esse existētiæ; idque perspicuum est in creatione ex nihilo, productione ex subiecto, &c. ergo non est intelligendum, res produci secundùm aliud esse ab iis causis, nisi secundùm esse existentiæ, nec priùs, quàm secūdùm esse existentiæ: in quo fallitur Asturic. docens rem productam in sui productione posse concipi priùs secundùm esse essentię, quàm secundùm esse existentiæ: etenim existentia est terminus intrinsecus, & formalis productionis, quare nō potest intelligi in vllo instanti productio, & res producta, absque eo quod intelligatur existentia. Aut ergo non prouenit hoc esse essentiale actuale ab eadem causa; & certè cùm nō detur vlla causa, quæ producat aliud esse, quàm existentiæ actualis, nequidem Deus ipse; sequitur, vel nullum omnino admitti debere esse essentiæ actuale, vel huiusmodi non esse aliud, nisi illud æternum & increatum, quod abusiuè dicatur actuale, quódque non est id, quod potest, & debet supponi assumptioni.

Aliæ rationes proferuntur ab aliis Theologis, tum antiquis, tum recentioribus ad probandam eandem assertionem, nempe quod viuere viuentibus sit esse ex Aristot. *lib. 2. de anima, cap. 4. tex. 37.* & animal tamdiu dicatur esse, quamdiu viuit, in Christo autem sint duæ vitæ distinctæ; scilicet mortalis & immortalis. Item quòd existentia in Deo sit communis tribus personis, ideóque natura, quæ secundùm hanc existeret, vniretur tribus personis. Relatiuæ verò existentiæ non dentur, aut si dantur, ea ratione, qua dantur propriæ personis increatis, debeat dari propriè singulis rebus creatis, quia videlicet comitatur intrinsecè singula entia, vt vbi est distinctio secundùm esse rei, & entis, sit secundùm esse existentiæ, atque ideo non possit vlla res existere nisi per propriam existentiam. Præterea, quòd non possit separari humanitas à Verbo, nisi per redactionem ad nihilum, etsi post separationem deberet esse per propriam existentiam, deberet ex nihilo creari perinde, ac si nunquam fuisset. His, atque aliis huiusmodi argumentis Caiet. aliique, præsertim recentiores conantur respondere, sed non satisfaciunt, & bene refutantur eorum responsiones à Suarez & Vasquez.

Dicendum secundò, existentia creata humanitatis Christi non est perfecta & completa, sed incompleta. Hanc assertionem quidam probāt ea ratione, quòd hæc existentia humanitas non existat in se, & independenter ab alia, sed in alio, id est, in Verbo. Verùm hæc ratio probaret, esse perfectiorem existentiam humanitatis, terminatæ proprio supposito naturali, quam terminatæ supposito diuino, siquidem pertinet ad perfectionem existentiæ non pendere ab alieno supposito, & non esse inexistentiam; hanc enim perfectionem solùm habet in

proprio

proprio supposito, quòd autem sit imperfectior existentia humanitatis Christi, non videtur concedendum. Melius probatur ea ratione, quòd sicut partes tum physicæ, scilicet materia, & forma, tum metaphysicæ, scilicet natura & suppositum, intrinsecè sunt entia secundùm esse essentiæ, & tamen ordinatur etiã intrinsecè ad constituendum vnum ens perfectu secundùm esse essentiæ, ideóque sunt entia imperfecta, & de ipsis non prædicatur ens, nisi secundùm quod est aliquid analogum commune etiam partibus & differentiis; ita eædem partes secundùm esse existentiæ sunt entia, ordinata intrinsecè ad vnum esse existentiæ perfectum, ideóque sunt imperfectæ secundùm existentiam; earúmque existentiæ sunt imperfectæ. Hæc autem imperfectio existentiæ in humanitate Christi est inexistentia, quia scilicet est in B alieno supposito. Potest etiam existentia formæ materialis in materia suo quodam modo vocari inexistẽtia, similitérque existentia materiæ, non sic autem existentia naturæ creatæ in suo supposito, quia non habet vllum modum realem inexistendi, sicut habent hæ partes, & humanitas Christi, posset tamen dici coëxistentia.

Hinc satisfit obiectioni quorundam, quòd effectus formalis, & proprius existẽtiæ sit ponere rem actu extra suas causas; ergo nulla existentia, quæ hoc præstat, potest dici imperfecta: præstat autẽ hoc existentia formæ, & materiæ, itémque naturæ humanæ: ergo est perfecta, quocunque nomine dicatur, siue existentiæ, siue inexistentiæ. Respondetur enim ex dictis, hanc esse descriptionem existentiæ, communem toti, & partibus, simi- C lem illi, qua describitur ens, prout secundùm esse essentiæ est commune. Et sanè verum est, attenta hac communi notione nullam existentiam esse imperfectam, ne quidem accidentium; ceterùm datur alia vera & propria acceptio entis secundùm esse essentiæ, & existentiæ supradicta, conueniens solùm entibus completis, comparatione cuius illæ existentiæ dicuntur imperfectæ.

Proferuntur ac soluuntur argumenta contrariæ sententiæ. §. 3.

PRIMVM argumentum sumit contraria sententia ab auctoritate Sophronij in epistola lecta in VI. Synodo *actione 11.* & ab eadem approbata *actione 13.* vbi sic D habet: In illo itaque (scilicet Verbo) non in semetipsa habuit existentiam vnam. Addit Med. cum Verbo; sed hæc particula non est in ea epistola. Respondendum est, quòd siue spectetur vis verborum, siue intẽtio Sophronij, nullum hinc potest argumentum duci pro contraria sententia. Vis quidem verborum solùm significat humanitatem nõ habuisse suam vnam existentiam propriam, & creatam in semetipsa, sed in Verbo, id est, non extitisse per se extra Verbum, sed in Verbo. Idque confirmant verba, proximè præcedentia. Simul, inquit, caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis, in illo itaque, &c. Vbi sensus est, non extitisse vnquam pro vllo tempore, vel instanti in seipsa priùs quàm in Verbo; quia E nunquam fuit caro, quin simul esset Verbi caro, &c. hoc enim, quod est esse Verbi carnem, tollit existentiam ipsius in seipsa, ponítque in alio. Hoc ergo est, quod docet ibi, scilicet non extitisse in seipsa, non verò extitisse vna existentia eadem, qua Verbum existit. Atque huic sensui attestantur verba, quæ superiùs ibidem habet Sophronius. Incarnatur, inquit, Deus quod nostrũ est, non præfactæ carni copulatus, præformaróque, atque in se præsubsistenti aliquando corpori conlinitus, vel animæ præexistenti coniunctus, &c. Hæc est vis verborum. Intentio verò est impugnare Nestorium, & Paulum Samosatenum, qui dicebant, Christum extitisse in seipso, vt purum hominem aliquando absque vlla coniunctione cum Verbo. Hanc expositionem reiiciunt Asturic. & A Cabrera, ea ratione, quòd licèt intentio Sophronij præcipuè fuerit asserere, humanitatem non prius tempore extitisse, quàm vniretur Verbo; tamen hanc veritatem inde voluerit confirmare, quòd humanitas nullam vnquam habuerit propriam existẽtiam, sed solùm existentiam Verbi. Sed certè non est, vnde colligant Sophronium admisisse hanc vnitatem existentiæ, & illam adhibuisse ad probandum, humanitatem non priùs tempore extitisse; imò Sophronius ex eo quòd dixerat non priùs fuisse in seipsa, infert tanquam consequens illa verba: In illo itaque habuit existentiam vnam. Vbi infert, humanitatem extitisse in Verbo, & non in seipsa, ex eo quòd non priùs fuerit, quàm vniretur Verbo.

SECVNDÒ obiiciunt, quòd dicere humanitatem habuisse propriã existentiam, per quam existeret priùs natura, quàm vniretur; sit aduersari verbis Sophronij, dicentis extitisse in Verbo, & non in se. Respondeo ex eo, quòd ponatur existere, & quidem priùs natura, non ponitur existere in se, vel in alio, sed solùm eam prærequiri ad compositionem, qua sit vna persona, quæ subsistit in natura, sicut in vniuersum partes substantiales supponuntur toti, & personæ, non tamen supponuntur esse in seipsis: & secundùm ipsos discipulos S. Thomæ forma est prior dispositionibus, & habitus prior vltima dispositione, & tamen non sunt in se sine dispositionibus. Quidam recentiores volunt id, quod Faber hoc loco vertit existentiam, apud Sophronium esse subsistentiam, quia Græcè est ὕπαρξις. quod verbum auctore Budæo *in comment. linguæ Græcæ*, idem est quod hypostasis, & sic refutant dictum argumentum. Sed Budæus ait ὕπαρξιν idem esse, quod subsistantiam, & vitam. quòd autem per hanc intelligat existentiam, patet ex eo, quòd ad id confirmandum subiungat verba Dionysij Areopagitæ, cui ἀνυπαρξίαν idem est, quod interitus; & ex his, quæ dicit supra ibi de verbo ὑπάρχω, vnde deducitur ὕπαρξις. Porrò non dicit Budæus ὕπαρξιν idem esse, quod hypostasim, sed hypostasim idem ferè esse quod ὕπαρξιν: atque est ratio, cur hypostasis possit dici idem quod ὕπαρξις, non autem contrà vniuersaliter loquendo, quia ὕπαρξις significat existentiam rei completam, & perfectam, secundùm quam res constituitur in esse; quomodo non abstrahitur ab omnibus requisitis ad hoc, vt res existat in actu. Sic vsurpat ὕπαρξιν Alex. Aphrodisiensis his verbis, ἔχει ἐν συμμέτρῳ κράσει τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἀνθρώπου σώματος, *habet in proportionata mixtione existentiam, seu consistentiam, hominis corpus.* Et ibidem, διδόναι τῇ τρίχι τὴν ὕπαρξιν, *dare capillo existentiam.* Cùm ergo id, quod maximè consistit & existit, sit hypostasis, propterea dicitur hypostasim idem ferè esse, quod ὕπαρξιν. Ceterùm ὕπαρξις secundùm vim nominis quæ est significare existentiam, & secundùm vsum, quo accipitur secundùm hanc nominis significationem à Theologis dum distinguitur à natura, & à supposito, non est idem quod hypostasis, etsi posset pro illa vsurpari. Quare idem nomen ὕπαρξις est vbi Sophronius de humanitate loquens dicit: In illo itaque & non in se habuit existentiam vnam. Et in præcedentibus verbis, vbi de anima & corpore Christi loquens ait: Sed tunc his ad subsistendum venientibus, Græcè est, παραγενομένοις πρὸς ὕπαρξιν, quando eis ipsum Verbum, & Deus copulatus est naturaliter contemporalem habens vnitionem, atque subsistentiam, Græcè est ὕπαρξιν, & non ante verissimum ipsius Verbi conuentum in seipsis vnquam extiterunt, vel cuiuspiam alterius hominis penitus extiterunt, sed cum Verbi ipsius naturali conuentu subsistentiam habitura concurrerunt, Græcè est ὕπαρξιν. Quare idem interpres, qui infrà ὕπαρξιν reddit existentiam, suprà reddidit subsistentiam. Ex his ergo ducimus argumentum, Primò contra dictos recentiores, qui ex sola vi nominis ὕπαρξις volunt probare in hac epistola sermonem esse de vnitate subsistentiæ, vnde reprehendũtur interpretes, qui

qui vertunt existentiam. Deinde contra auctores primæ sententiæ. constat enim vbi de Verbo Dei loquẽs Sophronius dicit: Naturaliter contemporalem habens vnitionem, atque subsistentiam: per subsistentiam, non posse intelligere existentiam, quia quamuis de Verbo Dei possit dici quòd subsistat in humanitate ex vi vnionis, nõ tamen ex hac vi potest dici, quòd existat in humanitate, hoc enim solùm habet ratione communi sibi cum Patre, & Spiritu sancto; sc. ex vi creationis, & conseruationis, & tamen ibi est verbum idem ὕπαρξις, quo vsus est, vbi de humanitate dicit, in ipso habuit existentiam vnam.

Secundò Medina hìc profert Damasc. *lib. 3. de fide cap. 22.* dicentem, humanitatem Christi existere per B existentiam Verbi. Sed Damas. solum ait ibi, carnem ab vltimo ortu Deo Verbo vnitam esse, imò potiùs in ipso extitisse, ac personalem cum eo identitatem habuisse. Ex quibus verbis nihil colligi potest contra nos, sed neque ex vllis aliis verbis, quæ sunt ibi.

TERTIÒ obiicitur auctoritas Leonis Papæ *ep. 11.* vbi sic habet: Natura quippe nostra non ita assumpta est, vt priùs creata postea assumeretur, sed vt ipsa assumptione crearetur. Item Fulgen. *lib. de Incarn. & gratia Christi cap. 3. prope finem*, sic ait: Ipsa quoque acceptio carnis fuit conceptio Virginis. Respondeo considerandum esse num velimus sensum Patrum in his locis colligere ex vi verborum, an verò ex subiecta materia, de qua agebant, & ex intentione. Pri- C mus modus non habet locum: nam assumptio, & creatio ex vi nominis significant distinctum genus actionis tendentis ad distinctum terminum; creatio sc. ad esse simpliciter, assumptio ad esse in tali, seu cũ tali termino. Quare non potest dici aliquid assumptione creari, vel contrà; potest enim esse creatio sine assumptione, & assumptio post creationem. Similiter non potest dici, quòd assumptio carnis sit conceptio. Si ergo colligatur ex secundo, id est, subiecta materia, & intentione, non poterunt hinc aduersarij accipere argumẽtum ad ostendendũ quòd velint Patres asserere vnam esse Verbi & humanitatis existentiam, ideóque Patres dixisse humanitatem assumptione creari. Etenim non erat proposita quæstio ad disserẽdum, Patribus, an esset vna existentia humanitatis, & Verbi; sed dicti Doctores id statuunt sibi, vt verũ ex sua sententia, qua posita volunt, locutiones Patrum, quæ alioqui hunc sensum vi sua non continent, continere tamen, vt appositè loquantur ad hanc sententiam. Sed hoc iam non est velle colligere sententiam suam ex Patribus, sed tribuere illam verbis ipsorum, & quidem verbis, quæ illam non significant. At certè benè nos poterimus ex subiecta materia ostendere alium sensum in locutionibus Patrum ab eo, quem etsi verba ipsa non præseferunt per se, præseferunt tamen in subiecta materia, & intentione: constat enim Patres ibi disputare contra Eutychetem, asserẽtem ante vnionem fuisse duas naturas in seipsis exi- E stentes, post vnionem verò vnam confusam: docent ergo nõ priùs fuisse humanitatem per creationẽ, quã fuerit assumpta, sed fuisse simul in eodem instanti. Hinc excluditur confutatio huius responsionis quã adhibet Asturicen. qui quidem concedit, hanc fuisse præcipuam Leonis mentem, ceterùm ad id probandum assumpsisse doctrinam, & rationem communiorem, nimirum quòd humanitas acceperit esse per assumptionem. Excluditur, inquam, quia hoc est sumere, vt certum id, quod est in quæstione, scilicet humanitatem non habere propriam existentiam, & ex hac suppositione facere loquentem Leonem, non verò probare suam sententiam ex eius verbis.

QVARTÒ argumentantur rationibus. PRIMA *Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.* A ratio ipsorum latè proponitur ad Asturicen. *relect. de gratia Christi q. 7.* contendunt enim probare, beatam Virginem non fore Dei genitricem, si humanitas Christi existat per existentiam creatam. Eius rationis summa est, quòd B. Virgo non attingat actione sua assumptionem humanitatis, ciúsque vnionem cũ persona diuina, quare ex hoc capite non potest esse Dei genitrix: nihil ergo reliquum est ipsi suæque actioni, nisi esse causam ipsius humanitatis secundùm esse actuale, siue existentiæ, siue etiam essentiæ, vt ipsi loquuntur. Quòd si hoc esse actuale vtrumque sit creatum, sc. etiã esse actuale existentiæ, & præexistat vnioni, & assumptioni, quam non attingit actio B. Virginis, sequitur totam eius actionem perfici, & cõsummari in productione solius rei creatæ, & nihil habere, vnde possit dici genitrix Dei. Confirmatur: nam perinde se habet in hoc casu humanitas Christi, ac si fuisset genita à B. Virgine in alio supposito creato, eóque excluso assumpta à Verbo, nihil enim plus iam ponitur habere circa illam B. Virgo, quo possit dici mater Dei, quod in dato casu non habuisset: nam quòd in eo casu præcedat tempore, nunc autem solùm natura; nihil addit, dum nihilo plus agit B. Virgo in illo vno instanti temporis, & priori natura, quàm in diuerso tempore. Hoc argumentum tanti facit Asturic. vt planè fateatur se non nisi auctoritate Theologorum contrariæ sententiæ contineri, ne eam sententiam improbabilem, & parum fidei consentaneam censeat. Mihi verò ita con- C sequens esse videtur, Beatam Virginem non fore Dei genitricem, si humanitas Christi existeret existentia increata, vt vel hoc solo argumento ducerer ad refutandam hanc sententiam; meritóque Suarez disp. *sect. 36. sect. prima in fine*, retorquet contra ipsos argumentum. Etenim vt B. Virgo sit mater Dei, necesse est, vt det aliquod esse Deo, non quidem immediatè, quia nõ potest agẽs creatũ attingere Deũ, sed mediatè, quatenus dat esse rei, id est, naturæ creatæ, quæ vnitur personæ diuinæ, & per communicationem idiomatum dicitur Deus: sed nisi det existentiã creatam, non potest dare huiusmodi esse Deo; ergo non potest esse mater Dei. Iam probatur prima pars ma- D ioris, quia in vniuersum causa definitur per hoc, quod det esse rei, seu, vt definit Proculus, causa est, ad cuius esse, aliud sequitur, maximè verò id conuenit causæ efficienti, esse autem matrem est esse causam efficientem. Secunda pars maioris est per se perspicua. Iam probatur minor: nam per actionem creatam neque potest produci existentia increata, neque potest communicari rei creatæ actione, qua attingat ipsam existentiam increatam, quam communicet, sed neque actione, quæ attingat naturam creatam, eámque applicet existentiæ increatæ, primùm quia, si satis est hæc actio, vt beata Virgo sit Dei genitrix, certè poterit etiam esse satis si supponatur natura præexistens existentia creata, & per actionem B. Virginis vniatur personæ diuinæ; etenim si spectemus causalitatem naturalem in matre, hæc sanè fertur in existentiam, & in subsistentiam, & maximè in subsistentiam, quia generatio est suppositi; si ergo neutram producat, sed res existat, & subsistat per alienam existentiam, & subsistentiam, certè si nihilominus tribuitur ipsi causalitas, vt sit in aliena existentia, debet tribui, vt sit in aliena subsistentia; quòd si spectetur aliqua vis supernaturalis in ipsa, vt sit causa talis, certè non est, cur possit tribui respectu vnius effectus, & non respectu alterius. Deinde secundò, quia reuera actio creati agentis, creatæque genitricis respicit solùm id, quod est naturale, scilicet esse naturale; esse verò supernaturale, videlicet secundùm existentiam

supernaturalem non potest respicere. Vel enim respicit, vt caussa principalis, vel vt instrumentalis: nó primum, tum quia solus Deus est caussa principalis actionum supernaturalium transeuntium, & ne quidem Christo tribuuntur vt caussæ principali: tum quia hoc est esse agens alterius rationis, non verò matrem, quia esse matris constituitur per tale genus actionis naturalis: neque secundum, tum quia ne quidem Christus est caussa physica instrumentalis, vt ostendimus circa *articulum secundum quæstionis decimætertiæ*: tum quia multò minus esset mater: nam de ratione matris est esse caussam principalem.

Nihil ergo reliquum est secundùm hanc sententiam B. Virgini, ratione cuius dicatur mater. Dicenc relinqui esse essentiæ actuale, distinctum ab esse existentiæ. Sed primò hoc satis suprà refutatum est, & refutatur adhuc in proposito: nam vtcumque distinguantur, etiam quoad distinctum esse actuale; tamen quòd ita distinguantur, vt possint fieri à distinctis agentibus principalibus particularibus, vt scilicet existentiæ actualis sit caussa solus Deus, essentiæ verò actualis sit caussa Virgo, est vanum figmentum; omnis enim productio est secundùm esse existentiæ, & essentiæ prout existit. Deinde qua facilitate dicunt ipsi, supponi esse actuale essentiæ vnioni secundùm existentiam, & ratione productionis essentiæ, dici matrem Dei, cuius existentiæ ipsa essentia vnitur; possumus dicere supponi esse existentiæ vnioni secundùm personam, & C ratione productionis existentiæ, quæ in illa persona Dei existit, dici beatam Virginem matrem Dei. Et cùm obiiciunt nobis, totam actionem B. Virginis consummari in illo priori instanti, quo producitur existentia, & aliquid creatum, & nihil esse reliquum actionis, quo dicatur mater Dei; possumus nos contrà obiicere, totam B. Virginis actionem consummari in productione essentiæ actualis creatæ, & nihil reliquum esse, quo possit dici mater Dei; quoniam ostensum est, B. Virginem, si non producit existentiam, nihil amplius posse agere.

Igitur argumentum propositum non minus est soluendum ab ipsis, quàm à nobis, quinimo magis ab ipsis. Oportet ergo distinguere esse im- D perfectum, quale habet existentia, & natura singularis existens per se seorsim spectata, ab esse perfecto, quale est suppositi. Primum est solùm id quo, & non potest esse, nec produci seorsim. Secundum est id, quod, vt docet S. Thom. in hoc articulo. Porrò caussa, quæ producit naturam, & existentiam, & ipsum id quo, simul producit totum, hoc ipso, quòd per illam productionem dat esse toti, siue producat simul ipsum id quo, & id quod, sicut agens producens subiectum album, siue producat solùm formam, qua aliud est id quod, non autem ipsum id quod, veluti cùm producitur sola albedo, simul fit album; idque etiamsi agens non esset caussa inhærentiæ albedinis cum subiecto, E sed esset aliquod aliud agens, caussa inhærentiæ; hoc ipso enim quòd non producit formam in alio subiecto, nec extra subiectum, sed in hoc subiecto, dicitur producere album; concurrit enim simul cum alio agente ad producendum album, dum ipsum producit formam, aliud verò vnionem simul, & non seorsim. Sic B. Virgo producit proximè, & immediatè humanitatem, quæ est id, quo, cùm verò productio per se sit totius, & eius, quod est id quod, nec possit dari productio, quæ sit solùm vt quo, nec ipsa producat aliud suppositum; hoc ipso est agens partiale, concurrens simul cum Deo, tanquam cum A agente partiali per modum vnius ad producendum talem personam compositam; & quamuis non producat ipsam vnionem, tamen vt sit caussa totius, satis est, quod non producat naturam in se extra vnionem, sed vt naturam totius cum dependentia à toto, & à persona diuina. Cùm verò dicitur in priori natura est completa actio, &c. Respondetur in illo priori natura, solùm intelligi productum id quo, non verò id quod, & nondum est productus vltimus terminus; in posteriori verò natura est productus vltimus terminus; dicitur autem productus etiam ab ipsa, quia in illo priori natura, cùm productio existentiæ producat solum id quo, per se respicit vltimum terminum ex natura talis actionis, quæ non producit vltimum terminum, & dicitur caussa vltimi termini, hoc ipso quod producit id, B quo constat vltimus terminus.

Secvnda ratio præcipua auctorum contrariæ sententiæ est, quòd existentia est proprius actus suppositi, & ipsum est proprium eius susceptiuum; ergo natura non habet propriam existentiam, per quam existat, sed solùm existit existentia communi sibi, & supposito, quæ tamen sit propria suppositi. Antecedens probatur, quia illi primò conuenit esse; cui primò conuenit generari, geuerari autem primò conuenit supposito. Ad hoc argumentum quidã respondent negando per se primò conuenire supposito, existere, & generari, dicunt enim per se primò conuenire naturæ ex sua quadam propria sententia, quam satis suprà refutauimus. Dicitur ergo argumentum solùm procedere de existentia totali, & C perfecta, quæ per se est terminus generationis vltimus, & totalis; existentia verò latè sumpta, modo explicito in secunda assertione, conuenit per se toti, & partibus, &c.

Tertia ratio est, quòd ex nostra assertione sequatur, vnionem humanitatis cum Verbo non esse substantialem, sed accidentalem, quia vniuntur duo entia in actu. Respondeo, hoc argumentum probat vnionem materiæ cum forma, aut esse accidentalem, aut esse vnam vtriusque existentiam, & ita sentiunt Thomistæ. Sed non rectè. Dicitur ergo, existentiam imperfectam, & incompletam non tollere imperfectionem substantialem, & esse potentiale substantiale quale requiritur in forma, & materia, & in humanitate per le spectata ad hoc, vt constituant, illæ quidem vnam naturam, hæc autem cum subsistentia vnam personam.

Qvarta ratio, sequeretur Verbum diuinum existere per existentiam creatam, sicut est homo per naturam creatam. Respondeo, sicut esse ens non est prædicatum, quod possit dici simpliciter de Verbo diuino ratione alterius naturæ, etiàsi illa sit ens, quia habet ex propriis esse ens simpliciter, sed solùm esse tale ens, ita esse ens, vt significat existens non potest dici de Christo ratione alterius naturæ, etiamsi illa habeat propriam existentiam, quia Verbum habet ex propriis existere, & existentiam, sed solùm potest conuenire existere tali existentia.

Quid senserit S. Thomas de hac quæst. §. 4.

Multi ex discipulis S. Th. censent ipsum locutum de esse existentiæ, cùm tribuit Christo vnum esse, idcóque quamuis nusquam dicat humanitatem eius existere existentia increata; nihilominus consequens esse, vt eius sententia sit solùm hac existentia existere. Nihilominus verius est quod ait Paludanus inter S. Thom. discipulos insignis, hanc sententiam esse à sancto Thoma alienam, nec locutum de esse existentiæ, cùm tribuit Christo vnum esse, qui sanè melius attigit mentem S. Thomæ. Probatur. primò

primò ex ipso articulo, vnde eam sententiam colligunt dicti Thomistæ. Deinde ex aliis locis. Ac primò notandum est, quod monet etiam Caietanus, quæstionem S. Thom. in hoc articulo non esse de propositione, seu modo loquendi, verùm de re ipsa, an sit vnum esse in Christo, vel duo. Addo præterea, ad rem ipsam duo pertinere, primò substantiam mysterij, & vnionis; secundò ea, quæ consequuntur, seu coassumuntur, vel comitantur ipsam; & si quidem duæ naturæ in Christo nó vniantur secundùm existentiam, sed solùm secundùm subsistentiam, ideóque maneant duæ existentiæ; substantia mysterij solùm consistet in vnione secundùm subsistentiam, duæ verò existentiæ, seu duplex esse secundùm existentiam non pertinebit ad substantiam mysterij, sed ad ea, quæ coassumuntur, seu supponuntur, vel comitantur; si verò vniantur secundùm existentiam, substantia mysterij posita erit in hac vnione, & vnitas existentiæ pertinebit ad substantiam mysterij, & non erit aliquid, quod supponitur substantiæ mysterij, quódq; coassumitur seu comitatur. Iam verò S. Thom. substantiam mysterij, & quæ ad ipsam pertinent, professus est se explicare sex primis quæstionibus: à septima verò deinceps solùm ea, quæ sunt coassumpta, comitantia, & sequentia: si ergo sententia ipsius esset, non esse in Christo aliam existentiam, qua existeret humanitas, nisi personalem, & vnionem esse factam secundùm existentiam, seu perinde esse dicere esse factam secundùm subsistentiam, ac secundùm existentiam; certè pertinuisset ad substantiam mysterij vnio secundùm existentiam, & non fuisset tractanda hîc, sed in quæstione secunda. Benè vidit Caietanus quod dictum est obiici posse, & respondet tractari hîc aliquid consequens ad esse, & substantiam Incarnationis, quia vnum consequitur ens, nec tamen recedi à substantialibus, quia vnum non addit aliquam naturam supra ens. Sed non satisfacit, quia aut vnum, quod tractatur hîc, supponit hoc ens, cui consequens est vnum, tractatum sub ratione entis, & secundùm substantiam suam suprà *quæstione secunda*, & ita S. Thom. non tractaret hîc, vtrùm eâdem existentia existat diuinitas, & humanitas, verùm posito quòd existant vnâ, & eâdem, solùm relinqueretur tractandum, an propterea Christus D sit dicendus simpliciter vnum, seu vnus; hoc autem iam tractatum est hîc *articulo primo*, & Caietanus negat hoc solùm hîc tractari; re enim vera prior articulus procedit ex suppositione quæstionis suprà determinatæ, quòd in Christo sint duæ naturæ, & inde progreditur ad tractandum an Christus sit vnum, vel duo. Quòd si statutum fuisset ibi, in duabus naturis reperiri solùm vnam existentiam, non fuisset locus quæstioni, an in Christo sit tantùm vnum esse existentiæ, seu an Christus sit tantùm vnum secundùm esse existentiæ. Aut certè non supponitur tractatum ibi hoc vnum sub ratione entis; sed tractatur hîc; & ita non iam aliquid consequens ad substantiam mysterij, sed id, quod pertinet ad ipsum, tractaretur alieno loco. Ver- E ius ergo est, huic secundo articulo, eiúsque quæst. locum esse ea ratione, quòd natura creata secum afferat suam propriam existentiam imperfectam, distinctam ab existentia naturæ diuinæ; quare postquam articulo primo determinatum fuit, vtrùm propter duas naturas Christus sit vnum, vel duo, & statutum est esse vnum propter vnitatem suppositi, cum quo non identificatur humana natura; iam ex quo supponitur, vt certum similiter duas naturas afferre secum distinctas existentias, quæritur hoc articulo secundo, non quidem, an Christus sit simpliciter vnum vel duo, quia vnitas, vel pluralitas simpliciter sumitur ab essentia, & natura, siue simul multiplicentur existentiæ, siue

Ios. Ragusa in 3. p. D. Thom.

A non; Verùm an in Christo sit tantùm vnum esse, id est, an Christus sit vnum seu vnus secundùm existentiam, etiamsi habeat duas existentias, sicuti est vnum simpliciter, etiamsi habeat duas naturas? & statuit esse vnum eadem ratione, quia sicuti esse essentiale, est suppositi, vt quod, naturæ vt quo, & naturæ quamuis sint duæ, tamen constituunt vnum suppositum, & vnum, vt quod; ita similiter esse existentiæ, est suppositi, vt quod, & naturæ, vt quo, & propterea quamuis naturæ, earúmque existentiæ sint duæ, tamen constituunt vnum esse, & vnum existens: & sicuti per hoc, quòd Christus sit simpliciter vnum ens, non tollitur quò minus sint duæ entitates secundùm esse essentiæ; ita ex eo B quòd sit vnum existens simpliciter, non tollitur quo minùs sint duæ existentiæ, & duo existentes propriis existentiis. Hic est discursus, & mens præcipua S. Thom.

Probatur præterea proposita mens S. Thom. ex his, quæ habet in articulo, primvm quidem in argumento, sed contrà, probat in Christo esse vnum esse, ex eo quòd ostensum sit articulo primo Christum esse vnum, non autem duo: hæc autem ratio supponit esse existentiæ multiplicari, vel non multiplicari, prout multiplicatur, vel non esse essentiæ, de quo suprà locutus fuerat, cùm dixit Christum esse vnum, non duo, alioquin nihil probaret; nisi fortè dicas in vtroque agi de esse essentiæ, quod est per se falsum, nec C ipsi Thomistæ hoc dicunt, & multominus, quòd vtrobique agatur de esse existentiæ.

Secvndò siue duę naturæ in Christo habeãt duas proprias existentias, ideóque natura humana existat existentia creata, siue habeant tantùm vnam increatam, qua vtraque existat; & siue distinguatur in naturis existentia naturæ, & partium, ab existentia totius, & personæ, siue non; constat S. Thom. solùm de hac agere in hoc articulo 1. de existentia suppositi; & non posse hinc duci argumentum ad probandam vnitatem existentiæ, qua existant duæ naturæ, sed solùm vnitatem suppositi, seu ipsius esse suppositi; id verò perspicuum est expendenti discursum S. Thomæ. Primò enim distinguit quædam, quæ pertinent ad naturam per se, & non quatenus est forma suppositi ab iis, quæ conueniunt naturæ, vt est forma suppositi: dicítque ea, quæ conueniunt naturæ per se spectatæ, quæ nimirum de ipsa natura in recto dici possunt, esse duo; quæ verò conueniunt naturæ, quatenus est forma suppositi, nec dicuntur de natura in recto, ea sanè dicuntur de supposito in recto, & non esse duo, sed vnum: quia quæ conueniunt supposito, siue secundùm se spectato, siue, vt subiicitur naturæ, tanquam formæ, sunt vnum, & non duo. Dicit autem esse pertinere, & ad naturam, & ad suppositum, scilicet hoc secundo modo, illi vt formæ, huic vt supposito, ideo non esse duo, sed vnum. Constat autem S. Thom. hîc loqui de esse suppositi, quod prouenit ex duobus principiis, sicut esse substantiæ primæ, esse entis completi secundùm esse existentiæ, quod prouenit ab iisdem duobus principiis. An verò natura habeat aliud esse existentiæ, quod non conueniat sibi, vt formæ, hîc non explicat, non tamen negat. Verùm sicut ex vi huius doctrinæ duplicamus attributum entis, & attributum substantiæ, sumptum analogicè, vt dicitur etiam de partibus, & differentiis, & idem attributum sumptum contractiùs, vt dicitur solùm de rebus completis, non multiplicamus, ita per hanc doctrinam S. Th. non prohibemur duplicare attributum existentiæ.

Tertiò S. Th. in discursu articuli probat vnum esse existentiæ in Christo ex vnitate, quam habet se-

cundùm esse essentiæ, itaut propter summam cõnexionem, quam in omnibus habent, confundantur hîc à S. Thom. & pro eodem accipiatur esse vnum secundùm esse essentiæ, & secundùm esse existentiæ: at certè esse essentiæ solùm est vnum in concreto prout constituit personam, alio verò modo duplicatur; ait enim sanctus Thom. hîc; ea quæ ad naturam pertinent, sunt duo; ergo similiter esse existentiæ est vnum personale, & duplex naturæ. Quòd ergo in vnitate essentiæ agnoscat S. Thom. vnitatem existentiæ, constat non solùm ex argumento, sed contrà, notato, verumetiam ex discursu. Primùm enim docet formam, seu naturam, quæ non pertinet ad esse personale, multiplicari in eadem persona; quæ verò constituit esse personale non multiplicari in eadem persona, sed solùm in distinctis; quia videlicet vnius personæ est vnũ esse constitutum per naturam, seu formam, quæ pertinet ad esse personale, quatenus constituit personam. Porrò constituere personam pertinet ad naturam secundùm esse essentiæ: exempla enim, quæ affert S. Thom. sunt de esse essentiæ, quod communicatur personæ in concreto; scilicet esse album, & esse hominem. Profert etiã exempla prædicatorum, quæ sumuntur à genere, scilicet esse animatũ, corporeum, &c. ex quibus fit vnũ esse, quia fit vna persona. Addit exempla partium integralium, quæ suo modo pertinent ad personam, ideóque quamuis sint plures, & addantur de nouo, constituunt vnum esse. Ex his in proposito probat vnum esse in Christo, proueniens à duabus naturis, quia constituunt vnam personam, hoc autem esse ex his, quæ dicta sunt, est essentiæ; ergo perinde est S. Thomæ probare vnum esse existentiæ, quod est sibi propositum, atque vnum esse essentiæ: cùm ergo hoc non excludat duplicationem secundùm esse essentiæ imperfectum, nec excludet duplicationem secundùm esse existentiæ. Demum conclusio ipsa S. Thom. in articulo idem ostendit: ait enim, propter vnionem naturæ cum filio Dei, non aduenit ipsi nouum esse personale. Non negat S. Thom. nouum esse, sed tale nouum, & hoc, quod aduenit, ait consistere in hoc, quòd subsistat non solùm secundùm diuinam naturam, verumetiam secundùm humanam; non verò ait, quòd existat non solùm in diuina natura, verumetiam in humana; subsistere autem est suppositi; ergo loquitur de esse personali.

Quartò in responsione ad primum S. Thom. respondens argumento, quod probabat duplex esse propter duas naturas, ait nihilominus, quia est vnum suppositum, esse magis retinere vnitatem propter vnitatem huius, quàm dualitatem propter dualitatem illarum, vbi particula, magis, significat dualitatem ipsius esse, à quo posset dici duo, cui præfert vnitatem. Et in responsione ad secundum explicat quemadmodum esse increatum fiat esse hominis, nimirum, inquit, inquantum humana natura assumitur à filio Dei in vnitatem personæ. Hîc autem erat locus, vbi maximè oportebat docere esse increatum fieri esse hominis, in quantum humanitas existit existentia increata: nam argumentum, cui respondet S. Thom. procedebat de esse, quod conuenit Christo in duplici natura ad probandum quòd in Christo sint duo, & non vnum esse; & apta responsio fuisset dicere naturam humanam carere propria existentia, & existere existentia increata. In responsione ad tertium ait, in diuinis tres personas habere vnum esse ob eam rationem, quòd in diuinis persona est idem cum natura; certè hoc non potest esse verum, nisi quia existentia personarum est idem cum existentia naturæ, siue quia personæ non habeant tres existentias relatiuas, præter absolutam; siue quia hæ identificentur cum illa: at certè si existere per se pertinet ad personam, non verò ad naturam, & natura non habet existentiam, quæ dicatur de ipsa in recto vt quod, sed solùm vt quo, certè identificatio non tollit pluralitatem, dum manent distincta illa subiecta ad quæ per se pertinet existere: quare subdit S. Thom. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, aliud esse naturæ. Supponit ergo sanctus Thom. quòd vbi non identificatur persona cum natura, sit aliud esse personæ, aliud esse naturæ, & si persona est vna, habet vnum esse; si plures, habent plura esse. Porrò illud aliud esse naturæ distinctum ab esse personæ, non est personale, sed esse existentiæ commune, & latè sumptum; ergo agnoscit S. Thom. in supposito, perfectè constituto secundùm esse personale existentiam propriam naturæ.

In responsione ad quartum ait, compositum ex anima & corpore, si intelligatur absque hypostasi, significari vt quo est, non vt quod est; vbi S. Thom. ait non significari vt quod est, non autem dicit non esse id quod est, non significari autem id, quod est defectu hypostasis, non verò defectu existentiæ.

Quod autem mens S. Thom. sit quam hactenus deduximus, constat clariùs *ex quodlib. 9. art. 3.* vbi sic habet: Quia ergo in Christo ponimus vnam rem subsistentem tantùm, ad cuius integritatem concurrit etiam humanitas, quia vnum suppositum est vtriusque naturæ; ideo oportet dicere, quòd esse substantiale, quod propriè attribuitur supposito in Christo, est vnum tantùm; habet autem vnitatem ex ipso supposito, & non ex naturis. Nota illud verbum, quod propriè attribuitur supposito. significat enim limitationem locutionis, & præterea dari esse substantiale, quod tribuitur aliis; scilicet naturæ, minùs tamen propriè: Quare in fine concludit: Et sic patet quod secundùm opinionem secundã oportet dicere, quod in Christo est vnum esse substantiale, quod est esse suppositi propriè. Et in responsione ad tertium argumentum ductum ex eo, quòd in Christo sit generatio temporalis, quæ non terminatur ad esse æternum, sed ad temporale; ait S. Thom. generationem non terminari quidem ad esse suppositi æterni, vt simpliciter per eam esse incipiat, sed quòd incipiat esse suppositum, habens illud esse suppositi naturæ humanę. Nota, quòd cùm generatio posceret esse, quo terminetur, & S. Thom. velit terminari ad esse diuinum, negat quidem terminari ad esse diuinum, prout est esse ipsius suppositi, per quod esse incipiat, non tamen ait terminari ad esse ipsius, prout est esse humanitatis, quo incipiat esse humanitas, neque quo incipiat aliquod aliud esse, vt postulat generatio: sed ait terminari ad esse diuinum personale, quòd scilicet non incipiat esse simpliciter ipsum, nec aliud per ipsum, sed incipiat esse suppositum, habens esse suppositi humanæ naturæ. Cur autem non assignauerit generationi esse creatum humanæ naturæ, cùm generatio poscat terminari ad esse, ratio est, quia terminus per se generationis est totum, & suppositum, & id quod generatur, non verò pars, & id quo, ideóque non assignauit esse imperfectum humanæ naturæ, quod verè incipit esse, sed esse personale, quamuis non incipiat esse simpliciter, sed esse persona talis naturæ.

Secundò S. Thom. *quæstione de vnione Verbi Incarnati articulo quarto* apertè distinguit in Christo esse temporale ab esse æterno. Caietanus ait sanctum Thomam id retractasse in hoc articulo 2. Sed certè S. Thom. vtrobique eodem discursu vtitur, solùm ibi addit verbum explicans, quod hîc implicitè dicit. Alij Thomistæ dubitant, an ea quæstio sit sancti Thom. Sed non proferunt sufficientem rationem dubitandi.

Tertiò

Tertiò S. Thom. pluribus aliis locis, vbicumque ait, humanitatem assumptam ad esse diuinum, vel Christum habere vnum esse, limitat suum dictum ad esse personale, sc. suprà *q. 2. art. 6. ad 2. & q. 9. art. 1. ad 3. & q. 19. art. 1. ad 4. & in 3. d. 6. q. 2. art. 2.* Ex his satisfit argumentis ductis à doctrina sancti Thomæ.

Obiiciunt enim S. Thomam non disputasse alibi de existentia humanitatis; de vnitate verò, quam Christus habet secundùm esse personale, disputauit *art. 2.* Respondeo supponi vt certum cuilibet rei conuenire propriam existentiam, nec esse disputandum magis, quàm sit disputandum, an conueniat cuilibet rei proprium esse essentiæ. Quomodo verò diuersa quæstio sit articuli primi, & secundi, suprà dictum est. Si quid autem posset obiici ex responsione ad tertium, satis explicatum est superiùs.

Dicendum postremò simpliciter loquendo, in Christo vnum tantùm esse agnosci debere, sc. substantiale, & completum. Hæc assertio satis probata est, & explicata, ea ratione, quòd esse etiam existentiæ significat aliquid perfectum, & completum, existentia verò naturæ per se sumpta est imperfecta: quare cùm loquimur de esse, & existentia Christi, debemus loqui de illa secundùm esse perfectum, quo est vnum per compositionem existentię creatæ, & increatæ diuini Verbi, seu personalis, sicut vnum esse hominis constituitur per duplex esse partiale animæ, & corporis. Hinc habet ratio discriminis, cur fateamur in Christo duas voluntates, & duas operationes, non autem duo esse. Respondet enim S. Th. *quodlib. 9. art. 3.* esse pertinere ad vnitatem suppositi, simplex quidem, si suppositum sit simplex, compositum verò si suppositum sit compositum: cùm ergo in Christo sit vnum suppositum duarum naturarum existentium, propterea est vnum esse constitutum per duas existentias; at verò voluntates, & operationes non pertinent ad integritatem vnitatis suppositi, sed supponunt illam, ideo fatemur plures voluntates, &c.

Quæstio XVIII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo, quantum ad voluntatem, in sex articulos diuisa.

Articvlvs I.

Vtrùm in Christo sint duæ voluntates.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non sint duæ voluntates, vna diuina, & alia humana. Voluntas enim est primum mouens & imperans in vnoquoque volente. Sed in Christo primum mouens & imperans fuit voluntas diuina: quia omnia humana in Christo mouebantur secundum voluntatem diuinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi vna voluntas, scilicet diuina.

2. Præterea, Instrumentum non mouetur propria voluntate, sed voluntate mouentis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum diuinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non mouebatur propria voluntate, sed diuina.

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

4. Præterea, Damasc. dicit in 3. lib. quod aliqualiter velle, nõ est naturæ, sed nostræ intelligentiæ, scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet: Sed in Christo fuit, & est vna tantum persona. Ergo in Christo est vna tantum voluntas.

Sed contra est, quod Dominus dicit Luc. 22. Pater, si vis, transfer calicem istum à me: verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat. Quod inducens Ambro. ad Gratianũ Imperatorem dicit, Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et super Luc. dicit, Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad diuinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas diuinitatis aterna.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in Christo esse vnam solam voluntatem: sed ad hoc ponendum diuersimodè moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo: sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Vnde cum voluntas sit in ratione (vt Philosophus dicit in 3. de Anima) sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana & ita in eo non esset nisi vna voluntas. Et similiter Eutyches, & omnes qui posuerunt vnam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere vnam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit vnionem Dei & hominis, esse factam solum secundum affectũ & voluntatem, posuit vnam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, & Cyrus Alexandrinus, & Sergius Constantinopolitanus, & quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo vnã voluntatem: quamuis ponerent duas naturas in Christo secũdũ hypostasim vnitatis: quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquã mouebatur proprio motu, sed solũ secundũ quod erat mota à diuinitate: vt patet ex epistola Agathonis Papæ. Et ideo in sexta Synodo apud Constantinopolim celebrata, determinatũ est oportere dici, quòd in Christo sint duæ voluntates. Vbi legitur: Iuxta quod olim prophetæ de Christo, & ipse nos eruditi, & sanctorũ Patrum nobis tradidit Symbolũ, duas naturales voluntates in eo, & duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestũ est enim quòd filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam: sicut suprà ostensum est. Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis eius potentia, sicut & intellectus: vt patet ex his quæ in Prima parte dicta sunt. Vnde necesse est dicere, quòd filius Dei humanã voluntatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullã diminutionem passus est filius Dei in his, quæ pertinent ad diuinam naturam, cui cõpetit voluntatẽ habere, vt in Prima parte habitum est. Vnde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, vna scilicet diuina, & alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quòd quicquid fuit in humana natura Christi, mouebatur nutu voluntatis diuinæ: nõ tamẽ sequitur quod in Christo nõ fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ: quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates mouẽtur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle & perficere: vt dicitur Philip. 2. Licet enim voluntas non possit interius moueri ab aliqua creatura: interius tamen mouetur à Deo, vt in Prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatẽ humanam, sequebatur voluntatem diuinam, secundum illud Ps. 34. Vt facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Vnde Augustin. dicit contra Maximium, Vbi dixit Filius Patri, Non quod ego volo, sed quod tu vis: quid te adiuuat, quod tua verba subiungis & dicis. Ostendit verè suam voluntatem, subiectam suo genitori: quasi nos negemus hominis voluntatem, voluntati Dei debere esse subiectam.

Ad secundum dicendum, quòd proprium est instrumenti, quod moueatur à principali agente, diuersimodè tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, mouetur ab artifice per solum motum corporalem. Instrumentum verò animatum animæ sensibili, moueatur per appetitum sensitiuum: sicut equus à sessore. Instrumentũ verò animatũ anima rationali, mouetur per voluntatẽ eius: sicut per imperium domini mouetur seruus ad aliquid agendum. qui quidem seruus est sicut instrumentum animatum: vt Philosophus dicit in 1. Politic. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumen-

instrumentum diuinitatis, vt moueretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa potentia voluntatis est naturalis, & consequitur naturã ex necessitate. Sed motus vel actus huius potentiæ (qui etiam voluntas dicitur) quandoque quidẽ est naturalis & necessarius, puta respectu felicitatis: quandoque autẽ ex libero arbitrio rationis proueniens, & non necessarius neque naturalis (sicut patet ex his, quæ in Prima parte dicta sunt) & tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium huius motus, est naturalis. Et ideò præter voluntatem diuinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam non solùm, prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi: determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cuius est modus. Vnde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam: non secundum quod est absolutè considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Vnde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum motum, ex eo quod fuit in hypostasi diuina, vt scilicet moueretur semper secundum nutum diuinæ voluntatis.

QVÆSTIO hæc proponitur præcipuè occasione hæresum, quæ excludunt à Christo duas voluntates, quamquam quædam ex his non pugnant per se contra duas voluntates nominatim, & directè, sed contra alia dogmata fidei, quibus euersis necesse est tolli duas voluntates, cuiusmodi est error Eutychetis, agnoscentis tantùm vnam naturam in Christo. Apollinaris negantis Christo subiectum humanæ voluntatis, id est, animam rationalem. Nestorij, negantis personæ Christi aliam naturam, ac proinde aliam voluntatem præter humanã. Et contra eos, qui his fundamentis tollunt duas voluntates, disputatum est disp. secunda. Quidam verò qui cõueniunt nobiscũ in dogmatibus fidei contra hos hæreticos, pugnant directè & nominatim contra duas voluntates, & horũ error ex instituto reiicitur à S.Th. Primùm quidem auctoritate V I. Synodi. Deinde ratione petita ex suppositione duarum naturarum, quas admittunt hi hæretici dicti Monothelitæ, quòd sc. natura humana sit perfecta in Christo, ad cuius perfectionem videlicet spectat voluntas, natura verò diuina, quæ cõstat etiam voluntate, nihil immutationis, aut defectus suscipit ratione vnionis cum carne.

DISPVTATIO CXXVIII.

Vtrùm in Christo fuerit voluntas humana.

MISSIS erroribus corũ, qui negabant Christo voluntatem humanam, ea ratione, quòd negarent, vel naturam humanam distinctam, vel animam rationalem; solùm huc pertinet error eorum, qui concessa natura, atque anima humana, solùm negabant voluntatem. Is fuit Sergius Patriarcha Constantinop. Macharius Patriarcha Antiochenus, Cyrrus, Pyrrus, Paulus, Themistius. An verò nomine voluntatis negauerint solùm actum, vel etiam potentiam, non est ita certum, quamuis passim putent ipsos solùm actum, seu determinationem ortam ab indifferentia voluntatis negasse, & agnouisse directionem, ac determinationem extrinsecam, procedentem à voluntate diuina, ducti eo argumento, quòd admissa natura humana distincta non poterant non admittere potentias, & voluntatem. Sed non multum valent apud plerosque hæreticos huiusmodi philosophicæ rationes, & puto Macharium, & eius socios certos quidem fuisse de vnitate actus voluntatis, siue physica, siue moorali, de potentia verò voluntatis, incertos: etenim in V I. Synodo *actione* 8. interrogatur Macharius hoc modo: Habuit ne humanam voluntatem Dominus noster Iesus Christus, & impeccabilem? Et respondet Macharius: Nos voluntatem humanam in Christo non dicimus, diuinam verò etiam absque carnalibus voluntatibus, & cogitationibus humanis. Græcè est, θελημα θελημάτων. Rursus interrogatur de Adam, quem concesserat habere animam rationalem, an habuerit naturalem voluntatem, vt si affirmaret, inferrent Patres etiam Christum præditum anima rationali, habuisse naturalem voluntatem, sicut postea intulerunt: Vbi interrogatio videtur de potentia, non de actu, hæc enim infertur ex admissione animæ rationalis. Respondet Macharius: Arbitralem, & liberam scilicet voluntatem. vbi etiam notatur potentia, cui conuenit esse arbitralem. & subdit Macharius: Etenim ante præuaricationem diuinam habuit voluntatem, & conuoluntarius erat Deo. vbi videri posset intelligendus de actu, quia non videtur ratio tribuendi potentiam voluntatis diuinæ Adamo, sicut Christo; verùm Patres intellexerunt dictum de potentia, quia nimirum de hac cœperant loqui; quare inferunt contra ipsum, sequi ex hoc dicto Adam esse concreatorem & consubstantialem Deo, vna enim voluntas est vnius essentiæ. Nihil ad hanc illationem voluit respondere, & cùm simul rursus instarent, an Adam haberet naturalem voluntatem? nunquam voluit respondere: quòd si sumpsisset voluntatem pro actu, facile erat respondere, non enim ex hoc sequitur consubstantialitas cum Deo. Item quia hanc diuinam voluntatem tribuit duobus tantùm hominibus, scilicet Adamo ante præuaricationem, & Christo, & expresè negat post præuaricationem; at verò vnitas quoad actum potest habere locum tam in personis pletisque iustis, scilicet Ioanne Baptista & ceteris, quàm in Adamo post pœnitentiam. Demum ex dictis interrogationibus, & responsionibus videtur, Macharium tribuisse Adamo voluntatem diuinam, sumptam pro potentia; solùm incertum est, quid sibi voluerit, cùm interrogatus an Adam habuerit naturalem voluntatem, tantùm voluit respondere arbitralem, & liberam, nec quãuis multùm exagitatus esset, & compulsus à Patribus, vt affirmaret, vel negaret Adam habuisse naturalem voluntatem, potuit vnquam ab ipso alterutrum extorqueri, fortè quia solùm voluit dicere potuisse peccare, per quam verò voluntatem potuit, & quomodo cùm fuerit conuoluntarius Deo, non potuit secum ipse statuere. Idem Macharius *actione* 11. Vnam, inquit, personam Saluatoris Christi vnius de sanctissima Trinitate prædicamus, & sicut vnus est ipse, vnam ei voluntatẽ astruimus. vbi perspicuè vnitatem voluntatis fundat in vnitate personæ. Porrò ad vnitatem duarum voluntatum secundùm actum, qua scilicet plura sunt vnum moraliter, & non physicè, non pertinet vnitas physica personæ: loquitur ergo de vnitate potentiæ. Et sanè quædam è testimoniis Patrum missa à sede Apostolica ad V I. Synodum pro duplici voluntate procedunt de voluntate sumpta pro potentia, vt infrà ostendetur. Pugnat tamen secum in eo, quòd cum vnitate personæ admittat pluralitatem naturarum, non verò voluntarum.

Hæc protuli primò, vt intelligamus vix posse quicquam certò sciri de sensu, quo suum errorem Monotheliræ docuerint: quod sanè notauit Agatho Papa in epistola quæ legitur *act. 4. VI. Synodi.* Secundò vt videamus quid in ea varietate certum sit, quod damnari oporteat, & damnent Concilia. Primum enim est vnitas voluntatum, prout hoc nomine notatur potentia. Secundum est vnitas earum, prout notatur vnitas actus, vel physica, qualis est, quæ sequitur vnitatem potentiæ, vel moralis, quæ tollat libertatem, & determinationem

nationem omnem intrinsecam à potentia voluntatis humanæ, si hanc admittant hæretici: quanquam si tollat libertatem vix potest dici moralis. Moralis autem, quæ non tollit libertatem, & determinationem intrinsecam, non damnatur, sed erit quæstio infrà, an in Christo hæc vnio moralis stare possit cum libertate voluntatis.

Igitur assertio fidei est, duas esse in Christo voluntates, sumpto nomine voluntatis, vel pro potentia, vel pro actu physico: nam de actu morali, quatenus non excludit libertatem in vniuersum quidem à natura humana, agitur contra alios hæreticos *primæ secundæ* in materia de libero arbitrio; nominatim verò quatenus non excludit illam à Christo, de quo videtur esse aliqua peculiaris ratio difficultatis, agetur *articulo quarto.* Iam proposita assertio definitur in V I. Synodo *artic. 4. 8. 11. & 18.* & in V I I. Synodo *actione 7. in definitione fidei,* & in Lateranensi sub Martino I. *can. 11.* in Conc. Florent. *sessione vltima* in decretis Eugenij I V. §. 3. Eadem est communis Patrum doctrina. Leo Papa *epist. 2. ad Leonem Imperatorem*, sic habet: Secundùm formam Dei ipse & Pater vnum sunt, secundùm autem formam serui non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem eius, qui misit eum. Ambros. *lib. 2. ad Gratianum*, sic loquitur de filio Dei: Suscepit ergo voluntatem meam, suscepit tristitiam meam, confidenter nomino, quia crucem prædico, mea est voluntas, quam suam dixit, &c. *Et statim*: Et ideo dixit, non sicut ego volo, sed sicut tu. Et *lib. 6. in Lucam* sic habet: Quòd autem dixit nõ mea voluntas, sed tua fiat, suam ad hominem retulit, Patris ad diuinitatem; voluntas enim hominis, temporalis; diuinitatis, æterna. Chrysost. in id Matth. 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu*, sic habet: Et suam quidem voluntatem habere se efficaciter demonstrauit; præponit autem vbique suæ, paternam voluntatem. Probatur testimonio Scripturæ Matthæi 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Lucæ 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat.* Ex hoc enim loco habetur voluntas distincta à diuina. Et quidem si Macharius solùm negabat voluntatem sumptam pro actu libero efficaci, vt quidam intelligunt eius heresim, hic locus nõ multum valet contra ipsum; sin autem, vel pro potentia, vel pro quouis actu contrario voluntati diuinæ, etiam naturali simplici & inefficaci, multum valet. Et multi Patres, qui contra Macharium citantur in V I. Synodo *actione 10.* in libello prolato à legatis sedis Apostolicæ, & collato cũ codicibus Ecclesiæ Constãtinopolitanæ; agnoscunt duplicem voluntatem in loco citato Matth. & Lucæ: quare necesse est dicere, sedem Apostolicam, & V I. Synodum intellexisse Monothelitas exclusione voluntatis humanæ, non exclusisse à Christo solùm actus liberos efficaces, sed vel potentiam voluntatis, vel saltem actus simplices inefficaces. Hi Patres ibi citati sunt, Ambrosius, Chrysostomus, Athen. Gregor. Nyssenus, Cyrillus Alex. Epiphanius, Nazianz.

Probatur etiam ex illis verbis Ioan. 5. *Non quæro voluntatem meam, sed eius, qui misit me.* Idem habetur Ioan. 6. *Non veni, vt facerem voluntatem meam*, &c. vbi voluntas eodem modo accipienda est, nempe vel pro potẽtia, vel pro actu inefficaci; & ibidem agnoscunt duas voluntates Patres, qui citantur in eadem Synodo cõtra Monothelitas, videlicet Nazianz. Cyrillus, Leo Papa. Eorundem Patrum testimonia producuntur in eadem V I. Synodo ex aliis locis extra dictam expositionem Matth. & Lucæ, scilicet Leonis, Athanasij, Ambrosij, Chrysostomi, Nysseni, Cyrilli, Augustini, Iustini Martyris, Iustiniani Imperatoris, Ephremij Archiepiscopi Antiochiæ, Anastasij Archiepiscopi Antiochiæ. Hæ sunt auctoritates Patrum, qui contra Monothelitas proferuntur in V I. Synodo *actione 10.* Ibidem verò *actione 8.* proferuntur testimonia Patrum, quæ per fraudem mutila abscissis iis, quę ad veritatem facerent, proferebat Macharius; eiusque fraus manifestatur.

Ratio pro hac catholica veritate sumitur ab eo, quòd Christus susceperit perfectam naturam, & omnia, quæ ad eius essentiam pertinent, huiusmodi est voluntas, itémque omnes operationes, modum operandi homini cõnaturalem, secluso solùm peccato, ac ignoratione, quæ non pertinent ad perfectionem naturæ, sed ad defectum. Putauit quidem Macharius ad imperfectionem pertinere etiam voluntatem humanam, quippe quæ secum afferat pugnas cogitationum & affectuum, quas sicuti non aliter à Christo excludi posse putauit Apollinaris, nisi auferendo partem rationalem; ita Monothelitæ, qui noluerunt negare Christo animam rationalem, senserunt non posse tolli à Christo huiusmodi pugnas cogitationum, nisi sublata voluntate. Cæterùm quomodo cogitationes, affectúsque humani ita fuerint in Christo, vt minimè aduersarentur voluntati diuinæ, neque quicquam indignum Christo continerent; & suprà contra Apollinarem ostẽsum est, & ostendetur hîc inferiùs *art. 4. 5. & 6.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quòd voluntas in ratione est, in sensitiuo autem appetitu est irascibilis & concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitiuum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. *Præterea, Secundùm Augustinum 12. de Trinit. sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo: habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno: vt Augustinus dicit super illud Ioan. 3. Sicut exaltauit Moyses serpentem in deserto. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.*

3. *Præterea, Voluntas sequitur naturam, vt dictum est. Sed in Christo non fuit nisi vna natura præter diuinam. Ergo in Christo non fuit, nisi vna voluntas humana.*

Sed contra est, quòd Ambros. dicit in 2. ad Gratianum Imp. Mea est voluntas, quam suam dicit, quia vt homo suscepit tristitiam meam. Ex quo datur intelligi, quòd tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem: vt in Secunda parte habitum est. Ergo videtur, quòd in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum, quòd sicut prædictum est, filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus, quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Vnde oportet quod filius Dei assumpserit cum humana natura, etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitiuus, qui sensualitas dicitur, & ideo oportet dicere, quòd in Christo fuerit sensualis appetitus siue sensualitas. Sciendum est etiam, quòd sensualitas, siue sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, vt patet per Philosoph. in 1. Ethic. Et quia voluntas est in ratione (vt dictum est) pari ratione potest dici quòd sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiua. Sed voluntas participatiuè dicta, potest esse in parte sensitiua, inquantum obedit rationi.

Ad secundum dicendũ, quòd sensualitas signatur per serpentem non quantũ ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit: sed quãtum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

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

QVONIAM voluntas sensitiua aliquâ habet affinitatem cum rationali, tum ratione communi sibi cum illa quoad hoc, quòd sit appetitus, tum ratione communi sibi cum aliis facultatibus quoad hoc, quòd participet rationem, volũtarémque rationis, & inter alias potentias sentientes maximè participet illam, quando quidem hæc mediante ratio & voluntas mouet illas; ideo de hac egit hoc loco S. Thom. vbi de voluntate rationali. Assumátque fuisse in Christo ratione ducta ab integritate naturæ humanæ, ad quam pertinet hæc pars sensitiua, quámque vt sit homo, necesse fuit Christum assumere. De materia huius articuli satis dictum est circa quæstionem decimamquintam S. Thomæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem.

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

2. Præterea, Vis appetitiua diuersificatur in homine secũdum diuersitatem virtutis apprehensiuæ: & ideo secundum differentiam sensus & intellectus diuersificatur in homine appetitus sensitiuus & intellectiuus. Et similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis & intellectus, quorum vtrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, vna intellectualis, & alia rationalis.

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

Sed contra est, quod in quolibet ordine est vnum primum mouens, sed voluntas est primum motum in genere humanorum actuum. Ergo in vno homine non est nisi vna voluntas propriè dicta, quæ est voluntas rationis: Christus autem est vnus homo. Ergo in Christo est vna tantum voluntas humana.

Respondeo, dicendum quòd sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, & quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, vt in Secunda parte dictum est, & est finis, & est eorum, quæ sunt ad finem, & alio modo fertur in vtrumque. Nam in finem fertur simpliciter & absolutè, sicut in id quod est secundum se bonum. In id autem, quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quod fertur in aliquid, quod est secundùm se volitum: vt sanitas, quod à Damasc. vocatur theliſis, id est, simplex voluntas: & à Magistris vocatur voluntas vt natura alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quod fertur in aliquid quod est volitum solùm ex ordine ad alterum: sicut est sumptio medicinæ: quem quidem voluntatis actum Damasc. vocat buliſim, id est, consiliatiuam voluntatem, à Magistris autem vocatur voluntas vt ratio. Hæc autem diuersitas actus non diuersificat potentiam: quia vterque actus attenditur ad vnam communem rationem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est vna sola voluntas humana, essentialiter, & non participatiuè dicta. Si verò loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est vt natura, quæ dicitur theliſis: & voluntas, quæ est vt ratio, quæ dicitur buliſis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ duæ voluntates non diuersificantur secundùm potentiam, sed solùm secundùm differentiam actus, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd etiam intellectus & ratio non sunt diuersæ potentiæ: vt in Prima parte dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas pietatis non videtur esse aliud quàm voluntas, quæ consideratur vt natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolutè consideratum.

RATIO dubitandi in hoc articulo est propter distinctionem duorum actuum voluntatis, quorum alter est determinatus ad vnum ab obiecto, ad quod fertur, qui est finis, & fertur in illud per modum naturæ, dicitúrque voluntas, vt natura: alter verò non est determinatus ad vnum ab obiectis, ad quæ fertur quæ sunt media; sed determinatur à seipsa voluntas ad illum præmisso consilio, & deliberatione, dicitúrque voluntas vt ratio; cùm ergo sint actus diuersi, videntur poscere voluntates diuersas in Christo: & est ratio dubitandi communis omnibus hominibus. Conclusio S. Thom. est esse in Christo vnam potentiam volũtatis, & duo tantùm genera actuum. Probat, quia vterque actus respicit vnã eandémque rationem boni, id est, finis, ad cuius media non potest ferri nisi eadem voluntas, quæ est finis, idem enim appetitur in se, & in mediis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm in Christo fuerit liberum arbitrium.

AD quartum sic proceditur. Videtur quòd in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damasc. in 3. lib. Gnomen autem, id est, sententiam vel mentem vel excogitationem, & prohæresim, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si propriè loqui volumus. Maximè autem in his, quæ sunt fidei, est propriè loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, & per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

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

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

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

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, in Christo fuit duplex actus voluntatis. Vnus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundùm se volitum, quod pertinet ad rationem finis. Alius autem, secundùm quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud: quod pertinet ad rationem eius, quod est ad finem. Differt autem, vt Philosophus dicit in 3. Ethic. electio à voluntate in hoc, quòd voluntas, per se loquendo, est ipsius finis: electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas, est idem quod voluntas vt natura. Electio autem est idem quod voluntas vt ratio: & est proprius actus liberi arbitrij: vt in Prima parte dictum est. Et ideo cum in Christo ponatur voluntas vt ratio, necesse est etiam ponere electionem, & per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio: vt in Prima parte habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damasc. excludit à Christo electionem, secundùm quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis: quia etiã Deo conuenit eligere: secundùm illud Ephes. 1. Elegit nos in ipso, &c. cùm tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, inquantum est in naturæ ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

Ad secundum dicendum, quòd electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium. Illud enim quod iudicamus agendum, post inquisitionem consilij eligimus, vt in 3. Ethicor. dicitur. Et ideo si aliquid iudicetur vt agendum absque dubitatione & inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, siue inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solùm secundùm quod est in natura ignorante.

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

AFFIRMAT S. Thomas fuisse ea ratione, quòd, vt dictum est superiore articulo, sit in Christo duplex voluntas secundùm actum, scilicet voluntas vt natura, & vt ratio, & hæc sit idem quod electio, quæ est proprius actus liberi arbitrij; ergo in Christo est liberum arbitrium.

DISPVTATIO CXXIX.

An voluntas Christi in suis actibus fuerit libera.

EX dictis hactenus constat fuisse in Christo potentiam voluntatis, & rationis, quæ est radix libertatis: fuisse item actum voluntatis in actu secundo, accipiendo latè hos actus. Iam quæritur an Christus habuerit actus liberos. Notandum verò est, libertatem duplicem esse, alteram à coactione, alteram à sola necessitate. Certum primò est, fuisse in Christo libertatem à coactione: hoc enim vt minimum probat illud Ioan. 10. *Ego pono animam meam, nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso:* & illud Isaiæ 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.* De altera verò libertate, scilicet necessitatis, potest esse aliqua ratio dubitandi. Primò quoad quosdam tantùm actus, scilicet obseruandi præcepta, quæ ratio dubitandi oritur ab impeccabilitate, quæ videtur per se afferre necessitatem obseruandi præcepta: & de necessitate, vel libertate quoad hos actus differendum est circa quæstionẽ sequentem. Secundò in vniuersum quoad omnes actus, quæ necessitas oriatur, vel ex præuisione suorum actuum futurorum qua stante sit determinatus Christus ad sic operandum, vel ex cognitione voluntatis diuinæ iuncta dilectione Dei, quæ in Christo est necessaria ratione visionis beatificæ, qua posita dilectione, et si liber est à coactione, non videtur tamen liber à necessitate violendi, & faciendi omnia, quæ videt velle Deum, & videtur circa omnes actus & operationes, quas pro loco, & tẽpore Christus exercet, Deum, etsi quidem non præcipere quid sit agendum, saltem optare, & magis probare hanc, quàm illam actionem.

Ceterùm si hæc voluntas versaretur circa omnes actus, & priùs ratione, quàm ferretur humana Christi voluntas circa aliquod obiectũ, statueret aliquid, quod sibi magis placeret, & ita placeret, vt pertineret ad maiorem perfectionémque dilectionem illud exequi; certè videri posset eadem ratio de his, ac de præceptis; solúmque esse discrimen, quòd necessitas peragendi id, quod Deo gratius est, oriretur solùm à visione beatifica, quæ gignit perfectissimã Dei dilectionem, essétque communis reliquis beatis, necessitas verò seruandi præcepta non solùm oriretur à visione beatifica, verumetiã & maximè ab vnione hypostatica, quæ facit Christum impeccabilem: ex vtraque verò, scilicet visione beatifica, & vnione hypostatica oritur necessitas extra coactionem, quę tamen æquè videtur opponi libertati, tum exequendi quod Deus præcipit, tum verò exequendi quod absque præcepto magis ipsi placet: ideóque si nulla ratio libertatis à necessitate potest seruari in prima, nulla item videri posset in secunda, & si aliqua potest ibi, potest etiam & hîc: ideóque de vtraque est agendum circa quæstionem sequentem: nunc verò videndum est in vniuersum, an fuerit in Christo libertas etiam à necessitate, deinde tractandum est primum caput difficultatis, scilicet ex præuisione propriæ actionis.

Quoad primum, fertur hîc sententia quorundam, scilicet Gabr. *in 3 d. 18. quæst. vnica, artic. 3. dub. 1.* Marsil. *q. 12. ad primum principale*, quin etiam S. Thom. *quæst. 1. artic. 2. ad quintum in secunda solutione*, quòd in Christo solùm fuerit libertas à coactione, non item à necessitate, quam sententiam meritò esse dicunt falsam, & improbabilem, & S. Thomam non docuisse in summa id, quod docuit *loc. cit.* imò contrarium. Et quidem fundamentum horum Doctorum est visio beatifica, quæ affert necessitatem sine coactione voluntati ad amandum Deum: ex quo principio non excludunt à Christo omnem actum liberum etiam à necessitate, & non solùm à coactione: constat enim & in beatis, & in Deo ipso, qui summa necessitate absque coactione seipsum amat, esse plerosque actus liberos; sed solùm excludunt à Christo actum merendi liberum, quia hic, vt sit meritorius, proficisci debet ex dilectione Dei, quæ in Christo & beatis est libera à coactione, non verò à necessitate: volunt autem dicti Theologi, esse satis ad meritum hanc libertatem.

Dicendum est igitur, fuisse in Christo actus liberos non solùm à coactione, verumetiam à necessitate. Hæc propositio loquitur in genere de actibus liberis, nihil statuendo in specie de meritoriis: & nititur duplici veritate: altera, quòd humana natura sit prædita huiusmodi libertate in suis plerisque operationibus, de qua veritate contra hæreticos alibi disputatur: Altera, quòd Christus verè sit homo, cui nihil desit pertinens ad essentiam, integritatémque naturæ, vt ostensum est circa quæstionem secundam, & est fundamentum, quo S. Th. hîc tribuit Christo liberum arbitrium, & alibi alias naturæ humanæ proprietates. His positis veritatibus consequens est, Christum in suis actibus esse præditum libertate: tria enim tantùm videri possunt libertatem hãc impedire. Primum est visio beatifica, sed hæc, vt notaui, non impedit omnes actus liberos, cùm profectò Deus, cui maximè ineſt huiusmodi visio, multa agat liberè, similitérque beati Angeli, & homines. Et ratio est clara, quia possunt obiici interdum plura media æquè conferentia ad vnum finem, saltem ex secundariis, & subordinatis infra Deum, cuiusmodi est, v. g. in Angelis custodibus promouere hominem ad salutem vno, vel alio medio, si Deus velit ipsi Angelo tribuere optionem, vt potest, & censetur in multis tribuere. An verò impediat actum meritorium, dicetur quæstione sequenti. Secundum est vnio hypostatica, & hæc ad summum videtur impedire libertatem ad peccandum, & afferre necessitatem ad non peccandum, non verò ad alios plerosque actus extra eos, qui sunt in præcepto. Tertium est Deus ipse, sed non est ratio, cur Deus velit tollere vsum liberi arbitrij, connaturalem humanitati, & non afferentem imperfectionem repugnantem diuinitati.

Atque hanc propositionem ipsa definiunt Concilia contra Monothelitas; contendebant enim conuenire Christo dictam libertatem, argumento ducto ab Adam, qui est primus homo, cui respondet secundus homo Christus, & hoc exemplo vrgebant illos *actione octaua*, Adam enim habuit libertatem in suis actibus, non solùm à coactione, verumetiam à necessitate: & ipsa eadem est hæc ratio cum ratione S. Thomæ, ducta à perfectione naturæ humanæ, quæ, vt fuit in Adam, ita & in Christo esse debuit: perfectio autem voluntatis in vniuersum est, non solùm, vt sit libera à coactione, verumetiam à necessitate, vt docet S. Thomas *1. p. q. 19. artic. 10. & quæst. 88. artic. 1. ad primum*: éstque communis sententia Scholasticorum *in 2. d. 24. & 25.* & Patrum, August. *lib. 3. de libero arbitrio cap. 2. & 3.* Nyssenus *lib. 3. Philosophiæ, cap. 1. & 3.* Damasc. *lib. 2. de fide, cap. 7. 25. 26.*

Nomina

Nominatim verò quòd fuerit huiusmodi libertas in Christo probant illa Scripturæ loca, quibus dicitur Christum sponte libereque mortem subiisse. Ioan.10. *Ego pono animam meam, vt iterum sumam eam, nemo tollit eam à me,*&c. *& potestatem habeo ponendi animam meam,*&c. quem locum in hunc sensum Patres accipiunt, nempe vt fuerit omnino liberum Christo subire, vel non subire mortem, Chrysost. Theophyl. Rupert. & alij, Gregor. *lib.24 Moral.cap.2.* Omni, inquit, necessitate calcata cùm voluit mortem sponte suscepit. Augustin. *lib.4. de Trinit. cap.13.* ex hoc loco ita concludit: Qui potuit non mori si noller, procul dubio, quia voluit mortuus est. Huc pertinere potest quod dicitur ad Hebr.12. *Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem confusione contempta.* vbi Chrysostomus *homil.28.* Hoc est, ait, licebat illi nihil pati, si voluisset. Et *infrà*: Erat igitur arbitrij illius non venire ad crucem si voluisset. Iam controuersum est an Christus habuerit præceptum moriendi, & si quidem non habuit, constat ex vi libertatis, quam habet in actibus suis ipsum subiisse mortem: si verò habuit præceptum, multo magis probatur habuisse hanc libertatem quoad reliqua opera non præcepta.

Hoc ergo certum cùm sit, superest difficultas, quam solam diximus esse huius loci, quòd scilicet Christus scientia visionis cognoscat omnes actus futuros suæ voluntatis, qui propterea sunt determinati in illa scientia, priusquam sint in re; ergo & voluntas est determinata ad vnam partem priusquam operetur, vt non possit oppositum operari. Respondetur concesso Antecedenti negandam esse consequentiam: nam determinatio illa actuum in præscientia est effectus determinationis voluntatis, vt est perspicuum; ideo enim præuidetur determinatè futura, quia voluntas seipsam determinabit, non autem quia scientia determinat volũtatem; si enim determinaret voluntatem, non posset cognosci futura in seipsa, seu in alia caussa, scilicet in voluntate extra ipsam scientiam, sed in ipsa scientia, vt in caussa; atque ita scientia non esset speculatiua, sed practica; supponitur autem quòd solùm sit speculatiua; atque ideo quod quamuis præcedat determinationem voluntatis in re, & solùm supponat in præscientia; tamen in eo, quod præcedit, neque sit caussa physica, neque moralis; non physica, vt patet: neque moralis, quia hoc, quod est videri futuram determinationem voluntatis, & obiici, vt futuram; non determinat per se ex natura sua voluntatem ad operandum, vt propterea operetur; sed relinquitur sibi, vt moueatur suo tempore ad operandum in re ab obiecto, à quo præuidetur fore, vt moueatur in re.

Articvlvs V.

Vtrùm voluntas humana Christi, fuerit omnino conformis diuinæ voluntati in volito.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd voluntas humana in Christo non voluerit aliud, quàm Deus vult. Dicitur enim in Psal.39. ex persona Christi: Vt facerem voluntatem tuam Deus meus, volui. Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit, quàm voluntas diuina ipsius.

2. *Præterea, Animæ Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit: secundùm illud Ephes.3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Sed charitatis est facere quòd homo idem velit quod Deus. Vnde & Philosophus in 9.Ethicor. dicit quòd vnum de amicabilibus est eadem velle & eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit, quam diuina.*

3. *Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed Sancti, qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt, quàm quod Deus vult: alioquin non essent Beati, quia non haberent quicquid vellent: Beatus enim est qui habet quæcunque vult, & nihil malè vult: vt Augustin. dicit in lib.de Trinit. Ergo Christus nihil aliud voluit secundùm voluntatem humanam, quam voluit voluntas diuina.*

Sed contra est, quòd Augustin. dicit contra Maximinum. In hoc quod Christus ait: Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse, quàm Pater: quod nisi humano corde non posset, eum infirmitatem nostram in suum, non diuinum, sed humanum transfiguraret affectum.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, in Christo secundùm humanam naturam ponitur duplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quæ participatiuè voluntas dicitur: & voluntas rationalis, siue consideretur per modum naturæ, siue per modum rationis. Dictum est autem supra, quòd ex quadam dispensatione filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere & pati quæ sunt ei propria. Et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere & pati quæ sunt ei propria. Manifestum est autem, quod voluntas sensualitatis, refugit naturaliter dolores sensibiles & corporis læsionem. Similiter etiam voluntas vt natura, repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, & quæ sunt secundùm se mala: puta mortem, & alia huiusmodi: sed hæc tamen voluntas, quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, & etiam voluntas absolutè considerata refugit vsũionem, quam tamen voluntas secundùm rationem eligit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat, vt Christus dolores & passiones & mortem pateretur: non quod ista essent à Deo volita secundùm se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Vnde patet, quòd Christus secundùm voluntatem sensualitatis, & secundùm voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle, quàm Deus. Sed secundùm voluntatem, quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit: Non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim secundùm rationem, volũtatem diuinam implere: quamuis aliud dicat se velle secundùm quandam aliam eius voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus per voluntatem rationalem voluit vt diuina voluntas impleretur: non autem per voluntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit vsque ad voluntatem Dei: neque per voluntatem, quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua obiecta absolutè considerata, & non in ordine ad diuinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem diuinam, attenditur secundùm voluntatem rationis, secundùm quam etiam voluntates amicorum concordãt, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quòd Christus fuit simul comprehensor & viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, & habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere, quod repugnaret naturali voluntati ipsius, & etiam appetitui sensitiuo.

Postquam S. Thomas ostendit, duas esse voluntates in Christo, scilicet humanã & diuinam, distinctas secundùm potentias, & secundùm actus in vna persona; consequens erat disputare de conformitate earum voluntatum; & quoniam conformitas inter creaturam & creatorem debet quæri ex parte creaturæ, iccirco quæstio est, an voluntas humana sit conformis diuinæ, non autem contrà. Rursus autem conformitas actuum vnius voluntatis cum alia, potest attendi penes duo, nempe penes modũ, & penes obiecta. Non est hîc quæstio de conformitate penes modum, cùm impossibile sit, voluntatem creatam velle eodem modo, quo Deus: solùm ergo est quæstio penes obiecta, scilicet vtrùm humana voluntas sit conformis diuinæ in volito. Adhuc autem penes obiecta spectari potest duplex conformitas, vt notat Albert. *d.17.* & alij, nempe in genere caussæ efficientis, cùm scilicet Deus vult nos velle aliquod obiectum, & de hoc non est quæstio in præsenti. Secundò in genere caussæ materialis solùm attẽdendo obiectum volitum,

volitum, & de hoc genere est quæstio. Quoniam verò est aliqua distinctio voluntatum in hominibus tum secundùm potentias, quo modo distinguitur voluntas rationis à voluntate sensualitatis: tum secundùm actus in eadem potentia, quo dumtaxat modo, vt est communis sententia distinguitur voluntas, vt natura à voluntate, vt ratio, & rursus voluntas, vt ratio in voluntatem, vt ratio superior, & vt ratio inferior, & penes hos omnes actus harum voluntatum potest attendi cõformitas voluntatis creatæ cum diuina; iccirco S.Thom. prioribus articulis disseruit de his omnibus voluntatibus, & postea subiungit hoc articulo quinto quæstionem, an voluntas humana Christi sit conformis diuinæ in volito. Et respondet de conformitate quoad omnes hos actus his conclusionibus.

Prima conclusio, secundùm voluntatem sensualitatis, & secundùm voluntatẽ rationalem sumptam per modum naturæ, non fuit semper conformis humana voluntas diuinæ in Christo. Probat primò auctoritate Scripturæ: *Non quod ego volo, sed quod tu.* iuxta expositionem Augustini dicentis: Aliud se ostendit voluisse, quàm Pater. Et quoniam præsefert difficultatem hæc oppositio voluntatum; probat idem ratione, ducta à natura dictarum voluntatum humanarum, & ab exclusione duplicis caussæ, quæ prohibere solet, ne voluntas feratur iuxta suam naturam. Voluntas sensualitatis natura sua refugit dolores, & læsionem corporis. Voluntas item, vt natura refugit quæ sunt naturæ contraria, & mala, videlicet mortem, & similia. Caussæ verò, quæ possunt prohibere has voluntates, sunt volũtas Dei, & voluntas humana, vt ratio. Voluntas Dei erat, vt Christus dolores, passionem, & mortem propter salutem hominum pateretur; & propter eundem finem voluit permittere eas voluntates agere, & pati, quæ propria ipsarum erant. Voluntas autem vt ratio agens per modum rationis, & non per modum naturæ, volebat idem propter eundem finem; ergo nihil prohibebat, quominus hæ voluntates in volito non essent conformes voluntati diuinæ.

Secvnda conclusio, in Christo humana voluntas per modum rationis semper fuit conformis diuinæ. Probatur ex loco citato, *Non quod ego volo.* Et ratio est, quia voluntas per modum rationis potest eligere in ordine ad finem ea, quæ refugit ipsa eadem vt natura, quæque refugit sensus, & propter eundem finem permittere in se eam reluctationem.

Articvlvs VI.

Vtrùm in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundùm contrarietatem obiectorum: sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundùm contrarietatem terminorum: vt patet per Philosoph. in 5. Physic. Sed Christus secundùm diuersas voluntates contraria volebat: nam secundùm voluntatem diuinam volebat mortem, quam refugiebat secundùm voluntatem humanam. Vnde Athanasius dicit in lib. aduersus Apollinarium. Quando Christus dicit, Pater, si possibile est transeat à me calix iste: & tamen non mea, sed tua voluntas fiat: & iterum, Spiritus promptus est, caro autem infirma: duas voluntates hic ostendit: humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, & diuinam eius promptam ad passionem. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. *Præterea, Ad Galat.5. dicitur, quòd caro concupiscit aduersus spirtum: & spiritus aduersus carnem. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus vnum concupiscit, & caro aliud. Sed hoc fuit in Christo: nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem: secundùm illud Isaiæ 53. Oblatus est, quia voluit: secundùm autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.*

3. *Præterea, Luc.22. dicitur, quòd factus in agonia prolixius orabat. Sed agonia videtur importare quandam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur, quòd in Christo fuerit contrarietas voluntatum.*

Sed contra est, quòd in determinatione sextæ Synodi dicitur: Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias (iuxta quod impij asserunt hæretici) sed sequentes eius humanam voluntatem, & non resistentem vel reluctantem, sed potiùs subiectam diuinæ eius atque omnipotenti voluntati.

Respondeo dicendum, quòd contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, & secundùm idem. Si autem secundùm diuersa, & in diuersis existat diuersitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, & non secundum pedem. Ad hoc ergo, quòd sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem, quòd secundùm idem attendatur diuersitas voluntatum. Si enim vnius voluntas sit de aliquo fiendo secundùm quãdam rationem vniuersalem, & alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundùm quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, & aliquis eius consanguineus nolit eum suspendi propter amorem priuatũ, non erit contrarietas voluntatis: nisi fortè intantum se extendat voluntas hominis priuati, vt bonum publicum velit impedire, vt conseruetur bonum priuatum: tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundò autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult vnum secundùm appetitum rationis, & vult aliud secundùm appetitum sensitiuum, non est hic aliqua contrarietas: nisi fortè appetitus sensitiuus intantum præualeat, quòd vel immutet vel retardet appetitum rationis: sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perueniret aliquid de motu contrario appetitus sensitiui.

Sic igitur dicendum est, quòd licet voluntas naturalis & voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit, quàm voluntas diuina, & voluntas rationis ipsius: non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet quæ diuina voluntas, & voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis: sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundò, quia neque voluntas diuina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec econtrario voluntas diuina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ & motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundùm voluntatem diuinam, & etiam secundùm voluntatem rationis, vt voluntas naturalis in ipso, & voluntas sensualitatis, secundùm ordinem suæ naturæ mouerentur. Vnde patet, quòd in Christo nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum, quòd aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quàm eius voluntas diuina, procedebat ex ipsa voluntate diuina, cuius beneplacito natura humana motibus propriis mouebatur in Christo, vt Damascenus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quòd agonia non fuit in Christo, quantum ad partem animæ rationalem, secundùm quod importat concertationem voluntatum ex diuersitate rationum procedentem. Puta cum aliquis, secundùm quod ratio considerat vnum, vult

hoc:

hoc: & secundùm quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit: quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius, quòd per eius passionem impleretur voluntas diuina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia, quantum ad partem sensitiuam, secundùm quod importat timorem infortunij imminentis: vt dicit Damasc. in 3. libro.

CVM ostensum sit superiore articulo, non omnem voluntatem humanam in Christo fuisse conformem diuinæ involiro, sed quasdam voluntates noluisse mortem, quam hæc volebat, reliquum erat exponere, an fuerit etiam contrarietas voluntatum in ipso, quæ videlicet videtur fuisse ea ratione, quòd vna voluntas nolit, quod vult altera. Concludit S.Thom. est, non fuisse contrarietatem voluntatum: & illud nolle, & velle eiusdem obiecti existens in diuersis voluntatibus, non fuisse contraria, sed solùm diuersa. Probatur, quia contrarietas inter terminos, seu actus est, quando vnus opponitur alteri in reipsa; porrò termini, qui natura sua possunt sibi inuicem opponi, non opponuntur reipsa, si sunt in diuersis subiectis, vt velle & nolle in diuersis hominibus; aut in eodem secundùm diuersa, vt nolle vstionem membri propter dolorem corporis, & velle illam propter sanitatem: sed si sunt in eodē circa idem, videlicet ita nolle vstionem in corpore, vt ipsam vstionem in rē non pariatur, nec proinde volitionem illam, seu efficaciam in volitione illa, qua sit volita propter sanitatem, sic enim aduersantur sibi inuicem: nam nolle vstionis non patitur vllum velle eiusdem, ne quidem propter sanitatem. Dum verò nolle stat intra limites sui obiecti, vt tantùm refugiat dolorem, non opponitur ad aliud velle, quo est volita sanitas per illum dolorem. Iam in proposito in Christo voluntas sensus & voluntas, vt natura, refugiunt mortem, vt incommodam naturæ, seu incommodum mortis. Deus, & voluntas, vt ratio, volunt illam propter bonum salutis hominum, seu bonum salutis, quod est in illa: quare feruntur circa diuersa, & neque voluntas, vt natura, & sensus vsque eò refugit, vt impediat aliud velle propter bonum, cùm dicat Christus, *Non sicut ego volo, sed sicut tu:* nec voluntas per modum rationis, & voluntas diuina impediunt actum illius, imò ex eodem fine hunc ipsum permittunt, in eóque sibi complacent, quare nulla est contrarietas.

DISPVTATIO CXXX.

Cuiusmodi fuerint in Christo actus voluntatis humanæ, qui non erant conformes diuinæ.

DOCET S.Thomas, fuisse actus voluntatis, vt natura, non vt ratio, quam distinctionem sumunt passim ex Damasc. *lib.2.cap.22.* & ad hanc rem applicant. Dicitur autem voluntas, vt natura, quæ est circa finem; voluntas autem, vt ratio, quæ est circa media: & quamuis quidam recentiores velint hoc discrimen ex Damasc. non rectè colligi; tamen est receptissima distinctio ipsa, quā etiam hi recipiunt. Addo tamen, voluntatem, vt naturam, non esse circa quemcunque finem, sed circa finem, qui est commodum proprium, & non circa finem, qui est commodum alienum, nisi alienum commodum sit aliqua ratione coniunctum cum proprio, vt ex vi inclinationis, qua fertur in proprium, feratur in alienum. Ratio est, quia voluntas suapte natura fertur in commodum proprium, non autem in alienum, propterea enim S.Thom. *1.2.q.56.art.6.* non ponit in voluntate habitus virtutum perficientium hominem in seipso, spectantésque solùm ad bonū proprium; sed ponit habitus virtutum, perficientes homines in ordine ad alios: quare accipere voluntatem, vt naturam, est accipere, vt respicit bonum proprium.

Illud verò maximè notandum est, quòd quemadmodum ab August. *lib.12.Trinit. cap.4.* diuiditur ratio in superiorem & inferiorem, & superior est, quæ intendit rationibus æternis, conspiciendis, & consulendis; conspiciendis quidem secundùm quod eas in seipsis speculatur, consulendis autem secundùm quod ex eis accipit regulas agendorum, ratio verò inferior est, quæ intendit temporalibus rebus, quam distinctionem declarat S.Thom. *1.par.q.79.artic.9.* ita licet distinguere in voluntate vt natura partem superiorem, quæ fertur circa bonum finémque proprium æternum, & partem inferiorem, quæ fertur circa commodū bonúmque proprium temporale, cuiusmodi est commodum corporis. Cùm ergo ex S.Thom. actus, quos exercet voluntas solùm, vt natura, ita fuerint non conformes diuinæ voluntati in volito, vt non fuerint contrarij; dicendum est eos fuisse inefficaces: nam si fuissent efficaces, fuissent contrarij. Quemadmodum verò fuerint inefficaces, quidam explicant ea ratione, quòd in vniuersum actus voluntatis, vt natura, non sint verè eliciti; sed sint ipsum pondus, & propensio naturæ ad suum bonum, & commodum: quam sententiam ait Suarez *disput.38. sect.2.* à quibusdam tributam Scoto *in 3.d.15. & 17.* sed falsò, cùm ipse oppositum doceat cum aliis Theologis, quorum sententia verior est: nam in vniuersum, vbi proponitur obiectum proprium potētiæ, quod in proposito est bonum, eáque aliunde non impeditur, potest ferri in illud; impedimentum autem solùm potest esse, vel à Deo, siue physicum, siue morale, vel à volútate, vt ratio: neutrum autem obstitisse in Christo, ostendit S.Thom. in articulo, & in vniuersum in pluribus obstare non potest: & sanè fuisse actum elicitum hanc voluntatem, vt natura, declarat illud verbum Christi, *Pater si possibile est, &c. & non sicut ego volo.*

Alij verò docent, eos actus fuisse inefficaces, quia fuerunt necessarij, sentiunt enim in vniuersum actus voluntatis, vt natura, esse necessarios; huiusmodi autem non possunt esse efficaces, quia necessitatem hanc solùm habent in seipsis ad appetitum boni, & odium mali proprij; nō verò possunt eandem necessitatē afferre voluntari, vt ratio est, seu secundùm partem superiorem, & potentiis subiectis, ad quas spectat reipsa persequi bonum, & vitare malum. Sic sentire videtur Marsilius *in 3.q.11.artic.3. 1.par. artic.1.* qui in secunda annotatione distinguit volūtatem rationalem in naturalem, sequentem nudam cogitationem sensus, & deliberatiuam, quæ est voluntas, vt natura, & vt ratio, & apperitum prioris voluntatis ait infrà *conclusione secunda*, esse motum, qui fit in ea ex nuda repræsentatione sensus, quia mouetur, inquit, & inclinatur sic immediatè ad repręsentationem phantasmatum: & hanc voluntatem ait, refugisse mortem, & dolores in Christo; alias verò scilicet rationis, easdem voluisse: quare videtur sentire, motus illius fuisse necessarios, quippe qui fiunt in ipsa à sensu.

Verumtamen hæc sententia non est recipienda. Aut enim hæc necessitas est intrinseca ipsi voluntati rationali, & hoc dici non potest; quia necessitas intrinseca in voluntate non est nisi ad appetitionem summi boni, vel fugam summi mali; voluntas autem vt natura, fertur in pleraque alia bona, vel mala extra summū. Aut est extrinseca quę potest esse duplex, primò efficiēs, scilicet Deus, vel ratio superior, & hos dictum est sæpè relinquere voluntatem, vt naturam sibiipsi, & suæ naturæ. Secundò extrinseca obiectiua, scilicet pars sensitiua, & hanc assignat Marsilius: ceterùm quamuis hæc in reliquis hominibus extra Christum, quatenus potest prævenire, & sæpè prævenit rationem, caussa sit, vt in volun

voluntate existant motus aliqui necessarij, qui sunt solius voluntatis, vt natura: tamē neque semper ita potest ipsam prævenire, vt non sit interdum locus vsui rationis, antequam volūtas etiam vt natura moueatur à sensu: neque vnquam in Christo potuit sensus ita partem rationalem prævenire, vt ipsi ad aliquem actum necessitatem afferret. Verum quidem est, voluntatem, vt naturā, habere necessitatem quandam quoad specificationē, vt bene notat Suarez *disp.38.sect.2.* quia videl. est determinata ad fugiendum malum, & persequēdum bonum, etiam alioqui non summum: voluntas autem vt ratio est indifferens tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium, vbi non obiicitur summum bonum.

Alij dicunt, dictos actus voluntatis, vt natura, fuisse inefficaces, quia erant conditionales, & velleitates quædam, qualem fuisse in Christo significare videtur illud, *si possibile est, si fieri potest.* Vasquez tamen *1.2. disp.42. cap.3. & hic disp.73. cap.3.* contendit nullum actum præsentem, elicitum à voluntate commodè explicari per verbum, vellem, aut nollem, sed per verbum, nolo, & volo: neque posse ferri in bonum, quod non apprehenditur, vt absolutè bonum, sed solùm sub conditione. Ait tamē voluntate nostra esse interdum actus quosdam absolutos, aut complacentiæ, aut displicentiæ inefficaces, qui in se dicuntur virtute continere alios actus efficaces non absolutè, sed sub conditione, hoc est, qui ex se inferrent actus complacentiæ, aut displicentiæ efficaces, si conditio aliqua poneretur. interim tamen voluntas hos non elicit. Ita docet Vasquez, qui quidem non negat, actus conditionales esse inefficaces, sed solùm negat elici hos actus à voluntate; cùm verò concedat esse inefficaces absolutè, & efficaces virtualiter sub conditione, hoc ipso concedit virtualiter esse conditionales. Idem enim est velle efficaciter sub conditione, ac velle sub conditione: etenim velle absolutū in eo, quod est absolutum per se, vi sua est efficax; aliunde enim habet, quòd sit inefficax, sc. defectu conditionis; quare idem est velle absolutè, ac velle efficaciter: quòd si aliquod velle sit inefficax formaliter, & sit efficax virtualiter sub conditione; dicēdum est similiter huiusmodi velle esse absolutum formaliter, & conditionale virtualiter, & rectè dicitur: & vt non disputemus hîc de hac quæstione, an voluntas possit habere actus formaliter conditionales, quod pertinet ad primā secundæ; certè ad rem nostram satis est, quòd habeat actus virtualiter conditionales, & huiusmodi saltem fuisse motus voluntatis Christi refugiendi mortem, & hac ratione inefficaces.

Vltimus verò modus, & melior est, quòd duo possimus spectare in huiusmodi actu refugiēdi malum proprium, & appetendi commodum. PRIMÒ perfectionē, & plenitudinem, quam habet ex suo principio, & ex suo obiecto. SECVNDÒ perfectionem, & integritatē, quam habet ex alio, seu aliis principiis, & circunstātiis, &c. Iam actus voluntatis, vt natura, habet omnem perfectionem, seu plenitudinem, quam potest habere ex suo principio, sc. voluntate, vt natura, & ex suo obiecto, ac à voluntate, vt est appetitus sensitiuus; sed non habet omnem perfectionem, & plenitudinem, quam potest idem actus habere à voluntate, vt ratio, ex quo distinguimus has duas voluntates. Porrò efficacia, vel inefficacia non pertinet ad volūtatem sensitiuam in subiecto, vbi est voluntas rationalis, neque ad voluntatem, vt natura, ex quo hæc distinguitur à voluntate, vt ratio, sed ad voluntatem, vt ratio: illa verò, sc. sensitiua, & vt natura dicitur inefficax, non ratione defectus, qui sit in suo actu, non enim est perfectior, pleniórque actus eius; quando reipsa excluditur malum, & obtinetur bonum, quàm quando non excluditur illud, nec obtinetur hoc, sed dicitur inefficax ratione defectus, qui sit in potētia ipsa, sc. in appetitu sensitiuo, & appetitu rationali, vt natura, quibus cùm non sit debita vis, & potentia, in qua consistit efficacia, certè hoc, quod est illa carere, non potest verè dici defectus, sed solùm negatio potentiæ. Dicitur ergo verè voluntatem vt natura & appetitum sensitiuum refugisse mortem in Christo volitione actúque pleno in hoc genere, verumtamen fuisse inefficacem, eo quòd efficacia ad hanc, seu ad hoc genus appetitionis non pertineat. Verumtamen supersunt quædam dubia.

Iof. Ragusa in 3. p. D. Thom.

Primum dubium, an actus voluntatis vt ratio sint semper efficaces.

Quidam sentiunt esse aliquando inefficaces, cuiusmodi est, quòd sit volitū aliquod medium in ordine ad finem, non tamen efficaciter. Sed mihi videtur dicendum, semper esse efficaces, & actum, quo medium non est volitū efficaciter, non esse actum voluntatis, vt ratio, sed vt natura. Potest enim ex duplici capite esse inefficax voluntas medij. PRIMÒ, quia medium non sit efficax, nec sit vllum aliud efficax. SECVNDÒ, quia si sit aliud efficax, idque eligatur, tamen voluntas adhibeat aliud inefficax. Et sanè neutro modo voluntas finis est ratio volendi medium: nam voluntas finis obtinendi per media, ex vi sua solùm requirit efficaciam in medio, quodcumque illud sit absque discrimine, modò sit efficax, & medium inefficax ita volitum non est volitum, quia sit medium ex quo non est efficax, aut ex quo est aliud efficax bonum, & volitū propter finem; ratio ergo volendi hoc medium, est bonitas, quæ est in ipso medio, vel bonitas, quæ est in eo, quòd paretur finis per hoc medium; hoc autem non est accipi medium, vt bonū, & amabile bonitate tātùm medij quā habet à fine, sed bonitate propria, atque ita per modū finis, cuiusmodi bonitatem respicit voluntas vt natura, non vt ratio.

Secundum dubium, ad quam voluntatem pertineat actus ille Christi, quo auersabatur malum Iudæ, & Iudæorum.

Hilarius, & Hieron. citati *circa quæst.15. S.Th.* dicunt Christum imminente morte tristatū fuisse ob dictum malū Iudæ, & Iudæorum, vnde est locus dictæ dubitationi. Et quidem ex vna parte videri potest pertinuisse ad voluntatē vt natura, quia fuit inefficax; voluntas enim vt ratio videtur efficax. Ex alia parte videtur fuisse voluntatis, vt ratio, quia voluntas, vt natura est quæ ducitur vi & inclinatione naturæ, hæc autem non est ad bonum alienum, vt docet S.Thom. 1. 2. sed solùm ad proprium. Confirmatur: nam non solùm voluntatem vt natura, verumetiam voluntatem vt ratio videtur posse esse inefficacem, sic Matth. 9. dicitur, *Christus voluit latere, & non potuit.*

Dicendum nihilominus est, dictum Christi actū pertinere potiùs ad voluntatem, vt natura, quàm vt ratio; hoc ipso enim quòd res est volita, & non est volita efficaciter, præsertim cùm possit ita esse volita; est volita, vt bonū quoddā per se voluntate finis absque voluntate mediorum; huiusmodi autem voluntas non habet locū in homine, nisi vel vt natura, vel per modum naturæ; vt natura quidem quando appetitur aut bonum proprium corporis, aut beatitudo æterna: per modum verò naturæ quando appetitur bonum alienū, vel vitatur malū alienum, siue quia sit coniunctum aliquo modo cum proprio, ideóque sit obiectū voluntatis, vt natura, sicut est proprium; siue quia in voluntate sit aliquis habitus virtutis, cuiusmodi maximè est caritas inclinans ad bonū alienū, quamuis non coniunctū cum proprio, & ratione inclinationis, quam affert hic habitus voluntati ad bonum alienum, ipsa dicitur ferri aliquo modo per modum naturæ, & quasi vt natura, prout dum fertur inefficaciter distinguitur à voluntate, vt ratio. Iam

verò vtroque modo voluntas Christi probatur contra malũ Iudæ, & Iudæorum, sc. quia erat coniunctum aliquo modo cum proprio, quatenus pertinebant ad ipsum, vt caput, & quatenus pro ipsis etiam redimẽdis, moriebatur: præterea, & maximè prædita erat eius anima.

Ex his satisfactum est rationi dubitandi. Ad confirmationẽ dicitur, eam voluntatem latẽdi fuisse vt naturam; quia voluit bonũ aliquod, quod erat in ea absconsione, & in declaratione huius voluntatis latendi, quãuis nollet adhibere media efficacia, quorum est voluntas, vt ratio, sed voluerit permittere manifestationem sui ex aliquo fine, quæ permissio pertinet ad voluntatem, vt ratio; nihil enim prohibet has duas voluntates simul concurrere, vt voluntas vt natura feratur erga bonum aliquod, vel contra malum, voluntas verò, vt ratio feratur in permissionem eius mali. Sed contrà obijcitur Epistola Agathonis Papæ relata in VI. Synodo *act.* 4. vbi ponitur differentia inter voluntatem Christi diuinam, & humanam, quòd diuina nihil velit, quod omnino non fiat, humana autem interdum aliquid voluerit, quod factum non est, vt patet loco citato, *Matth.* 9. & *Marci* 10. quòd voluerit latere, & non potuerit: vbi necesse est sermonem esse de voluntate efficaci: nam voluntas inefficax, cuiusmodi est signi, vel antecedens, ne quidem in Deo semper impletur. Caiet. *q.* 13. *art.* 4. concedit agi de voluntate efficaci, quæ quidem non semper impleta est, cùm voluit aliquid fieri per alios. Verùm quoniã non videtur dicendum, Christum voluisse efficaciter fieri per alios, quæ videbat fore, vt non fierent, & quibus non adhibebat media efficacia; propterea alij distinguunt efficaciam, vnam scil. quæ haberi potest vi & potestate naturali, ac mediis, quæ potestate naturali adhiberi possunt. Alteram, quæ potest haberi mediis excedentibus facultatem naturæ, dicúntque voluntatem efficacem primo modo, non semper impleri; talémque habuisse Christũ latendi; præstitit enim quicquid per voluntatem humanam facere potuit, quæ quidem satis non erant: secundo verò modo semper impleri, sed hanc Christum non habuisse. Ita habet Suarez *disp.* 38. *sect.* 5. Sed certè non video, quomodo possit voluntas velle absolutè efficacitérque id quod nouit, neque posse à se fieri, neque per media, quæ subsunt suæ potestati, sed alienæ, alienísque mediis, quæ vel nõ potest, vel non vult adhibere. Dicendum est ergo eam Christi voluntatem latendi, fuisse inefficacẽ, vt explicatum est. Neque obstat, quod dicitur esse etiam in Deo voluntatem inefficacem, quæ non impletur, ideóque nullum fore discrimen: nam voluntas vt natura, seu quasi natura, ad quam diximus pertinere dictam voluntatem latendi in Christo, est voluntas beneplaciti, non verò antecedens, aut signi, eáque quantum est ex se est inefficax, non quidem, quia sit defectus in ipsa volitione, sed quia efficacia non pertinet ad ipsam, sed ad voluntatem, vt ratio, vt supradictum est: in Deo autem omnis voluntas beneplaciti est efficax. Præterea voluntas Dei determinata ad singularia, singulariésque circũstantias semper est efficax, sempérque impletur: at verò voluntas Christi sic determinata, nõ semper est efficax, nec semper impletur, qualis fuit non moriendi, & iam dicta latendi. Demum inclinatio voluntatis humanæ Christi, & actus secundùm illã inclinationem elicitus, non semper impletur, siue ea inclinatio sit à natura, siue ab aliqua virtute. At verò in Deo nulla est inclinatio voluntatis, & actus elicitus secundùm inclinationem, qui non impleatur; quod est dicere, aut non esse in Deo propriè voluntatem, vt natura, aut semper impleri: quãtis enim in Deo sit volitio finis, & mediorum, tamẽ volitio finis extra se non est voluntatis, vt natura; nõ enim prouenit ab inclinatione ad finem, & bonum, nec est finis ipsius voluntatis diuinæ, sed rerum extra se, quarum Deus vnam ordinat ad aliam: voluntas enim Dei, vt natura, solùm respicit suam bonitatem, & felicitatem absque vllis mediis ad illam, propter quæ locum habeat voluntas, vt ratio: neque enim hæc distinctio voluntatis vt natura, & vt ratio ponitur solùm propter volitionem finis, & mediorum; ponitur enim propter volitionem, quæ sit inclinatio ad finem, seu ab inclinatione ad finem comparandum per media.

Atque ita in vniuersum non admittunt actus inefficaces nisi in volũtate, vt natura, Capr. Maior, & Durran. *in* 30. *d.* 17. & est expressa sententia S. Th. infrà *q.* 21. *a.* 4. vbi ait, voluntatem, vt rationem esse voluntatem sempiternam, per quam absolutè volumus, voluntatem autem vt naturã esse secundùm quid, & velleitatem, & secundùm hanc distinctionẽ loquitur de illa *art.* 4. 5. & 6.

Tertium dubium, an actus inefficaces fuerint tantùm in parte inferiori, vel etiam in parte superiori voluntatis.

Obseruandũ est S. Th. *p.* 1. *q.* 79. *a.* 9. distinctionẽ hanc partis superioris, & inferioris, quæ habetur ex Aug. *lib.* 12. *de Trin. c.* 4. ponere in parte animæ apprehensiua secundùm confirmationem speculatiuam, & practicam. Pars enim speculatiua superior insistit rebus æternis conspiciendis, id est, contemplandis; practica verò superior iidem æternis consulendis, quatenus inde accipit regulam agendorum. Pars autem practica inferior insistit rebus temporalibus conspiciendis speculatiuè, consulendis practicè: quare tribuitur ipsis nomen rationis, & ei, quæ versatur circa æterna, ait S. Th. tribui sapientiam, ei verò, quæ circa temporalia scientiam, qui sunt habitus intellectus. Cæterùm Theologi passim applicãt hanc distinctionem etiam parti appetitiuæ. Est enim superior, quatenus fertur circa vltimum finem, & bona æterna: inferior verò quatenus fertur circa ea, quæ sunt commoda corpori, & sensui, applicatúrque vtraque distinctio voluntati vt natura, & vt ratio. Voluntas enim vt natura superior est, quæ ex vi inclinationis suæ tum naturalis, tum maximè supernaturalis, fertur in vltimã felicitatem: voluntas vt natura inferior, quæ fertur circa commoda corporis. Voluntas vt ratio superior, & inferior non eodem modo explicatur à Theologis. Quidam enim distinguunt illam penes obiecta iam dicta, penes quæ distinguitur voluntas, vt natura. Hanc sententiam Vasquez *disp.* 73. *c.* 4. tribuit quibusdam Theologis, quos ait negare Christo tristitiam in parte superiori, quorum ratio non videtur esse alia, nisi quia notio rationis superioris attenditur penes obiecta. Sed de his Theologis infrà. Alij verò distinguunt dictas duas voluntates penes regulas, superiorem, & inferiorem, quibus feruntur in obiecta, siue illa sint æterna, siue sint commoda huius vitæ. Ita Suarez *disp.* 38. *sect.* 2. & Vasquez *loco cit.* qui rectè dicunt: neque contrarium sentiunt Theologi citati, non enim negant tristitiã parti superiori absolutè, & vniuersè, vt dicam infrà. Igitur ad quæstionem propositam

Dicendum est PRIMÒ hos actus inefficaces, neque in parte inferiori, neque in parte superiori voluntatis spectatæ, vt ratio est, distinctáque à voluntate, vt natura est, esse potuisse. Hoc dictum ostensum est in dubitatione prima: quod enim ibi dicitur de voluntate, vt ratio est, procedit de omni ratione, siue superiori, siue inferiori voluntatis; vtraque enim versatur circa media ad finem.

Dicendum SECVNDÒ hos actus inefficaces posse esse tam in portione inferiori, quàm superiori voluntatis, vt natura. De portione inferiori procedunt supradicta. De superiori probatur: nã, vt suprà diximus, volũtas illa salutis omnium, & gloriæ parandæ pro salute omnium, & præsertim Iudæ, & Iudæorũ, quos nouerat Christus ex

ex passione sua cõflasse sibi perditionem; pertinebat suo modo ad voluntatem, vt natura, eámque superiorem. Item in hominibus, qui volũt beatitudinem patriæ, sed non adhibent media, nec vitant peccata, is actus est inefficax in portione voluntatis, vt natura.

Quartum dubium, an timor & tristitia, quam habuit Christus in morte, fuerit tantum in parte inferiori voluntatis, vel etiam in superiori.

Ostensum est circa q. 15. timorem & tristitiam non tantùm fuisse in sensu, verumetiam in voluntate. De dubitatione igitur proposita, sententia quorũdam est, eas fuisse solùm in parte inferiori. Ita Caiet. & nonnulli recentiores infrà *q.* 46. *a.* 7. & 8. tribuitur etiam S. Th. *ibidem*, Henrico *quodlib.* 8. *q.* 7. Alb. *in* 3. *d.* 15. *art.* 3. *in fine*, Riccard. *ibid. ar.* 4. *q.* 2. Durando *q.* 2. *ad* 1. Palud. *q.* 2. *ar.* 1. *in* 3. *opinione*, quam ipse sequi videtur, Marsil. *in* 3. *q.* 11. *ar.* 2. *conclusione* 3. & 4. eo quòd sentiant tristitiã & timorem Christi, ac voluntatem refugiendi mortem solùm fuisse in parte inferiori: huius enim sententiæ fundamentum non videtur aliud esse, nisi quòd notio rationis inferioris attendatur penes dicta obiecta: cùm verò obiectum timoris, tristitiæ, & auersionis voluntatis à malis, fuerint obiecta inferiora, sc. incommoda corporis; consequens est pertinuisse ad partem inferiorem.

Alij verò volunt fuisse etiam in parte superiori. Ita Alex. 1. 1. *q.* 18. *num.* 2. *art.* 1. §. 2. Bonau. *in* 3. *d.* 16. *ar.* 2. *q.* 2. *in corp. & ad vlt.* S. Th. *d.* 15. *q.* 2. *ar.* 3. *q.* 2. Scotus *q. vnica*, §. *quantum ad* 3. & *sequentibus*. Gabr. *q. vnica, ar.* 5. *notab.* 1. & *in fine eiusdem articuli, & art.* 2. *conclusione* 4. & *sequentib.* Almaynus *q. prima ante medium in quodam corollario, & conclusione* 4. & *sequentib.* Maior *q.* 2. Capr. *in* 3. *d.* 17. *q. vnica art.* 1. *conclusione prima*. Suarez *disp.* 38. *sect.* 3. Vasquez *disp.* 73. *cap.* 4. Quæ sententia est verior, neque enim contrarium sentiunt autores citati in prima sententia: solùm enim spectant partem superiorem in Christo, vel quatenus versatur circa obiectum beatitudinis, quomodo non est capax tristitiæ, & hoc sensu loquitur S. Th. *loc. cit.* dum ait: Superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, sc. Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis & gaudij. Eodem modo loquitur Durandus, & Henricus explicans quomodo potuerit esse summum gaudium partis superioris in Christo cum summa tristitia inferioris. Vel spectãt partem superiorem, quatenus eligit ordinátq; Christi mortem, & passionem ad salutem hominum; quomodo fertur quidem circa obiectum inferius, videl. mortem, &c. per regulas superiores, cuiusmodi est salus hominum; nihilominus in illa electione mortis, &c. nihil disponit peculiariter de sensu tristitiæ ob illam mortem, vt non impediat, sed eligat sensum hunc, qui aliàs impediri potest, & ex conditione patientis, qui secundùm animam est beatus, suapte natura impeditus fuisset. Atque ita ex hoc capite Alb. Ric. Marsil. negant tristitiam parti superiori, quæ fertur tali ratione circa tale obiectum; quod confirmatur ex differentia, quam dat S. Th. 1. 2. *q.* 74. *art.* 7. inter actum, & delectationem actus, quòd actus pertineat ad rationem superiorem, in qua est regula humanorum actuum, ducta à legibus æternis; delectatio verò ad rationem inferiorem: eadem verò ratio est de tristitia, comparata cum actu. Ceterùm potest etiã ratio superior ob dictam regulam superiorem eligere non solùm mortem, &c. verumetiam sensum tristitiæ; ideóq; operari, vt non impediatur à summo gaudio; & ita dicitur esse tristitia in ratione superiori. Hoc modo explicat S. Th. *ibidem ad* 3. quomodo delectatio proposita à sensualitate, quæ alioqui est tantùm in ratione inferiori deliberante per rationes temporales; sic etiam in ratione superiori, quando consideratis rationibus æternis, hoc perfecerat in ea delectatione: multo verò magis id ve-

Inf. Ragusa in 3. *p. D. Thom.*

rum est quando consideratis æternis etiam eligit tristitiam, quæ alioqui ducitur rationibus temporalibus, cuiusmodi erat nocumentum corporis, &c. quæ patiebatur Christus, vt notant Theologi citati. Quorũ quidam ponunt in ratione superiori tristitiam de scandalo discipulorum, & infidelitate Iudæorum, sc. Scotus, Gabr. Almaynus, Maior. Et sanè maiori ratione, quia peccatum pertinet ad rationem superiorem, auctore S. Th. *ibidem*: primò quidem, quatenus per regulas æternas vitare debet illud à proprio subiecto. Secundò quatenus per easdem fertur contra peccatum alienum, quatenus contra illud ferri potest, ac præcipuè est ratio tristitiæ per easdem regulas cùm vitari non potest. Illud verum est, tristitiam & delectationem, quando sunt tãtùm in ratione inferiori, si sunt materia peccati pro ratione obiecti, de quo sunt; aut non esse liberas, aut esse etiam in ratione superiori; quia si sunt liberæ, sunt peccata, peccatum autem est in ratione superiori, si verò nõ sunt materia peccati pro ratione obiecti; possunt esse liberæ in ratione inferiori, quia suapte natura nõ spectãt regulas æternas, vti spectant quando sunt materia peccati, idcóque potest ferri consensus in illas solùm regulatus regulis temporalibus.

DISPVTATIO CXXXI.

Virùm voluntates Christi fuerint interdum inter se contrariæ, vel semper conformes.

RATIO dubitationis & difficultatis est propter dictos actus inefficaces voluntatis, quibus refugiebat Christus id, quod efficaci voluntate volebat, tam ipse quàm Deus: velle autem, & nolle cõtraria sunt, & non solum diuersa, si cadant supra idem obiectum, vt iam cadunt, dum volũtas, vt natura refugit mortem quam vult voluntas, vt ratio. Ex alia parte in epistola Agathonis Papæ, quæ est in VI. Synodo *act.* 4. & recipitur *act.* 1. sic dicitur: Prædicamus duas eius naturales voluntates, non contrarias (iuxta quod impij asserunt hæretici) sed sequẽtem eius humanam voluntatem, & non resistentem, vel reluctantem, sed potiùs subiectã diuinæ eius, & omnipotenti voluntati. Respondẽt quidam Theologi, voluntatem Christi humanam, vt ratio est, simúlque voluntatem diuinam voluisse, vt voluntas humana, vt natura refugeret mortem, ac tristaretur propter finem magis satisfaciendi per hanc tristitiã, itémque declarandi suam passibilitatem. Ita Donati, Ricc. Gabr. Maior, Durand. *d.* 17. Sed hæc resp. non videtur satis. solùm enim declarat, hanc contrarietatem non fuisse in voluntate, vt ratio est, quandoquidem per hoc, quòd volebat voluntatem, vt naturam nolle mortem, quam ipsa volebat, non pugnabat ipsa secum volens, & nolens, sed pugnabat alia voluntas, sc. vt natura; nõ enim pugnat secum voluntas, quę vult aliquid per hoc, quòd velit aliam voluntatem nolle idem; non enim ponitur eandem velle, & nolle. Ceterùm ex hoc non tollitur, quin absolutè vna eadémque voluntas velit & nolit idẽ reipsa: nam vna eadémque est voluntas, vt natura, & vt ratio; eadem enim quę vult bonis proprium, videlicet sanitatem, vitam, &c. & media ad illam, repellítque cõtraria, sc. vulnera, crucem, &c. ideóque & voluntas, vt natura, est etiam voluntas, vt ratio: igitur eiusdem est nolle & velle.

Alia responsio communis, & bona est, fuisse quidem eandem voluntatem simpliciter volentem nolentémque idem obiectũ; ceterùm ex hoc solo non existere cõtrarietatem in illa, sed tantùm diuersitatem, dum voluntas, vt ratio, & voluntas, vt natura non feruntur circa idem eadem ratione, sed diuersis, quia videlicet sub vna ratione est commodum, sub alia incõmodũ: sic de morte patris filius dolet sub vna ratione, qua cõmoda ipsi erat

vita patris;gaudet sub alia, qua commodum sibi est carere patre: sic voluntas Christi refugiebat mortem, vt noxiam capiti, volebat eadem, vt salutarem hominibus, &c. fore autem contrarietatem, si v. g. ponetur voluntas, vt natura nolle mortem sub eadem ratione, qua vult illam Deus, & voluntas, vt ratio, i. vt salutarem hominibus. Hæc responsio adhuc habet difficultatem: nam plerumque censetur contraria voluntas, quæ vult aliquid propter solum suum commodum, voluntati, quæ vult idem propter aliam rationẽ, etiamsi illã rationem non respuat. Probatur, quia voluntas peccatoris cẽsetur cõtraria diuinæ, dum vult adulteriũ propter solũ suum commodum, quod adulteriũ Deus, & ipsemet peccator sub alia ratione, sc. iniuriæ diuinæ, & damnationis non vult. Similiter filius, qui propter suũ commodum non vult necem patris, quam vult iudex propter bonũ publicum, censetur habere voluntatem contrariã iudici. Caiet. hic *ar.6.* doctrinam S. Th. quòd ad contrarietatem voluntatis, requiratur, vt sit de eodem secundùm eãdem rationem, ait intelligendam esse de contrarietate voluntatum in eadem persona; in diuersis autem satis esse cõtrarietatem secundùm idem: atque ità in dictis exemplis est contrarietas voluntatum circa eandem rem, quãuis sub diuersis rationibus, quia sunt diuersæ personæ. Sed hæc resp. Caiet. neque est ad mentem S. Th. neque est vera. Non est ad mentem S. Th. nam in hoc *art.6.* negat voluntatem Regis, qui vult suspendi latronem propter bonum publicum, & consanguinei, qui non vult illum suspẽdi propter amorem priuatũ, esse contrarias, quamuis sint circa idem, propterea quòd non sint secundùm eandem rationem. Quamuis ergo S. Th. loquatur de oppositione voluntatũ, quæ est in vna persona, quia vna persona erat in quæstione, sc. Christus, vbi præter oppositionẽ obiectiuam, quæ sit circa idem, secundùm idem, requirit etiam subiectiuam, quæ sit in eodem subiecto secundùm eundem appetitum, seu volũtatem; nihilominus quòd regula ipsius extendatur ad contrarietatem, quæ est in pluribus, constat ex dicto exemplo S. Th. Et confirmatur ex eo, quòd contrarietatem subiectiuam, quam subiungit, putet non esse omnino necessariã; ait enim inter appetitũ sensitiuum, & rationalem posse esse contrarietatẽ, & sanè eandem, quam tribuit ibidem diuersis personis. Et ex eadem doctrina, & exemplo S. Th. constat, quòd neque reipsa vera sit responsio Caietani.

Dicendum est ergo responsionem cõmunem verissimam esse, quòd ad contrarietatem requiratur oppositio circa idem secundùm idem. Ceterùm opponi vnam volũtatem alteri, siue eiusdem, siue alterius subiecti, secũdùm eandem rationem, nõ est nolle quod vult alia persona, seu alia voluntas secundùm eandem rationem, qua vult alia: vt v. g. peccator velit bonum sensibile, quatenus est contra honorem Dei, & consanguineus vitam latronis, quatenus est contra bonum publicum, quod vult Princeps; sed est ita nolle propter suam rationẽ propriã, v. g. priuati commodi, quod vult alius propter aliam rationem boni publici, vt cùm nõ possit stare bonum priuatum cum publico, sed necesse sit alterutrum tolli; velit omnino bonum priuatum; hoc enim est saltem implicite & virtualiter nolle bonum publicum, & opponi voluntati alienæ secundùm eamdem rationem circa idem obiectum: hæc enim voluntas vi sua, & quantum est ex se excludit aliam simul cum ratione, quæ est causa volitionis alterius, vt sc. quamuis non oderit illam, v. g. bonum publicum; tamẽ propter bonũ hoc non velit mortem suam, vel amici, & hoc est opponi secundùm idem. Atque ita S. Th. in art. dictam contrarietatẽ vnius voluntatis aduersùs aliam circa idem ponit in eo, quòd eousque feratur circa idem aduersùs alias, vt immutet, vel impediat illam; dum enim non immutat illam, fertur in obiectum suum secundùm vnam rationem non excludendo aliam: dum verò impedit, excludit aliam, quatenus est causa voluntatis contrariæ. In Christo igitur voluntas, vt natura, non vsquequaque refugiebat mortem propter propriam rationem, quia videlicet esset incommoda, vt nollet illam admittere propter salutem hominum, propter quam erat volita à voluntate, vt ratio; atque propterea non opponebatur illi secundùm eamdem rationem, sed secundùm diuersam; nec proinde impediebat illam: imò non fuisset voluntas solùm vt natura, si impediuisset aliam, sed intercessisset etiam voluntas, vt ratio inferior, dum ex affectu ad proprium commodum ferretur contra aliam voluntatem, & eius rationem; hoc enim est ex intentione finis operati, ẽstque proprium voluntatis, vt ratio.

Similiter in Christo voluntas, vt ratio, simúlque voluntas diuina ita ferebatur ad mortem propter salutem hominum, vt non impediret neque excluderet motum voluntatis, vt natura refugientem mortem secundùm propriam rationem, imò vellet existere talem motum, simúlque tristitiam, vt dicebat Bonauentura.

Constat ergo nullam fuisse contrarietatem voluntatum in Christo, sed solùm diuersitatem circa diuersas rationes. Atque actus voluntatis, vt natura fuisse ineffaces, vt suprà declaratum est ad impediendum voluntatem, vt ratio est: actus autem voluntatis, vt ratio fuisse omnino efficaces; nec tamẽ propterea impedientes actus dictos naturæ. Hanc enim efficaciam in voluntate Christi absolutè ad implendam Dei voluntatem declarat illud Mat. *Nõ sicut ego volo, sed sicut tu.* & Ioan. 5.6.8. *Non quæro voluntatem meam, sed eius, qui misit me.* Hebr. 10. & Psal. 39. *In capite libri scriptum est de me, vt facerem voluntatem tuam: Deus meus volui.*

Quæ omnia non solùm intelligenda sunt de volũtate signi, vel præcepti, sed de omni; declarãt enim aliquid singulare in Christo circa impletionem voluntatis diuinæ præ aliis creaturis rationalibus. Fundatur maximè in vnione hypostatica, cui propterea est connaturalis vnio secundùm voluntatem. Item in perfecta scientia Christi, qua nouerat omnem diuinam volũtatem etiam beneplaciti.

F I N I S.

INDEX

INDEX LOCORVM SACRÆ SCRIPTVRÆ, QVÆ IN HOC TOMO VEL CITANTVR PASSIM, VEL EXPLICANTVR.

In quo numerus columnam, literæ verò alphabeticæ lineam penè indigitant cuiusliber columnæ.

EX VETERI TESTAMENTO.

GENESIS.

CAP. 2. ACTVS *homo in animam viuentem.* 307. *e*
3. *Maledicta terra in opere tuo, &c.* 284. *b*
5. *Adam genuit filium ad imaginẽ, & similitudinem suam.* 527. *a*
18. *Qui iudicas omnem terram.* 719. *c*
ibid. Descendã, & videbo vtrùm clamorem, qui venit ad me, opere compleuerint. 719. *a*
22. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ.* 411. *b*
ibid. Nunc cognoui, quòd timeas Deum, &c. 957. *a*
28. *Ero tecum sicut cum patre tuo.* 320. *b*
49. *Saluare tuum expectabo Domine.* 402. *e*
ibid. Congregamini vt annunciem quæ ventura sunt vobis in diebus nouissimis. 622. *b*

EXODVS.

10. *Os non comminuetis ex eo.* 894. *a*
28. *Quos repleuit spiritu prudentiæ vt faciat vestes.* 589. *b*
29. *Oleum vnctionis fundet super caput eius, & hoc ritu consecrabitur.* 579. *d*
30. *Facies vnctionis oleum sanctum, vnguentum compositum opere vnguentarij, & vnges ex eo tabernaculum testimonij, &c.* 579. *d*
31. *Vocaui ex nomine Beseleel, & impleui eum Spiritu Dei, sapientia, & intelligentia, & scientia in omni opere ad excogitandum quidquid fabrefieri potest.* 589. *b*

NVMERI.

11. *Prophetauerunt, nec vltrà cessauerunt.* 621. *a*

DEVTERONOMIVM.

18. *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus.* 297. *e*, 620. *c*, *e*
28. *Quòd si nolueris audire vocem Dei tui, &c. percutiet te Dominus egestate, febri, & frigore, &c.* 892. *a*
30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est, vt possis dicere, quis nostrùm valet ad cœlum ascendere, &c.* 680. *b*

I. REGVM.

2. *Quicunque glorificauerit me, glorificabo eum: qui autem contemnunt me, erunt ignobiles.* 38. *e*
10. *Videtis quem elegit Dominus, quoniam non sit similis illi in omni populo.* 899. *b*
ibid. Habebis obuium cuneum Prophetarum descendentium de excelso, & ante eos psalterium, & tympanum, & tibiã, & citharam, ipsósque prophetãtes, & insiliet in te Spiritus Domini, & prophetabis cum eis. 619. *e*
15. *Cùm esses parvulus in oculis tuis caput in tribubus Israël factus es.* 654. *d*

III. REGVM.

22. *Non est hic Propheta Domini quispiam, vt interrogemus eum.* 621. *a*

IV. REGVM.

5. *Sciat esse Prophetam in Israël.* 621. *a*

IOB.

9. *Multiplicabit vulnera mea etiam sine causa.* 17. *b*
11. *Forsitan vestigia Dei comprehendes, & vsque ad perfectum omnipotentem reperies.* 699. *a*, *b*
34. *Opus hominis reddet ei, & iuxta vias singulorum restituet eis.* 719. *c*

PSALMI.

2. *Reges eos in virga ferrea.* 898. *a*
ibid. Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuã. 162. *a*, 898. *c*
11. *Propter miseriam inopum, & gemitum pauperum nunc exurgam.* 237. *b*
21. *Deus, Deus meus, vt quid dereliquisti me: longè à salute mea verba delictorum meorum.* 905. *a*
44. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus tuus oleo lætitiæ.* 401. *b*, 579. *a*, 580. *b*
ibid. Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime. 270. *a*, 898. *a*
ibid. Sedes tua Deus in seculum seculi. 898. *b*
ibid. Speciosus forma præ filiis hominum. 897. *b*
50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui.* 423. *e*
ibid. Secundùm multitudinẽ miserationum tuarum dele iniquitatem meam. 58. *e*
ibid. Cor mundum crea in me Deus. 1005. *c*
61. *Potestas Dei est, & tibi Domine misericordia, quia tu reddes vnicuique iuxta opera sua.* 719. *c*

64. *Vtinam disrumperes cœlos, & descenderes.* 402.e
68. *Quæ non rapui tunc exoluebam.* 89.b,148.e
87. *Factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber.* 904.c
115. *Ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ.* 321.a
129. *Apud Dominum misericordia, & copiosa apud eum redemptio.* 170.b
131. *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* 298.a
146. *Qui dat iumentis escam ipsorum, & pullis cornorum inuocantibus eum.* 416.b

PROVERBIA.

8. *Dominus possedit me in initio viarum suarum.* 237.c
ibid. Ante eum condidit me. 233.b
ibid. Dominus creauit me. 370.c,402.b
29. *Cùm prophetia defecerit, dissipabitur populus.* 619.c

SAPIENTIA.

12. *Nequam est generatio eorum, & naturalis malitia ipsorum.* 420.d

CANTICA.

3. *Egredimini filiæ Sion, & videte regem Salomonem in diademate quo coronauit eum mater sua in die dispensationis illius, & in die lætitiæ cordis eius.* 685.d

ECCLESIASTICVS.

8. *Qui custodit præceptum, non experietur malum.* 718.e
48. *Mortuum prophetauit corpus eius.* 620.a

ISAIAS.

1. *Lauamini, mundi estote, quærite iudicium, subuenite oppresso, iudicate pupillo.* 70.a
3. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, &c.* 162.a,165.a
ibid. Pro eo quòd laborauit anima eius, videbit & saturabitur.col.ead.678.
ibid. Iniquitates eorum ipse portauit, ideo dispertiam ei.165.a
8. *Priusquam sciat puer vocare patrem, aut matrem, &c.* 816.b
10. *Consummatio abbreuiata inundabit iustitiam.* 170.b
ibid. Quis vocabit ab Oriente iustum. 170.a
11. *Quiescat in requiem populorum, ipsum gentes deprecabuntur, & erit sepulchrum eius gloriosum.* 268.d
ibid. Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectus, scientiæ & consilij. 672.e
21. *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet.* 298.b
41. *Annunciate nobis futura, & dicemus quia dij estis vos.* 745.b,e
42. *Ecce seruus meus, quem elegi, &c.* 321.a
45. *Rorate cœli desuper, & nubes pluant iustum, operiatur terra, & germinet saluatorem.* 298.a
49. *In die illa erit germen Domini in magnificentia & gloria, & fructus terræ sublimis.* 298.a
ibid. Formans me ex vtero seruum sibi, col.ead.
ibid. Dominus ab vtero vocauit me, &c. & posuit me quasi sagittam electam. 418.b
52. *Gratis venundati estis, sine argento redimemini.* 87.d
ibid. Ablatus est populus meus gratis, dominatores eius iniquè agunt, &c. propter quod sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse, qui loquebar, ecce adsum. 270.a
53. *Languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* 90.d
ibid. Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. 160.b
ibid. Vidimus eum despectum, & nouissimum virorum, virum dolorum, &c. Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit. 881.b,892.e,899.e
ibid. Oblatus est, quia ipse voluit. 886.a,1059.c
ibid. Propter scelus populi mei percussi eum. 892.b
ibid. Eò quòd iniquitatem non fecerit, &c. 904.b
ibid. Si posuerit pro peccato animam suam. col.ead.d
ibid. Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum, & iniquitates eorum ipse portabit. 906.c
55. *Reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius.* 58.d
63. *Vulneratus est propter iniquitates nostras.* 89.b
66. *Erit cœlum nouum, & terra noua.* 278.c

IEREMIAS.

1. *Priusquam te formarem in vtero noui te, & antequam exires de vulua, sanctificaui te.* 418.b
ibid. Prophetam in gentibus dedi te. 621.a
32. *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu.* 699.c

EZECHIEL.

18. *Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum eius non recordabor.* 57.c,69.e
19. *Leo factus est.* 307.e
33. *Si impius egerit pœnitentiam à peccato suo, fecerique iudicium, & iustitiam, vita viuet.* 69.e
36. *Facta est vt hortus voluptatis.* 307.e

DANIEL.

2. *Lapis excisus de monte sine manibus.* 298.a
4. *Peccata tua eleemosynis redime.* 118.a
9. *Vngetur Sanctus sanctorum.* 579.a

OSEAS.

4. *Peccata populi mei comedent.* 904.d
7. *Ephraim factus est subcinericius, &c.* 307.e

IOEL.

2. *Misericors est, & præstabilis super malitiam.* 58.e
ibid. Conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus & misericors est. 71.c

AMOS.

3. *Si est malum in ciuitate, quod non fecerit Deus.* 943.c

MICHÆAS.

6. *Indicabo tibi homo quid Dominus requirat à te, vtique facere iudicium.* 69.e

EX NOVO TESTAMENTO.

MATTHÆVS.

3. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* 577.c
4. *Cùm ieiunasset, postea esuriit.* 881.c
8. *Vt adimpleretur quod dictum est per Isaiam.* 892.d
ibid. Si vis, potes me mundare. Volo, mundare. 826.e, 827.a
9. *Creditis quia hoc possum facere vobis.* 617.a
ibid. Cùm vidisset Iesus cogitationes eorum, &c. 621.c
ibid. Vt autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico, Surge, &c. 826.e,829.e
10. *Si quis dederit potum calicem aquæ frigidæ, non perdit mercedem suam.* 37.d
11. *Venit Ioannes Baptista neque manducans, neque bibens, & dicunt, &c. venit filius hominis manducans & bibens, & dicunt, &c.* 894.a
ibid. Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare. 758.c
15. *Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israel.* 617.a
16. *Caro & sanguis non reuelauit tibi.* 758.c,d
17. *Sunt de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant filium hominis venientem in regno suo.* 682.d
ibid. Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. 577.c
18. *Venit Filius hominis quærere, & saluum facere quod perierat.* 225.d
20. *Filius hominis venit ministrare, & dare animam suam redemptionem pro multis.* 87.d,225.d
ibid. Sedere autem ad dexteram & sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo. 719.c,720.a
21. *Hic est Iesus Propheta à Nazareth.* 621.c
24. *De die autem illa, nemo scit.* 718.a
26. *Mittens hic vnguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.* 320.d,832.b
ibid. Cœpit contristari, & mœstus esse. 945.e
ibid. Non sicut ego volo, sed sicut tu. 1055.c,1063.b,1065.c
ibid. Tristis est anima mea vsque ad mortem. 678.a
vlt. Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra: euntes ergo prædicate, &c. 664.c,742.d

MARCVS.

6. *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua.* 621.c
ibid. Prædicate Euangelium omni creaturæ. 1009.c
8. *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, & dare animam suam redemptionem pro multis.* 225.d

LVCAS.

1. *Non est impossibile apud Deum omne verbum.* 453.d
2. *Natus est vobis hodie Saluator, qui est Christus Dominus.* 581.b
ibid. Et implebatur sapientia, & gratia Dei erat in illo. 816.a
ibid. Per viscera misericordiæ, in quibus visitauit nos. 392.c
4. *Spiritus Domini super me, eò quòd vnxerit me.* 579.a
ibid. Spiritus Domini super me, propter quod vnxit me, euangelizare pauperibus misit me sanare contritos corde, &c. 826.d
5. *Quis potest peccata dimittere nisi solus Deus?* 72.d
6. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* 829.e,832.b,e
7. *Propheta magnus surrexit in nobis.* 621.c
8. *Sensit virtutem de me exire.* 832.b,e
17. *Nunquid gratiam habet seruo illi, qui fecit quæ ei imperauerat? non puto. sic & vos, cùm feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite: Serui inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* 186.d
19. *Venit Filius hominis quærere, & saluum facere quod perierat.* 225.d
22. *Non mea voluntas, sed tua fiat.* 1055.c
24. *De Iesu Nazareno, qui fuit vir Propheta potens in opere & sermone.* 621.c,898.a
ibid. Nonne oportuit pati Christum, & resurgere, & ita intrare in gloriam suam. 677.e

IOANNES.

1. *Cùm esses sub ficu vidi te.* 621.c
ibid. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est. 829.e
ibid. Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratia & veritatis. 577.c,581.b,681.b
ibid. Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus ipse enarrauit. 758.c,e
ibid. Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarrauit. 678.c
ibid. Hic est, de quo dixi, Post me venit vir, qui ante me factus est; quia prior me erat. 1014.e
ibid. De plenitudine eius omnes accepimus. 84.b
ibid. Verbum caro factum est. 373.d
2. *Soluite templum hoc.* 320.c
3. *Quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur.* 679.b
ibid. Nemo ascendet in cœlum, nisi qui descendit de cœlo. 319.c,679.d
ibid. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret, vt omnis qui credit in ipsum non pereat. 225.d, 242.a,320.c,392.c
ibid. Opus ei non erat vt quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine. 617.c
4. *Domine, vt video, Propheta es tu.* 621.c
ibid. Fatigatus ex itinere. 881.c
5. *Pater vsque modo operatur, & ego operor.* 853.a
ibid. Iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid cõtingat. 892.a
ibid. Non quæro voluntatẽ meã, sed eius, qui misit me. 1055.d
ibid. Pater omnia demonstrat filio, quæ ipse facit, & maiora his demonstrabit ei opera. 677.e
6. *Sine me nihil potestis facere.* 90.e
ibid. Et non sum solus, sed Pater mecum est. 320.b
ibid. Non veni vt facerem voluntatem meam, &c. 1055.d
ibid. Qui manducat me, viuet propter me. 464.c
7. *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* 677.e
ibid. Nunquam sic locutus est homo. 898.a
8. *Quæritis me interficere hominem, qui veritatem, &c.* 297.d, 421.b
ibid. Antequam Abraham fieret, ego sum. 986.d,1014.e
9. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* 904.d
10. *Opera, quæ dedit mihi Pater, vt faciam, ipsa testimonium perhibent de me.* 826.d,829.c,832.e,833.a
ibid. Quem pater sanctificauit, & misit in mundum. 577.c
ibid. Ego pono animã meam, vt iterum sumam eam. 886.a, 1059.c
ibid. Ego & Pater vnum sumus. 318.e
12. *Vbi ego sum, illic & minister meus erit.* 680.e
13. *Omnia dedit ei Pater in manus.* 742.d
ibid. Vnus ex vobis tradet me: Non cantabit gallus, donec ter me neges. 621.c
14. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantiùs habeant.* 90.a,242.b
ibid. Apud vos manebit, & in vobis erit, & apud eum mansionem faciemus. 319.a
ibid. Qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est qui diligit me, & qui non diligit me, sermones meos non seruat. 150.a, 320.b
15. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in me; sic nec vos, nisi in me manseritis.* 19.b,82.a
16. *Exiui à Patre, & veni in mundum.* 319.c
ibid. Vado parare vobis locum. 719.c
ibid. Si quid petieritis in nomine meo, &c. 121.d
17. *Pater, clarifica Filium tuum claritate, quam habuit apud te, priusquam mundus fieret.* 321.b
ibid. Vt vbi ego sum, & vos sitis. 680.e
18. *Regnum meum non est de hoc mundo.* 579.c
20. *Tulerunt Dominum meum, & nescio vbi posuerunt eũ.* 336.c
21. *Domine, hic autem quid? Quid ad teẽtu me sequere.* 721.a

ACTA APOST.

1. *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta.* 718.b
2. *Certissimè sciat omnis domus Israël, quia & Dominum eum, & Christũ fecit Deus hunc Iesum, quẽ vos crucifixistis.* 321.a
4. *Non est aliud nomen datum hominibus, &c.* 90.e
10. *Vnxit eum Deus Spiritu sancto & virtute, qui pertransiit benefaciendo, &c. quoniam Deus erat cum illo.* 320.a
15. *Visum est Spiritui sancto & nobis.* 668.b
17. *Statuit diem, in quo iudicaturus est orbem in æquitate, in viro in quo statuit, fidem dans eum à mortuis.* 720.a
20. *Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, &c.* 321.c

AD ROMANOS.

1. *De filio suo, qui factus est ex semine Dauid secundùm carnem.* 298.a
3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, &c.* 58.a,b
ibid. Nõ est iustus quisquam, omnes declinauimus, &c. 211.e
ibid. Quem proposuit Deus propitiationẽ propter remissionem præcedentium delictorum. 89.d,170.c
4. *Et qui operatur merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum ei, qui non operatur; credenti autem reputatur fides ad iustitiam secundùm propositum gratiæ Dei, &c.* 58.a
5. *Non sicut delictum, ita & donum: nam vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.* 90.a, 92.b,99.b,170.a
8. *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnauit peccatum in carne.* 159.e,170.d
ib. Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui. 268.e
899.a

ibid. Ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis. 278.c
ibid. Proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. 318.c,320.c
9. Ex quibus est Christus secundùm carnem, qui est super omnia benedictus in secula. 318.e
11. Quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius. 699.a,b
12. Habentes autem donationes secundùm gratiam quæ data est nobis, differentes, siue prophetiam secundùm rationem fidei, &c. 619.b

I. AD CORINTH.

2. Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei. 701.e
ibid. Quæ sunt Dei nemo nouit nisi Spiritus Dei, qui in ipso est. col. rad.
ibid. Si cognouissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. 318.e
ibid. Hoc mysterium prædestinatum ante secula in gloriam nostram. 241.e
3. Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. 268.d
4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei. 668.c
6. Empti enim estis pretio magno, &c. 89.b,99.b
7. Pretio empti estis, nolite fieri serui hominum. 89.b
11. Omnis vir orans, aut prophetans velato capite, &c. 619.d
12. Alij per Spiritum datur sermo sapientiæ, &c. 616.b
13. Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt. 620.c
14. Æmulamini spiritualia, magis autem vt prophetetis. 619.b
ibid. Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem, & exhortationem, & consolationem. ibid.
ibid. Qui prophetat, Ecclesiam Dei ædificat: volo autem vos omnes loqui linguis, magis autem prophetare. ibid.
15. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis. 527.b
ibid. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. seminatur in infirmitate, surget in virtute, &c. 893.c

II. AD CORINTH.

3. Etsi cognouimus Christum secundùm carnem, sed iam non nouimus, &c. 527.a
5. Qui peccatum non nouerat, pro nobis peccatum fecit, vt efficiamur iustitia Dei in illo. 82.b,160.a,904.d,906.c
ibid. Si qua ergo in Christo noua creatura, vetera transierunt. 278.c
ibid. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. 320.b
ibid. Qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus grauari. 320.d
6. Vos estis templum Dei, sicut dicit Dominus, quoniam inhabitabo in illis. 319.b
11. Libenter sufferetis insipientes, &c. sustinetis enim si quis vos in seruitutem redigit, &c. si quis in faciem vos cædat. 893.b,c

AD GALATAS.

3. Factus pro nobis maledictum. 307.e
4. Misit Deus Filium suum factum ex muliere, vt eos, qui sub lege erant, redimeret. 225.d,270.a,298.a,319.c,373.d, 1005.b

AD EPHESIOS.

1. Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundùm propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ. 241.a,268.e
ibid. Omnia subiecit sub pedibus eius, & ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam. 268.e,662.e
ibid. Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, & quæ in terris sunt. 278.c
2. Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis glorietur. 58.b
ibid. Propter nimiam caritatem, quæ dilexit nos. 392.c
4. Qui ascendit, ipse est & qui ascendit. 319.c
ibid. Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est. 370.c
ibid. Vnicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi. 642.d
ibid. Qui secundum Deum creatus est. 1005.b

AD PHILIPPENSES.

2. Formam serui accipiens, & habitu inuentus vt homo. 270.a, 319.a,320.d,321.b,373.d,526.e
3. Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ. 657.c

AD COLOSSENS.

1. Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, &c. 89.b
ibid. Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt vniuersa in cœlis, & in terra, &c. omnia per ipsum, & in ipso creata sunt, & ipse est ante omnes. 238.c,268.d,e
2. In ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. 707.b
ibid. In quo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi. col. rad. c,d
ibid. Delens quod aduersùs nos erat chirographum decreti, affigens illum cruci, expellians principatus, & potestates. 89.b. 170.c

I. AD THESSAL.

5. Prophetias nolite spernere. 619.a

I. AD TIMOTHEVM.

1. Venit Iesus peccatores saluos facere. 225.d

II. AD TIMOTHEVM.

4. Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi iustus iudex. 71.c

AD TITVM.

2. Dedit semetipsum pro nobis, vt nos redimeret. 87.d,103.c,
3. Apparuit benignitas & humanitas Saluatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos. 392.c
ibid. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus sancti, quem effudit in nos, &c. 58.b

AD HEBRÆOS.

2. Quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter communicauit eisdem. 532.c
ibid. In eo enim quòd omnia ei subiecit, nihil dimisit non subiectum ei. 742.d
ibid. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ. 319.d
ibid. Videmus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum. 268.d,392.e,986.b
ibid. Vt per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium. 129.e
ibid. Decebat enim eum propter quem omnia, & per quem omnia, &c. 240.c.268.d,881.c
4. Non habemus Pontificem, &c. 816.c,904.d
5. Qui in diebus carnis suæ preces supplicationésque offerens, exauditus est pro sua reuerentia. 92.c,103.c
6. Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri. 57.e
7. Talis decebat nobis vt esset Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus, & excelsior cœlis factus, qui non habet necessitatem, &c. 92.d
ibid. Quia ergo pueri communicauerunt carni, & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem, vt per mortem destrueret eum qui habet mortis imperium. 882.a,885.e,986.b
9. Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit, emundabit conscientiam nostram? 834.a,904.d
ibid. Non indoctas fabulas sequuti notam facimus Domini nostri Iesu Christi virtutem, & præsentiam, sed speculatores, &c. 682.b

I. IOANNIS.

1. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus, & iustus, vt remittat, &c. 57.e
ibid. Quod erat ab initio, quod audiuimus, quod vidimus, & manus nostræ contrectauerunt de Verbo vitæ, &c. 292.b
ibid. Sanguis Iesu Christi filij eius emundat nos ab omni peccato. 531.d,834.a
2. Vnctionem habetis à Sancto. 579.c,580.a
3. In hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit. 321.c
ibid. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantùm, sed etiam totius mundi. 89.c
3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. 914.c

APOCALYPSIS.

1. Lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo. 834.a
5. Redemisti nos Deo in sanguine tuo. 87.d,834.b
ibid. Dignus est agnus qui occisus est, accipere diuinitatem. 402.c
12. Vicerunt eum propter sanguinem Agni. 834.a
21. Ecce noua facio omnia. 278.c

ibid. Per proprium sanguinem introiuit in sancta redemptione inuenta. 89.b
10. Impossibile est sanguine hircorum & taurorum auferri peccata; ideo ingrediens in mundum dicit: Sacrificium, & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. 92.d,319.c
ibid. Vna oblatione consummauit in æternum sanctificatos. 170.b
ibid. Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis. 893.c
11. Fidei est argumentum non apparentium. 758.c
12. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & remunerator est. 276.c
ibid. Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem confusione contempta. 1061.a
vlt. Iesus Christus heri, & hodie ipse, & in secula. 1015.a

I. PETRI.

1. Non corruptibilibus auro, & argento redempti estis, sed pretioso sanguine, &c. 87.d,99.b,119.d,834.e
ibid. Habemus firmiorem propheticum sermonem. 619.a
2. Qui peccatum non fecit, &c. 904.d
3. Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, &c. 129.e
ibid. Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum. 89.c

II. PETRI.

1. Velox est depositio tabernaculi mei. 320.d

INDEX
RERVM ET VERBORVM,
SERIE ALPHABETI DIGESTVS.

A

Acceptatio Dei.

ACCEPTATIO Dei an fuerit neceſſaria ad iuſtitiam Chriſti. 154.b obligatio acceptandi in Deo quomodo abſolutè ſimpliciterque ponatur. ibid. c refert Suarez hîc, & bene impugnat. c,d Deus an teneatur acceptare ſatisfactionem Chriſti etiam nullo interueniente pacto. ibid.d,e Cabrera hîc non bene ratiocinatur, & ratio. ead. c, 155.a, b acceptatio in quotuplici caſu videatur requiri. ibid. c quod declaratur. ibid. & d,e, 156.a,b,c,d acceptationis tres caſus conſiderandi in Chriſto. ibid. e examinatur eius neceſſitas quoad primum effectum operum Chriſti, qui eſt ſatisfactio pro iniuria. 158. c,d, cum ſeqq. quoad ſecundum effectum. 160.c, 161.a obligatio acceptandi ſatisfactionem an requiratur, & vtrùm illa fuerit in Deo reſpectu Chriſti. 162.b,c,d, cum ſeqq. refutatur contraria quædam ſententia, & argumenta recentiorum. 165.e, 166-167. per totam. & 168.

Accidentia an ſint aſſumta à Verbo. 539.c

Actio.

Actio libera quotupliciter ſpectari poſsit. 185.c

Actio Chriſti creata an ſit ſub dominio Dei. 190.a

Actiones quòd ſint ſuppoſitotum, non verò formarum, receptiſſimum eſt axioma traditum ab Ariſtotele. 177.c actiones in fieri, & in facto eſſe vt diſtinguantur. 185.a,b actiones ſimpliciter vnde ſumant denominationem à perſona, & ab obiecto. 198.b

Actiones Chriſti magis pertinent ad ipſum, quàm ad Deum abſolutè, & ad reliquas perſonas. 189.a

Actus.

Actus caritatis habent aliquam proportionem cum remiſſione culpæ, verùm non habent æqualitatem. 52.a, & ſeqq. actus per ſe, qui reſpiciunt perſonam tanquam obiectum, aut qui non reſpiciunt, an & quomodo diſtinguantur. 153. d,e actus peccati quatenus eſt res quædam, eſt ſub dominio Dei, vt verò eſt à proximo operante, cedit in iniuriam Dei. 185.d Deus quidni vt obiectum actuum det dignitatem æqualem omnibus actibus non obſtante quod illi in genere ſuo habeant ſingulis diſtinctas bonitates, & valores ſecundùm maiorem, vel minorem acceſſum. 198.a

Actus Chriſti immanentes quantæ ſint dignitatis. 110. c, & ſeq. valor infinitus actuum Chriſti vnde proueniat. 111. d in actibus Chriſti duplicem valorem diſtingui, conueniunt omnes Doctores. 122. d, e intrinſeci nomen quomodo latè ſumatur. ibid. d extrinſeci nomen quomodo ſumatur. ibid. e valor & dignitas in actibus Chriſti quatenus ſit ens rationis, & in quo conſiſtat. 124.c, d,e quare ſit denominatio extrinſeca 126.e, 127. a dignitas perſonalis Verbi Dei quor & quæ importet. 125.d,e quomodo, & quatenus det valorem & dignitatem actibus immediatè per modum formæ 126.a an valor, qui ſumitur à perſona, & valor, qui ſumitur ex obiecto & circumſtantiis, ſint vnum, & idem in actibus Chriſti. 130. b, cum ſeqq. 131. 132. Suarez refert hîc duos eſſe valores, & quod ſit eius fundamentum. 130. c actus quilibet Chriſti num ſit ſufficiens ad quæcumque præmia quantumuis copioſa extenſiuè, etiamſi infinita ſint ſecundùm intenſionem. 133.d ad id probandũ, quædã adferuntur argumenta. ead. & e, atque 134. per totam. actus quilibet Chriſti cur ſit ſufficiens ad merendum omnia præmia non ſolùm diſtributiuè, verùm etiam collectiuè. 135.c quod ſit prius & poſterius ratione, inter actus diuinos. 248.c actus immanentes in anima, & generatim in ſpiritibus creatis alij priores, alij poſteriores ſunt, & vnde proueniant cauſſæ. ibid. in Deo nullus actus eſt prior altero natura vel tempore, contra Scotum, qui ſuo modo defenditur ab authore. ibid. d intelligere, & velle in Deo eſt ſubſtantia, & quidem ſimpliciſſima, & actus purus. ibid. e vt diſtinguuntur ratione in Deo ea, quæ ſunt vnum; ita etiam actus plerique, qui ſunt vnum & ſimul diſcernuntur ſecundùm plura-
litatem & ſecundùm prius & poſterius, iuxta Theolog. ibid. hanc diſtinctionem negant quidem, ſed fruſtraneo ſtudio. 249.a prius in actibus diuinis quinq; e modis conſideratur. ibid. b primi, tertij, & quarti modi conſideratio in propoſito non habet locum. ad conſtituendam prioritatem rationis inter actus mentis diuinæ & voluntatis. ibid. c ſi nulla cauſſa propria actus diuini datur, datur tamen obiectiua, & quomodo. ibid. d inter actus voluntatis prius & poſterius ſumuntur penes cauſſalitatem finis reſpectu mediorum, & qua ratione. 251.b Deus gloriam prius velle, quàm hominem non intelligitur. ibid c Solius Dei voluntatis eſt, quòd homo ad gloriam creetur. ibid. c non eſt neceſſe, Deum priùs velle naturam ipſam individuã, quàm vnionem hypoſtaticam, vt opinatur falsò Scotus. ibid. d voluntas diuina in omnibus actibus dupliciter ſpectatur. ibid. e quod ponitur prius & poſterius in nobis ſecundùm rem; non debet poni ſecundùm rationem in Deo, & quo ſenſu. 252.a cognitio ſenſibilium in Deo non debet poni prius ratione, & quomodo. ibid. d in Deo duplicis generis actus conſideramus, eſſentiales ſcilicet & notionales. 253.c cognitio eſt prior cauſſalitate actu voluntatis. ibid d examinatur obiectionibus quibuſdam. ibid. in actu primo cauſſalitas non ponitur, ſed in ſecundo. ibid. motio & cauſſalitas in nobis eſt realis, in Deo virtualis. 254.b voluntas quando actu non vult, ſcientia non influit in illum operatione diuerſa ab ea, quam habet, quando voluntas ceſſat. ibid. c actus omnes tam voluntatis, quàm intellectus in re ſunt omnino ſimul, & omnino idem. ibid. ſcientia viſionis rerum eſt poſterior actu voluntatis. ibid d actus voluntatis eſt prior cauſſalitate, & qua ratione. ibid. e actus voluntatis directè in obiecta illarus eſt prior ſcientia viſionis; ſecus in actu ex occaſione, qui ſcientia viſionis poſterior. ibid. cum ſeqq. his contrarietate occurritur. 255.a Deus an videat actus ſuæ voluntatis veluti futuros in ſeipſis. an determinatione voluntatis, controuertitur. ibid. in Deo eſt vna ſimplex cognitio, vbi non poteſt accipi prius & poſterius, niſi ratione obiectorum. ibid. c intellectum diuinum quod attinet, nihil eſt futurum. ibid. d cognitio Dei non videt determinationem ſuæ voluntatis vt futuræ. ibid. e cognoſcere volitionem Dei in ſeipſa per modum futuri, & cognoſcere in voluntate per modum præſentis, non facit diſcrimen. 256. a determinatio voluntatis diuinæ vt futuræ, eſt obiectum intellectus diuini æternum, & applicatum ipſi ab æterno. ibid. b ſcientia viſionis à ſcientia ſimplicis intelligentiæ non diſtinguitur ſecundùm eſſe poſterius ratione, & qua ſententia. ibid. c in proceſſionibus diuinis prius & poſterius quomodo attenditur. ibid. d priùs origine & ratione eſt paternitas, & parer, quàm filiatio, & filius. ibid. eſſentia diuina non concipitur prius cauſſalitate, vel origine formaliter, ſed ſolùm virtualiter. ibid. inter eſſentiam & relationes non eſt ptioritas originis. ibid. e eſſentia eſt radix & principium relationum. ibid. eſſentia eſt prior ratione quàm intellectio & volitio. ibid. actus non ſunt cauſſæ eſſentiæ. 257.a quicquid eſt cauſſalitate prius altero in creaturis debito modo, ſi ſit formaliter in Deo, in ipſo prius eſt ratione. ibid. eſſentia eſt prior potentiis, intellectus ſcilicet, & voluntatis. ibid. b actus ſecundùm prius & poſterius quomodo ſumantur. ibid. eſſentia quomodo prior ſit paſſione, & ſubſtantia proprio accidente. ibid. c in cognitione diuina prius ratione eſt cognitio eſſentiæ, quàm paſsionis. ibid. voluntas diuina in ſe non eſt obiectum ſcientiæ viſionis, ſed ſimplicis intelligentiæ ibid. , ab intellectu profluens non pendet à voluntate, vt cauſſa, ſed ſolùm tanquam à conditione. ibid. c eſſentia cum paſsione comparata non ſumitur determinatè, ſed abſolutè ſecundùm ſe. 258.a ordo vt ponitur inter actus intellectus & voluntatis, ita ponatur inter actus voluntatis, & potentiæ executiuæ. ibid. c quamuis non datur vlla cauſſa propria actus diuini, datur tamen obiectiua. ibid. d Deus ordinat vnam rem ad aliam. ibid. Deus gloriam dare poteſt ſine meritis, & per merita. 259.a eleuatio intellectus creati eſt medium per ſupernaturale auxilium Dei, & qualiter. ibid. Deus an certis mediis alligetur, multùm controuertitur. ibid. c

Actus noſtri liberi poſſunt dici morales duplici ratione. 55.d

Adam.

Adam propter peccatum originale ſolùm amiſit iuſtitiam originalem, quam habebat. 64.e, & ſeq. quod etiam poſtea. 65. Adami lapſus & ruina quàm latè patuit, tam latè debuit patere redemptio per Chriſtum facta. 89 c,d quod probatur ex ſacræ Scripturæ locis, & Patrum. ibid. & 90. a,b,c Deus ſi noluiſſet lapſæ naturæ præbere remedium per Chriſtum, non opus fuiſſet, generationem hominum propagare, ſed potius ſolius Adæ exſtirpatione eam terminare. 211.c Adam in ſtatu innocentiæ fuit conſtitutus caput generis humani & in naturalibus, & in ordine gratiæ. 237.a Adam accepit gratiam pro ſe, & pro omnibus poſteris ibid. matrimonium Adæ in ſtatu integritatis conſtitutum repræſentauit figuram coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, & quomodo. 243.c Chriſtus an veniſſet, ſi Adam non peccaſſet, diſcutitur ab auctore. 246.a Adamo non peccante incarnationem minimè futuram fuiſſe recenſetur quibuſdam difficultatibus authoris. 246. d, e Adam ſi ſcientia conditionali præuiſus fuiſſet peccaturus, ex vi præſentis decreti incarnatio peracta non fuiſſet, & quomodo. 247.b an fidem obtinuerit per merita Chriſti, & qualem, dubitatur. 276.d Adamo, dona gratiæ fuerunt collata ſola Dei liberalitate abſque intuitu meritorum Chriſti. 277.a Adam in ſtatu innocentiæ non potuit admittere peccatum veniale priuſquam mortale. 913.b

Admiratio.

Vtrùm in Chriſto fuerit admiratio. 954.e non fuit in Chriſto admiratio quoad ſcientiam diuinam, beatam & infuſam. 955.c fuit a. quoad experimentalem. ibid. admiratio quid. ibid. d admirationis ſpecies. ibid. e Chriſtus cur miram poſſit, non verò Deus. 957.a

Æqualitas, inæqualitas, v. *Ius.*

Æſtimatio debet eſſe æqualis dignitati, & quare. 120. c,d Æſtimatio maior rei vel actionis quando cenſeatur, exemplo docetur. 193.a

Agentis valor & dignitas ſolùm deriuatur ad opera propria, quorum operans eſt cauſa particularis, non verò ad opera aliena, & qua ratione. 189.a,b

Ammon rex quale damnum intulerit legatis regis Dauid. 75.b

Anima.

Anima an aſſumta ſit à Verbo. 539. e 543 b an mediante ſpiritu ſit aſſumta, 547. d 556.c 559.c,d an prius carne ſit aſſumta. 548. c quo tempore creata ſit anima Chriſti. 549. c,d an eo ipſo initio, quo condita eſt, fuerit vnita Verbo. ibid non priùs aſſumta eſt à filio Dei, quàm corpus, nec eſt medium aſſumtionis eius. 562.e non fuit vnita Verbo prius quàm corpori. 563.c anima Chriſti non poteſt comprehendere Deum, quem non poteſt vlla mens creata. 697.b anima Chriſti videt in Verbo omnia quæ habent exiſtentiam in aliqua differentia temporis etiam futuri 704.a anima Chriſti non videt omnia quæ continentur in Dei omnipotentia. ibid. videt anima Chriſti in Verbo quæ continentur in potentia & virtute creaturarum. ibid. b non videt in Verbo creaturas omnes poſſibiles, quæ in Deo eminenter continentur. 709. d 721. d videt omnia quæ nouit Deus ſcientia viſionis. 721 d, e ſcientia viſionis non videt infinita. 726 d,e ſcientiâ quaſi ſimplicis intelligentiæ cognoſcit infinita ibid. dubitationes quædam enodantur. 728. d 729.e anima Chriſti an habuerit omnipotentiam ſimpliciter. 819.c an ſit communicata humanitati aſſumtæ. 821.d anima Chriſti an vi vnionis hypoſtaticæ fiat potentior, quàm ſi eſſet in ſuppoſito creato. 827.c an habuerit omnipotentiam reſpectu proprij corporis. 869.c anima ſecundùm propriam naturam non poteſt immutare proprium corpus à naturali diſpoſitione magis quàm poſſint cetera corpora. 870.d anima Chriſti, vt inſtrumentum Verbi habuit omnipotentiam reſpectu proprij corporis, quæ tamen magis tribuatur Verbo Dei, quàm animæ. 871.a,b anima Chriſti habuerſtne omnipotentiam reſpectu exequutionis ſuæ voluntatis ibid. c,d implere omnia potuit. 872.c implere potuit vti inſtrumentum diuinæ virtutis. ibid. anima Chriſti vtrùm fuerit paſsibilis. 944.b paſsibilis fuit 945 d huiuſmodi aliter fuerunt in Chriſto atque in nobis. ibid.

Vide plura v. *Chriſtus.*

Animæ defectus, v. *Peccatum.*

Antichriſtus an ſit caput malorum. 669. e

Appetitus ſenſitiuus.

Appetitus ſenſitiuus impediri dupliciter poteſt. 936. e in Chriſto fuit non ſolùm appetitus ſenſitiuus, verumetiam actus ipſius. 937.b actus appetitus ſenſitiui qui. ibid. non fuit in Chriſto vllus actus appetitus ſenſitiui, qui repugnaret rationi, aut illam præueniret. ibid. c

Architectus hoc ſolo, quòd vult finem efficaciter, vult etiam medium. 207. a

Auerſionis malum ſi ex ſe infinitè diſplicet Deo, dilectio infinitè placet, & quare. 57.d

B

BOni externi diſcrimen quatenus pertinet ad creaturas, & quatenus pertinet ad Deum. 38. c, 39.a multa ſunt bona poſſibilia, bonitati diuinæ conformia. 223.a bona præſtantiora ſunt illa, quæ per ſe, nec ex occaſione reſpiciuntur, & quo ſenſu 244, b bonum ſecundùm ſe non eſt bonum, ſed ſolùm in ordine ad malum reparandum. ibid.

C

CApilli an aſſumti ſint à Chriſto. 538.

Captiuitas qualis ſit quam incurrit primus homo in peccãdo, & in quo conſiſtat. 87.d,e

Caput & membra quatenus dicantur eſſe quaſi vna perſona myſtica. 80 e, cum ſeqq. caput naturale quotuplex habet operationum genus. 83.a,b caput ciuile quodnam dicatur, pro tertia eius acceptatione ibid. e Chriſtus in operationibus, quas ſolus exercet, habet rationem capitis tum ciuilis, tum myſtici, & quomodo. 84.a,b,c,d, &c.

Caro & ſanguis Chriſti.

Caro & ſanguis Chriſti an ſint nobiliores carne & ſanguine cuiuſcunque puri hominis. 120.d,e an caro mediante anima fuerit aſſumta à Verbo. 544.c 546.b,c 556.c 559.c ſecundùm ordinem temporis caro non eſt aſſumta mediante anima. 547.c ordine naturæ caro eſt aſſumta mediante anima. ibid. an priùs ſit aſſumta quàm animæ vnita. 551. a naturâ prius fuit vnita animæ quàm Verbo. 563.c plura hac de re 564.d,e

Chriſtus.

in Chriſto tria poſſumus conſiderare, & quæ illa ſint. 3.c ſcientia de Chriſto qua parte eſſe poſſit, & qua parte non. ibid. d,e Chriſtus quomodo comparetur cum hominibus, & quatenus. 80.d Chriſtus vt caput Eccleſiæ, quot operationum genera habeat, & quæ illæ ſint. 83.b,c,d,e Chriſtus dupliciter poteſt adhiberi ad aliquid obtinendum nobis, declaratur. 121.b, c, d obtinere quotupliciter aliquid poſſumus per Chriſtum, & per oblationem Chriſti. ibid. b,c, d,e Chriſtus dicitur non ſolùm iuſtus, verùm etiam iuſtitia, & qua ratione. 170.c Chriſtus vt Deus, & Chriſtus vt homo, loquutiones hæ in quo differant. 178.c, 179.a,b Chriſtus vt homo creat, & ſatisfacit, quid ſignificetur hac propoſitione. ibid. b,c S. Thomas cur dicat Chriſtum eſſe mediatorem ſolùm ſecundùm quòd homo, non verò ſecundum quòd Deus. 179.e Chriſtus quòd non poſſit peccare, prouenit ex conditione ſuppoſiti, cui per ſe repugnat peccatum. 181 a Chriſtus ſpectatur vt Dominus ſuarum actionum ſecundùm voluntatem diuinam, aut ſecundùm voluntatem humanam 184.c,d Chriſti perſona non operatur quidquam per ſe immediatè, ſed mediante natura creata. 174.c,d Chriſtus an aliquo ſenſu ſit dicendus ſeruus. 196.a Chriſtus habuit primum locum in prædeſtinatione hominum. 213 e Chriſtus eſt finis creaturarum. 215.b nec Chriſtus fuiſſet, ſi peccatum abfuiſſet. ibid. d Chriſtus homo hominis gratia genitus. 225 d,e per Verbũ & animæ, & corpori noſtro ſalus eſt conciliata. ſ.c. Athan. ibid. Chriſtus aſſumpſit naturam humanam, vt morereture: non angelicam, ne morte potentior eſſe videretur. 231.a negant Patres Chriſtum venturum, ſi Adam non peccaſſet; & quomodo 232.a Verbum Deo ſeſe dedidit, vt homo lapſus à peccato redimeretur. ibid. c Chriſtus factus eſt caput creaturarum ratione redemptionis. ibid. d Chriſtus non ſui gratia, ſed noſtri venit, nec in ſuiipſius vſum conditur, ſed noſtrum. 233. a ſolus Chriſtus nobis gratiam meruit. 237.a Chriſtus omnium Dei operum dicitur initium, & quomodo. ibid. d Chriſtus ex Virgine creatus eſt ad redimenda opera Patris. 238.b Chriſtus homo factus ad reſtaurationem hominum. ibid. c Chriſtus quo ſenſu dici poſſit principium omnium creaturarum, quamuis ratione expertium, ſecundùm humanitatem. ibid. e Chriſtus vnigenitus eſt, vt Deus; primogenitus vt homo, quomodo hæc expendantur. ibid. Chriſtus vt homo primatum continet in mente diuina in eo, quòd finis ſit omnium. 239.a Apoſtolus Chriſtum non vocat πρωτότοκον, ſed πρωτότοκον, & quare. ibid. e cur Chriſtus vocetur primogenitus creaturæ, cùm tamen non habeat fratres poſt ſe genitos, reſpondet Baſil. & alij ibid. Chriſtus primogenitus dicitur non ratione ordinis, ſed honoris & dignitatis. 240 a Chriſtus eſt præfundatus ante nos, & ante initium mundi in præſcientia Dei. Cyrill. 242.d Chriſtum fuiſſe ordinatum paſſibilem ante abſolutam præuiſionem peccati, quomodo accipiendum. 243.c Chriſtus plus obligatus eſſet nobis peccantibus, quàm nos ipſi Chriſto, & quomodo. 244.c Chriſtus quod debeat optare, ſe non eſſe, cenſentur aliorum exaggerationes ab auctore. 245.c Chriſti exiſtentia fuit remedium, non cauſſa peccati. ibid. d confert bonum generi humano, vt principale operans ſecundùm ſuam perfectionem, non vt inſtrumentum perfectionis agentis. 266 a non refertur Chriſtus ad ſalutem hominum vt in finem, ſed ſolùm opus Chriſti, ſatisfactio ſcilicet. ibid. d Chriſto conuenit, referri in vtilitatem hominum, quatenus ſatisfacit, & meretur. 267.e ratione humanitatis Chriſtus patitur & moritur. ibid. chriſtus vt Deus homo ſatisfacit. ibid. probatur. 268.b chriſtus de facto eſt finis omnium tam in ordine naturæ, quàm gratiæ. ibid. d chriſtus & Incarnatio quomodo à peccati remedio

dio pendeant, quibusdam dictis Scripturæ declaratur. ibid.
Christus non potest dici factus,nec creatus,nec constitutus, per actionem temporalem.269.b Christi aduentus,& incarnationis caussa cuius gratiâ,fuit redemptio.270.a Christo Dei vnigenito debetur omnis honor & primatus dignitatis inter creaturas.271.c Christo & gratia & beatitudo absque meritis collata sunt. 274.b ad gloriam essentialem Christi per accidens refertur,quod quidam eius meritis de facto perducuntur ad gloriam. ibid.c ex Christi meritis tota gloria & gratia esse dicitur.275.d Christi fides non est necessaria ad iustificationem simpliciter sumptam.276.b propter Christum omnia facta sunt triplici ratione.277.d est caput & princeps omnium hominum. ibid. Christus quod sit caput & finis creaturarum triplex ratio obseruanda est.278.a,b Christus instaurans & ordinans hominem ad Deum,intelligitur instaurare, & creare quasi omnia.ibid.c Christus in ordine reparatæ vniuersitatis creaturarum est primus,& quomodo. ibid.d Christus est verè homo, & nomen hoc sibiipsi in Scriptura sæpius tribuit. 297.d Christo variæ hominum proprietates assignantur. ibid. in Christo fuit vera caro de substantia Virginis conformata. ibid. recensentur testimonia Scripturæ.298.a Christus verus Deus, & verus homo,& hominibus consubstantialis.300. e in Christi persona duæ res sunt,natura scilicet, & personalitas.306.e Filius hominis maximè addictus fuit voluntati Dei.316.d Christus homo erat instrumentum operum, quæ fiebant à Verbo. ibid.e Verbum homini impertiuit nomen & dignitatem,nim. vt Deus, & Dei Filius diceretur, & qualiter. 317. a Christus dicitur Deus,non tantùm Deifer:& homo,non tantùm humanatus, & quare.318.d Deus Christus,& homo Christus, quomodo intelligatur.320.c Christus est visus hominibus per omnia similis,cùm tamen solùm secundùm naturam esset similis,& quomodo. ibid.e genitus ex Virgine absque viro. ibid. Christus verus homo, & cæteris similis in specie. ibid.cùm fuerit Deus & Dominus,potuit fieri seruus, quia seipsum humiliauit, 321.a ipsi nasci tribuitur,ergo & mori. ibid.d Christus ex Deo Verbo,& humano corpore vnus factus est. 329. c Christus est Deus, anima rationalis & caro 329.d Christi persona est mixtura Dei & hominis,ibid.e item,quod idem, in Christo homo Deo mixtus. ibid. Christus est Deus & homo secundùm veritatem & proprietatem prædicationis.330.c in Christo est plurium compositio. ibid. quibusdam relatis argumentis satisfit. ibid.e Christum ex diuinitate & humanitate esse, verè creditur. 331.a Diuinitas & humanitas Christi partes sunt. ibid. Christi diuinitas & humanitas seorsim sumptæ sunt substantiæ perfectæ,& completæ,& vna pars. ibid c Christus est aliquid vnum & perfectum in se, & qualiter. ibid.e Christus an aliquid creatum.370. c Christus non potest dici creatus,neque creatura. ibid.d in Christo natura humana habet similitudinem accidentis.375.a Christus est sacerdos, & Pontifex. 580.e Christus vt homo est caput Ecclesiæ. 655.a cur caput potiùs quàm cor dicatur. ibid.c an dici possit etiam membrum Ecclesiæ. ibid. an sit caput hominum.656.b vtrùm sit caput aliarum creaturarum corporearum extra hominem. 657 b,c an sit caput omnium hominum. 658.a,b an etiam damnatorum.659.e item hominum pro statu innocentiæ, vel solùm pro statu naturæ lapsæ. ibid. vtrùm caput sit Angelorum. 660.b an caput Angelorum quatenus homo. 661.c vtrùm esse caput Ecclesiæ Christo sit proprium, vel commune cum aliis. 667.b in Christo gaudium simul & tristitia fuit. 685 b,c Christus an diuinam naturam comprehendere potuerit. 697.c an futura omnia cognouerit in Verbo, & in vniuersum omnia,quæ scit Deus,scientia visionis. 715.c 721. d,c cognouit Christus in actu secundo omnia obiecta,quorum habuit habitum & species.782.c Christus non cognouit omnia quorum habuit species vno actu omnibus adæquato.783. b Christus multas species cum omnibus suis indiuiduis possibilibus,& multa genera cum omnibus suis speciebus possibilibus cognouit.ibid c eos tantùm actus qui obiiciebantur per modùm vnius sub vno ordine, seu modo cognouit vno tempore.784.c esse semper potuit ab initio suæ creationis in actu secundo scientiæ infusæ. 786.a non fuit necessarium Christum esse semper in actu secundo huius scientiæ per se infusæ,sed potuit suspendere actum.ibid.c negat Manichæi Christum esse corporeum.987.c an vera sit hæc præpositio:Christus est creatura. 1003.c dicendum Christum esse creaturam,non absolutè, sed secundùm humanitatem.1004.c,d Christus an sit vnum, vel duo. 1026.d Christus non solùm est vnus masculinè, verumetiam neutraliter. 1028.e Christus in genere masculino dici debet vnus,non autem plures.1029.a, alias distingueret personas cum Nestorio,non verò naturas. ibid. b Christus absolutè absque vlla determinatione,neque vnum,neque plura dici potest, secundùm Durand. disputantem in genere neutro. ibid. d duo dici potest in genere neutro.1030.a absolutè loquendo non potest dici duo,vel plura, sed vnum, communi Theologorum sententiâ ibid d dici potest Christus aliud,& aliud. 1032. d negandа hæc præpositio potiùs quàm concedenda. ibid. e in Christo an sit vnum tantùm esse.1033.c 1051.b
Vide plura v. *Anima Christi,&, Deus homo.*

christi passio, v. *Incarnatio,&, Corporis defectus.*
Circumstantiæ effectus dictæ à Theologis quid. 116. c, confirmatur exemplo.ibid.& 117.a
Composita naturalia ex forma & subiecto proprio & connaturali & compositum supernaturale,in quo differant.196.c,d

Comprehensio, Comprehensor.

Comprehensio quid significet. 697.c comprehendi Deus nõ potest ab intellectu creato. 698.e comprehensio essentiæ diuinæ nõ ita est impossibilis vt excludat Christũ.700.c sed nec Christo concedi potest comprehensio diuinæ naturæ ratione intellectus creati.ibid. d,e comprehensio Dei an habeatur ex cognitione effectuum possibilium in seipsis.767.c Christus an comprehensor & viator simul fuerit,& quomodo. 960.b,961.b
Conceptio Christi an sit facta in instanti 555.a
Concilium Triburiense cur velit plus vini apponẽdum esse ad calicis consecrationem,quàm aquæ.90.b
Conditio personæ,quatenus dat bonitatem & malitiam, in tribus differt à seipsa,quatenus dat dignitatem, vel indignitatem.94.b, c,d,e
Confessio exterior fidei non est sufficiens argumentum fidei internæ.958 c
Connexio vnius rei cum alia quotupliciter possit intelligi.203. b, c, d
Contractus voluntarij & inuoluntarij quî differant.139.c,d

Contritio.

De contritionis vi aduersùs peccatum,& de eius efficacia,tres afferuntur & resoluuntur sententiæ.48.b,cum seqq. in contritione triplex effectus spectatur.54.e 55.a,b contritio quotupliciter spectari possit in ordine ad illius effectus.55.c contritio quomodo probetur satisfacere de iustitia.57.c,d per contritionem cur non possit homo Deo perfectè satisfacere.62.a, b,&c. quòd contritio sit opus pœnale,vel det honorem Deo, per accidens est.63.a,& ratio.b contritio an satisfaciat aliquo modo pro peccato ante eius remissionem.69.b,c
Conueniens potest sumi dupliciter in Incarnatione. 10.c,11.a,b

Corpus Christi.

Corpus Christi non fuit eiusdem rationis & essentiæ cum nostro. 290.e idem habuit figuram & similitudinem carnis & corporis humani,secundùm Eutychen,qui refutatur.291.a,b corpus Christi an sit formatum in instanti. 552 d non fuit assumtum à filio Dei prius quàm anima,nec est medium assumtionis eius. 563.d non fuit vnitum Verbo prius quàm animæ.563.e

Corporis defectus.

Filius Dei vtrùm corporis defectus assumere in humana natura debuerit. 873.a an ex necessitate his defectibus subiacuerit. 876.a necessitati naturali horum defectuum subiacebat sola caro Christi,non autem voluntas. 877.a necessitati coactionis subiacebat etiam caro. ibid. b huic necessitati coactionis non subiacebat voluntas Christi. ibid. vtrùm defectus corporales contraxerit. ibid.c negat D. Thom. ibid. B. Virginem hos defectus contraxisse affirmat. ibid.e an omnes defectus corporales hominum assumere Christus debuerit. 879. a morbos quosdam peculiares,cuiusmodi est lepra, morbus caducus, &c. assumere non debuit.880.a mortem,famem,sitim,& similia suscepit. ibid.b an naturam humanam corporis passionibus obnoxiam assumpserit. ibid.d sunt qui negant Christum eiusmodi passiones suscepisse. ibid. e corporis passiones ita assumpsit vt doloris sensum verè perceperit. 881.b in satisfactionem pro peccatis hæc vulnera accepit.882. a an morbum aliquem,cuiusmodi sunt febris, & pleuique alij morbi, passus fuerit.891.e an necessitate naturali obiisset,si non fuisset occisus. 894.d,e posset sibi mors euenire cum aliqua ægritudine. 895.b euentura esset mors Christo absque ægritudine. ibid d mors naturalis non videtur Athanasio potuisse accidere sola necessitate naturæ sicut aliis hominibus, sed voluntate.896.d an defectum pulchritudinis corporeæ assumpserit. ibid. e perfectissimam corporis formam & pulchritudinem assumsit. 897.a Christo debetur integerrima pulchritudo omnis generis cuius capax esse potest.898.e generatio Christi fuit omnium perfectissima & pulcherrima,& cur. 900.d

Creatio.

Creationis mundi,Angelorum,& hominis non assignatur alius finis præter Deum ipsum 236.d creata sunt omnia à Deo propter Christum,nec homo propter Angelos, sed propter quendam hominem Angeli creati sunt.242.c

D

DEbitum carendi auxiliis gratiæ vnde incurritur. 65. d,e

Debitis

Debitis pluribus,seu pluribus titulis an rei debitæ satisfieri possit, demonstratur exemplis. 192.c,d,e
Defectus animæ v. *Animæ defectus.*
Defectus corporis. v. *Corporis defectus.*
Dentes an assumti sint à Verbo. 538.e
Deordinatio in rebus duplex est. 75.d

Deus.

Deus censetur à Patribus creditor ex commisso peccato, per patabolam serui apud D. Matthæum. 64. b, quæ explicatur. ead. c,d
Deus in quo spectari possit vt iudex, vel vt gubernator. 78.d,e
Deus vt primus auctor dupliciter accipi potest. 173. b, c Deus ante præuisionem peccati,an velit absolutè Christum vt redemptorem, absque eo quòd virtualiter velit peccatum. 208 d.e, 209. Deus quomodo media & finem velle,cum,& sine mutua dependentiâ intelligatur. 214.c Deus ea sola bona potest absolutè velle,& præfinire ante præuisionem, & voluntatem permittendi peccatum,quæ peccato possunt obuenire, & aliis mediis sine peccato. 220. c Deus in creatione primi hominis, multa facere,& intermittere voluit,si in statu integritatis perseuerasset. 222.c cur Deus velit potiùs vnum, quàm aliud ex rebus creatis,assignatur.225.a maius bonum est salus omnium quàm paucorum:quare Deus velit salutem paucorum, notatur à Caietano.ibid. Deus ordinat res ad se,quatenus ordinabiles. 235.c quod non potest immediatè ad Deum ordinari, nec immediatè referri potest.ibid. Deus quando facit quod melius est,vel facere potest,nulla lege tenetur.236.c Deus prædestinauit nos in Christo.241.b Deo caussa & finis mittendi vnigenitum præcipua non fuit dilectio mundi, sed sui ipsius filij, cui procuraret gloriam redemptoris secundùm recentiores. 242.a Deus scìuit,nos mortales futuros propter peccata:quare ex misericordia ante secula constituit,vt Verbum suum homo fieret,& hominem renouaret. ibid. e Deus prædestinauit primum animalem hominem,vt à spirituali saluaretur.Iren. 243.c Deus propter finem prædestinationis multa naturalia disponit, & facit.253.b Deus primùm diligit finem ipsum, suam essentiam scilicet,& tunc voluntas eius est beata.259.e Deus habet omnia præsentia.261.a Deus vult omnes saluos fieri, quatenus media necessaria omnibus indiuiduis prouidit.ibid.b Dei finis sua ipsius bonitas. 262.b vltimus Dei finis quomodo obtineri possit.ibid.c Dei applicatio extraordinaria prout est operatio ordinatur ad bonum rei inferioris,vt finem, & qua ratione. 262.d finis in Deo præstat omnibus mediis. 266. c Deus ad aliud extra se tanquam in finem ordinari nequit.267.d Deus instituit simul ordinem naturæ & gratiæ, & quomodo. 270.c creauit Angelos perfectos in naturalibus cum ordine ad gloriam.ibid Non vult prius gloriam, quàm honorem. ibid.d vidit quosdam Angelos peccaturos, & quosdam non, & quomodo.ibid. Deus quomodo gradus gloriæ suæ prædefiniti possit.275.c in Deo non est voluntas dandi gratiam per merita aliena Christi.276.b Deus pro acquirenda gratia & auxiliis instituit exhiberi à Christo opera pœnalia.ibid. e Deus quid facturus vel non facturus sit,non loquamur, & quomodo.281.b Dei beneplaciti fuit singularis, aliquos peccatores excitare per gratiam à peccato, & quosdam deserere. 282.c Deus propter leges seruandas fecit extraordinarium opus, scilicet incarnationem Filij. ibid d Deus vnicus medicus est factus, carnalis & spiritualis.295.b Deus potest producere filium, & essentia diuina est fundamentum productionis filij. 297.b Deum esse,& esse hominem sunt prædicata,ex propria natiuaque significatione sumpta. 300.d Deus cùm sit actus purus,solus est simplicissimus. 311.a Deus per ipsum suum esse à quolibet alio ente distinguitur. 312.c nomen Dei absolutè non significat Deum, qui simul sit homo. 321. d Deus & mundus quòd non sint vnum per se secundùm naturam,vel subsistentiam,parum refert. 332.d Deus & mundus nil plus continent perfectionis, quàm contineat Deus solus simpliciter,& quomodo. ibid. quòd plus perfectionis sit extensiuè in Deo,& natura creata, quàm in Deo solo, quomodo sumatur.333.b Deo nil magis repugnat, quàm ratio potentiæ,& nil ipsi connaturalius quàm ratio actus, & qua ratione. ibid.d Deus non habet realem ordinem ad creaturas. 335.b opus aliquod est supernaturale per accidens, quando à Deo solo,& immediatè fit, quod aliàs caussis. 353.e Deus cùm sit ipsa vnitas potest facere nouum vnionis modum nobis incognitum,qualis incarnatio. 355.a per caritatem Deo vnimur. 360.a

Deus homo.

Deus & homo ratione caritatis dicuntur esse vnum secundùm quid. 359 e an vera hæc propositio:Deus est homo. 961.d an hæc vera:Homo est Deus. 964.c Christus an dici possit homo dominicus. 965.d,988.b,c an ea quæ conueniunt filio hominis,possint prædicari de filio Dei,& econuerso. 967.c an quæ sunt humanæ naturæ possint dici de natura diuina. 968.d, 972. d,& seqq. propriè ne dicatur Deus homo. 973.e verè Deus homo dicitur,non tamen propriè,ex Durando. 974.d sed reiicitur eius sententia. ibid.e verè propriéque dicitur, Deus est
Ioſ. Raguſa in 3 p. D. Thom.

homo,& contrà. ibid. proprietates humanitatis neque in abstracto,neque in concreto prædicari possunt de deitate, sumpta in abstracto 985.a proprietates diuinitatis non possunt prædicari de humanitate,in abstracto sumpta. ibid.e proprietates naturæ diuinæ in concreto, de natura humana in concreto, & econtrà, verè propriéque prædicantur prædicatione absoluta & substantiali 986.a proprietates Dei non dicuntur de homine cum reduplicatione,neque contrà hominis de Deo. 987.a diuinitas & eius attributa non prædicantur denominatione accidentali de Christo, seu de homine Christo. 988 a Christus Deiser nominatur apud Nestorianos. 988.d an carnifer dici possit.ibid.e an homo deificatus. 989.b prædicata concreta humanitatis non solùm dicuntur de Deo absolutè, verumetiam denominatiuè.ibid.c attributa humana, quæ possulant suppositum creatum,non possunt dici de Deo, nec de Christo, nec de Verbo,ibid. vtrùm hæc propositio:Deus est homo, sit per se, vel per accidens.ibid.d esse per se, & in materia naturali, verior sententia. ibid.e reiicitur argumentum quotidiam recentiorum in contrarium. 991.d vtrùm vera sit hæc propositio: Deus factus est homo. 992.e &, homo factus est Deus. 993. d,e item,iste homo,demonstrato Christo,incepit esse.1011.b hanc propositionem,sumptam simpliciter absque determinatione,S. Th. ait esse falsam.ibid.e & quamuis vera esset, non tamẽ esse vsurpandam propter hæresim Arrianam ibid. an dici possit:Christus,Deus,Verbum,Filius Dei,Iesus, hic homo, incepit esse.1012.c omnes consentiunt hanc propositionem esse falsam ibid. sed communis Theologorum sententia est, eam non esse veram simpliciter absque distinctione. ibid.d quidam diuersè sentiunt de hac propositione: Christus non cepit esse. &, hic homo incepit esse.ibid. at communis sententia S. Thomæ & Theologorum eodem modo ratiocinatur de Christo, ac de homine,in dicta propositione. 1013.a,& seqq. an hęc vera: Christus,secundùm quod homo,est creatura. 1017.a item an hæc:Christus secundùm quod homo,est Deus. 1023.c an etiã hæc:Christus secundùm quod homo, est hypostasis, vel persona. 1024.d
Vide plura v. *Christus.*
Diabolus vtrùm caput sit omnium malorum. 668.e
Dignitas personæ diuinæ,qua Christus subsistebat per se,conferebat valorem satisfactioni, & operibus ipsius ex dignitate sua absque diuina acceptatione. 95.a,b obiectiones soluuntur quædam contrariæ.ead.e,96.a,b dignitas infinita actus non rectè infertur ex infinita dignitate obiecti; vt infertur infinita dignitas actus ex infinita dignitate operantis: ratione probatur differentiæ. 197.c,d
Diligere Dei benefacere est. 583.a
Dolor sensibilis vtrùm in Christo fuerit. 946.b
Domini plures in solidum an esse possint vnius rei. 184.b

Dominium.

Dominia non multiplicantur in diuinis, quamuis suppositа multiplicentur. 180.e, ex D. Athanasio. dominij perfecti ratio quid poscat. 184.c dominium quotuplex considerari possit circa actus & opera humana. 185.c, 186.a definitio quæ sit illius, quod habemus circa res,& bona externa.ibid.b Suarij sententia est,requiri distinctum dominium ad satisfactionem & meritũ, ab eo,quod requiritur ad emptionem.ibid b,c dominiũ altùm, & subordinatum distinguitur à recentioribus. ibid. e Christi dominium peculiare quodnam sit. 187.e proprium quódnam sit alicuius in ratione dominij. 188. a ad dominium quot & quæ requirantur. ibid.a,b titulus dominij absoluti Dei, & omnium personarum, est longè maior, quàm titulus Christi, & quare. 188.e Deus ratione dominij an possit præcipere Christo,vt faciat omnes suos actus in eius gloriam, etiamsi nolit illũ propterea remunerare,quod explicatur. 189.b,c,cum seqq. Christus habet titulum dominij proprium in actus suos,& quare. ib. d, & id non ex gratia Dei. ratio adfertur. ibid. & e Suarez omnino falsum reputat actionem Christi creatam, quacumque ratione spectetur,non esse sub dominio Dei. 190.a

Dona.

Dona vtrùm in Christo fuerint. 608. a,e an septem dona Spiritus sancti fuerint in Christo 609.d donum timoris an,& quomodo in Christo fuerit. 611.e timor Dei,& timere Deũ quomodo accipi auctori videatur. 613.a,b

E

EMptionis ad proprietatem quid requiratur. 122.b,c
Ens per se potest spectari dupliciter. 4.b,c
Esse diuinum,increatum,&c. duobus tantùm modis potest conuenire,& qui sint illi. 107.c,d

Eucharistia.

An Pater & Spiritus sanctus sint per concomitantiam in sacramento Eucharistiæ. 459.d.

F

Fides.

Fides Christi siue implicita, siue explicita, probatur fuisse necessaria omnibus ad salutem. 89. d,e, ex Concilio Tridentino. fides verùm in Christo fuerit. 601.b,e

Finis intrinsecus præstantior extrinseco. 225.a

Finiti & infiniti differentia non variat rationem iusti formaliter, sed solùm materialiter. 150.d

G

Gloria Dei, & hominum.

Deus quomodo ex creaturis modum gloriæ quærat, vel cupiat. 224.e remedium peccati est motiuum, & finis sufficiens, & adæquatus gloriæ Dei simul volitus cum finibus intrinsecis. 224.e anima Christi gloriam essentialem habuit sine propriis, vel alienis meritis. 234.d gloria Dei est caussa prima & vniuersalis, quæ in omnibus suis operibus includitur. 241. c gloria interdum intelligitur ea, quæ habetur ex fide contra sapientiam humanam. ibid. gloria nostra non est diuersa caussa à remedio peccati. ibid. gloria ex satisfactione Christi, & Martyrum supponit peccato, ipsi tamen peccato accenseri non debet. 245. d

Gratia.

Gratiæ augmentum & prima gratia in quo differant. 45.e Angeli disposuerunt se ad primam gratiam auxilio speciali. 47.d gratia dupliciter spectari potest. 51. d, e gratia iustificans an sit acquisita per modum meriti, an verò per modum redemptionis, quæ data olim fuit in Adamo, & postea amissa. 88. a, b gratia ex eo quod faciat hominem gratum, est causa cur operationes talis hominis sint meritoriæ. 108. e gratia habitualis an sufficiat quoad meritum. 109 d gratia non tollit iustitiam, ex Suarezio, nisi habeat tres conditiones, quæ recensentur. 172.e declaratur. 173.a,b,c bonæ gratiæ quæ fuissent Iudæ proditori, si à proditione abstinuisset, vel post peccatum resipuisset. 222. d gratiæ gratis datæ suppositio non tollit iustitiam rigorosam ab operibus. 235.a quæ pertinent ad ordinem naturæ non habent vllam caussalitatem, vel connexionem cum ordine gratiæ & natura rei. 223.b gratia vnionis an homini Christo fuerit naturalis. 416.a gratia tam vnionis quàm habitualis non est naturalis Christo ex principiis naturæ humanæ. 427.d vtraque gratia est naturalis Christo quasi proueniens in naturam humanam constante natura diuina ipsius. ibid. vtraque gratia est naturalis Christo, quatenus vtramque habuit à natiuitate. ibid. e quæ gratia & cuiusmodi in Christo fuerit. 577. a, & seqq. gratia habitualis Christi an ad sanctificationem necessaria. 586. b,c gratia habitualis nunquid in Christo fuerit. ibid. e gratiam habitualem in Christo esse, an sit de fide 590. c gratia habitualis an connaturalis fuerit Christo. 591. d & an procedat emanatione physica, aut ab vnione hypostatica. ibid. gratia habitualis Christo immediatè collata. 592.e gratiæ gratis datæ vtrùm in Christo fuerint. 615.b gratiæ gratis datæ quæ. 616.b earum differentiæ. ib. c gratiæ plenitudo vtrùm in Christo fuerit. 623.b gratia operans quæ & quotuplex. 624.c,d plenitudo gratiæ an sit propria Christi. 625.c negant hæretici. 626.d triplex gratia in Christo distinguitur à Theologis. 627.e plenitudo gratiæ habitualis in quo consistat. 628.b quatenus sit in B. Virgine & aliis sanctis. 629.b. gratia Christi an sit finita, siue infinita. ibid. e, 631.a,b. & seqq. an potuerit augeri. 641.c, 643. a gratia habitualis an & qualiter disponat ad vnionem hypostaticam. 651.c gratia Christi, secundùm quam est caput Ecclesiæ, an sit eadem cum illa secundùm quod est homo singularis. 665.e

Vide v. *Sanctificatio.*

Gratis vox quo pacto sumatur. 71.a

Gratitudo ad Deum, & homines sunt virtutes diuersæ rationis ex S. Thoma. 148.d

H

Homo.

Homo an possit satisfacere pro peccato de potentia ordinaria siue absoluta. 14.d,e homines teneri lege misericordiæ, Deum autem posse iustè punire peccatores pro peccato contra ipsum commisso, quomodo intelligendum. 16. a, b homo purus an possit per actus supernaturales caritatis satisfacere Deo pro peccatis alienis. 53.a, cum seqq. S. Thomas quid per purum hominem intelligat. 60.e.

Hominum propagatio.

Propagationem hominum esse propter peccatum Scriptura non docet. 245 e sed per se bonũ quid, & perfectionem vniuersi. ibid.

Honor.

Honor, quale & quantum bonum sit. 37.e, 38. a Deus quid declaret de honore sibi debito & creaturis. 38. d, e homo quare non possit totum honorem resarcire Deo debitum, quem & per peccatum abstulerit. 39.d

I

Ignorantia.

Ignorantia vtrùm fuerit in Christo. 941.b, c ignorantia altera negationis, altera prauæ dispositionis est. ibid. illam quod attinet, dicendum non solùm potuisse esse, sed de facto fuisse in Christo rerum quarundam ignorationem. ibid. in hac verò, sc. prauæ dispositionis non. 943.e imperfectio in Deo non ponitur, dum in ipso prius & posterius solùm secundùm rationem constituitur, & qua ratione. 152.e

Imperatio & meritum in quo differant à satisfactione. 22.b

Incarnatio.

Incarnatio non est quid singulare, & ratio. 3.a Deum incarnari, an sit proprietas aliqua. 4. a, b incarnatio dupliciter spectari potest. 7.c,d carnis acceptio frequens est pro homine in sacris literis. ibid.e Christum esse incarnatum, & incarnationem esse possibilem, vnum est à primis, & potissimis principiis & articulis fidei. 9.a an Deum incarnari conueniens sit. 10. b, c, d in incarnatione quatuor præcipua & omnium maxima attributa diuinitatis ostenduntur. ibid.c incarnationis diuinæ necessitatem, mensurámque eius necessitatis vnde sumant Patres. 66. c, & seqq. si humanitas Christi per vnionem hypostaticam reponatur in esse superioris ordinis, per quem duorum modorum id obtineat. 107.d,e humanitas Christi vnde habeat infinitam dignitatem. 124.a Deus vtrùm incarnatus fuisset, si homo non peccasset. 198.d, 199. per totam, & 200. incarnationis mysterium est reuelatum primo homini. 199.a, dupliciter spectari potest. 200.a bonum, quo conferre possit mysterium incarnationis, quotuplex occurrat. ibid.b incarnationis in mysterio sacræ literæ videntur immediationem assignare, videlicet remedium peccati. 201. d connexio incarnationis cum medio remedij peccati vnde petendæ. 205.e, 206. connexionis incarnationis cum peccato secunda sententia exponitur eiusque modi prior & posterior impugnantur. 207.b, cum seqq. incarnatio consideratur vt finis, redemptio verò hominum vt medium. 206.b,c incarnationem ponere priorem caussalitate quid sit. ibid.d. intentio diuina qualis fuerit circa incarnationem. 207.b incarnatio an debuerit secundùm substantiam habere aliquam connexionem cum peccato. ibid.c,d incarnationis opus quia multa continet bona, ea ad finem adæquatum esse referenda omnia, intelligere non licet. 217.e incarnationis fines quamuis multi dentur adæquati; tamen modo, quo volitum peccati remedium ponitur, non est finis adæquatus. 218.a incarnationis simpliciter secundùm substantiam nulla est caussa in Scriptura, quæ non pendeat à peccato. 226.e incarnatio vocatur apprehensio, quia homines peccatum fugientes per Christum amplectatur. 231.a incarnationis mysterium subsistit in restauratione lapsæ naturæ. ibid. mori, & pati fuit caussa incarnationis simpliciter, nec solùm modo possibili. ibid. b humanitatis à Deo susceptæ caussa est, vt nobis salus reparetur. ibid. e incarnatio eiusmodi opus est, vt sua natura necessitatem aliquam, maximè peccati expiandi respiciat, ab occasione pendeat, & existentiam ex suppositione poscat. 233.d incarnatio propter excellentiam sui mysterij, & propter alios fines extra necessitatem institui nequit. ibid.e incarnatio per se respicit satisfactionem pro peccatis, eorumque remissionem, ceu finem immediatum. 236.d incarnatio & opus misericordiæ, & dilectionis diuinæ propter peccatores. 237. b ratio incarnationis diuersa assignatur. 241.a incarnatio extremis temporibus facta esse quomodo intelligatur. 242.e incarnatio Christi modus omnium optimus peccata auferendi. 243. a incarnationem ordinari ad peccatum, nullum est inconueniens. 244.d propter incarnationem Christus non ordinatur ad homines tanquam finem, & nobilius, ad minus nobile. ibid. per incarnationem quomodo Filius Dei submissus, & exinanitus dici possit ibid. e incarnationem magis ob redemptionem hominum quàm alium finem quemcunque fieri conuenit. 245. a incarnationis mysterium est maximum beneficium, sed accommodatum humanæ naturæ, ratione necessitatis. 245.b an principaliùs facta ad tollendum peccatum originale, quàm actuale peccatum. 278.e hoc, principaliùs, quomodo accipiendum. 279.e peccatum vt malum reparandum est finis, incarnatio medium ac medicina. ibid. Christus an propter originale peccatum solùm nullo existente actuali, vel propter actualia sola venerit. 280.d quidam affirmant factum propter solum originale. ibid.e incarnatio futura visa est solis peccatis actualibus existentibus. 281. d Christus principaliter venit propter electos, & quomodo. ibid. e incarnationis nomen vtrumque significare potest, nimirum vnionem cum carne, & vnionem personæ. 304.a

incarnatio

ac Incarnatio est supernaturalis per se, & non per accidens. 355. a ante instans Incarnationis, humanitas non erat. 361.e Incarnationis efficiens est tota sanctissima Trinitas. 362. a incarnatio ad ordinem naturæ non pertinet, sed est in supremo ordine rerum supernaturalium. ibid.d incarnationem an merita aliqua præcesserint 390.e in Christo nullum fuit meritum Incarnationis. 391. b,c nullus mereri incarnationem de condigno potuit. ibid. Christus vtrùm mereri potuerit incarnationem per opera subsequentia. 399.b incarnatio prædestinari nõ potuit propter merita ab ipsa incarnatione prouenientia. ibid.c incarnatio est principium futurorum meritorum vt prædestinata tantùm, nõ vt executioni mandata. 400.b SS. Patres vtrùm meruerint incarnationẽ de condigno ante aduentum Christi. 402. d,e neque SS. Patres, neque B. Virginem meruisse de cõdigno Incarnationem, communis Theologorum sententia, & vera. 403.a veteres iusti an meruerint incarnationem de congruo. 404.a SS. Patres non meruerunt merito congrui ipsum mysterium incarnationis secundùm substantiam, nec proinde eius executionem. 404.c meruerunt circunstantias Incarnationis. ibid. SS. Patres incarnationem, & circumstantiam temporis, i. accelerationẽ Incarnationis meruerunt de congruo. ibid. d meruerintne alias Incarnationis circumstantias. 421.d diuinæ naturæ an conueniat assumere. 441.b naturæ diuinæ nõ primò & propriissimè, sed secundariò assumere conuenit. 442.b Verbum diuinum an terminauerit per aliquid essentiale & commune toti Trinitati, an verò per aliquid sibi propriũ & personale. 442.c. vnio cum natura non consequitur vnionem cum persona, nec natura diuina terminatur ratione personæ; sed vnitur per se immediatè. ibid.d dicta vnio naturæ cum natura non sufficit ad vnionẽ naturæ cum persona, sed requiritur præterea vnio cum his quæ sunt propria personæ. ibid.e illa vlterior vnio est possibilis cum proprietate vnius personæ absque proprietate alterius. 443 a ratio terminandi humanitatem est subsistentia essentialis, non proprietas personalis; nec tamen iccirco immediatè terminatur natura humana ab essentia, sed à persona immediatè & primariò, ab essentia verò secundariò. ibid.a,b personæ diuinæ nõ constituuntur proprietatibus, sed seipsis. 444.a Verbum terminare vnionem humanitatis per proprietatem relatiuam, non verò per absolutam, communior sententia. ib.b an abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere. 448. a an fieri possit Incarnatio cum persona absoluta magis, quàm cum relatiua. 449.d non potest fieri vnio cum natura creata solùm per aliquod absolutum. 450.a vtrùm vna persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente. 456. a,b Pater & Spiritus sanctus an habeant aliquem specialem modum existendi in humanitate Christi. 459.b quadrupliciter dici possunt esse in humanitate Christi ibid. an quælibet persona diuina potuerit humanam naturam assumere. 464.d,e an plures personæ diuinæ possint assumere vnam & eandem numero naturã. 465.d possunt plures personæ vnam naturam assumere. 466. e non potest fieri vt personæ diuinæ assumant vnam hypostasim, vel personam humanam. 467.a possent tres personæ diuinæ per suas proprias personalitates eandem naturam creatam assumere, ibid.c an in eo casu tres personæ essent tres homines 472.d fore tres homines. ib.e fore simpliciter tres homines, secundùm quid verò vnum. ib. fore vnum hominem, ex mente D. Thom. 473.a potest vna diuina persona duas naturas assumere. 475.e persona subsistens ita in duabus naturis an dicenda sit vnus, vel plures homines. 477.c esse vnum hominem, ait D. Th. quamuis alij negent. ib. c,d an conuenientius fuerit filium Dei incarnari, quàm Patrem, vel Spiritum sanctum. 479.e de fide est solum filij personã incarnatam fuisse. 481. a natura humana an magis fuerit assumptibilis à filio Dei, quàm quælibet alia. ibid. b negat Albert. assumi potuisse naturam Angelicam. 483 a sed verior sententia est potuisse assumi ad vnionem hypostaticam. ib. assumi potuit à persona diuina non solùm natura rationalis, verumetiam quælibet irrationalis, in vnitatem personæ. 484. d & de facto assumtum fuit à Deo corpus irrationale realiter distinctum ab anima rationali. 485. b an partes substantiales possint assumi ad vnionem hypostaticam. 486. d an accidentia, 490. d negat auctor noster vniri posse accidens diuinæ personæ secundùm personam. 491.b filius Dei an assumpserit personam. 492.d vtrùm persona diuina assumpserit hominem. 493.d natura existens in persona propria an assumi potuerit. 505.d non posse assumi, communis Theologorum sententia. 506.d an in humanitate Christi sit appetitus proprij suppositi. 516.b,c auctoris opinio. 518.d in humanitate, seu in qualibet natura substantiali tria spectari possunt, & quæ illa sint. ibid. an filius debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis. 519.e an naturam humanam in omnibus indiuiduis. 521.d an conueniens fuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ. 522.d an verũ corpus assumpserit. 523.d an assumpserit verum corpus humanum. 524.d verũ corpus fuit eiusdémque rationis cum nostro corpore. 526.a, b an assumpserit quatuor humores, sc. sanguinem, atram bilim, flauã bilim, & phlegma. 528.b, 537.d prima sententia negat omnino aliquid sanguinis mansisse in terris post resurrectionem, atque totum fuisse resumptũ. 534.e secunda admittit aliquid sanguinis relictum in terris, sed nõ eodẽ modo. 535 b probabile est quòd nihil mãserit sanguinis Christi, sed totus fuerit assumtus. 536. a nihilominus haud minus probabile est mansisse aliquas guttas sanguinis adhærentes spinis, clauis, lanceæ, sudario, &c. ib.b totus sanguis effusus ante resurrectionem fuit vnitus Verbo Dei, etiam illæ particulæ, quæ censentur dimissæ. ibid. probabile est non fuisse mutatam substantiam sanguinis Christi in effusione, etiamsi substantia sanguinis aliorum hominum mutetur substantialiter. ibid.c putant tamen nonnulli haut esse absurdum dicere mutatam fuisse substantiam sanguinis quoad formam, & mansisse quoad materiam, colorem, & aliquas qualitates sanguinis, salua vnione cum Verbo. ibid. d particulas sanguinis, quæ remanent in terris, fuisse dimissas à Verbo Dei. ibid. e an filius Dei assumpserit spiritus vitales, vngues, dentes, capillos. 537.d vtrùm animam assumpserit. 539. e. vtrùm intellectum. 541. b, c animum & intellectum assumpsisse, certæ est fidei. 543. b, e vtrùm animam & corpus simul vnita, vel seorsim assumpserit. 544. c an assumpserit carnem mediante anima. 544. c, 546.b, c secundùm ordinem temporis caro non est assumpta mediante anima. 547. c ordine naturæ caro est assumpta mediante anima. ibid. vtrùm animam assumpserit mediante spiritu. ibid. d an totam humanam naturam assumpserit mediantibus partibus. 555. c assumpsit partibus mediis non vt quod, sed vt quo. 558. e, 562. a, b an tota natura sit assumpta mediis partibus, vel econtrà partes mediâ totâ naturâ. 565. e ferè omnes conueniunt ordine intentionis prius assumptam totam naturam, & partes ratione totius. ibid. filius Dei an naturam humanam corporis passionibus obnoxiam assumpserit. 880 d sunt qui negant Christum eiusmodi passiones suscepisse. ibid. e corporis passiones ita assumpsit vt doloris sensum verè perceperit. 881. b in satisfactionem pro peccatis hæc vulnera accepit. 882. a an dictæ passiones fuerint voluntariæ, siue necessariæ, & quo sensu. 885 c. 889. b. quæ caussa necessitatis passionum. 887. c quæ voluntas. 888. ibid. passionem spectari dupliciter posse auctori visum. 891. c humanitas Christi vtrum existat propria creatáque existentiâ, an verò existentiâ Dei increatâ. 1035. c Christi humanitas an sit caussa physica, vel tantum moralis gratiæ, & operum supernaturalium. 818. d. caussa physica & moralis quid inter se differant. ibid. e humanitas Christi caussa fuit non tantum moralis, verumetiam physica, eáque tantum instrumentalis, non item principalis, ex Palud. 829. b,c humanitatem Christi verosimilius est neque caussam principalem physicam, neque instrumentalem esse miraculorum, & gratiæ, sed tantum moralem, ex communiori Theologorum sententiâ. 830.c nec humanitas Christi, nec eius passio potuit esse instrumentum physicum gratiæ, & iustificationis omnium præteritorum. 835.b exponitur mens D. Thomæ. 839. c & locus Gregorij lib. 2. dialog. c. 35. 843.c humanitas Christi an possit esse instrumentum physicum gratiæ, & miraculorum. 845.a humanitas Christi potest esse instrumentum physicum ratione coniunctionis realis cum virtute Dei. ibid. b controuertitur ibid. humanitas Christi eleuatur per motũ & vsum artificiosum. 847.e humanitas Christi potest eleuari per qualitatẽ ipsi diuinitus impressam. 849.e impugnatur. ibid. eleuari potest per potentiam actiuam obedientialem. 851. d reiicitur hæc sententia. 854.b humanitas Christi, & creaturæ reliquæ, vt sacramenta, &c. an eleuentur ad gratiam producendam. 868. a, b probabile est humanitatem Christi posse eleuari ad hoc vt sint instrumenta physica effectuum supernaturalium. ibid.

Vide v. *Vnio.*

Incarnationis prædestinatio.

Prædestinatio Incarnationis an habuerit connexionem cum peccato: exponuntur sententiæ, quæ conueniunt in negatione eius connexionis. 202.c,d,e, 203. a, cum seqq. bonum Christi per se primò quod fuerit in prædestinatione Incarnationis. 205.b,c ex Caietano. sed contra illam pugnant multæ difficultates. ibid.c,d prædestinatio Incarnationis, & præuisio peccati absoluta, sunt sibi inuicem caussæ in diuerso genere. 209. e prædestinatio eiusdem facta in remedium peccati, ad hoc, si non ordinatur, non prædestinatur. 166. prædestinatio quòd sit prior in genere caussæ finalis, non sequitur posse esse, non existente peccato, secundùm Cabreram. 210.a incarnationem decretam esse propter peccatum, sententia est S. Thomæ. ibid. b ordinariæ prouidentiæ magis est auxilium sufficiens, quod Deus concedit omnibus, quàm gratiæ efficacis, quod dat aliquibus, peccatum vt vitent. ibid. prouidentiæ extraordinariæ non fuit effectus, vt Adam peccaret. ibid.c incarnatio, eiúsque decretum pendet à peccato per modum effectus à caussa, Thom. 216. a incarnationem Deus non prædestinauit in remedium peccati tanquam finem post præuisionem peccati, sed ante, & qua ratione. 217. a homo licet non fuisset peccaturus, nec proinde peccatum præuisum sub conditione, nihilominus Christus Incarnationẽ assumpsisset propter alium finem. ibid. b in remedio peccati Deus decreuit in genere medium optimum Incarnationem. 218.d caussa incarnationis

quomodo remedium peccati intelligatur secundùm Scripturas. 219.a incarnationis finis alius est immediatus extra Christum & Deum; Deus autem & Christus mediatus eiusdem. ibid.d incarnationis prædestinatio connexionem cum peccato continet, & quomodo. 221.a incarnationis finis immediatus & adæquatus fuit vnicus, isque extra Deum, remedium sc. peccati, ac generis humani liberatio. ibid. d prædestinatio in vniuersum an facta sit ante præuisum peccatum, simulque Christi prædestinatio. 245.e incarnationis decretum quem locum in diuina mente & voluntate habuerit. 246.a decretum Dei de incarnatione à peccato, eius præuisione, permissione & remedio minimè pendere asseritur à quibusdam. ibid.b decretum incarnationis à peccato, eiusque consequentiis pendere ab aliis affirmatur, & quomodo subsistat. ibid.c Deus si nollet permittere peccatum, non fieret incarnatio: non habet locum de possibili posito. 247.c sublato peccato incarnationem Filij Dei minimè futuram absolutè, à S. Thoma affirmatur. 247.c incarnationis causam solum remedium peccati esse, sacræ literæ declarant. ibid. sublata ex vi præsentis decreti incarnatione in casu, quo Adam non peccasset, an nihilominus futura fuisset ex vi alterius decreti, quæritur. ibid. prædestinatio incarnationis quem locum habuerit inter actus diuinæ mentis, & voluntatis. 248. quem ordinem habuerit. 259.d Scotus quinque signa ponit, & progressus. ibid.e facta ante præuisionem peccati, & post peccati præuisionem ordinata in remedium. ibid. Scotus in prædestinatione Christi subdistinguit pluta signa. 260.a à Scoto non rectè ponitur, Christum electum, eiusque naturam ad gloriam prius, quàm ad vnionem hypostaticam. ibid.b Deus quomodo Filium incarnari voluit secundùm Catherinum. ibid. d incarnationem idem distinguit quibusdam signis. ibid.e Deus vnius fuisset quidem hypostaticè alicui naturæ intellectuali; non tamen fuisset incarnatus, & quomodo. ibid. ordo singularis Suarij, quo progressus Christi incarnationis asseritur. 261.c Deus seipsum communicare statuit triplici ordine, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. ibid. d Deus in primo decreto retulit omnia ad Christum, & quomodo. ibid. ordo incarnationis secundùm S. Thomam. ibid. e in statuendo loco, quem habuit incarnatio inter actus mentis & voluntatis diuinæ Scotus S. Thomæ contrarius, & quibus modis. 262. a prædestinatio Christi facta post præuisionem peccati, iuxta sententiam S. Thomæ vera sententia ordinis circa prædestinationem incarnationis 266.c opus incarnationis quomodo sit volitum & prædestinatum. 267.b incarnationem referri ad salutem hominis tanquam in finem, & Christum referri vt in finem, non perinde est. ibid. incarnatio tàm suapte natura, quàm ex diuina ordinatione est amabilis, & amata propter aliquem finem immediatum extra Deum. ibid.c numerus & ordo actuum circa prædestinationem Christi proponitur. 270.b Deus statuit exhibere remedium peccato, & propter illud mittere Filium hypostaticè vnitum naturæ humanæ, & quomodo. 271.c voluntas incarnationis est in Deo posterior ratione, præuisione peccati, & vnde constet. ibid.e Christus an primus inter omnes prædestinatos. 272.b prædestinatio Christi in mente & consilio Dei fuit posterior peccati præuisione, ibid. Christus nominatim finis & exemplar nostræ prædestinationis dicitur secundùm Apost. ad Rom. 8. ibid.d Christi prædestinationi supponitur voluntas efficax redimendi, simulque prædestinandi homines. ibid. prædestinatio facta propter gloriam Dei immediatè tanquam propter finem. ibid. quod semel decretum propter Deum vt finem sub ratione speciali, & immediatè; propter alium finem decerni nequit particularem immediatè, & mediatè propter Deum. ibid. prædestinatio omnium confusè decreta propter Deum, vt finem particularem immediatè; singulorum aliò immediatè referri non potest. ibid.e Christus si finis prædestinationis hominum, gratia debet dari Adamo per merita ipsius. 273.a Christus non fuit finis prædestinationis, & quomodo, probatur. ibid.b prædestinatio & reprobatio an fuerit facta ante peccatum originale præuisum. ibid.e controuertitur. ibid. Christus est primus inter prædestinatos duplici ratione. ibid. prædestinatio non est electio formaliter, sed supponitur electio. ibid. d Scripturę quę dicunt, Christum esse primum prædestinatum, optimè explicantur, & qualiter. ibid.e Christum esse exemplar nostrę prædestinationis, quomodo verificetur. ibid. Christus quomodo prædestinatus dignitate, & electione. 274.a prædestinatio hominum, non ordinatur ad prædestinationem Christi, vt medium ad finem. ibid. incarnatio decreta est occasione peccati, & lapsus Adami. 275.a incarnatio Christi est instituta pro statu peccati; non verò innocentia. 276.d Christus vt primus inter omnes prædestinatos, possitne dici primus inter omnes creaturas. 277.c dubitatur ibidem propter locum ad Colossi. 1. cap. Christus incarnatus propter vtriusque peccati remedium secundùm S. Thom. 280.a non pro peccato Dæmonum propter quod non venit. ibid. Christus venit propter peccatum, quod maius est, & quomodo maius sit. ibid b Incarnatio non fuisset facta si solùm peccatum originale sine actualibus in mundum venisset secundùm Vasq. 281. b prædestinatio incarnationis an fuerit ab initio mundi. 282. e an differenda ad finem mundi. 284. d negatur. 285. e incarnatio efficiens est promouens nos ad æternam gloriam. ibid. incarnatio quo tempore facta sit. ibid.

Iniuria.

Remissio iniuriæ in eo qui est læsus, penes quatuor attendi potest: & quæ illa sint. 16.c,d Deus accipit iniuriam duplici ratione, 32.c iniuria diuina, seu peccatum quodlibet, prout est iniuria diuina, an sit infinitum nullum simpliciter, vel secundùm quid. 33.a iniuriam alio modo esse ordinis infiniti, alio verò modo gratiam, & actus supernaturales. 35.c in iniuria duo sunt distinguenda, & attendenda, & quæ illa sint. 76.a,b,c debitor honoris pro iniuria illata, quo modo satisfaciat. 87.b,c
Intellectus vtrum assumptus sit à filio Dei. 541.b,c 543.e
Intentio eo ordine incipit, quo ordine desinit executio. 209.c Cyrillus infert verbis suis, neque remedium peccati, neque peccati pœnam fuisse in primaria Dei intentione. ibid,d
Ira vtrum fuerit in Christo. 958.d ira quid. 959.c in Christo iram fuisse, communis Theologorum sententia. 960.a

Iudicium, Iustitia, Iniustitia.

Iudicij & iustitiæ nomine quid significetur in quibusdam sacræ Scripturæ locis. 69.c,70.a in iustitia duo spectari debent. 15.d,e inæqualitas & discrimen alio modo sumitur aduersùs personas creatas, alio verò contra Deum, & est duplex discrimen, 33.c iustitiæ aut iniustitiæ ratio vtrùm intercedat inter Deũ, & creaturas. 36.b,c,cum seqq. ad æqualitatem, perfectámque iustitiam quid requiratur. 50.a iustitia & condignitas hîc duo requirit. 51.b, confirmatur exemplo, ex parte pacti non recipit perfectionem, & imperfectionem. ead. c, d æqualitas iustitiæ vniuersa non est accipienda secundùm gradus, seu partes arithmeticas, vel geometricas. 54.c ius ad aliquid habere quis intelligatur. 73. c rigor iustitiæ quatenus considerandus in nostra satisfactione complenda. 82.b, c,d,e iustitiæ perfectæ defectus in puro homine vnde inferatur. 189.c differentia duplex inter coniunctionem plurium titulorum, obligationumque iustitiæ, & coniunctionem obligationis, & tituli iustitiæ cum obligatione alterius virtutis obedientiæ, &c. 191.c,d iustitia est indifferens per se ad coniungendum obligationes, vel non coniungendum. ibid.e iustitiæ ratio quomodo non tollatur ad alterum, explicatur à quibusdam per distinctionem. 195.c,d iustitia quòd fundetur maximè & formaliter in distinctione dominij, ac proinde naturarum potiùs, quàm in distinctione personarum, vnde sumatur. ibid. d, e S. Thomas assignauit differentiam inter partes subiectiuas, & potentiales iustitiæ. 147.b, explicatur, c, d iustitiæ differentia an attendenda in diuinis, quæ in humanis constituitur, præsertim cùm de satisfactione Christi agitur. 148.b,c,d conditiones quot assignentur ad perfectam iustitiam. 171.b,c Suarez in quo velit distinctam virtutem Christi in satisfactione à specie iustitiæ commutatiuæ. 148.e, 149. contra quam propositionem quid sentiat Vasquez. 149 a,b, cum seqq. in iure & iusto per se non est discrimen, quatenus est obiectum iustitiæ; & ratio. 150.e Aristoteles tres tantùm species subiectiuæ iustitiæ constituit. ibid.d ius & iustum, quod est obiectum iustitiæ, non est eiusdem rationis vtrobique. ibid.c,d iustitia commutatiua in obiecto suo quid solùm spectet. ibid.e Suarez quid respondeat circa id quod dicitur de conditione requisita ad iustitiam, quæ est inter creditorem, & debitorem. 183.c,d, cum seqq.

Iustitia Christi.

Iustitia Christi ad Deum, num differat à iustitia commutatiua, quæ est ad homines, in ratione specifica. 150.b, cum seqq. iustitia, qua nos satisfacimus Deo pro pœna temporali peccatorum mortalium, & pro culpa veniali, an sit eiusdem rationis cum iustitia, qua Christus satisfecit Deo pro peccatis & culpis etiam mortalibus. 152.e iustitia Christi quotupliciter spectari possit. 153. a,b,c Dei acceptatio an fuerit necessaria ad iustitiam Christi. 154.b Christi iustitia vtrùm fuerit perfecta secundùm omnes leges, rigoremque iustitiæ. 170.a,b, cum seqq. Scoti, Medinæ, & aliorum dubitationibus quibusdam satisfit, & obiectionibus circa perfectionem iustitiæ Christi. 196.b, cum seqq. iustitia diuina distincta ab humana, & essentialiter diuersa. 145.a, b ex Caietano, & Suario, quod impugnat Cabrera. ead. c, d iustitia quædam; & sanctificatio fit per remissionem peccati. 242 b

Iustificatio.

Concilium Tridentinum quid intelligat per iustificationem. 58.c iustificatio tribuitur misericordiæ Dei, ex quibusdam Scripturæ locis, & Patrum sententiis. ibid.d,e, cum seqq. Chrysostomi sententia de iustificatione hominis per misericordiã Dei. ibid.e ambrosius quid sentiat de iustificatione nostra per misericordiam Dei. 59.a Augustinus quid sentiat de iustificatione nostra. ibid. Fulgentius quid sentiat de iustificatione hominis. ibid.d

Liberalitas

L

Liberalitas in quo consistat. 595.d,e
Libertas physica non constituit dominium ad faciendum, vel non faciendum aliquid, & ratio. 187.d

Liberum arbitrium.

Liberum arbitrium impediri dupliciter potest. 936. d in Christo fuit liberum arbitrium. 1058.c Christus habuerit ne actus liberos. 1059.c fuerunt in Christo actus liberi non solùm à coactione, verumetiam à necessitate. 1060.b
Vide pluta v. *Voluntas.*

M

Matrimonium non fuit institutum sacramentum ante peccati præuisionem, & qua ratione. 244.a
Malitiæ gradus qualiter considerandi in iniuria. 76.c,d,e
Mensura in ordine ad finem potest esse duplex. 97.d

Meritum.

Meritum & impetratio in quo differat à satisfactione 22.b inter Christum & alios iustos quod sit discrimen quoad effectũ merendi primam gratiam aliis 24.e mereri sumitur dupliciter, & ad posterius quot & quæ requirantur. 26 c, 27.a meriti duplex efficacia. ib.a,b actus supernaturales an habeant per se valorem sufficientem ad merendum secundùm æqualitatem. 45. c persona grata de potentia absoluta an possit mereri de condigno ad æqualitatem primam gratiam. ibid.d,e, non grata item. 46.b meriti ratio, & pactum de conferenda prima gratia, non est modus accommodatus primæ gratiæ. 47.d merita Christi in quem finem requirantur ex parte contritionis. 56. b hominem mereri de condigno remissionem peccati an concedi possit, sicut conceditur satisfacere de condigno. ib.e inter meritum & satisfactionem quæ sit differentia. ibid. meritũ ne videatur pugnare cum gratuita iustificatione, quid addat Augustinus. 70.b, alij itẽ Doctores. c meritum inter & satisfactionem quod sit discrimẽ. 71. a,b mereri quid sit, & quid importet ex vi significationis. 87.a Theologi plurimi quid putent requiri ad meritum supernaturale. 105.c in Christo vnde merendi principium peti potest. 108. c,d meritum, satisfactio, sacrificium, & redemptio Christi, prout sit exhibita à Christo, vtrùm accipiant infinitatẽ valoris nõ tantum ab infinita dignitate personæ, verùm ab infinita dignitate rei oblatæ. 118.c, cum seqq & 119. meritum quodlibet Christi num sit sufficiens ad quælibet præmia collectiuè sumpta. dubiũ id soluitur. 133.c,d meritorum multitudo in moralibus intensionis eiusdem, num æquiualeat intensiori merito. 136 d,e Christus an potuerit plus mereri, quàm potuerit Deus remunerare. 136, 137.a, cum seqq. 138. per totum ferè. meritum Christi distinguitur à quibusdã, & quomodo. 137.a,b, c relatio ad præmiam determinatum quomodo sit de ratione meriti, aut non. ib. c,d meritum superioris ordinis quod dicatur ib.d quærere, an Christus de facto meruerit plus quàm Deus potuerit remunerare, aliud est quàm quærere, an Christus potuerit mereri, pluſquã Deus potuerit remunerare. 138.d, e, cui respondetur. 139. per totum iustitiæ rigor an fuerit in merito Christi. 169.b, cũ seqq. meritum potest aliquando habere locum cum secunda libertate sine prima, & quare. 186 c,d, exemplo confirmatur. minister alterius quotupliciter intelligi possit. 119.a

N

Natura.

Natura in proprio supposito tàm perfectè subsistit, existit, & operatur, quàm in diuino. 235.d in aliam mutari nequit, cùm sit incorruptibilis, neque alia in ipsam, cùm sit ingenerabilis. 288. c natura diuina verè dicitur incarnata, diuerso tamen sensu. 304.d nec sola per se vnitur carni, neque est fundamentum, aut ratio cur vnio fiat. 306. c natura diuina continet sola totam perfectionem, quã continet humana, & quomodo 332. a naturam diuinam immediatè vnitam esse naturæ creatæ secundùm subsistentiam, fides docet. 334.c natura diuina cõmunicat seipsam humanitati, & quomodo. ib. d natura humana simul, & suppositum diuinum quòd vniantur, quomodo proueniat. 234.c

Naturæ exaltatio.

Naturæ exaltatio dupliciter confideratur. 234. d natura quomodo per gratiam & gloriam ad supernaturalia eleuetur. 235. e naturæ exaltatio non posset per se fieri ex meritis, sed est indifferens, vt fiat vel ex gratia, vel ex meritis. 236. b naturæ exaltatio quomodo dari expediat, quæritur. ibid.

O

Obiectio quæ fieri possit ex materia de gratia, contra id quod dictum est, dignitatem personæ conferre ad quantitatem *Ioſ. Ragusa in 3. p. D. Thom.*

valoris. 196.d.e, 197.a

Oblationes.

Oblationis valor factæ à Christo quomodo sumatur à persona operante, res verò oblata quantæ sit dignitatis. 115.d,e probatur exemplo B. Virginis, B. Simeonis, & aliorum Sacerdotum Christum offerentium quotidie in Ecclesia. ibid.e, & 116.a, b,c res oblata sola nulla ratione dignitatis personæ offerentis dat valorem. ibid.e, quod confirmatur per argumentũ à contrario. ib. & 117.a quantitas valoris rei oblatę vnde probetur. 120.c,d,e relatio, qua offertur Christus ab alio, & qua seipsum offert, quantùm differant inter se. 121.a,b,c,d,e
Obsequij genus quodnam possit tollere iniuriam, & à quo. 156.b,c

Odium.

Odium spectatur quoad affectum, & quoad effectum. 16 d,e Deus & homo quomodo se debeat habere in odio eius, qui non potest pro iniuria satisfacere. ibid. e, 17.a odium in homine tripliciter spectari potest. 32.a
In Offensa graui & leui eadem ratio censeri non potest, & quare. 74.b, & seqq.

Omnipotentia Dei.

Omnipotentia Dei an in Christo fuerit simpliciter. 819.c an sit cõmunicata humanitati assumptæ. 821.d nulli creaturę cõmunicari potest omnipotentia. 823.b an fuerit in Christo respectu immutationis creaturarum. ib.d Christus potenti. m habuit ad effectus sibi conuenientes. 825.c vt instrumentũ Verbi habuit potentiam ad omnes miraculosas immutationes, quæ ordinari possunt in finẽ Incarnationis. 826.b non habuit potentiam ad eam creaturarum transmutationem, qua conuertantur in nihilum. ibid. habet permanentem potestatem miraculorum, quo à reliquis Sanctis distinguitur. 827.a potentia obedientialis passiua quid, & quæ ratio cur non detur similiter actiua. 861. b, c potentia obedientialis non importat aliquid positiuum, sed solùm non repugnantiam diuinæ omnipotentiæ. ibid. potentia obedientialis formaliter importat aliquid positiuum, & nihil negatiuum. ibid. in potentia obedientiali includitur aliquid positiuum, & aliquid negatiuum. ibid.d auctoris opinio. ibid.e cur non detur similiter potentia obedientialis actiua vt passiua. 862.e per quam potentiam operetur anima actus supernaturales. 864.a
Vide v. *Anima Christi.*

Opera Christi.

Operum Christi efficacia quo sensu accipiatur à Lutheranis. 90.e Scoti sententia de valore sufficiente operum Christi ad satisfaciendum pro peccato. 91.c,d,e qui eius sequaces. ibid.e vera probatur auctoritate Scripturæ, & Patrum. 92.a,b,c in valore operum Christi sex sunt consideranda. 97.a,b opera Christi vtrùm fuerint infiniti valoris. 97. 98. cum seqq. valorem sufficientem an habeant opera Christi ab acceptatione Dei, authores non conueniunt inter se. 97.e, 98 a operibus Christi quidam concedunt infinitatem ex acceptatione; & ratio. ibid. S. Thomæ loca nonnulla proponuntur, ex quibus elicitur, opera Christi absolutè & simpliciter fuisse infiniti valoris ad satisfaciendum, & merendum. 98.a,b,c,d,e,99. per totam, & 100. quod probatur ex Patribus. 100.b,c, &c. valor operum Christi non est limitatus secundùm certam & determinatam mensuram in effectibus, qui ab ipsa procedunt, propositio præcipuè contra Scotum. 99.a,b, quæ probatur ex sacris Scripturis, & Patribus: ead.b & 100.b Io. Medinæ responsio reiicitur *in extranag. de pœnit. tract. 3. de satisfact. q.* 1. 100. c, d Theologorum fundamentum proprium, & ratio, qua tribuunt operibus Christi infinitatem, vnde ducatur. 103.b Christus an dec valorem operibus primo modo, vel secundo modo. 104.a, b valor in operibus Christi an possit sumi ex parte rei oblatæ. 115. 116. cum seqq. Christi opera num sint sufficientia ad omnia & singula præmia, quæ Deus possit efficere. 132.c,d,e,133.a opus quodlibet Christi ad vnionem hypostaticam Patris & Spiritus sancti habet sufficientem valorem, non obstante quòd physicè sit entitatis finitæ; & ratio. 133.a,b opera Christi quomodo dicantur à Patribus superabundasse, & excessisse debitum. 137. c ex quibus duo inferuntur, & quæ illa sint. 138.a Christi opera quot modis spectari posse dicantur. ibid. a, b, c opera Christi ab vnione hypostatica quomodo non solùm recipiunt existentiam, verùm etiam totum valorem, cúmque non solùm in fieri, verùm etiam, in facto esse. 174. c opera Christi qua ratione sint dona Dei. ibid.d opera iustificationis quomodo sint tribuenda nobis, & quomodo Christo. 84.c,d,e

Operatio.

Operationes Christi theandricæ dicuntur à Patribus, per modum loquendi ipsis familiarem. 112.a Monotelitarum hæresis. ibid. a,d Eutychetis hæresis quæ. ibid.a,b,d operationum duarum

eorũ positio quotupliciter possit accipi. 112. b, quæ impugnatur à Suarezio. ibid. & c, d, cum seqq. an valor vllus à volitione deriuetur diuina ad operationes humanitatis. 122. c, & 123. Christi operationes quatenus sumant valorem suum infinitum à persona ipsius. 114. d, ex Cabtera. ibid. cum seqq. æstimabilitas passiua operationum in quo consistat. 122. c, 123. a, ex Cabrera, & aliis, eius fundamentum quódnam sit. 123. a diuinitas quatenus det valorem operationibus Christi. 177. a Vasquez quid respondeat circa id quod dicitur, operationes Christi fuisse sub dominio Dei creditoris, atque ideo minùs idoneas ad tigorẽ iustitiæ. 183. c, cum seqq. operationes Christi spectari possunt aut in facto esse secundùm se, aut in fieri, & quomodo, explicatur. 184. d, e, 185. a, & seqq. operatio quælibet Christi habuit perfectè & integrè omnes proprietates requisitas ad satisfaciendum variis titulis. 193. b, c, cum seqq. & 194. operatio in ratione operationis & actus vnde propriè sumat nomen suum: exemplis confirmatur. 198. b, c operandi, & operationum Dei, dupler est caussa, & motiuum: intrinsecum scilicet, & extrinsecum, 223. e intrinseca operationum diuinarum caussa Scripturæ declaratione non indiget, sufficit generalis operationum notio. ibid. extrinseca eget detectione, quia hæc tantùm ad operantis finem spectat, 224. a perfectio rerum secundùm se, Deo motiuum, & finis rem ipsam operandi esse nequit, sed bene potest esse motiuum operandi aliquid aliud propter integritatem ipsius. ibid. b finis intrinsecus, & vniuersalis non potest separari ab operibus Dei, qualis gloria eius. 225. a homo non operatur ex proprio. 236. a principium operum in naturalibus gratis datur. ibid. e

Opus vnum & idem quatenus possit esse meritorium, & quatenus pretium redemptionis. 88. b

P

Passio Christi.

VErbũ Dei qua ratione dederit vim diuinã passionibus. 105. b passio Christi quatenus dicatur habere vim satisfaciendi. ibid. d Christi passio fuit æquale quoddam pretium, per quod liberati sumus, & cur. 117. c, 118. a

Peccatum, Peccator.

In peccato quot & quæ damna esse censeantur. 18. d Theologi vario modo loqui videntur de hac quæstione, an purus homo per auxilium gratiæ possit perfectè satisfacere pro peccatis humani generis. 19. 20. Christus Dominus quomodo dicatur satisfeciisse condignè impetrando auxilia, quibus adulti disponerentur, & tandem formam ipsam iustificantem consequerentur. 21. a an peccatum sit malum infinitum. 28. e quantitas mali in peccato circa quæ attendatur. ibid c, d, e infinitatem malitiæ peccati vnde trahant quidam. 29. a, & seqq peccatum non recipere infinitatem malitiæ ab infinitate dignitatis personæ offensæ, quomodo probari possit. 30. a, b ex actionibus peccatoris infinitas iniuriæ pendi potest quatuor capitibus. ibid. d de peccatore satisfaciente duo sunt præmittenda suppositra. 47. e peccator per actus supernaturales non potest satisfacere pro peccato alieno, ne quidem imperfectè de potentia absoluta. 48. e an peccator possit mereri de iustitia primam gratiam alteri, quam non potest de potentia absoluta. 49. b, cum seqq. peccatum cur dicatur gratis remitti. 57. b peccatum remitti gratis quomodo intelligatur in Scripturis. 59 a, b peccatoris indignitas, & priuatio beneficiorum, &c. an sint pœnæ peccati. 66. b peccatum quomodo dicatur passiuè nobis remitti, nos iustificari, nostráque satisfactiones acceptari ex perfecta rigorosa iustitia. 82. b actiuè autem non posse. c, ex Suarez & Osio. veniale quale sit peccatum per se, & essentialiter. 74. a, cum seqq peccato veniali, hoc ipso quòd veniale est, est intrinsecum vt non excludat gratiam. 78. d peccata quomodo gratis remitti dicantur ab Apostolo. 80. a, b Pelagianorum error de peccato originali. 88. e Abailardi error circa peccatum originale. 89. a peccata num tantùm displiceant Deo, quantum placet ipsi sua bonitas. 96. c, d mala duo, quæ à peccato oriuntur, eorúmque distinctio proponitur. 158. c, d peccatum quòd fuerit occasio prædestinandi incarnationem, colligitur ex auctoritate Scripturæ, & Patrum. 205. d Caietani modus bene defendit præcipuam S. Thomæ conclusionem, quòd si homo non peccasset, Christus non veniisset. ibid. b peccatum cur præuideri debuit à Deo ad incarnationem Christi. 206. b, c peccati remedium, neque pœna peccati fuerunt in primaria Dei intentione, ex D. Cyrillo. 209. d peccatum non in se solum, sed præuisum supponit, vt ad hoc incarnatio prædestinetur. 210. a peccatum quomodo Deus velle videatur. 212. b peccatum originale tale esse dicere, vt non possit permitti, nisi propter bonum, absurdum est, & quomodo. ibid. d peccatum vt tollatur, causssam finalem Incarnationis asserunt Patres. 213. a Deo peccati remedium voluit perfectissimum ex rigore iustitiæ, quare sola incarnatione Filij. ibid. d præscientia peccati in decreto creationis non potest esse nisi absoluta. 233. d præuisio peccati prior fuit in decreto diuino voluntate mysterij incarnationis. 242. e sciuit Deus fore, vt homo in suis circumstantiis creatus, peccaret, & quomodo. 243. a præscientia peccati præcessit incarnationem, & quomodo secundùm Suarez. ibid. remedium peccati tanquam causssam voluntatis incarnationis, non tanquam medium affert Cyrillus. ibid. Deus ex occasione peccati propter commune bonum confert beneficium Filij incarnati. 244. e cognitio & præuisio peccati somitur dupliciter. 272. a & ipsum duplex. 280. a Actuale peccatum secundùm intentionem magis: secundùm extensionem verò maius originale. 280. c peccatum mortale censetur malum genris vniuersale, seu quasi. ibid. e peccatum Adami plerumque dicitur occasio incarnationis, & huius finis peccati remedium. 281. c non est proprium singulorum individuorum, sed commune totius naturæ. 282. a Christus vtrùm defectum peccati habuerit. 901. e 903. d error nonnullorum recentiorum hæreticorum. ibid. an peccare potuerit. 906. e de potentia ordinaria peccare non potuit. ibid. quomodo potuerit de potentia absoluta. 907. c Christus ex vi vnionis hypostaticæ non fuit impeccabilis secundùm potentiam absolutam, sed solùm de congruo, & secundùm potentiam ordinariam. ibid. Christus ex sola vi vnionis hypostaticæ habuit vt ea stante peccare non potuerit, non solùm spectatâ potentiâ ordinariâ, verumetiam absolutâ. 908. d an nihilominus dicendum manssisse in ipso potentiam peccandi. 928. a, b non fuit in Christo potentia peccandi. ibid. manet in Christo potentia, quæ in aliis est potentia ad peccandum. 929. a potentia peccandi quatenus est potentia peccandi, non est à Deo, sed solum quoad id quod habet entis & boni. ibid. e an per peccatum possit dissolui vnio Verbi cum humanitate. ibid. non potest ex vi naturæ humanæ dissolui vnio hypostatica. 931. d Christus an sit impeccabilis physicè vel moraliter. ibid. videtur solùm moraliter & extrinsecè impeccabilis, non autem intrinsecè & per se. ibid. e Christus & physicè & intrinsecè est impeccabilis. 932. a, b

Peccati fomes.

Peccati fomes an in Christo fuerit. 933. d 934. d fomes quid. ibid. non videtur posse totaliter auferri fomitem à Christo, ex Durando. 935. d non fuit in Christo fomes peccati. 938. d habitus virtutum in parte sensitiua non extinguunt fomitem vi sua, sed aliunde petenda est extinctio, seu impedimentum ipsius. 939. b habitus inhærentes non sufficiunt ad extinguendum fomitem relictum à peccato originali. ibid d haut assumi potest fomes non extinctus, neque ligatus. 940. a non repugnat Deo assumere fomitem non extinctum, sed ligatum. ibid.

Peccatorum remissio.

Scripturæ sacræ auctoritates, quibus dicitur remissionem peccati gratis donari ex misericordia & liberalitate Dei, non verò vt mercedem operum. 58. a, b remissio peccati vniuersa tribuitur Deo. 72.

Perfectius semper Deo tribuitur. 252. a

Persona diuina.

Persona diuina vnita humanitati duo habet, & quę sint illa. 103. d, e persona suo modo dat dignitatem & valorem operibus, sicut suo modo dat formam. 109. b, cum seqq. persona dupliciter comparari potest ad actus, & operationes. 110. c Verbi persona qua ratione recipiens humanitatem ad vnitatem suppositi det valorem operibus humanitatis. 210, c, d, e, cum seqq. persona diuina quando se habet vt suppositum agens, applicat seipsam actui, & non secundùm magis & minus, sed totam singulis cuiuscunque generis & præstantiæ. 197. d, e personæ dignitas quotupliciter possit spectari. 182. d, e

Personalitas ipsa habet dignitatem infinitam à natura. 183. c

Pietas, est pars potestatiua iustitiæ, deficiens à vera & perfecta eius ratione. 146. a

Pœna.

Pœna damni & sensus finitáne sit an infinita. 34. c pœna, quæ dicitur debitum carendi gratia excitante & adiuuante, quid operetur. 65. d pro pœna temporali possumus satisfacere ad æqualitatem, & quare. 152. e, 153. a

Pœnitentia.

Pœnitentiæ virtus est species iustitiæ, ex S. Thoma, & quod sit illius formale obiectum. 57. c.

Pœnitentia nunquid in Christo fuerit. 595. b

Potentia diuina.

Potentiæ diuinæ infinitas in quo consistat, & in quo non. 137. a, b diuina potentia actiua, quid differat à subsistentia diuina. 234. b

Vide plura v. *Omnipotentia Dei.*

Præmia diuisiuè & collectiuè sũpta quid. 132. d, 133. c, cũ seqq.

Præscientia conditionalis non cognoscit peccatum in reo. 209. a

Prioris quot modi ex Aristotele, & qui faciant ad rem hic. 203. d, e

Promissio

Promissiones, quibus Deus veniam pœnitentibus pollicetur, non tales, quales illæ, quibus bene operantibus gloriã promittit. 71. c

Propheta, Prophetia.

Prophetia quid significet. 618. d & seqq. Propheta quis. ibid. e Christus verè Propheta est. 620. c differentia inter alios Prophetas & Christum. 621. a, b

R

REale & intrinsecum non est idem, declaratur exemplo. 124. e

Redemptio, Redemptor.

Redemptionis nomine per se duo significantur, & quæ illa sint. 87. a redemptio tam latè debuit patere, quàm latè patuit lapsus & ruina Adami. 90. c, d redemptionis pretium an recipiat valorem ab operante. 117. c, 118. a redemptio, meritum, satisfactio, & sacrificium Christi, prout sunt exhibita à Christo, vtrùm accipiant infinitatẽ valoris non solùm ab infinita dignitate personæ, sed ab infinita dignitate rei oblatæ. 118. c. cũ seqq. & 119. Clemens VI. vnde probet vnam guttã sanguinis Christi fuisse sufficientem ad redemptionem totius mundi. 120. b redemptio non solùm nostrum bonum & gloriam, sed maximè diuinam, peccato læsam respicit. 235. b redemptor & saluator talis intelligitur, qualem peccatum requirit. 243. e Christus indeterminatè redemptor non ponitur à Patribus, sed determinatè in ordine ad peccatum præuisum. ibid.

Reduplicatio hæc, vt membrum, quid significet. 85. d

Religio.

S. Thomas vnde constituat religionem partem potestatiuam in Christo. 145. d, e in religionis virtute duo possunt spectari, & quæ. 145. e religionis duplex acceptio tradita à Suario defenditur contra quosdam recentiores. 146 b, c, d, e quòd virtus, qua Christus satisfecit Deo, non sit religio propriè accepta, contra Caietanum, & alios. probatur rationibus. 147. a, cum seq. religionis actus præcipuus quis sit. 144. d

Remuneratio quando non censeatur secundùm iustitiam, & contrà. 139. a, exemplo probatur. cad. b, c

Res oblatæ quotuplicis possint esse generis. 115. c, d, & seqq.

Rex.

Regis, vel principis dignitas dupliciter potest lædi. 77. a, b, c, d, &c.

Rigor.

Rigoris nomine quot & quæ significentur, & verùm in sacris literis contineatur. 171. a, b

Rigor iustitiæ duplici ratione defendi potest in opere, cui supponitur gratia. 173. c, d, e, 174. a, cum seqq.

S

Sacerdos, Sacerdotium.

SAcerdotium Christi, ciúsque sacrificium, quantum differat ab illis legis veteris. 92. c, d sacerdotes quo sensu dicantur ministri Christi. 119. a, b

Sacramenta.

Sacramenta quædam important primam gratiam de facto per se & directè, quædam verò per accidens, & indirectè. 54. a, b Sacramenta, sunt remedia peccatorum, quibus virtus Christi assistit, 84. b

Sacrificia.

Sacrificia quid sint propriè 38. b Missæ sacrificium quomodo dicatur propitiatorium. 117. c, d, e, 118. c sacrificium, redemptio, meritum, & satisfactio Christi prout sunt exhibita à Christo, an accipiant infinitatem valoris non solùm ab infinita dignitate personæ, sed ab infinita dignitate rei oblatæ. 118. c, cum seqq. & 119. Tridentinum quomodo intelligatur, cùm dicit eundem offerentem esse in Missa, qui fuit olim in cruce. 119. b offerentem eundem esse in Missa, qui fuit olim in cruce, quomodo dictum intelligatur in Concilio Tridentino. ibid. in Missa offerentem eundem esse, qui fuit olim in Cruce, quomodo dictum intelligatur in Tridentino Cõcilio. ibid. in Cruce qui fuit olim offerens, idem est ac qui nunc offertur in Missa, quomodo intelligatur ex Concilio Tridentino. ibid. valor sacrificij Missę in quo fundetur. ibid. b, c sacrificium Missæ quomodo dicatur eriam ingentia peccata dimittere, & vnde id ex Tridentino. ibid. c actio aliqua nũ sit in sacrificio Missæ elica corpus Christi. 122. a

Sanctificatio.

Christus qualiter sanctificatus. 580. e, & seq. corpus Christi an & quomodo sit sanctificatum. 584. e forma sanctificationis quæ. 585. b

Vide plura v. *Gratia, Vnctio.*

Sanctum esse, est nomen commune, quod conuenit iusto ratione gratiæ habitualis. 108. b

Sanguis.

Sanguinem an filius Dei assumpserit. 528. b sanguis Christi est inanimatus. 530. b sanguis Christi proximè & immediatè fuit vnitus verbo Dei. ibid. e totus sanguis qui fuit in corpore Christi fuit vnitus Verbo. 533. b an sanguinis quid manserit in terris post resurrectionem? nihil manssisse aiunt, sed totum fuisse resumtum. 534. e vel aliquid sanguinis relictum in terris, sed non eodem modo. 535. b probabile est quòd nihil manserit sanguinis Christi, sed totus fuerit assumtus. 536. a nihilominus haut minus probabile est mãssisse aliquas guttas sanguinis adhærentes spinis, clauis, lanceæ, sudario, &c. ibid. b totus sanguis effusus ante resurrectionem fuit vnitus Verbo Dei, etiam illæ particulæ quæ censentur dimissæ. ibid. probabile est non fuisse mutatam substantiam sanguinis Christi in effusione. ibid. e putant tamen nonnulli haut esse absurdum dicere mutatam fuisse substantiam sanguinis quoad formam, & manssisse quoad materiam, colorem, & aliquas qualitates sanguinis, salua vnione cum Verbo. ibid. d particulas sanguinis, quæ remanent in terris, fuisse dimissas à Verbo Dei. ibid. e

Satisfactio.

Christus Dominus quomodo dicatur satisfeciisse condignè impetrando auxilia, quibus adulti disponerentur, & tandem formam ipsam, iustificantem consequerentur. 21. a satisfactionis duo modi videntur distingui à Theologis. ib. c, in ipsius nomine & ratione per se importantur tria. 22. a creatura pura vt possit pro aliis satisfacere, quid considerare in illa debeamus. 24. b qualitas personæ confert per se valorem satisfactioni. 40. d actus quid habeat in satisfactionibus. ibid. d, e Scoti & Medinæ sententia de merito Christi perfecto, & puri hominis pro alio satisfacientis. 42. d, e Suarez & Vasquez quid sentiant de puro homine pro alio satisfaciente. 43. b, c valor satisfactionis & meriti pro alio ex triplici capite spectati potest. ibid. e speratus satisfactorie pro alio quadruplici ratione considerati potest. 44. a creatura pura an possit ipso merito dignitatis satisfacere pro alio, aut mereri alij gratiam supernaturalem de congruo. ibid. d in quo differat à Christo. 45. a persona grata & iusta an possit satisfacere aliquo modo de congruo, & de iustitia pro peccato alterius de potentia absoluta. 50. b, cum seq. Caietani & Paludani doctrina. satisfactio quatenus sit opus gratiæ, & quatenus opus iustitiæ. 59. c, d à satisfactione ad meritum potest fieri bona illatio. 60. a hominis satisfactio pro peccato cur non potest esse æqualis secũdùm iustitiam. 61. d actiones rum Christi, tum peccatoris, quare non sint satisfactiones. 62. e satisfactio an vocetur meritum Christi. 63. c, semper cedit in bonum creditoris, & quomodo. ead. d Patres quomodo explicent satisfactionem. 64. a hominem nullo modo satisfacere per contritionem pro suis peccatis, ne imperfectè quidem, quorum sit sententia. 68. b, c à satisfactione ad meritum optimum sumitur argumentum. ibid c Vasquez tria dicit de satisfactione pro culpa per contritionem. 68. e contritio an satisfaciat aliquo modo pro peccato ante remissionem. 69. b, c ad satisfactionem iustitiæ aliquo modo tria concurrũt requisita. ibid. d, e inter satisfactionem & meritum quod sit differimẽ. 71. a, b homo iustus an possit pro peccato veniali perfectè satisfacere. 71. c, d iustus vnde petat rationem æqualitatis, perfectæq; satisfactionis pro peccato veniali. 73. per totam, & 74. satisfactio puri hominis pro peccato veniali non potest esse de omni rigore iustitiæ. 78. a an Deus possit acceptare satisfactionem hominis iusti pro peccato veniali. ibid. b, c Vasquez quomodo argumenterur contra responsionem factam de acceptatione satisfactionis pro peccato veniali. 79. b satisfacere ad æqualitatẽ pro aliqua offensa quid sit. 80. c homo vtrùm possit dici satisfacere de rigore iustitiæ. 81. b, &c. satisfactio, & opera iustificationis quomodo sint tribuẽda nobis, quomodo verò Christo. 84. c satisfacere Deo pro peccatis conuenit tam Christo, quàm membris, & qua ratione. 85. b, c agens nullum aliud præter Christum, potest dici satisfacere de rigore iustitiæ, & quare. ibid. c, d Christus quatenus dicatur satisfeciisse de rigore iustitiæ. ibid e homo quatenus dicatur satisfeciisse Deo per pœnitentiam de rigore iustitiæ. 86. a, b, c, d satisfactio vera potest circa tria debita, & quæ illa sint. 87. b, c Christus verè propriéque satis fecit pro peccatis totius generis hominum, redemítque omnes à captiuitate. quod probatur. 89. 90 Christus satisfeciisse probatur quantum satis est, pro vniuersis peccatis, quoad culpam, & pœnam. 89. c, 90. a Christi satisfactio comparata cum peccato Adami, quomodo probetur meritoria ex fa-

eris literis,& Patribus.90.a,b,c Chrysostomus quid senserit de Christi satisfactione. ibid.b Origenes quid senserit de Christi satisfactione.ibid. Augustinus quid senserit de Christi satisfactione.ibid c Christus an satisfecerit æqualiter ex valore operum intrinseco,an verò ex acceptatione extrinseca Dei.90.b, & 91 Scoti sententia de valore sufficiente operum Christi ad satisfaciendum pro peccato,ex qua tria colliguntur.91.c,d,e, qui fuerint eius sequaces, ead.e, vera probatur autoritate Scripturæ,& Patrum.92.a,b,c Cyrillus Alexandrinus vnde assignet rationem cur Christus abundè satisfecerit, & solus potuerit satisfacere.92.c,93.a sufficientia & superabundantia satisfactionis Christi,& sanguinis eius,in quo fundari dicatur, ex Cyrillo Alexandrino.93.a, & ex D.Athanasio, quod confirmatur ex aliis Patrib ead b,c quantitas satisfactionis sumitur à qualitate & conditione personæ satisfacientis, comparatæ cum persona cui fit satisfactio.ib.c,d,explicatur.e,& 94.a,b Cyrillus quid sentiat de christi satisfactione pro nobis facta.95.a Epiphanius item.ead.d quantitas satisfactionis an possit sumi à persona offensa.96.b Patres quatenus sumant valorem satisfactionis & meriti Christi ab ipsa persona, quatenus verò ab humanitate. 104.& 105.per totam. satisfactio & satispassio in quo conueniant,& in quo etiam differant.117.a satisfactio, meritum, redemtio,sacrificium,prout sunt exhibita à Christo, vtrùm accipiant infinitatem valoris non tantùm ab infinita dignitate personæ,verùm & ab infinita dignitate rei oblatæ.118.c, & seqq. infinitas valoris,satisfactionis & meritorum Christi,vnde sumatur à Patribus.119.c,120.a,b Christus an satisfecerit per singula opera,ac proinde an in singulis sit idem valor.127.c, cum seqq.128.129. opera redemptionis, & satisfactionis ad quam Christi virtutem pertineant.141.b,c,d Christi satisfactio quod sit actus plurium virtutum,quotupliciter possit intelligi. ibid. e satisfactio Christi fuit actus obedientiæ,humilitatis, patientiæ, ex sacris literis,ex Cabrera,& aliis.ibid.c,d actus plurium virtutum est satisfactio Christi. 141.d,probatur ead e, & 142.a,b, cum seqq. satisfactio quotupliciter possit accipi hic. 142.a,b, cum seqq. hominis satisfactio quòd sit obiectum specialis virturis pœnitentiæ,probatur.ibid.c,d,e,cum seqq. Marsilii opinio de satisfactione,quòd pertineat ad pœnitentiam. 144.a Suarezij opinio de satisfactione pertinente ad virtutem pœnitentiæ. ibid.a,b virtus pœnitentiæ non est illa, qua Christus satisfecit. ibid.b Caietanus quomodo dicat satisfactionem Christi pertinere ad virtutem religionis. ibid. c,d, ratio eius duplex. virtutis moralis distinctio à Suarezio supposita. ibid.e vt hoc sensu intelligat satisfactionē Christi esse actum religionis.145.a satisfactio Christi num sit actus virtutis iustitiæ. 148.b,c satisfactio, qua satisfacit homo Deo pro culpa, non est actus eiusdem virtutis,cuius est satisfactio,qua satisfecit Christus,propositio contra Suarezium,quæ enodatur. 151.152. 153. super eam etiam quæstiones soluuntur. 152.153. satisfactio Christi num fundetur in gratia.171.d,e,172. satisfactio vt sit ex bonis propriis satisfacientis.est conditio à multis requisita in iustitia 175 a b,c, quæ ex duplici capite deesse videtur satisfactioni Christi. cad. c Vasquez quid sentiat de satisfactione Christi ex propriis.175.176. natura humana quòd non satisfecerit ex propriis, quomodo & vnde probetur. 176 d,e, cum seqq. quòd nec humanitas, neq; Christus satisfecit ex propriis, cui principio nitatur hoc dictum.177.b satisfactio quòd sit perfectissima secundùm iustitiæ rigorem, quomodo intelligendum.178.c,d,e satisfacere ex alienis quotupliciter sumi possit. 188.d satisfactio Christi an fuerit exhibita ex operibus indebitis.190.b,c,cum seqq & 191.192. vsurpare hunc modum loquendi an satis sit,Christus vt homo satisfacit, an verò necesse sit addere, Christus vt Deus homo satisfacit. 196. b,c, cum seqq. remissio peccati,& satisfactio pro peccato per se excedit valorem operis puræ creaturæ, etiam in gratia constitutæ.136.c. satisfactio peccatorum fieri non potest, nisi per vnionem hypostaticam personę diuinæ cum natura creata.ibid.d Satispassio & satisfactio in quo conueniant vel differant.117.a

Scientia.

Scientiam naturalem quam vocemus. 3. d, e scientia de Christo qua parte esse possit, & qua parte non. ibid. Scientia theologica in quo differat à naturali. 6.a scientia vtrùm in Christo sit creata 670.d,e 672. a distinguitur inter scientiam quoad actum,& habitum.ibid.c an scientiæ creatæ accesserit increata.673.b an eadem scientia fuerit in Christo, quæ in Beatis, vel comprehensoribus 676. d Christus vtrùm scientiam habuerit beatam.677.c non solùm ante resurrectionem in hac vita mortali,verumetiam ab initio Incarnationis scientiam beatam obtinuit.683.e habuerìne scientiam inditam, vel infusam.690.a scientiam adquisitam habuit. 691.c in Christo non fuit alta scientia infusa præter adquisitam,& beatam.692.e Scotus sentit omnem scientiam infusam in Christo fuisse vnius cuiusdémque rationis cum adquisita.693 a Christus habuit scientiam per se infusam,distinctam à scientia adquisita per se ex natura rei. ibid. b Christus habuit scientiam per se ex genere adquisitam.695.d an per scientiam infusam cognoscat quæ pertinent ad ordinem naturæ.738.a per scientiam infusam quoad obiecta,Christus cognouit omnia tam materialia,quàm immaterialia quæ ad ordinem naturæ pertinent.ibid.c hæc scientia fuit infusa per se etiam quoad modum altiorem naturali humano ipsius Christi. ibid. Christus per dictam scientiam per se infusam cognoscit omnia singularia tam materialia, quàm immaterialia.739.d,e Christus cognouit futura contingentia & cordium cogitationes per scientiam infusam. 742.c quomodo id fieri potuerit.743.b an cognouerit mysteria gratiæ.749.d an visionem beatificam cognouerit per scientiam infusam.751.b mysterium Incarnationis cognoscì non potuit quidditatiuè per scientiã infusam Christi.752.e per scientiã infusã habuit Christus euidentiã mysteriorum gratiæ in astrestante. 754.c per scientiã infusam cognouit Christus quidditatiuè mysteriũ Eucharistiæ.ibid.d Christus non habuit scientiã infusam intuitiuã mysterij Trinitatis.ibid.e cognouit mysteriũ Trinitatis quoad quęstionem an sit.756.b,c Christus per scientiã infusam cognouit Deum quoad ea quæ conueniunt ipsi absolutè. 759.e vtrùm cognouerit omnes effectus possibiles diuinæ omnipotentiæ.765.b nulla potentia fieri potuit,vt animæ Christi,vel cuilibet creato intellectui omnium effectuum possibilium in scipsis communicaretur scientia.766.c ad scientiam infusam an opus fuerit vsu phantasmatum.770. b opus fuit omnino, & simpliciter necessarium,vt absq; eo hæc scientia non potuerit exercerì. 771. b vsus phantasmatum neque fuit necessarius Christo,neque possibilis. ibid.c non fuit quidem necessarium vti hac scientia cum conuersione ad phantasmata, sed nec impossibile. ibid e potuit Christus vti hac scientia infusa cum conuersione ad phantasmata.773 c vti potuit scientia infusa cum & absque conuersione ad phantasma 775.b scientia infusa an fuerit collativa.776.c vti ne potuerit Christus discursu in actu huius scientiæ.777.a,b non potest fieri discursus per scientiam beatam.778.d scientia Christi perfectior est scientiã Angelorum.779.c,d in Christo vtrùm fuerit scientia habitualis.780.a scientia Christi infusa pluribus constat habitibus,id est,speciebus.786.d,e,& seqq. species scientiæ Christi an sint minus vniuersales angelicis. 788. d potuit Deus vnam speciem Christo infundere,quæ esset sufficiens ad cognoscendum omnia quæ dictum est pertinere ad scientiam Christi infusam. 789.c fieri potuit vt anima Christi per plures species minùs vniuersales angelicis cognosceret omnia obiecta,quæ ad hanc scientiam pertinent.790.b,c verosimilius est species scientiæ infusæ Christi esse minùs vniuersales angelicis 791.c hæ species infusæ Christi vniuersaliores sunt speciebus connaturalibus intellectui humano. 792. e non sunt ordinis naturalis, nec eiusdem rationis cum speciebus infusis Angelorum,sed supernaturales & ordinis supernaturalis. ibid.d in Christo non est habitus,seu lumen infusum præter species, ex Vasquez, & aliis 794.e præter species requiritur habitus,seu lumen, sententiã communi. ibid. d in actu recto aliqua assignari debet quæ soli lumini respondeat,non item speciei,neque intellectui. 802. e scientia Christi infusa præter species requirit habitum,seu lumen infusum in intellectu. 803. c scientiæ infusæ sunt plures habitus,ex Bonauent. & aliis. 803. d vnus tantùm est habitus,seu lumen scientiæ infusæ,ex mente D. Th ibid e lumen scientiæ huius infusæ an distinguatur à lumine gloriæ. 808.a vtrùm secundùm hanc scientiam Christus cognouerit omnia.810.c cognouit omnia quæ per actionem intellectus agentis sciri possunt. 811. b non cognouit essentias substantiarum separatarum,nec singularia præterita,præsentia aut futura. ibid. vtrùm profecerit in hac scientia ibid c an ab homine aliquid didicerit. 812.d Christus per doctrinam humanam nihil didicit. 813.d vtrùm ab Angelis aliquid acceperit. ibid.e an habuerit scientiam adquisitam.814.c à sensu proprio verborum licet recedere, quando Patres alibi mentem suam explicant,vel sensus ille errorem continet.226.d

Solùm particula in hac propositione quid significet, Christus satisfacit solùm vt homo.179.c,d.explicatur.

Spes.

Quæ spes in Christo fuerit,& quæ non.602.c,& seqq.

Spiritus vitales.

Spiritus vitales an fuerint a Christo assumti,538.b
Subiectum tertiæ partis S.Thomæ quale sit.4.d
Subsistere in humanitate,ámque terminare & sustentare, est titulus Christi,vt est filius Dei.188.a
Suppositum Verbi quocunque nomine significetur,essentialiter est, & dicitur Deus. 109. a suppositum diuinum an sit debitum naturæ creatæ, aut hæc illi. 174. c supposito Verbi singulari fit satisfactio, atque ita distinguitur creditor à satisfactore. 180.d supposita in diuinis quamuis multiplicentur, non tamen multiplicantur dominia. ibid. e suppositi proprium aliquid quotupliciter dicatur.181.c suppositum Christi non est sub dominio Dei.188.c

Theologia.

ad Theologiam an pertineat, ipsos articulos, & principia fidei explicare,defendere, confirmare, munire; nõ solùm verò conclusiones deducere.9.a,b
Theologi Doctoris munus est,falsas sententias præuenire,& quære.110.d

Timor Dei.

Timor Dei,& timere Deum,pro vitæ probitate, studio implendi voluntatem Dei,ac bene piéque viuendi capitur. 613. a,b tribuitur nomen timoris bonis virtutum operibus. ibid.c timor respondet humilitati. 614. a, b reuerentia, seu reuerentialis dicitur. ibid. timor vtrum in Christo fuerit.948. e timor & tristitia Christi fuerìne tantùm in parte inferiori voluntatis, vel etiam in superiori.1071.d censent nonnulli fuisse saltem in parte inferiori. ibid. sed verior sententia est fuisse etiam in parte superiori. 1072. a

Tristitia.

Tristitia vtrùm fuerit in Christo. 947.c tristitia & timor Christi an fuerint tantùm in parte inferiori voluntatis, vel etiam in superiori.1071.d sunt qui censent fuisse solùm in patte inferiori.ibid.e sed verior sententia fuisse etiam in parte superiori. 1072. a

Valor quis sit debitus his tribus actionibus moralibus,satisfactioni nempe,redemptioni, & merito, prout sunt actus iustitiæ.87.d,& seqq. valor infinitus, per quem satisfacit Christus,an sit sub dominio voluntatis creatæ ipsius Christi. 182.c, d,cum seqq. Verbi persona non habet rationem creditoris, sed solùm satisfacientis, & quare, 180. c Verbi persona quomodo dicatur offensa & creditrix,quomodo verò debitrix.181.b
Viator,v. *Comprehensor.*

B. Virgo.

B. Virgo quando primogenitum pepetisse dicatur. quomodo intelligatur. 240.a B. Virgo vtrum mater Dei esse meruerit de condigno. 410. a de condigno meruisse, nonnullorum est sententia. ibid.b aliorum,merito digno, non condigno. ibid. d,e an de congruo meruerit esse mater Dei. 412.a de congruo meruisse, communis Theologorum sententia. ibid. B. Virgo iis bonis, quibus ornata est a Deo seorsim optantes absque interuentu voluntatis ipsius Virginis,digna facta est, & etiam suo modo meruit vt esset mater Dei.414.e si opera B.Virg. spectentur secundùm se,neque merentur de congruo, neque de condigno hoc præmium, quod est Incarnatio. 415. c opera B.Virg. non habuerunt quod essent meritoria dignitatis maternæ ex ipsius intentione & relatione ad eum finem, vt meruerunt SS. Patres ante Christum.417.d opera omnia B. Virg. ex intentione Dei ordinabantur ad mysterium Incarnationis. 418. a B. Virgo in statu naturæ lapsæ habuit vt nec peccatum veniale nec mortale admitteret. 913.b

Virtus.

D.Thomas.& Peripatetici nullas ponunt virtutes in parte rationali,sed solum in parte sensitiua;& vnde.143. c virtus specialis ponitur propter bonum speciale:& quomodo id intelligatur. ibid.d virtutes nunquid in Christo fuerint infusæ. 595. b virtutes acquisitæ vtrum in Christo fuerint. 596.c,d virtutes non sibi acquisiuisse per proprios actus, sed infusas à Deo accepisse verior sententia. 599.a

Visio Verbi.

Visio Verbi dupliciter sumitur. 704.c videt Christus in Verbo creaturas causaliter. ibid. videt possibiles formaliter. ibid. e vtrùm omnes possibiles videat. 706.a,b an in Verbo videat omnia quæcumque cognoscit ipse Deus,per scientiam increatam. 707.a,b, & seq. visio dupliciter sumitur. 708. e visio Christi clarior est visione cuiuslibet creaturæ.735.b, c

Unctio.

Vnctionis nomine quid in Scripturis passim intelligatur.579. a,b, & seqq. Christus qualiter dicatur vnctus. 581.c vngi Spiritu sancto quid.587.c Christus Spiritu sancto vnctus dicitur ab Athan.Macario sen.& aliis.ibid.& seq.
Vide v. *Sanctificatio.*
Vngues an Christus assumpserit. 538.c

Vnio.

Vnio physica quomodo fiat per se duorum, ex quibus fit vnum per se. 5.b,c vnio quid sit,& vtrùm ipsa det valorem. 174 c vnio formarum cum subiectis est mera conditio sine qua non, vnde & in quibus. ibid.e

Vnio Verbi incarnati.

An facta in natura. 286.b naturæ nomẽ variè accipitur à S. Thoma. 287.e de vnione secundum naturam responsio inferrur negatiua. 288.a vnũ duobus modis constituitur. ibid.b vnio in natura fieri debet alterutro modo; vel deficiente natura diuina, ceu permutatione in humanam; vel humana in diuinam 288.c vnio hîc accipitur Physicè. 289.d recensentur errores hæreticorum. ibid. hæc vnio, quomodo fiat, variis modis proponunt SS. Patres. 292.e Catholica veritas asserit, Christum post Incarnationem, & vnionem non esse vnius, sed duarum naturarum,& quomodo.294. d sententiæ Patrum inferuntur, & declarantur. ibid.e diuinitas & humanitas Christi notatur distinctis proprietatibus,& operationibus. 295. b reiiciuntur, qui in Christo vnam naturam per mistionem duarum ponunt. 300.e eorum argumentis satisfit. 302. c,d, e vnam naturam Verbi dicere,significat,& post Incarnationem esse vnius naturæ. 303.b naturam Verbi dicentes ipsum Verbum significamus. 306.d natura vnita quando dicitur, bene potest importari persona in nomine naturæ.ibid.e vnio personæ iungit personam ipsam naturæ alienæ, & quomodo. ibid. natura neque per se, neque ratione subsistentiæ & personæ mori & pati dicitur,& quare.307.a naturæ Verbi est incarnata quomodo hæc propositio intelligatur. ib nomine naturæ persona non significatur,& qualiter.ibid b Verbum incarnatum duo præstat. ibid. vnio secundùm Theodoret.pro subsistentia ponitur,& reprehenditur.ibid.d quomodo verùs intelligatur ibid. vnum aliquid fieri,quo sensu dicatur. 308.a vnio Verbi incarnati an facta in persona.ibid.b persona quid.309.d vniri in persona quid.ib. considerantur hæc.ibid e facta est vnio naturæ & Verbi, non autem personæ humanæ, & personę Verbi.S.Thom.310.d difficultas in distinctione personæ & naturę explicatur ibid.e naturæ duplex additio potest fieri extrinsecus, & quomodo sumat caret.311.b distinctionem personæ à natura in substantiis immaterialibus negauit S.Thom.ibid.e explicatur.ibid.e naturæ nomen,& suppositi pro individuo & specie sumi non solet. 312.a sententia S.Thomæ de natura per se spectata approbatur.ibid.c naturæ & suppositi distinctio habetur in rebus creatis tam materialibus,quàm immaterialibus.313 a suppositum discernitur.ibid.b duplex affertur.ibid.b vnio duarum naturarum in christo an facta in persona. negant hæretici & quidem variè.314.e primus error carpocratis.315.b eundem sequuti Gnostici.ibid.c eundem amplexus etiam Theodorus Bizantius.ibid.e classis altera in hoc errantium recensetur. 316.c Petrus Gnapheus in hoc errantibus accensetur. 317.d hæresis Nestorij refellitur.318.c vnionis speciem magis & minus nõ variant.319.b vnio Sanctorum,& christi est moralis.ibid. argumenta aduersariorum soluuntur. 320.a vnio Verbi incarnati an facta in supposito, vel hypostasi. 321 e affirmatur,& notiones personæ,& hypostasis inferuntur. 323.c inter hypostasin & personam nil differt.ibid.e an hypostasis, seu persona christi sit composita.326.b aliqua compositio in christo admittitur.ibid. vnam eandémque personam esse Deum & hominem profiteri,compositionem ex duabus naturis esse censetur. ibid.d compositum vnde pendeat. 328.a christus est verè persona composita,& quomodo.ibid. e Verbum & humanitas sunt partes,christus est totum,& qualiter. 332.c Verbum se habere vt actum, humanitatem vt potentiam secluso imperfectionibus,asseritur suo modo à Suarez. 333.c Verbum diuinum habere aliquem rationem actus, conceditur suo modo. 334. inter naturam & personam nulla inuenitur propria compositio,& qualiter.134.c Verbum respectu humanitatis habet rationem actus,& cur.ibid.d Deus, & homo per subsistentiam numero subsistunt.ibid.e humanitati quæ à persona diuina perficitur, an conueniat ratio potentiæ. 335 a Christus est duæ naturæ, propositio examinatur.ibid c censetur argumentis & probationibus Patrum.ibid.naturæ quando prædicantur in concreto, denotamus conuenire illud prædicatum Christo tanquam subiecto. 336.a secùs in abstracto.ibid. in Christo an facta vnio aliqua animæ & corporis.ibid.e affirmatur à S. Thoma. 337.c natura humana an vnita fuerit Verbo Dei accidentaliter. 338. vnio duarum naturarum in Christo an dicenda substantialis, vel accidentalis. 340.e vnionis accidentalis plures modi accensentur à Durando.ibid. natura humana in sui vnione vt conuenerat in naturam accidentis,nec possibile, nec locum habere potest in Incarnatione,& quomodo. 341.a vnio duarum naturarum in Christo dicenda est substantialis, non accidentalis.ibid.c probatur authoritate Concilium.ibid d Verbum essentialiter,seu naturaliter fuit carni vnitum. 342.a vnio pertinet ad terminum vnionis.ibid.c vnionem omninò esse substantialẽ,& nullo modo accidentalem, firmiter probatur. 343.a

tam

tàm ſubſtantia eſt ſuppoſitum, quàm natura ibid.d vnio quæ ſubſtantialis, an naturalis dici poſſit, diſputatur. ibid.e humanitatem enti completo, Verbo ſcilicet aduenire, à Durando aſſeritur. 347.b humanitatem Verbo accidentaliter aduenire, non eſt dicendum. ibid.c vnio humanitatis cum Verbo ſimpliciter tàm logicè quàm phyſicè eſt ſubſtantialis. ibid.e quod humanitas aduenit perſonæ, conſtituitur vnum eſſe completum, quod eſt perſona, & vnio non eſt accidentalis, ſed ſubſtantialis 348.d humanitas non adeſt, nec abeſt præter ſubiecti corruptionem, perſonæ ſcil. compoſitæ ibid. Verbo vniri non ſignificat ordinem, quem habet ad ipſum. 349.a Verbum habet rationem partis, & humanitas, quatenus compoſitum conſtituit, reſpicit ipſum vt partem. ibid. b vnio naturæ diuinæ & humanæ an aliquid creatum. ibid.c vnio naturarum in vna perſona quid. 350.d vnio variè diſtinguitur. ibid. vnio quid ſit duplici quæſtione examinatur. 351.c quid ſit eſſe formale ſeu eſſentiale dictæ vnionis. ibid.d duplex vnionum genus generatim inuenitur. ibid.e humanitas non exiſtit exiſtentia Verbi. ibid. vnio humanitatis & Verbi non eſt facta in natura. 352.b aliæ vnionis conſiderationes. ibid. in diſcernenda vnione humanitatis ſuboriuntur difficultates. ibid.c in omni vnionum genere duo concurrunt, quæ recenſentur. ibid. in humanitate nulla eſt aptitudo in actu primo, & quomodo. ibid. extrema in omni genere vnionum in rinſecè continent aptitudinem ad vnionem, & quid importet. 353.b Authori in diſcernenda vnione tria conſiderantur. ibid. probantur ſingula. ibid.c vnio, qua iungitur natura humana Verbo, eſt ſubſtantialis. ibid. hæc quid differat ab aliis. ibid d vnio naturæ cum ſuppoſito creato eſt vnio rei cum ſuo modo. ibid. vnio magis propriè eſt, quæ cum Verbo & ſubſtantiâ realiter diſtinguitur. ibid. eſt ſupernaturalis ibid.e nec per accidens ſupernaturalis, ſed alio modo. ibid. eſſe ſupernaturale vnionis hypoſtaticæ non eleuat ipſam vnionem ſupra alias in ratione vnionis. 354.c vnio ſubſiſtentiæ diuinæ & humanitatis eſt ſupernaturalis, & perfecta. ibid.d humanitas ex vnione cum Verbo recipit bona & dignitates. ibid.e vnio non differt accidentaliter ab aliis, ſed eſſentialiter, & qualis. ibid. vnio intercedit inter res realiter diſtinctas. 355.a vnio quid ſit materialiter. ibid.b nil aliud eſſe quàm relationem, ac præter terminos non includere quidquam abſolutum, Scotus aſſerit. ibid. c fundamentum ſuæ affirmationis ſumit à diſtinctione relationum. ibid. Durandus idem ſentit. ibid.d vnio non intelligitur poſito quocunque abſoluto. 356.a vnio non eſt ad ſe, ſed ad alterum. ibid. nulla entitas eſt aſſumpta à Verbo extra naturam. Scotus. ibid. vnio non eſt aliquid abſolutum, ſecundùm Occam. ibid. c hoc negat Gabr. ibid. examinantur ſententiæ Scoti & Gabrielis. 358.b quid intelligat Scotus per relationem vnionis. ibid. vniones ſubſtantiarum ſecundùm ſe ſunt tranſcendentes Scoto. 360.c vnionem Verbi & humanitatis accidentariam eſſe, dicere abſurdum eſt 361.c ſententia Gregorij reiicitur. ibid. vnio eſt compoſitio, quæ fit per actionem. ibid.c Verbum humanitati præextitit. 362.a humanitas ad naturæ ordinem pertinet, ſiue à Deo fiat mediatè, vel immediatè. ibid.d natura ſi dimittenda eſſet à Verbo quomodo fieret. ibid. verior ſententia de vnione, quoad eſſe in rebus, proponitur & declaratur. 363.c humanitas vnitur Verbo vera actione totius ſanctiſsimæ Trinitatis. ibib.d difficultas eſt, cognoſcere differentias vnionis. ibid.e vnio quid ſit. 364.b an ens. ibid. an relatiuum. ibid. vnio Verbi & humanitatis eſt entitas quædam. ibid.c vnio ſub quo genere entis magis ponenda. ibid. d vnio aut ſubſtantia aut accidens 365.a dubium proponitur, an præter hanc vnionem in actu ſecundo ſit ponendum aliquid præuium in humanitate in actu primo. ibid.d humanitas quomodo poſſit habere ordinem ad vnionem. 366.a vnio hæc an ſit relatio, & cuius modi. ibid. vnio illa ſola ſpectatur, quæ conſtituit vnam perſonam humanam Chriſti. ibid.c vnitas dupliciter perpendi poteſt. ibid.e relatio tranſcendentalis eſt eſſentialis vnioni, & cui. 367.d inter naturã diuinã & humanã cadit vnio media, & qualis iuxta Scotũ. 368.c Deus propter vnionẽ in quantũ terminatur ad hypoſtaſim diuinã, dicitur creator, nec ſequitur, quòd ipſa ſit creator. ibid.d vnio duorũ extremorũ non efficit, vt vnũ de alio enunciari poſſit. ibid.e ad humanitatẽ hypoſtaſis nõ terminatur, ſed hæc ad illam. ibid. humanitas per modũ formæ dat eſſe hominis ipſi perſonæ Verbi. 369.a vnio quòd ſit, cur Verbum ſit homo, fit per communicationem idiomatum. ibid. vnio naturæ humanæ ſitne aliquid creatum cum Verbo. ibid.b Caietanus & Medina affirmant eſſe, ipſam videlicet Verbi ſubſiſtentiam ibid.d alij volunt aliter, ibid.c hoc loco quædam declaranda. ibid. vnitatem naturarum non intelligimus quaſi ſit vna in Chriſto natura. ibid. vnio ſignificat habitudinem tranſcendentalem & realitatem productam à Deo, & qualiter. ibid.e vnitas eſt effectus formalis vnionis. ibid. vnitas ſubſiſtentiæ duarum naturarum ſimpliciter loquendo eſt aliquid increatum. ibid. aliquo modo aliquid creatum dici poteſt. ibid. vnitas Chriſti eſt per compoſitionem, & quo ſenſu. 370.a vnitas, & vnio ſubſiſtentiæ & naturæ eſt aliquid creatum, & nullo modo increatum. ibid.b vnio Verbi incarnati an idem quod aſſumptio. 371. vnio & aſſumptio idem non ſunt, ſed differunt. 372.a quis ſit terminus vnionis, & aſſumptionis. ibid.c terminus hoc loco duplex conſideratur. ibid. vnum & eſſe multipliciter dicuntur. 373.b filius Dei eſt terminus, fieri hominẽ. ibid. perſona Verbi habet rationem ſubiecti reſpectu humanitatis, & quomodo. ibid.c terminus formalis in tali aſſumptione quis. ibid.e eſt Verbum ipsũ. ibid. item humanitas. 374.b item vnio. ibid.c Vaſquez negat hęc. ibid.d authori humanitas non eſt terminus formalis aſſumptionis, & quomodo. ibid.e ſed vnio. 375.e quid ſit terminus à quo in aſſumptione. 376.c duplex ſtatuitur. ibid. actio aſſumptionis, & incarnationis qualem habeat terminum à quo. 377.b ſolùm terminum negatiuum, nullum poſitiuum habet. 378.b ſoluuntur obiectiones contrarię vnioni Verbi, & humanitatis. ibid.d Verbum Dei per ſolam naturam diuinam ſimpliciter eſſe habet, non per humanam. ibid.e hypoſtaſis Verbi humanę naturę ſupponi dicitur, & quatenus. 379.e Verbo quę proprietates tribui poſſint. 380.b vnio duarum naturarum in Chriſto an ſit maxima vnionum. 381.a, b ex parte extremorum quæ vniuntur, non eſt maxima vnio. 382.a ex parte eius, in quo vniuntur, eſt maxima vnio. ibid. vnionis ſpecies ibid.d vnio humanitatis cum Verbo an ſit omnium vnionum maxima. ibid.d,e non eſt maxima, ex Durando. ibid. eſſe maximam omnium quę exiſtant inter res realiter diſtinctas, communior ſententia. 383. b an ſit maxima in genere morali gratię & doni. 385.b,c an ſit facta per gratiam. 388.e ſi gratia ſumitur pro Dei voluntate gratis aliquid dante, facta eſt per gratiam, ſicut vnio ſanctorum cum Deo per cognitionem & amorem. 390.a ſi accipiatur pro gratuito dono, vnio quidem ſanctorum ſit per gratiam habitualem; incarnationis verò ſolùm dici poteſt gratia hoc quod eſt naturam humanam eſſe vnitam perſonę diuinę. ibid, b vnio incarnationis vtrùm aliqua merita fuerit ſubſecuta; 390.e non metuit Chriſtus incarnationem. 391.e 392.b,c nullus homo meteri incarnationem de condigno potuit. ibid. vnionis gratia an homini Chriſto fuerit naturalis. 426.a gratia tam vnionis quàm habitualis non eſt naturalis Chriſto ex principiis naturæ humanæ. 417.d vtraque gratia eſt naturalis Chriſto quaſi proueniens in naturam humanam cauſſante natura diuina ipſius. ibid. vtraque gratia eſt naturalis Chriſto, quatenus vtramque habuit à natiuitate. ibid.e perſonæ diuinæ conuenit aſſumere naturam creatam. 431.b perſona creata an poſſit hypoſtaticè vniri alienæ naturæ. ibid.c an de potentia abſoluta ſuppoſitum vnius naturæ poſſit vniri naturæ alienæ ſecundùm ſubſiſtentiam. 432.c fieri non poteſt abſoluta Dei potentia, vt ſuppoſitum creatum ſuſtentet naturam alienam. 434.a an partes ſubſtantiales poſſint aſſumi ad vnionem hypoſtaticam. 486.d an accidentia 490.d negat auctor noſter accidens poſſe vniri diuinæ perſonæ ſecundùm perſonam. 491.b vnio cum Deo eſt finis gratiæ. 642.d ex vnione duarum naturarum in vna perſona an conſequatur communicatio nominum & idiomatum. 969.e recenſentur & refutantur errores nonnullorum ibid. proponitur catholica veritas communicationis idiomatum. 972.d de communicatione idiomatum vide plura col. 981.d

Vnio hypoſtatica alicuius perſonæ num ſit adæquatum præmium vnius actus meritorij Chriſti, & nihilominus per hoc non terminetur & exhauriatur, &c. 135.d,e,& 136. per totam. vnio hypoſtatica non eſt res, quæ pertinet ad integritatem vniuerſi. 224.c vnionis hypoſtaticæ aliam cauſſam non eſſe, niſi peccati remedium, approbatur. 231.c in Chriſto ſupponitur gratia vnionis hypoſtaticæ, & quomodo. 236.a

Vnio volitionum quotupliciter intelligatur. 112.d,c

Voluntas.

Voluntas in moralibus apud Deum reputatur pro facto, quomodo intelligendum. 17.d,e voluntas in quo conſtituat hominem dominum ſui integrè. 188.b voluntas abſoluta remedij peccati, per ſe virtualiter ſolùm vult permiſſionem peccati, non verò peccatum ipſum. 209. a,b vtrùm duæ voluntates ſint in Chriſto. 1051.d aſſertio fidei eſt, duas eſſe in Chriſto voluntates, ſumto nomine voluntatis vel pro potentia, vel pro actu phyſico. 1055.a fuerſ ne in Chriſto aliqua voluntas ſenſualitatis, præter rationis voluntatem. 1056.b vide quæ ſuprà dicta ſunt quæſt. 15. fuerſntne duæ voluntates quantum ad rationem. 1057.b in Chriſto vna eſt potentia voluntatis, & duo genera actuum. 1058.b an voluntas humana ſit conformis diuinę. 1061.d,e ſecundùm voluntatem ſenſualitatis, & ſecundùm voluntatem rationalem ſumtam per modum naturę, non fuit ſemper conformis humana voluntas diuinæ in Chriſto. 1063.b in Chriſto humana voluntas per modum rationis ſemper fuit conformis diuinæ. ibid c,d fuerſne in Chriſto contrarietas voluntatum. 1063.d nolle & velle eiuſdem obiecti exiſtens in diuerſis voluntatibus, non fuerunt contraria, ſed ſolùm diuerſa. 1065.b cuiuſmodi fuerint in Chriſto actus voluntatis humanæ, qui non erant conformes diuinæ. ibid.d,e an actus voluntatis, vt ratio, ſint ſemper efficaces. 1068.b ad quam voluntatem pertineat actus ille Chriſti, quo auerſabatur malum Iudæ, & Iudæorum. ibid.c,d pertinet potiùs ad voluntatem ſatera vt natura, quàm vt ratio. ibid.e an actus inefficaces fuerint tantùm in parte inferiori, vel etiam ſuperiori voluntatis. 1070.b neque in parte inferiori, neque ſuperiori voluntatis, ſpectatæ vt ratio eſt, diſtinctæque à voluntate vt natura eſt, eſſe potuerunt. 1070. e poſſunt eſſe tam in portione inferiori, quàm ſuperiori voluntatis, vt natura. ibid. nulla fuit contrarietas voluntatum in Chriſto, ſed ſolùm diuerſitas circa diuerſas rationes. 1074.c

Vide v. *Liberum arbitrium.*

Voluntas Dei.

Voluntate Dei quatenus pendeat, quòd peccatum ſit futurũ. 206.e ſeu quòd homo ſit peccaturus. ibid. quæ ex ſola voluntate Dei proueniunt ſupra omne debitum creaturæ nobis innotescere nequeunt, niſi in S. Scripturæ traditione. 223.b res, rerſumque cauſſas à libera voluntate Dei pendentes, non niſi per ſacræ Scripturæ reuelationem innoteſcere, controuertitur. ibid. d voluntas diuina in operibus ſuis ſolùm eſt determinata, quoad ſpecificationem à gloria ſua, ne fruſtra agatur. 224.d quæ à ſola Dei voluntate procedunt, ſacris literis aſſerenda ſunt. 226.e voluntas Dei in decreto incarnationis ſupponit præuiſionem peccati. 233.e finis voluntatis Dei in prædeſtinatione incarnationis fuit propter remedium peccati, nõ propter excellentiam myſterij ſecundùm ſe. 236.d voluntas Dei generalis ſaluandi homines non eſt de natura humana in genere, & confusè, ſed natura humana in omnibus indiuiduis. 261. b Deus ſcientia ſimplicis intelligentiæ cognoſcit omnes creaturas poſſibiles. 270. b

Volitum voluntate antecedenti, & volitum ex occaſione quid ſit ex D. Damaſceno. 208.d

FINIS.