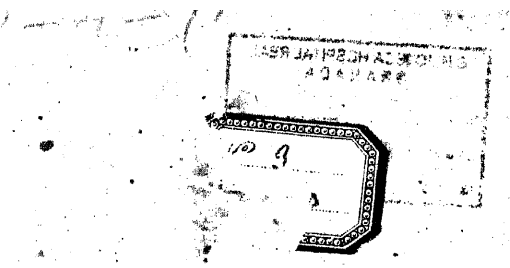
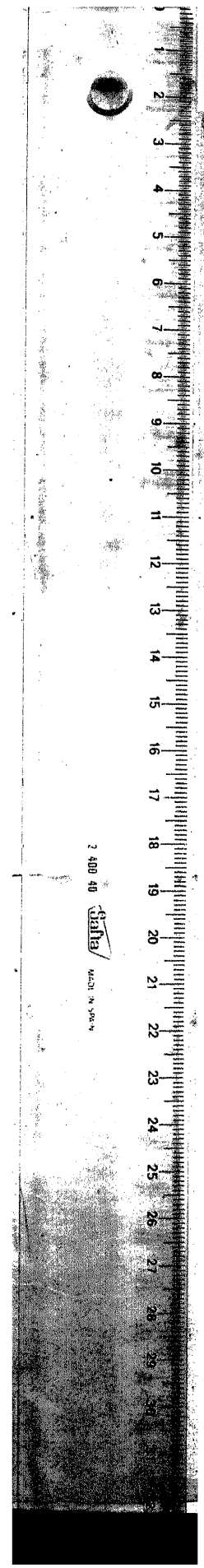
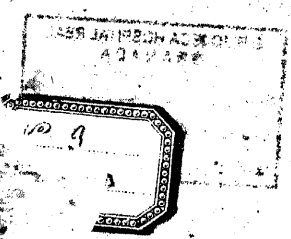


Pa. 2.8

3
22-56



26-4-77



8 a. 2. 5.

3
22-56

Collegio della Cong. de Jesus de Granada.

Biblioth.

R. 18150

BIBLIOTECA HOSPITAL REAL
GRANADA
Sala: *A*
Estante: *43*
Numero: *25*

19
19
19

F. IOANNIS
CAPREOLI
THOMISTARVM
PRINCIPIS,
IN TERTIO LIBRO SENTEN.

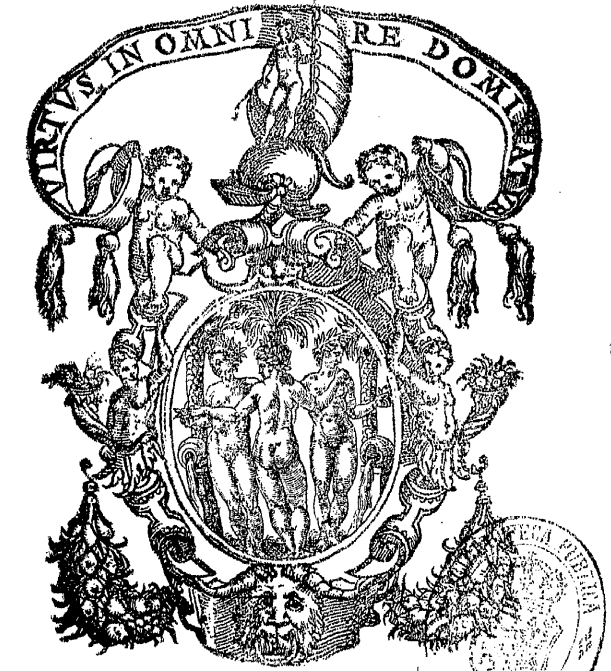
AMPLISSIMAE QVAESTIONES,
PRO TVTELA DOCTRINAE S. THOMAE

Ad Scholasticum certamen egregie disputatae.

NUPER CASTIGATAE, ET CORROBORATAE AVCTORITATIBVS
Sacrae Scripturae, Conciliorum, & Sanctorum Patrum: atque illustratae quamplurimis
alij opinionibus Theologorum, tum antiquorum tum neotericorum.

AVCTORE F. MATTHIA AQUARIO DOMINICANO,
Regio atque publico Metaphysico in almo studio Neapolitano.

Ad Sanctissimum in Christo Patrem & D. N. SIXTVM V. Pont. Max.



VENETIIS,

Apud Haeredem Hieronymi Scoti. 1588.

INDEX
DISTINCTIONVM
ET QVAESTIONVM.
QVAE IN TERTIO LIB. SENTENTIARVM

FR. IOANNIS CAPREOLI THOLOSANI,

CONTINENTVR.

DISTINCTIO PRIMA.

QVAESTIO. I.



TRVM natura humana, quam filius Dei assumpsit propter humani generis reparationem, potuerit assumi a tribus suppositis diuinæ naturæ, aut a natura diuina. Filius Dei assumpsit naturam humanam, & incarnatus est ad remediandum peccatis humani generis, sic quod si homo non peccasset, filius Dei incarnatus non fuisset.

Contra hanc arguit Scotus. Possibile fuit, & est, eandem humanitatem in numero assumi, & assumptam esse a tribus; vel duabus personis diuinis simul, Scot. Alij quos recitat Dur.

Natura diuinæ abstracta a personalitate relatiua per intellectum potest assumere humanam naturam, Scot. Dur.

Natura diuinæ suppositis personalitatibus relatiuis, quas fides ponit, non primo; sed quasi secundario assumpsit naturam humanam, Scot. Duran.

DISTINCT. II. QVAEST. I.

¶ Vtrum persona diuina possit assumere entitatem totius resultantem ex materia & forma lapidis adiuuicem coniunctis.

Deus de potentia sua absoluta potest assumere naturam lapidis, aut aliam naturam irrationalem, Henr. & multi alij.

Filius Dei non solum assumpsit animam, & corpus humanum, immo etiam tertiam entitatem resultantem ex illis, sicut totum resultat ex partibus. Durandus. Alij quos recitat Ioan. Neap. in quolibet.

Filius Dei & qualibet persona diuina potest assumere entitatem tertiam resultantem ex materia & forma lapidis.

DIST. III. QVAEST. I.

¶ Vtrum beata virgo Maria fuerit concepta in peccato originali.

Beata virgo Maria fuit concepta in peccato originali. Scot. & sui sequaces. Aur. Alij recitari per Ioan. de Neapo.

DIST. IIII. QVAEST. I.

¶ Vtrum beata virgo Maria aliquid actiue egerit in conceptione Christi, propter quod veraciter possit dici Mater Dei.

In ipsa conceptione Christi, Beata virgo nihil actiue operata est, sed solum materiam ministravit. Operata est tamen ante conceptionem, aliquid actiue preparando materiam, ut esset apta conceptui. Scot.

Beata Virgo veraciter, & proprie dicitur, & est Mater Dei, & hominis. Durandus. Scotus.

Spiritus Sanctus non debet dici pater Christi secundum deitatem, nec secundum humanitatem. Durandus.

DISTINCT. V. QVAEST. I.

¶ Vtrum vnio naturæ diuinæ, & humanæ in Christo sit maxima vnio creata.

Vnio naturarum in Christo est quid creatum. Aur. Dur.

Vnio differt realiter ab assumptione.

Vnio naturarum in Christo est maxima inter creatas vniones. Aureolus. Durandus.

QVAESTIO. II.

¶ Vtrum diuina essentia, vel personalis proprietates possit vniri alicui naturæ creatæ per modum formæ.

Nec diuina essentia, nec proprietates personalis diuina potest vniri alicui creaturæ corporeæ per modum formæ proprie loquendo de forma. Ioannes de Ripa.

Nec deitas, nec proprietates personalis verbi Dei est vnita humanitati Christi, nec eius carni ut forma: Ioan. de Ripa.

QVAESTIO. III.

¶ Vtrum filius Dei assumpsit naturam humanam in vniuersali cum suo proprio creato supposito.

Filius Dei non assumpsit naturam humanam in vniuersali prout vniuersalis est, nec ab indiuiduis separatam, vel abstractam. Scotus.

Filius Dei non assumpsit quamcunque personam, hypostasim, substantiam, nec aliquod suppositum creatum, Scot. Aureo.

DISTINCT. VI. QVAEST. I.

¶ Vtrum in Christo sint plura esse.

In Christo non sunt duo esse substantialia actualis existentia. Scotus, Aureo. Alij, quorum argumenta recitat Dur.

Ioan. de Neap. In Christo sunt multa esse secundum quid & accidentalia.

DIST. VII. & VIII. QVAESTIO. I.

¶ Vtrum in Christo sint duæ filiationes.

In Christo non est nisi vnica filiatio realis. Scot. Aur. Dur.

Licet Christus non referatur ad matrem aliqua reali filiatione, refertur tamen ad ipsam aliqua reali relatione.

DISTINCT. IX. QVAESTIO. I.

¶ Vtrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latricæ. Humanitas Christi adoranda est adoratione latricæ, sed tamen ipsa non est ratio talis adorationis: Scotus.

Imago Christi adoranda est adoratione latricæ. Henricus, Durandus, Holchor, Anglicus.

Cruce Christi adoranda est adoratione latricæ. Durandus.

DISTINCT. X. QVAEST. I.

¶ Vtrum Christus secundum quod homo sit Deus, vel persona diuina.

Ista propositio, Christus secundum quod est homo est Deus, est vera in vno sensu, & falsa in alio, magis tamen est neganda, quam concedenda.

Ista propositio, Christus secundum quod homo est persona, vel hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ, in vno sensu est falsa, & in alio vera.

Qualibet istarum est simpliciter concedenda, Christus secundum quod iste homo est Deus, Christus secundum quod iste homo est persona. Duran.

DISTINCT. XI. QVAEST. I.

¶ Vtrum ista copulatiua sit concedenda sine quocunq; addito Christus incepit esse, & Christus est creatura.

Non est absolute, & sine determinatione dicendum, quod Christus sit creatura. Scotus, Durandus.

Ista propositio non est absolute concedenda, Christus incepit esse. Scotus, Durandus.

Qualibet istarum est concedenda, & asserenda, christus secundum quod homo est creatura, Christus secundum quod homo incepit esse.

DISTINCT. XII. QVAEST. I.

¶ Vtrum Christus potuerit peccare.

Simpliciter loquendo Christus nullo modo potuit peccare. Durandus, & quidam alij.

Christus proprie & simpliciter loquendo non habuit potentiam peccandi.

16265336

DISTINCT. XIII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum anima Christi habuerit gratiam creatam formaliter & actu infinitam.
 Anima Christi habuit Gratiam creatam habitualem.
 Gratia habitualis anima Christi fuit, & est vno modo infinita, Aureolus, Adam, Gerardus Odonis.
DISTINCT. XIII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum anima Christi sit sciens formaliter scientia creata.
 Anima Christi non est, nec potest esse sciens formaliter scientia increata, vel diuina tamen actu secundo, qui est operatio, vel consideratio actualis. Ioan. de Ripa. Quidam ab Adam recitati.
 Anima Christi est formaliter sciens triplici scientia creata, prima dicitur scientia beatorum, secunda est scientia viatoris habita per infusionem, tertia dicitur scientia naturaliter acquisita. Scot. Duran.
QVAESTIO. II.
 ¶ Vtrum anima Christi in verbo videat omnia alia a verbo.
 Anima Christi per nullam scientiam scit, aut cognoscit, aut comprehendit omnia scibilia, vel omnia quae Deus cognoscit, aut scit. Scot. Duran.
 Anima Christi cognoscit in verbo infinita secundum quid, licet non infinita simpliciter. Quidam Hybernici, cuius argumenta recitat Adam. Aureolus: Adam.
DISTINCT. XV. QVAESTIO. I.
 ¶ Vtrum anima Christi ex sua omnipotentia respectu proprii corporis appetitum sensitiuum a dolore sensibili preseruare potuerit.
 Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter, nec respectu immutabilitatis creaturarum, nec respectu proprii corporis. Duran.
 In Christo fuit vere & proprie dolor sensibilis. Scotus.
DISTINCT. XVI. & XVII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum dolor in anima Christi tempore passionis peruenit usque ad rationem superiorem.
 Dolor passionis Christi peruenit: usque ad superiorem rationem, ut est natura, licet non ut est ratio. Scotus. Aur.
 Inferior ratio, vel voluntas Christi, ut natura considerata nolebat absolute passionem, aut mortem Christi, licet considerata ut ratio, vellet illam. Scot. Aureolus.
 In Christo fuit quodammodo necessitas moriendi, & patiendi. Scot.
DISTINCT. XVIII. & XIX. & XX. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro tota natura humana collapsa in primis parentibus.
 Nulla pura creatura potuit sufficienter satisfacere pro tota natura humana. Contra hanc, & sequentes arguit Scot.
 Christus per suam actionem interiore, & passionem exteriori sufficienter, & condigne satisfecit pro tota natura humana collapsa, Durandus.
 Meritum Christi eo modo est sufficiens pro infinitis hominibus, sicut & eius satisfactio, & eandem infinitatem habet, quam & eius satisfactio.
 Meritum & satisfactio Christi non habet vltimam efficaciam, nisi in illis, qui eidem vniuntur per fidem formatam & sacramenta. Scotus.
DISTINCT. XXI. & XXII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum Christus deserit esse homo in suo descensu ad inferos.
 In morte Christi deitas remansit vnita anima, & carni siue corpori, non autem humanitati compositae ex anima & corpore, quae est tertia entitas. Durandus.
 Christus in triduo mortis non fuit homo. Aureolus.
 Christus veraciter descendit ad inferos. Durandus.
 Christus in triduo mortis fuit totus in inferno. Durandus.
DIST. XXIII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum virtutes habituales sint homini necessariae.
 Habitus sunt homini necessariae. Durandus. Quidam Alij quorum dicta recitat Scotus.
 Virtutes humanae sunt habitus. Aureol. Quidam alij quorum argumenta recitat Scotus.

DISTINCT. XXIII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum fides sit virtus infusa a Deo.
 Fides est virtus. Durandus.
 Fides formata & etiam informis infunditur homini a Deo. Scot. Aureol.
 Nullus homo pertinaciter aliquem articulum fidei discreta habet habitum fidei infuse. Durandus.
 Fides est vna virtus & non multae, & vnus habitus, & non multi specie distincti. Scotus, Aureolus.
DISTINCT. XXV. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum fides sit de visis.
 Fides non potest esse de visis, Aureolus. Durandus.
 Fides non est de seicis. Durandus.
 Fides est certior simpliciter scientia, licet quo ad nos & secundum quid, Duran.
 ¶ Vtrum spes sit virtus theologica distincta realiter a fide, & charitate.
 Spes est virtus.
 Spes est virtus theologica. Durandus.
 Spes est virtus distincta a fide & a charitate. Scotus.
DISTINCT. XXVII. XXVIII. XXIX. & XXX. QVAESTIO. I.
 ¶ Vtrum homo debeat ex charitate diligere Deum plus quam seipsum.
 Caritas est virtus. Aureolus, Henricus.
 Obiectum charitatis est Deus in quantum est beatificatiuus, vel beatitudinis obiectum, Scotus.
 Ex charitate homo plus debet diligere Deum, quam seipsum. Scotus. Alij. Durandus, Alij.
 Caritas inclinatur ad amandum Deum duplici amore, scilicet amicitiae, & concupiscentiae. Durandus.
 In dilectione Dei potest haberi aliquoties respectus ad mercedem. Duran.
 In dilectione Dei non est aliquis modus adhibendus. Dur.
 Non omnes proximi sunt ex charitate aequaliter diligendi, Durand.
 Caritas feruentius diligit amicos, quam inimicos, & dilectio amici melior est, quam dilectio inimici. Durandus.
DISTINCT. XXXI. & XXXII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum fides remaneat in patria.
 Impossibile est actum fidei, & actum visionis beatificae simul esse in eodem subiecto. Durandus.
 Habitus fidei non remanet, nec remanere potest in patria cum visione beatifica.
DISTINCT. XXXIII. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum ex actibus humanis acquiratur habitus virtutum in appetitu sensitiuo subiectiue existentes, puta in concupisibili, vel irascibili.
 Aliquae virtutes morales sunt subiectiue in appetitu sensitiuo, qui diuiditur per concupisibilem, & irascibilem. Scotus, Aureolus.
 Aliquae virtutes possunt acquiri in nobis ex assuetudine operum, & causari ex actibus nostris. Durand.
 Praeter virtutes morales humanis actibus acquiras sunt homini necessariae quaedam aliae virtutes morales diuinitus infusae. Durandus.
 Virtutes morales, & cardinales remanebunt in patria post resurrectionem. Durandus.
DISTINCT. XXXIII. & XXXV. QVAEST. I.
 ¶ Vtrum dona Spiritus Sancti sint habitus distincti a virtutibus.
 Dona spiritus sancti sunt habitus distincti a virtutibus infusis theologis & cardinalibus. Scot.
 Huiusmodi dona remanebunt in patria. Durand.
DISTINCT. XXXVI. QVAEST. I.
 ¶ Et aliarum quatuor sequentium.
 Vtrum virtutes cardinales sint inter se connexae, ita quod qui habet vnam, habeat omnes.
 Prudentia non potest esse sine virtute morali. Scot.
 Nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia. Scot.
 Quatuor virtutes cardinales sunt connexae, ita quod qui habet vnam, habeat omnes quatuor. Scotus.

FRATRIS IOANNIS CAPREOLI THOLOSANI, ORDINIS PRAEDICATORVM, EXIMIIV ERITATIS SCHOLAE PROFESSORIS.

*Liber tertius defensionum Theologiae Dni Doctoris Thomae de Aquino,
 In tertio sententiarum Libro.*

DISTINCTIO PRIMA. QVAESTIO I.

Vtrum natura humana a filio Dei assumpta a tribus personis suppositis diuinae naturae potuerit assumi.



IRCA primam distinctionem, tertij sententiarum queritur. Vtrum natura humana, quam filius Dei assumptit propter humani generis reparationem potuerit assumi a tribus suppositis diuinae naturae, aut a natura diuina. Et arguitur quod non. Hoc enim supposito, scilicet quod eadem natura esset assumpta a tribus personis, aut esset vnus homo, vel plures, sed non plures. Sicut enim vna natura diuina in pluribus personis, non patitur esse plures deos, ita vna humana natura in pluribus personis, non patitur esse plures homines. Similiter etiam non potest esse vnus homo, quia vnus homo est iste homo, qui demonstrat vnam personam, & sic tolleretur distinctio trium personarum diuinarum, quod est inconueniens. Non ergo duae, aut tres personae diuinae possent accipere, vel assumere vnam naturam humanam. Quia etiam natura diuina ut praescindit a personis non potest assumere arguitur sic. Assumptio importat terminum vnionis, sed vnio non potest fieri in natura, sed solum in persona: ergo abstracta personalitate natura diuina non potest assumere.

IN oppositum arguitur. Et primo quod tres personae possint assumere eandem naturam. Quia persona incarnata subsistit in duabus naturis, diuina, scilicet & humana, sed tres personae possunt subsistere in vna natura diuina: ergo & in vna natura humana, ita quod vna natura humana sit assumpta a tribus personis. Quia etiam natura diuina abstracta personarum possit assumere naturam humanam arguitur sic. Quia in diuinis personalitas dicitur proprietates personalis, quae est triplex, scilicet paternitas, filiatio, & processio, sed his reuocatis per intellectum, adhuc remanet omnipotentia Dei, per quam est facta incarnatio: ergo videtur quod remota personalitate diuina, natura diuina possit assumere naturam humanam.

IN hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio resolutiones. **Q**uantum ad primum articulum sit prima conclusio. **Q**uod filius Dei assumptit naturam humanam, & incarnatus est ad remediandum peccatis humani generis, sic quod si homo non peccasset, filius Dei incarnatus non fuisset. Hanc conclusionem ponit Sanctus Thomas, tertia parte, q. 1. articulo 3. qui probat auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem Augustini in libro de verbis Domini, qui exponens illud quod habetur Luc. 1. Venit filius hominis querere, & saluum facere quod perierat, sic dicit. Si homo non peccasset filius hominis non venisset, & prima ad Timotheum 1. Iuper illud verbum, Christus venit in hunc mundum de peccatores saluos faceret, dicit Glo. Nulla causa veniendi fuit Christo Domino nisi peccatores saluos facere, tolle vulnere, tolle morbos, & nulla causa est medicina. Ratione etiam probat dictam conclusionem, & sic dicit. Quidam dicunt, quod si etiam homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alij vero contrarium asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proueniunt supra omne debitum creaturae nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, per quam diuina voluntas innotescit: vnde cum in sacra scriptura vbiq; incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, conuenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset, quamuis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari. Hae ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Effectuum a sola voluntate Dei dependentium non debet a nobis alia ratio assignari ab illa, quae per scripturas; dictaque sanctorum nobis diuinitus reuelatur, sed diuina incarnatio est talis effectus, & liberatio ab incommodis peccati est talis & vnica ratio: ergo &c.

Secunda conclusio. Possibile fuit & est eandem humanitatem in numero assumi, & assumptam esse a tribus, vel duabus personis diuinis simul. Hanc ponit & probat Sanctus Thomas, tertia parte q. 3. articulo 6. Ex vnione (inquit) animae, & corporis in Christo non fit neque noua persona, neque hypostasis, sed fit vna natura assumpta in hypostasim, vel personam diuinam, quod quidem non fit per potentiam naturae humanae, sed per potentiam personae diuinae, est autem talis diuinarum personarum conditio, quod vna earum non excludit aliam a communione eandem naturae, sed solum a communione eiusdem personae, quia igitur in ministerio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis, ut dicit Augustinus in Epistola ad Volusianum, magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personae assumptis, quam secundum conditionem naturae humanae assumptae. Sic igitur non est impossibile diuinis personis, ut duae vel tres assumant vnam naturam humanam, esset tamen impossibile, ut assumeret vnam hypostasim, vel vnam personam humanam, sicut dicit Anselmus in libro de conceptu virginali, quod plures personae non possunt assumere vnum eundemque hominem. Hae ille. Item tertio sent. dist. 1. q. 2. articulo 4. sic dicit. Tres personas diuinas assumere humanam naturam vnam vnitatem vnus personae est impossibile, quia contradictionem implicat. Cum enim vnio Dei & hominis non possit fieri natura, ut dist. 5. probabitur, oportet quod fiat in persona, ut scilicet sit eadem personalitas assumptis & assumpti, vnde ponere vnam personam ex parte assumpti, & tres ex parte assumptis est impossibile. Et similiter etiam non potest esse vna vnitatem vnus hypostasis, vel vnus suppositus, scilicet quod natura assumpta a tribus personis sit vna vnitatem singularis naturae, non est impossibile, loquendo de potentia absoluta, quamuis non sit congruum secundum ordinem diuinae sapientiae, cum vnus persona incarnatio ad reparationem mille mundorum sufficiat, dico autem vnitatem singularis naturae, si assumeret vnum corpus, & vna anima ei vnita, ex quorum vnione

Secunda conclusio

*Explicit Repertorium Tertij Libri, defensionum
 Joannis Capreoli.*

vna humanitas resultaret, vt sic tres personae in vna natura humana assumpta conuenirent, sicut conueniunt in natura aeterna. Hec ille.

Et sicut patet tam in scripto, quam in summa inuuit talem rationem. Si tres personae non possent eandem naturam assumere aut talis repugnancia proveniret ex parte assumptis, vel ex parte assumpti, sed nec sit, nec sic, igitur, maior nota est, minor probatur. Quia enim talis repugnancia non proveniat ex parte assumpti, quia tres personae conueniunt in vna natura diuina, non per solam vnionem, sed per essentialem & realem identitatem: ergo possunt conuenire in vna natura per solam vnionem, quia hoc est in infinitum facilius, & minus repugnans rationi naturali. Quia etiam talis repugnancia non proveniat ex parte naturae assumptae patet, quia assumptio illa sequitur legem, & conditionem assumptis potius, quam assumpti, & potentiam diuinam potius quam humanam. Tertia conclusio. Nam diuina abstracta a personalitate relatiua per intellectum possit assumere humanam naturam, haec probat Sanctus Thomas, tertia parte, q. 3. artic. 3. vbi sic dicit. Intellectus post dupliciter se habet ad diuina: vno modo vt cognoscat Deum sicut est, & sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, & q. aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est vnum salua distinctione personarum, quarum tamen vna tollitur alia sublata, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus noster ad diuina, non quidem quasi cognoscens Deum, vt in se est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, & diuisim id, quod in Deo est vnum, & per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem, & sapientiam diuinam, & alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate, vel filiatione, quae dicuntur personalitates & secundum hoc abstracta personalitate per intellectum possunt intel ligere adhuc naturam assumptam. Hec ille. Item tertio sent. dist. 5. q. 2. artic. 3. sic dicit. Circumscriptio personae a natura diuina potest dupliciter intelligi: vno modo q. circumscribitur omnis ratio personalitatis, & sic ipsa natura neque erit subsistens in se, neque erit in aliquo subsistente: vnde non habebit esse in re, sed in intellectu, & sic non conuenit ei, neque assumere, neque aliquid agere: alio modo potest intelligi q. circumscribantur personae distinctae, quas ponit fides, etiam circumscriptis, adhuc remanet natura diuina subsistens, sicut intelligunt Deum, qui non habent fidem unitatis, siue hoc q. intelligant ibi patrem, vel filium, vel spiritum sanctum: vnde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua, & secundum hoc conclusio procedit de circumscriptione personarum distinctarum, quas fides supponit, & hoc modo dicendum est, q. circumscribitur personis, adhuc naturae diuinae conuenit assumere. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Remanente sufficiente causa actua assumptionis remanere potest assumptio naturae humanae, sed circumscriptis per intellectum personalitatibus relatiuis diuinis remanet sufficiens causa assumptionis actua, quia adhuc potest intelligi in Deo omnipotentia, subsistentia, personalitas, igitur &c. Quarta conclusio. Natura diuina suppositus personalitatibus relatiuis, quas fides ponit, non primo, sed quasi secundario assumpti naturam humanam, hanc ponit S. Thom. tertia parte q. 3. artic. 2. vbi sic dicit. In verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, & terminus eius, esse autem assumptionis principium conuenit naturae diuinae secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est, sed esse terminum assumptionis, non conuenit naturae diuinae secundum seipsam, sed ratione personae, in qua consideratur, & ideo quidem primo, & propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici, quod etiam natura assumit naturam ad sui personam, & etiam secundum hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conuersa, sed quia naturam carnis assumpti: vnde dicit Damasc. Dicimus naturam Dei incarnatam esse secundum beatos Achanasium & Cyrillum. Hec ille. Item in solutione secundi sic dicit. Illud quod conuenit diuinae naturae secundum se, conuenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi, sed assumere conuenit ei ratione personae verbi, & ideo illi

Tertia conclusio.

Intellectus noster dupliciter se habet ad diuina.

Circumscriptio personae a natura diuina potest dupliciter intelligi.

Quarta conclusio.

Lib. 3. cap. 6

solae personae conuenit. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Quicquid conuenit naturae diuinae primario, & per se, conuenit tribus personis, sed assumere non conuenit tribus personis: igitur non conuenit essentiali primo, & per se, sed si conuenit ei, hoc erit secundario, & quasi per aliud, scilicet ratione personae. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones, & quidem contra primam arguit Scot. probando, q. praedestinatio animae Christi, non solum fuerit pro redemptione aliarum. Primo. Quia prius natura quam aliquid prauideatur circa peccatorem, siue de pena, siue de peccato, Deus praelegit ad curiam caelestem omnes, quos voluit habere hoies & angelos in determinatis gradibus, & nullus est praedestinatus tantum, quia alius praenitius est casurus, vt sic nullum oporteat gaudere de lapsu alterius, multo magis ergo hoc est verum de praedestinatione illius animae, quae praedestinatur ad summam gloriam, vniuersaliter enim ordinate volens prius videtur velle hoc, quod est fini propinquius, & ita sicut prius vult alicui gloriam, quam gratiam, ita etiam inter praedestinos, quibus vult gloriam ordinate videtur prius velle illi gloriam, quam vult esse fini proximior, & ita huic animae. Secundo. Quia nulla necessitas fuit, vt anima a principio gloriosa, cui Deus praepaui, non tantum summam gloriam, sed etiam coeuiam illi animae vnica non fuisset corpori passibili, quod fuisset redemptio facienda, & ideo auctoritates exponenda sunt, quod Christus non venisset vt redemptor, nec vt passibilis, sed non solum propter illam redemptionem videtur Deus illam animam ad tantam gloriam praordinasse, cum illa redemptio seu gloria animarum redimendarum non sit tantum bonum quantum est gloria animae Christi. Nec est verisimile summum tam bonum in entibus esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum, sicut non est verisimile Deum prius praedestinasse Adam, quam Christum, quod tamen sequeretur. Tertio. Quia sequeretur quod Deus praedestinando Adam, prius praedestinasset eum calurum, quam praedestinasset Christum, si praedestinatio Christi tantummodo fuit pro redemptione aliorum, hoc autem non videtur esse conueniens, neque verum.

Contra secundam conclusionem, arguit Scotus probando, quod vna natura non posset simul assumi a tribus suppositis, aut personis diuinis sic, quod primus terminus vnus esset persona, primo sic. In omni essentiali dependentia vnus dependens praecise dependet ad vnum quod totaliter terminat dependentiam eius, sed in ista vnione est essentialis dependentia vnus naturae, & vna persona essentia inter terminat eam: ergo non potest eadem natura dependere ad plures tales personas, maior probatur in omni essentiali dependentia causati ad causam, quia impossibile est idem causatum habere plures causas totales in eodem genere causatum, vel essendi, a quibus dependeat, sequeretur enim q. essentialiter dependeret ab illo vt a causa, quo non existente, nihilominus esset. Si enim causatum aliquid habeat, a pro causa totali efficiente, & cum hoc, b. similiter, a, sufficienter efficeret ipsum omni alio circumscripto, alias non esset causa totalis, igitur i. le effectus esset ab a, non existente, b. & ita non dependeret a b, c. Similiter econtra arguitur de a, si b. ponatur causa totalis, igitur si b. ponatur causa totalis, & similiter, a, vt runcque erit causa totalis, & neutrum erit causa totalis, & ita arguitur in omnibus dependentijs, etiam quae non sunt causarum ad causas, quia cum dependentia alicuius fuerit totaliter terminata ad aliquid, ipsum non potest dependere ad aliud, dependentia eiusdem rationis &c.

Similiter confirmatur hoc de accide te respectu plurium subiectorum, minor vero probatur: quia personae creatae totaliter terminat eam, & illa itante non posset simul esse in alia persona, siue creatae, siue increatae, sed non minus terminat eam personalitas quaeunque diuinae personae, quam terminaretur a personalitate creatae, igitur &c. Secundo arguitur sic. Quia multiplicato supposito creatum, multiplicatur natura: ergo similiter multiplicato supposito increato, tenet consequentia, quia increatum supplet vicem suppositi creati: ergo ita distinguit, sicut distingueret

Contra primam conclusionem, arguit Scot. dist. 7. q. 2.

Contra tertiam & quartam conclusionem, arguit Scot. dist. 7. q. 2.

Ad id arguit Durandus dist. 1. q. 4.

stingeret suppositum creatum. Tertio. Quia illud quod competit alicui, vt distinguitur ab alio, non potest competere illi alij, sed incarnatio, competit filio, vt distinguitur a patre: ergo non potest competere patri. Quarto arguitur ab alijs sic. Quia infinita naturae attestatur, quod possit esse in pluribus suppositis, vnde consuevit dici, q. pluralitas diuinorum suppositorum cum vnitate diuinae essentiae prouenit ex illimitatione diuinae naturae, sed omnis infinitas & illimitatio repugnat creaturae: ergo nulla vna natura creata sic potest assumi, quod existat in pluribus suppositis. Quinto. Quia dependentia naturae creatae assumptae perfectius terminatur per diuinum suppositum quam terminaretur per proprium, sed si natura creata conueneret proprium suppositum, non posset simul esse in proprio supposito & in alieno: ergo fortiori ratione natura creata assumpta ab vno supposito diuino non potest assumi ab alio. Sexto. Quia sicut accidens naturaliter sustentatur in supposito substantiae, sic miraculose natura humana sustentatur in supposito diuino assumente eam, sed vno non potest simul esse in pluribus substantijs: ergo nec eadem natura potest simul esse in pluribus suppositis diuinis. Septimo. Quia Anselmus de conceptu virginali expresse dicit, quod tres personae non potuerunt vnium atque eundem hominem assumere, & si dicitur quod Anselmus accepit ibi hominem pro supposito, quod non est assumptibile, & non pro natura. Contra. Quia ibidem concedit quod vna persona potuit assumere hominem, non autem tres personae, sed primum non potest concedi accipiendum hominem pro supposito, sed solum pro natura: igitur secundum non negatur accipiendum hominem pro supposito, sed pro natura. Contra tertiam, & quartam conclusionem arguit Scot. probando, quod essentia diuina per se subsistens potest esse proximus terminus vnionis, quia ipsa natura diuina nullum esse habet a persona, sed prius naturaliter quae sit in persona dat esse personae, est enim natura de se hae & per se subsistens, licet non incommunicabiliter, videtur n. quod incommunicabilis non sit necessario propria ratio terminandi illam, sed subsistere simpliciter. Arguit ad id Durandus sic. Si non posset fieri vnio naturae humanae cum diuina in supposito diuino quantum ad existentiam, nisi fieret vnio eiusdem naturae cum proprietate relatiua quo ad personam, hoc non esset, nisi quia vna naturarum secundum existentiam supponeret vnionem secundum esse personae, aut quia ad vnionem secundum existere, vel existentiam necessario concomitaretur, aut sequeretur vnio secundum personam, vel secundum esse personae, sed neutrum istorum est, vt probabitur: ergo natura humana posset vniri diuinae personae in supposito relatiuo quantum ad existentiam, dato quod non vniretur proprietati relatiui quo ad personam, maior patet, quia si vna vnio non supponit aliam, nec necessario concomitatur, aut sequitur, tunc vna potest esse sine alia. minor probatur quantum ad omnes eius partes. Quod enim vnio naturae diuinae cum creatae in eodem supposito secundum existentiam non supponat tanquam priorem vnionem, quae est secundum proprietatem relatiuam, probatur, quia vnio naturae assumptae cum persona supponit vnionem eius cum essentia diuina, quod sic patet, quia per illud primo competit personae diuinae vniri naturae assumptae, per quod competit ei dependentiam terminare naturae assumptae, sed personae diuinae competit terminare dependentiam naturae assumptae ratione substantiae, vel essentiae diuinae: ergo personae diuinae competit vniri naturae assumptae ratione essentiae, & non econtra maior patet, quia sicut natura assumpta vnitur, quia dependet ita persona assumens eam vnitur, quia terminat dependentiam, minor patet, quia persona diuina non subsistit nisi per essentiam, vel ratione essentiae, per hoc autem, per quod competit sibi per se subsistere, competit sibi primo terminare dependentiam naturae assumptae, & haec est essentia, quare &c. Quod autem ad vnionem naturae creatae cum diuina quantum ad existentiam non necessario concomitetur, vel sequatur vnio eiusdem naturae cum proprietate relatiua quo ad personam: patet quia ista concomitantia, vel consequentia non esset nisi ex habitu dine essentiae diuinae ad proprietatem relatiuam, quia humana natura secundum

se nullam habitu dinem necessariam habet ad hoc vt vniamur proprietati relatiue, & ideo si sit ibi aliqua necessitas, illa confurgit ex habitu dine naturae diuinae ad proprietatem relatiuam, vt quia natura humana vnica est diuinae naturae, quae necessariam habitu dinem habet ad proprietatem relatiuam, per consequens vniamur alicui proprietati relatiue, sed istud non potest dici, quia essentia diuina non solum habet habitu dinem necessariam ad vniam proprietatem relatiuam, sed ad omnes, si ergo propter necessariam habitu dinem naturae diuinae cum proprietate relatiua ad vnionem naturae humanae cum essentia diuina secundum existentiam sequeretur necessario, vnio eiusdem cum proprietate relatiua quo ad personam, sequeretur quod non posset fieri vnio humanae naturae cum diuina secundum existentiam, quin fieret vnio eiusdem cum qualibet proprietate relatiua quo ad personam, quia essentia diuina ad quamlibet habet necessariam habitu dinem, & non ad alteram solum, & ita vnium suppositum relatiuum non posset assumere sine alio, quod est ex onem. Relinquitur ergo quod in supposito diuino licet relatiuo posset fieri vnio humanae naturae cum diuina secundum existentiam, dato q. non fieret vnio cum proprietate relatiua quo ad personam, sed tunc talis vnio non plus fieret in vno supposito, quam in alio, sed quod aliter in omnibus, quia esset solum secundum existere, quod est omnibus commune, & non secundum aliquid proprium & personale. Hec Dur. Et in hoc secundus artic. terminat.

Quantum ad tertium articulum restat praefatis obiectio. Quibus Dei cum adiutorio respondere, & ideo ad primam contra primam conclusionem dicitur, quod in diuina praescientia, aut prouidentia, aut praedestinatione nulla est prioritas, aut posterioritas: naturae ex parte actus diuini, quasi vnus sit prior alio, nec ex parte obiectorum, vt cadit sub actu intellectus, aut voluntatis, quasi hoc prius natura sit scitum, aut volitum quam aliud, cum diuinus intellectus vnium actum habeat quo simul natura fertur in omnia sua obiecta potissime creatae, sine quocunque discurfu, aut ordine reali, & similiter diuina voluntas, vt probat Sanctus Thom. prima parte, q. 14. artic. 7. conceditur tamen, quod est ibi ordo rationis ex parte ratiocinantis, scilicet intellectus nostri, q. intelligit successiue ea, quae in obiecto sunt simul. Vterius conceditur q. inter obiecta praefata, & prauiolita est ordo volitus, & praordinatus a Deo, prauidit enim, & prauioluit huic effectum esse propter alium, & ordinari ad autum, & causari ab alio causalitate efficientis, aut finis, aut formae, & ideo conceditur, quod Deus prauidit electos esse priores reprobis, & gloriam gratia, & praedestinationem, gloriam, gratiam, redemptionem esse priores casu aut peccato. Conceditur vterius, quod nullus est praedestinatus praecise propter hoc quod alius est prauiolitus casurus, ad hunc sensum quod prauiolitus casu sit causa praedestinationis stantis, sed tamen concedi potest q. aliquem nunquam calurum & firmiter itaturum Deus praedestinavit ad subleuandum calurum, sicut Christum ad subleuandum Adam. Conceditur vterius, quod Deus, quia ordinatisime vult, hoc est vult rectissimum ordinem in suis volitis, non in sua volitione, quia inquam hoc rectissime vult, ideo vult an imam Christi esse proximior vltimo fini, & felicior, ac beatiorem ceteris beatis, & alios ordinari ad illam, & non illam ad alios, ita quod tota prioritas se teneat ex parte obiectorum inter se, non autem ex parte actus volendi in se, nec ut tendit in obiecta quasi actus sit prior actu, aut idem actus prius quacunque reali prioritate tendat in hoc obiectum creatum, quam in aliud. Ad hunc sensum Sanctus Thom. 3. sententiarum dist. 20. quaestio. 3. articulo primo, quaestiuicula tertia, concedit, quod praedestinatio Christi est causa praedestinationis nostrae efficiens in quantum ipse est mediator nostrae salutis, & formalis in quantum in filijs Dei ad eius imaginem praedestinatur, & finalis in quantum nostra salus in eius gloriam redundat. Item tertia parte quaestione. 24. Praedestinatio Christi est causa praedestinationis nostrae praedestinationis. Christi est causa praedestinationis nostrae praedestinationis.

Solutio doctri nae ex qua sol untur articuli aduersario rum:

Christi est causa praedestinationis nostrae praedestinationis.

tionis terminum, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem ab æterno prædestinando, ut per Iesum Christum completeretur. Sub prædestinatione enim æterna nõ solum cadit illud, quod sciendum est in tempore, sed etiam modus & ordo secundum quem compleendum est ex tempore. Hæc ille. Item ibidem in responsione ad tertium sic dicit. Si Christus non fuisset incarnatus Deus præordinasset homines saluari per aliam causam, sed quia præordinavit incarnationem Christi simul cum præordinavit, ut esset causa nostræ salutis. Hæc ille. Item tertia parte q. 1. artic. 3. in solutione quarti, sic dicit. Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, & ideo sicut Deus prædestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati. Hæc ille. Ex quibus omnibus patet, quod argumentum multa falsa assumit, potissime tria. Primum est, quod prius natura Deus prædestinet omnes electos quam prævideat aliquid circa peccatores. Secundum est, quod in divinis actibus sit ordo naturæ ex parte actuum in se, aut ut tendunt in objecta creata. Tertium est, quod Deus prius velit vnum, quam aliud prioritate naturæ, quia non solum saluum est, quod in Deo actus intellectus sit natura prior actu voluntatis, immo falsum est, quod idem actus in intellectus, aut voluntatis prius natura tendat in vnu obiectum quam in aliud, potissime loquendo de obiectis creatis. Si autem quis dicat, quod saltem concedendus est ibi ordo rationis ex parte ratiocinantis, & si negetur ex parte ratiocinabilis, & sic prius secundum rationem Deus voluit gloriam animæ Christi quam redemptionem humani generis, quia maius bonum prius vult secundum rationem, & sic pro illo priori voluit incarnationem per se, & secundum se, & non propter aliud: ergo cessantibus posterioribus commotis, adhuc incarnatio fuisset, quia voluntas divini beneplaciti semper adimpleretur & cetera. Dicitur quod inter maius bonum, & minus bonum potest esse dupliciter ordo, scilicet per se, & per accidens, per se quidem sicut inter bonum naturæ gratiæ, & gloriæ, & bonorum taliter ordinatorum Deus prius secundum rationem vult maius, quam minus, sicut gloriæ gratiæ, & gratiam naturæ, per accidens autem sicut inter duas gratias, aut duas glorias nullum essentialium ordinem inter se habentes, & talium bonorum nõ est necessarium maius esse prius volitum secundum rem, aut secundum rationem, & sic non oportet concedere, quod Deus prius re, aut ex natura rei, aut secundum rationem voluerit gloriam animæ Christi, quam redemptionem generis humani, immo potest esse, quod prius secundum rationem voluerit secundum bonum, quam primum. Ad secundum dicitur primo, quod Sanctus Thomas. tertia sent. dist. 1. q. 1. artic. 2. tenet illum modum gloriosi auctoritates Sanctorum, quem tangit arguens esse probabilem, sed in summa reputavit eundem tanquam præsumptuosum. Dicitur secundo, quod anima Christi non fuit prædestinata ad tantam gloriam propter solum redemptionem generis humani, si sit sensus, quod illa redemptio fuerit principalis finis gloriæ animæ Christi, aut suæ gratiæ, vel naturæ, quin potius, sicut superius dictum est, totalis gloria hominum beatorum ordinatur sicut in finem in gloriâ animæ Christi. Dicitur tertio, quod redemptio humani generis fuit finis siue quo non fuisset gloria animæ Christi talis & tanta, qualis & quanta nunc est, vel si redemptio humani generis non fuit finis gloriæ Animæ Christi, fuit tamen finis incarnationis, aliud enim est dicere hoc, & aliud illud. Dicitur quarto, quod incarnationis Christi multiplex potest assignari finis, scilicet proximus & remotus, vel partialis & totalis, proximus finis est redemptio electorū, remotus vero perfectio vniuersi, vel gratia Dei, vel ipse Deus, similiter omnia ista sunt finis totalis, singulum vero eorū potest dici finis partialis, modo non est inconueniens magnum bonum occasionari propter minus bonum tanquam propter finem proximum, aut partialem. Et de hoc Sanctus Thomas. tertia parte quæstio. 1. artic. 3. in solutione tertij. Nihil (inquit) prohibet ad aliquid maius naturam humanam esse perductam post peccatum, Deus enim permittit mala fieri, ut inde melius aliquid eliciat, vnde dicitur

Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum.

Inter maius & minus bonum duplex ordo.

Incarnationis finis multiplex.

tur Roman. quarto. Vbi abundavit iniquitas, superabundavit gratia, vnde & in benedictione cerei paschalis dicitur. O felix culpa, quæ talem, ac tantum meruit habere re demptorem. Hæc ille. Item tertio sent. dist. 1. artic. 1. artic. 3. in solutione quinti, sic dicit. Sicut dicit Apostolus Rom. quinto, ubi abundavit delictum superabundavit, & gratia, vnde non est inconueniens si aliquid bonum ex peccato Deus eliciat, quod sine peccato non fuisset, ut patet in multis virtutibus ut in patientia, & poenitentia, & humilmodi, & ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Deus incarnaretur, propter quod Gregor. dicit. O felix culpa &c. Hæc ille. Dicitur quinto, quod ex positione nostra non sequitur, quod Deus prædestinaverit prius Adam, quam Christum, si ly prius dicit prioritatem durationis, aut perfectionis, aut aliam prioritatem realem, si vero dicat prioritatem rationis non ex parte rationabilis, sed ex parte nostri intellectus ratiocinantis non est inconueniens. Intellegimus enim primo, quod Deus voluit gloriam suam, & bonitatem suam manifestari generaliter in productione perfecti vniuersi. Secundo, quod in illo vniuerso voluit esse aliquas creaturas intellectuales & rationales beatas. Tertio, quod prævidit casum aliquarum creaturarum rationalium, quas prædestinaverat. Quarto, quod decreuit lapsas reparare per incarnationem filij sui. Quinto, quod voluit animam Christi esse priorem cæteris in gratia, & gloria, & omnes alias, & beatitudinem, & gratiam, & redemptionem earum ordinari in gloriam animæ Christi. Ad tertium patet responso per iam dicta, quia consequens, ad quem deducit non est inconueniens, loquendo de prioritatem rationis, vnde breuiter prædestinatio cæterorum electorum prior est prædestinatione animæ Christi secundum rationem intelligendi, sed prædestinatio animæ Christi prior est prædestinatione aliorum secundum viam perfectionis, & causalitatis executionis effectus temporalis, ut prima prioritas sit quasi prioritas intentionis. Secunda vero sit quasi prioritas executionis. Sciendum etiam quod prædestinatio Christi vno modo potest dici finis nostræ prædestinationis ex parte effectus temporalis, & alio modo nostra prædestinatio, & redemptio potest dici finis prædestinationis Christi. Nam dupliciter aliquid potest dici finis alicuius, puta, a, esse finis ipsius, b. Primo modo, quia, b. ordinatur ad acquisitionem, vel cõseruationem ipsius, a, sicut sanitas dicitur finis medicinæ, & hoc modo nostra prædestinatio quo ad terminum temporalem est finis prædestinationis Christi, quia sicut si perius allegatum est, Deus prædestinavit opus incarnationis Christi in remedium humani peccati. Secundo modo a, potest dici finis, b, quia ex ipso, b, prouenit aliqua utilitas vel aliquid bonum ipsi, a, vel ipsum, a, tendit in ipsum, b, sicut in illud, cuius similitudinem, & participationem desiderat, & isto modo prædestinatio Christi est finis nostræ prædestinationis, quia salus nostra in Christi gloriam redundat, ut superius dictum est, & ideo sua prædestinatio & nostra inuicem se præcedunt. Prædicta autem distinctio fundatur in dictis Sancti Thom. secundo sent. distinctio. 1. quæstio. 2. artic. 3. ubi sic dicit, Finis alicuius rei dicitur dupliciter, scilicet vel in quem tendit naturaliter, vel quia ex eo quod ad ipsum, sicut ad finem ordinari dicitur, utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem, & ordinem agentis, utroque autem modo homo dicitur finis creaturarum & cetera. Item in solutione secundi, sic dicit. Non est homo finis omnis creaturæ, sicut vltimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud, cui prouenit utilitas ex omni creatura. Item ibidem sic dicit Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem naturæ intellectualis quantum potest, quæ altiori modo diuinam bonitatem cõsequitur, & propter hoc forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse vltimus finis intentus à natura inferiori, ut dicitur secundo de anima. Hæc ille. Vide totum capitulum, vel articulum, quia multum bene facit ad propositum. Ad primum cõtra secundam conclusionem dicitur primo, quod maior si intelligatur dependentia ad suam causam concedi potest licet eam neget Ocham, & Adam

Prædestinatio Christi est finis naturæ, & econtra, ut dicitur in modo.

Tex. com. 32

Adam primo sen. dist. prima dubio quarto, & satis probabiliter, & præsertim, ubi illa duo, quæ terminant eadem causalitate, & potentia terminant, sicut est in proposito, nam quilibet persona diuina est totalis causa cuiuslibet creaturæ, & tamen sunt tres. Si autem intelligatur dependentia vnius relatiui ad aliud correlatiuum, falsa est, nam tali dependentia vnum potest dependere ad multa sicut idem album numero est simile multis alijs albis, & tantum dependet ab vno quantum ab alio in esse relatiuo, & similiter idem quantum est æquale vel duplum multis quantis, & dependet ab vno, sicut ab alio. Et ad primam probationem maioris, si sic intelligatur dicitur, quod solū arguit de prima dependentia, & non de secunda. Cum etiam secundo additur, & arguitur, quod maior sit vera in omni genere dependentiæ, quia cum dependentia alicuius fuerit totaliter terminata &c. Dicitur, quod vnum relatiuum terminat totaliter dependentiam alterius intensiue non autem extensiue, & ideo potest terminari non ad tot, quin ad plura eiusdem rationis si sint vel esse possint, vnum enim omnium non potest assimilari tot omni quin pluribus. Dicitur secundo quod dependentia naturæ assumptæ ad personam assumptam non est præcisè dependentia causati ad causam, quia talis causalitas est communis tribus personis, & tres personæ simul terminant omnem talem dependentiam creaturæ, sed est potius dependentia relatiui ad correlatiuum puta vniuersi ad vniuersi, vel suppositi ad suppositans, & formæ ad suum formabile, & si sic dependentia causati ad causam, hoc est ratione absoluti, quod est in persona, & non ratione relatiue proprietatis, nec plus est ad vnam personam quam ad aliam, nullum autem relatiue dictum in diuinis in assumendo assumit propria, vel distincta causalitate, sed dicitur assumere vnum, & non dicitur assumere aliud naturam humanam, quia vna persona relatiua virtute nature, essentia, potentia, & omnium diuinorum attributorum vnit sibi naturam humanam, ita quod est illius vniuersi non tantum principium effectuum, aut causale, sed etiam terminus relationis vniuersi ad vniuersi, de hoc Sanctus Thomas. in tertia parte q. 2. artic. 6. & tertio sent. dist. quinta q. 1. artic. 1. ubi ponit quod assumptio ex parte assumpti non solum dicit actionem qua fit vno naturæ ad personam trahendo eam ad tale subsistere, quod est incommunicabile pluribus suppositis, aut personis, nec est compossibile cum alio subsistere in eadem natura, vel persona sed persona diuina terminat dependentiam naturæ trahendo eam ad proprium subsistere, quod est incommunicabile pluribus suppositis, immo includit in sua significatione terminum actionis, & vniuersi. Dicitur tertio ad confirmationem ibidem adductam, quod non est simile de accidente respectu plurium subiectorum, & de vniuersi naturæ ad plures personas, quia dependentia accidentis ad subiectum est principaliter dependentia causati ad causam. Dicitur quarto ad probationem minoris, quod suppositum creatum totaliter terminat dependentiam naturæ creatæ non autem suppositum in creatum, quia terminationes illæ sunt alterius rationis. Suppositum enim creatum terminat dependentiam naturæ lux, secundum vnum esse & vnum subsistere, in quo aliud suppositum creatum communicare non potest, sed diuersorum suppositorum sunt diuersæ subsistentiæ in creaturis non sic in diuinis quia diuinæ personæ vnicam habent subsistentiam, vel potius vnicam personæ subsistere, & vnicum esse, & existere licet habeant distinctas personalitates. Ideo non sequitur quod eadem natura haberet plures subsistentias si assumeretur à pluribus diuinis personis, sed solum, quod esset vnicæ pluribus personalitatibus relatiuis. Hoc autem non est inconueniens, quod declarat S. Tho. 3. sen. dist. 7. q. 2. artic. 4. ubi sic arguit. (Maior est distantia diuersarum potentiarum animæ ad inuicem, quæ est in absolutis distinguuntur, quam diuinarum personarū, quæ solum distinguuntur in eo, quod ad aliud est, sed anima vnitur eidem membro secundum diuersas potentias, quod patet, quia organa aliorū sensuum sunt etiam organa tactus qui per totum corpus diffunditur igitur Deus potest vniui homini, ita quod tres personæ vnam naturam assumant.) Hæc ille. Vnde si plura supposita creata, vel vnum creatū, & aliud in creatum habere vnicam subsistentiam, sicut

Su, vltimum creatum quo modo suppositum fit.

Quomodo potest finis animæ distant ad inuicem.

habent diuinæ personæ, tunc suppositum creatum non totaliter terminaret extensiue dependentiam naturæ, quin posset ulterius terminari per aliud suppositum habens eandem subsistentiam. Sed quia nullum suppositum creatum comunicat cum alio supposito in eadem subsistentia. Ideo quoadocumque terminat dependentiam naturæ, totaliter eam terminat tam intensiue quam extensiue. Item suppositum creatum terminat dependentiam naturæ eo modo quo totum subsistens terminat dependentiam partium, persona vero diuina terminat dependentiam naturæ assumptæ eo modo, quo subsistens terminat dependentiam alicuius sibi vniuersi, sicut subiectum dependentiam accidentis. Constat autem quod idem non potest esse pars duorum totorum subsistentium, sed idem accidens potest vniui duobus substantijs habentibus eandem subsistentiam, sicut quantitas materiæ, & formæ. Ad secundum negatur consequentia, nec valet probatio per simile de supposito creato, quia esse suppositi creati est incommunicabile alteri supposito, & ideo ad multitudinem, & distinctionem suppositorū multiplicatur esse, & subsistere, & per consequens natura, quia plura esse non conueniunt eidem naturæ in numero, esse autem, & subsistere diuini suppositi est communicabile tribus suppositis, & ideo plurificato supposito non oportet plurificari esse, nec naturam assumptam, de hoc S. Tho. de potentia Dei, q. 2. artic. 1. Natura inquit diuina à formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes, vnde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit, diuinitas autem est idem quod Deus vnde ipsa natura diuina est subsistens. Aliud est quod nulla forma, vel anima creata est suum esse, sed ipsum esse Dei est eius natura, & quidditas, & inde est, quod proprium nomen ipsius est, qui est, ut patet Exo. 3. quia sic denominatur quæ propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia non per se subsistit, oportet quod in eo cui comunicatur sit aliquid, per quod forma, vel natura subsistentiam recipiat, & hæc est materia, quæ subsistit formis materialibus, & naturis, quia vero natura, vel forma materialis non est suum esse, per hoc quod in alio recipitur, acquiritur esse, vnde secundo, quod in diuersis est de necessitate habet diuersum esse, vnde humanitas nõ est vna in sorte & in platone secundum esse, quamuis sit vna secundum propriam rationem. In communicatione vero, qua natura diuina comunicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat, vnde non recipitur in aliquo quod materia ut sic generis ex materia & forma inuenitur compositus. Et iterum quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est, vnde per vnum & idem esse est in communicante, & in eo cui comunicatur, & sic manet eadem secundum numerum in vtroque. Hæc ille. Item quæstio. 9. artic. 5. in solutione 19. sic dicit. (Nullo modo concedendam est, quod in diuinis sit vniuersum esse, cum esse semper ad essentiam pertineat, & præcipue in Deo, cuius esse est sua essentia, relationes autem quæ distinguunt supposita in diuinis, non addunt aliud esse super esse essentia, quia non faciunt compositionem cum essentia, omnis autem forma addens aliquid esse super esse substantiale facit compositionem cum substantia, & ipsium esse est accidentale, sicut esse albi, & nigri, diuersitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut & diuersitas essentia in rebus creatis, neutrum autem in diuinis. Hæc ille. Ad tertium dicitur, quod maior habet virtutem quando illud quod conuenit alicui, ut distinguitur ab alio est principium distinctionis vnius illorum ab alio, sicut filio, quia competit filio, ut distinguitur à patre, & est principium distinctionis filij à patre, non potest competere patri sed falsa est si intelligatur generaliter de illo quod conuenit alicui ut distinguitur ab alio, quod tamen non est principium distinctionis illorum, sed conueniatur distinctionem, vel sequitur, sicut pater nam anima rationalis conuenit oculo, ut distinguitur à pede, & tamen eadem anima est in vtroque tunc dico, quod incarnatio nõ conuenit filio ut distinguitur à patre primo modo, sed secundum modo, & ideo potest vtrique conuenire. Ad quartum respondit Dur. quod cum dicitur, quod infinitati naturæ attestatur,

Natura diuina à materialibus formis dupliciter differt.

In diuinis est vnum esse.

Ad quartum Dist. 17. 3.

teffatur, qd sit in pluribus suppositis, verum est de natura quae intrinsece pertinet ad naturam ipsorum, & est tanquam fundamentum proprietatum quibus supposita constituntur, & distinguuntur, & hoc solum est diuina natura & essentia. Sed esse in pluribus suppositis relatiuis, quae extrinsece, puta quia sine eo esset supposita, communicatur tamen ei existere in talibus suppositis, non arguit aliquam infinitatem, quod patet ex simili: circumscribendo enim à Deo supposita relatiua, & ponendo vnum solum suppositum absolute: sicut ponunt iudaei, & gentiles, tanta infinitas esset in illo vno supposito, sicut nunc est in pluribus relatiuis, & tamen non oportet naturam assumptam in illo supposito esse infinitam, quia non pertineret intrinsece ad naturam suppositam: sed solum ei communicatur, vt solum esse finitum habeat in supposito infinito, & sic est in proposito de essentia vnius naturae creatae, finitae in pluribus suppositis diuinis. Haec Dur. & bene hoc excepto, qd dicit naturam creatam habere esse finitum in supposito infinito: hoc enim est falsum, vt alias videbitur. Posset etiam aliter dici, quod maior argumenti vera est quando natura quae est in pluribus suppositis non acquirit, nec accipit esse per supposita: in quibus est: sed ipsa est suum esse, & dat esse suppositis, alias maior est falsa. Ad quintum dicit Dur. qd tota dependentia humanae naturae terminatur per vnum diuinum suppositum, & quae perfectio, vel perfectio, quam terminaretur per suppositum proprium, quia substantia diuini suppositi est perfectior quam substantia cuiuslibet suppositi creati, & tamē hoc non obstante potest assumi ab alio supposito diuino, quia non assumitur ad nouam substantiam, cum subsistere diuinum sit tantum vnum, sed communicatur ei noua vnio cum proprio alterius personae, quae non repugnat priori vnioni cum proprio personae assumptae, sed si natura creatae substantiatur in supposito proprio non posset substantificari in alieno creato, vel increato nisi assumeretur aliud nouum subsistere in alio, & illud contradicit ei, qd est subsistere in seipso, & ideo istud non est possibile sicut aliud. Haec Dur. & bene. Vnde breuiter dici potest quod natura humana ita perfecte supponitur in supposito diuino, sicut supponitur in proprio supposito, sed non ita incommunicabiliter, cuius ratio superius est tacta in solutione secundae. Ad sextum dicit Dur. qd non est simile huic modo, quia supposita creatae absoluta sunt, & ideo quaequid est in eis, sicut solum relationes, non quaeunque sed opposita. Haec Dur. & bene. Posset etiam dici quod non est simile, quia si idem accidens esset in diuersis substantiis, haberet diuersa esse, & sic esset idem & non idem, natura autem humana in pluribus suppositis non habet nisi vnum esse: conceditur tamen, qd eam impossibile est esse in pluribus suppositis habentibus diuersa esse. Ad septimum dicit Dur. qd A. selmus intelligit, qd tres personae non possunt simul, & semel assumere vnum, & eundem hominem, vel humanam naturam, ita quod assument eam ad vnam personalitatem, dicit enim sic. Impossibile est tres personas esse vnam personam cum vno eodemque homine, & in isto sensu conceditur, quod tres personae possunt assumere vnam naturam. Haec ille & bene. Ad primum contra quartam conclusionem dicitur, qd licet diuina essentia subsistat, & de se sit haec, non tamen est incommunicabilis, & consequenter nec est de se suppositum, aut persona, vno autem naturarum oportet, qd fiat in natura, vel in persona, non autem sit in natura, ergo in persona, sed non absoluta, ergo relatiua. De hoc S. Tho. 3. p. q. 2. artic. 1. sic dicit. Nomen naturae à nascendo dictum est sumptum à generatione videntium, quae natiuitas, vel pullulatio dicitur, vt dicatur natura quasi nascitura: deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis, & quia principium generationis in rebus viuētibz est intrinsecum. Vterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit in secundo Physicorum, quod natura est principium motus in eo, in quo est per se, & non secundum accidens, hoc autem princi-

pium est materia, vel forma. Vnde natura quandoque dicitur materia, quandoque vero forma, & quia finis generationis naturalis in eo quod generatur est essentia speciei, quam signat distinctio inde est quod huiusmodi essentia quandoque dicitur natura, & hoc modo Boetius distinctur naturam in libro de duabus naturis dicens. Natura est vnumquodque informans specifica differentia, quae. l. cōplet distinctioem speciei. Sic ergo nunc loquamur de natura secundum quod significat quod quid est, sine quidditate speciei, vel essentiae: hoc autem modo accipiendum naturam impossibile est incarnationem verbi esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid vnum ex duobus, vel pluribus constituitur. Vno modo ex duobus perfectis integris remanentibus, quod quidem fieri non potest: nisi in his quorum forma est composita, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adnatis per solam compositionem fit aceruus, ex lapidibus autē, & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, & ad aliquam figuram redactis fit domus, & secundum hoc proferunt aliqui vnionem esse per modum compositionis, quae scilicet est sine ordine, vel commensurationis, quae scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem. Quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis: sed accidentalis, & sic sequeretur, qd vnio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod est falsum. Secundo. Quia ex huiusmodi non fit vnum per se simpliciter, sed secundum quid remanent enim plura in actu. Tertio. Quia forma talium non est natura: sed magis ars: sicut forma domus, & sic non constitueretur vna natura in Christo, vt ipsi volunt. Alio modo fit aliquid ex pluribus perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum, & sic aliqui dixerunt vnionem incarnationis esse factam per modum complexionis, sed hoc esse non potest. Primo quidem. Quia natura diuina est omnino immutabilis, vnde nec potest conuerteri in aliud: cum sit incorruptibilis, nec aliquid in ipsam, cum sit ingenerabilis. Secundo. Quia illud, quod est compositum nulli miscibilium, est idē in specie, differt enim caro specie à quolibet elementorum, & sic Christus, nec esset eiusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio. Quia ex his quae plurimum distant, non potest fieri mixtio, soluitur enim species vnius eorum, puta si quis guttam aquae amphore vini apponat, & secundum hoc cum natura diuina in infinitum excedat naturam humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura diuina. Sed forte dicit aliquis, qd ille rationes naturae probant, qd non sit facta vnio in natura ad hunc sensum, qd ex diuinitate, & humanitate non resultat vna natura, sed non probant quin natura humana sit immediate vnita diuina, ita qd primus terminus vnionis sit essentia diuina. Dicitur qd si natura humana vniretur immediate, & primo naturae diuinae, hoc esse non posset, nisi quia trahe retur ad esse naturae diuinae, vt est esse naturae, si aut natura humana illo modo trahe retur ad esse naturae diuinae, vniretur sibi in natura, sicut corpus vniretur animae in resurrectione, & ideo S. Tho. sufficienter probat intentum potissimum, quia in diuina natura nullum est suppositum absolute praecedens relationes, cui posset vniri natura humana Omnis autem vnio vel est in natura, vel in supposito natura, & ad naturam, vel ad suppositum natura. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima & corpore fit homo, & similiter ex diuersis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis misterio. Primo. Quia vtraque natura est secundum suam speciem, vel essentiam completa diuina scilicet, & humana. Secundo. Quia diuina & humana natura non possunt constituiti aliquid per modum partium quantuarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura diuina est incorporea, neque per modum materiae, & formae, quia natura diuina non potest esse forma alicuius praesertim corporis. Sequeretur etiam quod species resultans esset communis pluribus, & ita essent plures Christi. Tertio. Quia Christus neque esset humanae naturae, nec diuinae, differentia enim addita varia, speciem, sicut vnitas in numeris, vt dicitur 8. Metaphysic. Haec Sanctus Tho. Ex quibus concludit, quod vnio incarnationis non sit facta in na-

Vnum ex pluribus constituit tripliciter potest:

Vnio verbi in natura non est hoc.

In si. de duabus naturis.

Natura & persona in Deo quomodo desunt, idem & quomodo non.

natura. Vterius in sequenti articulo probat, quod sit facta in persona, & qd aliter nulla esset vnio, vnde sic dicit. Persona aliud significat quam natura, natura enim significat essentiam speciei, quam significat distinctio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud aduenire inueniri posset nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito natura, quod est indiuiduum subsistens in natura illa, quia vnumquodque in indiuiduum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum natura sua. Conringit autem in aliquibus rebus subsistentibus inueniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei scilicet accidentia, & principia indiuiduantia, sicut maxime apparet in his, quae sunt composita ex materia, & forma, & ideo in talibus differt etiam secundum rem natura, & suppositum, non quasi aliqua omnino separata, sed quia in supposito includitur natura speciei, & superad duntur, quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei, vnde suppositum significatur vt totum habens naturam, sicut partem formalem, & perfectam sui, & propter hoc in compositis ex materia, & forma natura non praedicatur de supposito non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est praeter rationem speciei, vel naturae suae sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum, & natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam, eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens, & quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona increata rationali, vel intellectuali, quia nihil aliud est persona secundum Boetium quam rationalis naturae indiuidua substantia, omne igitur, quod inest alicui personae, siue pertineat ad naturam eius, siue non vnitur ei in persona. Si ergo natura humana non vnitur verbo Dei in persona nullo modo ei vnitur, & sic tollitur totaliter incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam, quia ergo verbum habet naturam humanam sibi vnitam, non autem ad suam naturam diuinam pertinentem, consequens est quod vnio sit facta in persona verbi, non autem in natura. Haec ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Licet in Deo non sit aliud secundum rem natura, & persona, differt tamen secundum modum significandi, quia persona significatur per modum subsistentis, & quia natura humana sic vnitur verbo, vt verbum in ea subsistat, non autem, vt aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel vt eius natura in aliquid transmutetur, ideo vnio facta est in personam non autem in naturam. Haec ille. Similia dicit tertio sen. dist. 5. q. 1. art. 2. Ad argumentum Durandi dicitur, quod vnio naturae humanae ad diuinam praesupponit vnionem eius ad aliquam personam diuinam. Et ad probationem in oppositum dicitur, qd duplex est dependentia humanae naturae ad personam diuinam dependet nanque natura humana ad suppositum diuinum vno modo tanquam ad illud a quo, & in quo accipit esse actualis existentiae, alio modo tanquam ad illud, à quo accipit suppositionem, & personalitatem. Loquendo de prima dependentia dicitur, qd essentia diuina est primum, & remotum, quo terminatur illa dependentia, sed persona est proximum, quo terminatur, & proximum quod terminat essentia vero est, quod remota, vnde persona virtute naturae diuinae terminat illam dependentiam. Secundam vero dependentiam terminat persona, & sicut quo, & sicut quod, & non essentia. Tunc ad argumentum cum dicitur, per illud competit personae primo vniri naturae assumptae, per quod competit ei dependetiam naturae assumptae terminare. Dicitur qd hoc verum est si loquamur de secunda dependentia, sed in hoc sensu minor est falsa. Si vero loquamur de prima dependentia, tunc maior est falsa, & minor vera. Et ad probationem minoris in sensu, in quo negatur dicitur, qd persona non terminat dependentiam secundam per suum solum subsistere, quod est commune toti trinitati, sed per suam proprietatem subsistentem, quae includit non solum subsistere essentiale, sed vltra hoc relationem, cui conuenit tale subsistere, nec per se subsistere diuinum, vt est natura, sed vt est persona, vt post exponetur. Et si dicatur quomodo differt secunda dependentia à prima, quia idem videtur esse dare actualis existentiae, vel communicare propriam subsistentiam, &

suppositare naturam. Dicitur qd non est idem, quia ad hoc quod aliquid supponit naturam aliquam non solum requiritur quod subsistat, sed etiam qd sit incommunicabile, & proprium, & distinctum, primum conuenit essentiae, non autem secundum. Ad alia quae tangit arguens de conuenientia, vel consequentia illarum vnionum non oportet dicere, quia neutrum illorum damus, sed potius illud quod dictum est. Qd vnio humanae naturae ad diuinam essentiam praesupponit vnionem eius ad personam diuinam. De praedictis S. Tho. 3. p. q. 2. art. 6. Fides (inquirit) Catholica mediū tenens inter praedictas positiones neque dicit esse factam vnionem Dei, & hominis secundum essentiam, vel naturam neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam, vel hypostasim. Et postea in solutione secundi sic dicit. Illud quod aduenit potest esse completum: accidentaliter a. venit, nisi trahatur in communionem illius esse completi, sicut in resurrectione corpus aduenit animae praesistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, vt scilicet corpus habeat esse vitale per animam, non sic est de albedine, quia aliud est esse albi, & aliud esse hominis, cui aduenit albedo, verbum autē Dei ab eterno esse completum habuit secundum hypostasim, vel personam. Ex tempore autem aduenit ei humana natura, non quasi assumpta ad vnum esse prout est natura, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad vnum esse prout est hypostasis, vel persona, & ideo humana natura non vnitur accidentaliter filio Dei. Haec ille. Ex quibus patet illud, quod dictum est supra scilicet quod persona non terminat dependentiam naturae assumptae per suum subsistere prout est natura, sed prout est suppositum, vel persona &c. Et sciendum, qd Dur. in hac materia periculosus est. Nam in suo scripto, praeter illa quae allegata sunt, videtur concedere, qd natura humana vnita est cuiuslibet personae diuinae, immo ex suis dictis videtur lequi, qd quaelibet persona est incarnata, sicut patet legenti eum in hac materia. Ad argumentum principale in oppositum, quasi quo ad primam sui partem respondit S. Tho. 3. p. q. 3. art. 6. in solutione primi sic dicens. Haec positio facta dicendum est, qd tres personae essent vnus homo propter vnam humanam naturam, sicut enim vnus verum est dicere, qd sunt vnus Deus propter vnam naturam diuinam, sic verum esset dicere, quod tres personae sunt vnus homo propter vnam humanam naturam, nec ly vnus importat vnitatem per se, sed importat vnitatem in natura humana. Nec posset argui ex hoc quod tres personae essent vnus homo, qd essent vnus simpliciter, nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint vnus quantum ad aliquid, puta vnus populus, sicut dicit Doctor Aug. 6. de trinitate, diuersum est natura spiritus hominis, & spiritus Dei sed inhærendo sit vnus spiritus secundum illud Corinthiorum sexto. Qui adhæret Deo, vnus spiritus est cum eo. Haec ille. Ad secundam partem eiusdem argumenti respondit S. Tho. 3. p. q. 3. art. 3. in solutione secundi, vbi dicit. Circumscriptionis per intellectum personalitatum trium personarum remanebit in intellectu vna personalitas Dei, sicut Iudei intelligunt ad quam poterit terminari assumptio, sicut dicimus eam terminari ad personam verbi. Haec ille. Et haec de quaestione sufficiant Benedictus Deus Amen.

Veritas Catholica

Ad argumentum in primo pro additum.

Lib. 4. cap. 3

D I S T I N C T I O . I I .
Q V A E S T I O I .

Vtrum persona diuina creaturam irrationalem assumere possit.



IRCA secundam distinctionem tertij sententiarum. Quaritur vtrum persona diuina possit assumere entitatem totius resultatem ex materia, & forma lapidis adinueniem coniunctis. Et arguitur qd no. Quia persona diuina non potest assumere naturam irrationalem, sed talis entitas est irrationalis igitur. Minor nota est, sed probatur maior, quia nobilior creatura nobilioris

Laudatur Dur. in aliquibus

Diuina essentia non est suppositum seu persona

Th. 3. com. 3

nobilioris doni capax est, ergo ad illud donum, quod est nobilissimum inter dona nobilioris naturae, natura inferior capacitate non habet, sed humana natura est nobilior irrationali creatura: cum ergo inter omnia dona, quae naturae humanae collata sunt assumptio ipsius in unitate divinae personae sit nobilissimum, videtur quod huius doni creatura irrationalis capax non sit, & ita non erit assumptibilis.

In oppositum arguitur sic. Sicut in humana natura est similitudo Dei ratione imaginis, ita in creatura irrationali est similitudo Dei ratione vestigijs, sed similitudo, & convenientia aliquorum ad invicem est causa unitatis ipsorum ergo sicut natura humana est unitatis Deo, ita & creatura irrationalis.

In hac quaestione sunt tres arti. Primo ponitur conclusio. Secundo obiectio. In tertio responsiones.

Quam ad primum articulum sic prima conclusio. Deus de potentia sua absoluta potest assumere naturam lapidis, aut aliam naturam irrationalem. Hanc ponit S. Tho. 3. sen. dist. 2. q. 1. art. 1. ubi sic dicit. Assumptibile dicitur, quod potest assumi, cum autem dicitur, haec creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae, quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantiam coniungerent in unitatem personae. Similiter etiam non signatur potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia naturalis est passiva in natura, cui non correspondeat potentia activa alicuius naturalis agentis, unde relinquatur quod dicitur in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quicquid Deus vult sicut ex ligno potest fieri vitulus Deo operante: haec autem potentia obedientiae correspondit de divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod Deus ex ea facere potest. Sed potentia Dei dupliciter consideratur, vel ut absoluta, vel ut ordinata, loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quaecumque creaturam vult, unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam alia, loquendo autem de potentia ordinata illam creaturam assumere potest, quam congruit cum assumere ex ordine sapientiae, unde illa creatura dicitur assumptibilis, in qua huiusmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in natura humana congruitas praeter aliam quantum ad tria, quae in assumptione requiruntur. Primo quantum ad similitudinem unitatis. In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali, quia homo secundum quod habet mentem, factus ad imaginem Dei dicitur, cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigijs invenitur, & etiam quantum ad quaedam est in ea divina similitudo magis quam in natura angelica. Secundo quantum ad terminatam assumptionem. Terminatur enim assumptio ad unitatem personae, personam autem non invenitur in naturis irrationalibus, cum persona sit rationalis naturae individua substantia, ut dicit Boetius, in angelis vero est quaedam persona, sed non secundum originem distinctam, cum unus angelus ex alio non trahat originem, in humana vero natura est persona distincta et secundum originem, & ideo convenientissime natura humana in unitatem divinae personae assumitur, quae distinguitur secundum relationem originis. Tertio quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio unitatis dicatur finis assumptionis, si enim perfectio unitatis dicatur finis assumptionis praecipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particularis assumi potest, per quam ita universum perfici posset, sicut per assumptionem humanae naturae. Tu quoque homo est ultima creaturam quasi ultimo creatus, cuius natura assumpta ultimam coniunctum est primo principio per modum circuli, quae figura perfecta est, eo, quod additionem non recipit. Tum quia in homine omnes creaturae quodammodo conflunt, quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius, unde homini creatura peccatum non erat, in angelis vero erat peccatum, sed irremediabile. In homine vero erat remediabile, & ideo solam humanam naturam congruum fuit assu-

mere, & sic ea reparata creatura irrationalis, quae propter eius peccatum dicitur dererata, secundum quod in vltima hominis cedit restaurata est. Hae ille. In tertia vero parte, q. 4. art. 1. videtur oppositum per dictorum dicere, unde ibidem sic dicit. Aliquid assumptibile dicitur, quod aptum assumi a divina persona, quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit, ad quod transcendit unio personae creaturae ad Deum, unde relinquatur, quod assumptibile dicitur aliquid secundum congruentiam ad unionem praedictam, quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, secundum eius dignitatem, & necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura in quantum rationalis, & intellectualis nata est attingere aliquoties ipsum verbum per suam operationem cognoscendo, & amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione cum subiaceret peccato originali. Haec autem duo soli naturae humanae conveniunt, nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis, natura autem Angelica deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquatur quod sola humana natura sit assumptibilis. Hae ille. In quibus verbis videtur contradicere superius dictis sed nulla contradictio est, quia hic loquitur de potentia Dei ordinata, & superius loquitur de absoluta. Quod patet, nam in dicto articulo, primo loco arguitur sic. Dicit enim Aug. in epistola ad Volusianum. In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis, sed potentia Dei facientis incarnationem, quae est opus maximum mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit unita, ergo humana natura non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod creaturae denominatur aliquales ex eo quod eis competat secundum proprias causas, non autem ex eo quod eis convenit secundum primas causas, & universales, sicut dicitur aliquem morbum incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subrahendum aliquid divinae potentiae, sed ad ostendendum conditionem creaturae, quae ad hoc aptitudinem non habet. Hae ille. Ex quo patet, quod hoc modo dicit naturam irrationalem non esse assumptibilem, sicut morbum incurabilem, quia scilicet creatura irrationalis ad hoc non habet aptitudinem. Multa tamen facere potest Deus in creatura, ad quae non habet aptitudinem, quia etiam de nihilo cuncta produxit, quod est magis. Unde pro conclusione potest formari talis ratio. Vbi cumque est aequus potentia ex parte agentis, & equalis potentia obedientialis ad Deum sicut natura humana ergo sicut enitit sibi naturam humanam ita potest vnicuique hypothetice naturam lapidis. Secunda conclusio. Filius Dei non solum assumpsit animam, & corpus humanum, immo etiam tertiam entitatem resultantem ex illis sicut totum resultat ex partibus. Hanc ponit 3. senten. dist. 2. quaest. 1. art. 1. q. 3. ubi sic dicit. Quidam posuerunt Deum assumpsisse animam & corpus non ita quod eorum coniunctione aliqua humanitas restitaret. Et haec opinio veritatem humanitatis tollit, & dignitatem corporis Christi. Non enim Christus verus homo esse potuit, nec corpus eius vere vivum, nisi anima corpori unita fuisset, ut forma eius, ita quod ex eis unum quid efficeretur. Unde dicendum est quod sicut in Christo verum corpus & vera anima fuit, ita, & vera humanitas, id est natura humana ex coniunctione utriusque resultantis. Hae ille. Item in eadem quaestione la tertio loco arguit sic. In litera dicitur, quod nomine humanae naturae corpus, & anima intelligitur, cum dicitur Christus naturam humanam assumpsisse, sed constat, quod neque anima, neque corpus est forma totius ad minus secundum communem opinionem, ergo in Christo non fuit forma totius. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod cum dicitur nomine humanitatis corpus & animam intelligi, intelligendum est materialiter, sicut nomine

Secunda Cōcl.

Assumptibile quid.

Hae. in lib. de duabus naturis.

Greg. in hom. 1. ascensionis.

Contra primam conclusionem Henr. quod licet 1. q. 5.

Vide verba Aug. in loco proprio si est intelligere eum.

mine totius intelliguntur partes, non quia totum proprie loquendo sit suae partes: sed aliquid ex partibus constitutum. Hae ille. Item ibidem arguitur sic pro conclusione. Forma totius in rebus animatis resultat ex coniunctione animae ad corpus sed in Christo anima fuit coniuncta corpori, aliis corpus illud vivum non fuisse. ergo in Christo fuit forma totius. Item homines coniuncti specie ad invicem secundum convenientiam in forma totius, sed Christus fuit eiusdem speciei cum alijs hominibus, alijs pro hominibus non satisfecisset, ergo in Christo fuit forma totius. Hae ille. Et similia dicit 3. p. q. 6. ar. 5. Ex quibus potest multiplex ratio pro conclusione formari, sicut patet. Tertia conclusio. Filius Dei & quilibet persona divina potest assumere entitatem tertiam resultantem ex materia, & forma lapidis, probatur conclusio, quia Deus potest assumere naturam lapidis, sed illa natura esset quaedam entitas tertia resultantis ex materia, & forma lapidis, igitur maior & minor patent ex praedictis, & in hoc primus articulus terminatur.

Quam ad secundum articulum arguitur contra conclusionem, & quidem contra primam arguit Henricus & multi alij, quod nulla natura irrationalis sit assumptibilis ad unitatem divinae personae, & arguit sic. Illa natura non est assumptibilis ad unitatem divinae personae, cuius nulla potentia est elevabilis ad visionem, & fruitionem divinae essentiae, sed natura irrationalis est huiusmodi, quia nulla eius potentia est elevabilis ad videndum Deum, & fruendum eum ergo nulla natura irrationalis est assumptibilis. Minor de se patet, sed maior probatur tripliciter. Primo sic. Sicut se habet esse naturale ad posse naturale, sic esse supernaturale ad posse supernaturale, sed nulla virtus potest fieri, quod aliqua creatura habeat esse naturale quin habeat aliquid posse naturale, ergo non potest fieri potest, quod aliqua natura habeat esse supernaturale, & non habeat aliquid posse supernaturale, sed per assumptionem fit, quod natura assumpta habeat esse divinum supernaturale, ergo per eandem fit quod habeat posse divinum, & supernaturale, tale autem posse est ad visionem, & fruitionem, igitur & cetera. Secundo sic. Cui non potest communicari minus, nec maius, sed minus est videre Deum, & frui Deo quam alium in unitate personae vel suppositi, ut patet per Augustinum super illud Io. primo. Verbum caro factum est, ubi dicit, quod quia evangelium praemisit, quod dedit eis potestatem filios Dei fieri, ne homo miraretur, & discordaret subiunxit quod maius est. Et verbum caro factum est. Ex quo videtur, quod maius sit naturam elevari ad unitatem divinae suppositi quam potentiam elevari ad visionem, & fruitionem illa natura non potest elevari ad unitatem divinae personae, cuius potentia non potest elevari ad visionem, & fruitionem divinae essentiae & cetera. Tertio sic. Si aliqua creatura potest assumere: cuius potentia non potest elevari, fortiori ratione potest assumi creatura elevabilis absque eo, quod actu elevaretur, sed creatura rationalis, cuius potentia est elevabilis ad fruitionem, & visionem Dei, non potest assumi nisi actu potentia eius elevetur ergo multo minus potest assumi natura creata irrationalis cuius potentia nulla est elevabilis. Minor probatur, quia si natura rationalis potest assumi non elevatus suis potentijs, cum ipsa sic manens sit peccabilis, sequitur quod persona divina assumens talem naturam potest peccare, quod videtur inconueniens, & multis impossibile. Hae argumenta in forma recitat Durandus in praesenti distinctione, licet non teneat conclusionem. Item Godofr. 5. quolibet. q. 5. qui etiam non consentit conclusioni eorum. Item Henricus. 13. quolibet quaestione 5. & propter ista tenet conclusionem eorum & contra conclusionem nostram. Et vltimus quarto arguitur sic. Maius est uniri Deo in persona quam per gratiam, ut dicit Augustinus. 12. de trinit. capiti. 5. Minus credibile est quod Deus possit fieri filius hominis natura, quam quod filius hominis possit fieri filius Dei gratia, sed nulla creatura potest uniri Deo per gratiam nisi intellectualis: ergo multo minus in persona. Quinto tunc efficit verum dicere, quod Deus esset lapis, vel brutum.

Sexto arguit sic Henricus ex intentione. Deus inquit dupliciter habet esse in creaturis, uno modo naturaliter, & sic est in eis per illapsum, alio modo voluntarie, & sic est in natura assumpta per circuminfectionem. Et licet Deus sit intus cuilibet creaturae per illapsum, tamen intimior est naturae assumptae, quam naturam assumptam amittere proprium esse substantiae, & subintrare esse substantiae naturae, ad quam assumitur, & sit idem suppositum substantens in duplici natura, vtraque tamen natura retinet suum proprium esse essentiae, & existentiae. Item per illapsum Deus unimatur omni creaturae naturaliter ad duo scilicet ad actum naturae primum qui est esse, ut scilicet persistat, & ad actum secundum qui est operari, per circuminfectionem vero intimatur naturae, quam voluntarie assumit modo supernaturali ad duo scilicet ad subleuandum naturam in esse divinae substantiae, & ad actum beatificum intelligendi, & volendi. Ex his arguo sic. Sicut se habet Deus in omni creatura per illapsum ad duas actiones in eas producendas, sic se habet ad creaturam assumptam ad producendum duas actiones supernaturales: sed nulla creatura est susceptiva per illapsum primae operationis, quae est esse quia sit susceptibilis secundae, quae est operari: ergo nulla natura est susceptibilis primae operationis supernaturalis id est elevatiouis supernaturalis ad esse divinae substantiae nisi sit susceptibilis secundae scilicet beatitudinis, sed haec est sola intellectualis: igitur illa sola est assumptibilis. Contra secundam conclusionem arguit Durandus in praesenti distinctione probando quod totum non est tertia entitas distincta a suis partibus. Quia partes unitae sunt totum, nec totum est aliud quam partes unitae, nec partes unitae, quam totum coniunctum, vnum enim clauditur intrinsece in intellectu alterius, quia impossibile est intelligere coniunctum nisi ex partibus unitis, & econtra impossibile est intelligere coniunctionem partium non intelligendo coniunctum ex eis, immo utrobique videtur formaliter esse idem conceptus. Secundo arguit alij. Quia Avicenna tertio suae Metaphysicae dicit quod homo est anima, & corpus & neutrum per se. Tertio. Quia nulla natura totalis assumpta a verbo est deposita in morte secundum Damascenum lib. 3. ubi dicit nullam autem naturam partium depositam, non corpus, non animam: sed corpus, & animam, & rationale, & intellectuale, & volitivum, & operationem possedit. Dei verbum, sed si forma composita esset aliud realiter a suis partibus, cum illa non habuerit Christus in triduo depositus, quia natura, quae assumpta est. Quarto omnis forma vltimiorum est perfectior. Quia vltima continet in virtute omnes praecedentes sicut intellectiva continet in virtute sensitivam, & vegetativam sed si esset forma composita alia ultra intellectivam, esset perfectior quam intellectiva, quod est contra secundam propositionem de causis, ubi dicitur in commento, quod anima intellectiva est in orizonte eternitatis quantum ad superius, & similiter est contra Com. 2. Phy. Itē Aug. 14. de trinit. c. 4. dicit intellectiva sic ordinata est naturarum ordine non locorum, ut supra illa non sit nisi Deus. Quinto. Si totum addit aliquid supra partes accipiendo illam formam compositam, quam tu das, & materiam suam, illa forma, & ista materia sunt partes alicuius compositi: oportet ergo per te, quod forma illius compositi differat realiter ab istis partibus, & iterum accipiendo illam formam compositam, & materiam suam cum sint partes, habet non compositum, & oportet quod illa forma compositi differat realiter ab istis partibus, & sic in infinitum, & haec est deductio Philosophi. 7. Meta. versus finem querentis de T. c. 6. essentia compositi, an sit simplex vel composita, quia aut essentia rei compositae est simplex vel composita, si simplex habetur propositum, si composita, tunc arguitur, quia ex illa essentia composita, & suis partibus resultat una simplex, vel composita, non simplex, quia sic habetur propositum, ergo composita, & tunc arguitur sicut prius, & sic erit processus in infinitum, quod est inconueniens, ita dum est igitur in primis, quod essentia composita est simplex. Sexto. Quia Dionysius secundo capitulo celestis hierarchiae dicit, quod mors nostra non est substantiae consumptio, sed vnitatis separatio, sed illud non esset verum, si humana natura realiter differret a suis partibus, quia composita quod desineret per mortem, & est quaedam substantia. igitur, & cetera. Septimo. Quia si humanitas alicuius differt realiter ab omnibus partibus, potentia essen-

Contra secundam Durand. dist. 2. q. 7.

Aut. 3. Met. cap. 4.

Com. 17.

T. c. 6.

essentialibus simul aut differt se tota, & sic nihil includeret de partibus essentialibus, & essentia sua, quod est contradictio, aut aliquo sui, & illud vel est pars essentialis, & sic differret a se ipsa, aut non essentialis, & sic essentia includeret aliquid non essentialia, quod est contradictio.

Octavo. Si ex vnione animae ad corpus resultaret res aliqua quam includeret humanitas, cum humanitas non includat nisi substantiam, & omnis substantia aut sit materia, aut forma, aut compositum, oportet quod illud esset alterum horum trium, & sic vel esset duplex forma, vel duplex materia, vel duplex compositum, quorum quodlibet est inconueniens ergo. Nono arguitur sic. Totum homogeneum est idem realiter, quod omnes partes suae vnite, ergo & quodlibet totum consequentia videtur esse euidenter. Antecedens probatur dupliciter. primo in generali de omni tali toto, quia omne quod est eiusdem naturae genere, & specie, & numero cum aliquo, sic quod nulla virtute potest ab alio separari, est vnum realiter cum illo, sed totum homogeneum, & omnes eius partes suae vnite sunt huiusmodi ergo tale totum est idem realiter, quod omnes suae partes vnite, maior est euidenter, quia quaecunque differunt realiter, aut differunt genere, aut specie, aut numero actu, vt duo ligna, vel potentia vt duae partes eiusdem ligni, ergo quae vnite vnus naturae genere, specie, & numero actu, & potentia, sic quod per nullam potentiam possunt esse plura numero: sunt idem realiter simpliciter. minor vero patet quantum ad hoc, quod totum homogeneum, & partes suae sunt eiusdem naturae genere, & specie, quia hoc supponitur, si est totum homogeneum. Quantum etiam ad aliam partem. scilicet quod sunt eiusdem naturae numero actu, patet quia in vno numero non sunt plura numero distincta actu eiusdem speciei, sed totum est vel seipso saltem per identitatem realem partes etiam sunt in toto ergo impossibile est quod totum, & partes, quae sunt eiusdem naturae in specie, sint alterius naturae numero in actu. Quare etiam ad vltimam partem patet eadem minor, quia quauis vna pars possit in tali toto ab alia separari, & per consequens ab ea numero distingui, tamen impossibile est quacunque virtute esse vel imaginari esse totum separatum ab omnibus partibus vnitis, vel omnes partes inter se vnitas esse separatas a toto. Secundo probatur idem antecedens specialiter de quantitate sic. Impossibile est esse, vel imaginari duas quantitates eiusdem rationis, vt duas lineas, vel duas superficies esse realiter distinctas nisi aut situ, vt patet per philosophum. 4. Physicorum, vt arguit contra ponentes locum esse dimensiones separatas, & hoc secundum philosophos, aut saltem subiecto secundum theologos, vt cum duo corpora sunt in eodem loco, sed linea, & omnes partes suae sunt vnite quantitates eiusdem rationis specifice, & sunt indistinctae situ, & subiecto, vt de te patet, & eadem ratio est de corpore, & superficie, & partibus suis, ergo impossibile est, quod tales quantitates sint aliquod realiter distinctum ab omnibus partibus suis vnitis. Decimo arguitur per Com. 1. Phy. qui vbi dicitur a philosopho, quod totum nil aliud est quam congregatio partium dicit, quia vnaqueque partium dicitur esse aliud a toto, sed omnes in simul non possunt esse vel dici aliud a toto, & super 4. Phy. dicit, quod non est totum nisi partes eius. Undecimo. Quia si totum aliquid reale superaddit partibus, aut illud facit vnum per se cum partibus nullo superaddito, & tunc idem posset dici pari ratione de forma, & de materia, quod facit vnum per se nullo superaddito, aut illud superadditum non facit vnum per se cum toto & cum partibus nisi aliquo superaddito, & tunc erit processus in infinitum. Duodecimo quia omne absolutum potest per diuinam potentiam fieri absque alio absoluto, sed totum compositum non potest fieri absque partibus componentibus, igitur totum non est aliud absolutum a partibus. Dicitur forte quod verum est nisi vnum absolutum in sua ratione quid dicitur includat, vel praesupponat aliud absolutum sed sic est de toto respectu partium. Contra. Tunc possibile erit quod partes sint vnite & non sit compositum probatio quia non dependet a toto nec praesupponit compositum, sed e conuerso. Dicitur forte dupliciter. Primo quod causa, quod a non possit esse sine b. esse, vel quia a. dependet a. b. vel est causa necessaria eius, modo licet primo modo partes vnite

non habeant coexistentiam cum toto, habent tamen secundum modo. Secundo potest dici. Quia licet partes vnite secundum aliquod signum naturae sint prius entitate totius, non tamen prioritate temporis, modo prius natura proprie loquendo non est prius in quo vel secundum esse extra. sed est prius a quo & secundum esse intelligibile, vel quidditatum, separatio autem dicitur prius in alio, & in re extra. Sed contra vtranque solutionem arguitur, & primo contra primam. Quia si partes vnite sunt causa necessaria totius, aut hoc est ratione partium, aut ratione vnionis, aut ratione vtriusque, non ratione partium, quia tunc posset illis poneretur totum, nec ratione vnionis, quia vnio est relatio, ergo posterior fundamentum, sed posterior non imponit necessitatem priori. Nec ratione vtriusque, quia tunc possibile esset intelligere partes vnitas non intelligendo totum secundum istam viam, quia illae sunt priores secundum esse quidditatum. Contra secundam solutionem arguitur. Quia tunc agens primum cum non agat in tempore sed in instanti poterit facere partes vnitas sine entitate totius. Confirmatur. Quia non implicat contradictionem, probatur quia contradictio in quocunque signo temporis, vel naturae equaliter repugnat, & est impossibile aliquid esse medium in contradictione. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus antedictis, & ideo ad primum contra primam conclusionem respondit Dur. negando maiorem. non enim oportet, quod illa sola natura sit assumptibilis ad vnitatem diuinam personae cuius aliqua potentia est eleuabilis ad visionem, & fruiationem Dei. Ad primam probationem respondet cum dicitur, quod sicut se habet esse naturale ad posse naturale & c. concedendum est, sed cum dicitur, quod natura assumpta per assumptionem habet esse diuinum, & supernaturale, dicitur quod falsum est, natura enim assumpta nullum esse intrinsecum sibi habet, quod non habuisset, si sibi fuisset derelicta, & haberet si sibi relinqueretur, sed per assumptionem fit, quod suum esse naturale & intrinsecum habet in supposito diuino, & eodem modo potentia naturae assumpta non debet habere aliam operationem quam naturalem ex vi assumptionis, sed illam habet in supposito diuino, ita vt dicitur esse illius suppositi tanquam operantis. Quod autem per assumptionem natura assumpta non acquirat esse supernaturale, cui correspondeat in potentia posse supernaturale, quale ponunt, vt possit in visionem, & fruiationem diuinam essentiae patet, quia esse & posse sibi correspondentia sic se habent, quod potentia nunquam potest in actu operationis suae nisi natura habeat actu esse, sicut videmus in naturalibus, ex quibus ipsi similitudinem sumunt. Nulla enim res potest habere operationem naturalem, nisi habeat esse naturale, ergo si posse in visionem diuinam essentiae correspondeat esse assumpto, impossibile esset quod aliqua creatura videret Deum per essentiam nisi esset actu assumpta a persona diuina, quod est manifeste falsum & erroneum. Item. Si eleuata natura ad diuinum esse per assumptionem necesse sit potentiam eleuari ad posse in diuinam operationem, non solum oporteret quod vna potentia eleuaretur ad tale posse, sed omnes potentiae illius naturae quia non ponitur eleuatio potentiae ad tale posse, nisi propter eleuationem essentiae ad tale esse, omnes autem potentiae supponunt naturam, & in ipsa fundantur, ergo ea eleuata omnes eleuantur, hoc autem est falsum, quia tunc natura humana non esset assumptibilis, quia non omnes potentiae eius sunt eleuabiles ad visionem, & fruiationem diuinam sed solum intellectus, & voluntas eleuantur, ergo eleuatur potentia, eleuata essentia proportionaliter, quia sicut non eleuatur essentia, vt habeat intrinsecum, & inherere aliquid esse, quod prius non habebat, sed solum, vt sit altioris suppositi, sic eleuatur potentia non vt habeat aliquid posse, quod prius non habebat, vel aliquem actum, sed quia ipsa & actus eius sunt altioris suppositi tanquam operantis. Hac Dur. In quibus licet dicat multa vera. tamen principalis radix solutionis est contra fundamenta Sancti Thomae. in hoc quod ponit, quod natura assumpta non habet esse supernaturale, sed solum illud idem esse, quod habuisset, vel haberet sibi derelicta, huius enim falsitas alias ostendit.

Falsitas doctrinae Dur.

Est & operatio quomodo differunt.

Falsitas doctrinae.

Potentia natura assumpta, quam operatione habet.

Bernardus formatur de S. Th.

ostenditur. Et ideo dimissa illa solutione, quam Durand. traxit a Godofredo quinto quolibet quaestione quinta, amplexor solutionem Bernardi de Gannaco, quam posuit ibidem contra Godofredum in his verbis. Maior (inquit) principalis rationis est falsa, quod scilicet nihil est eleuabile ad esse supernaturale, quod non habet potentiam eleuabilem ad operationem supernaturalem, quia non est simile de esse, ad quod fit assumptio, in quantum fit ad vnitatem suppositi, & de cognitione, ad quam non fit assumptio: unde remanent distinctae operationes sicut natura. Minor etiam falsa est, quia potentiae etiam infimae in Christo eleuatae aliquo modo ad operationes supernaturales in quantum erant quasi instrumenta Dei operantis, sicut manus Christi habebat operationem supernaturalem in quantum erat instrumentum diuinitatis, quia ad tactum eius curabantur infirmi. Iterum. Non est simile de esse & operatione, quia esse immediate consequitur essentiam, quae substantificatur in diuino supposito, & per consequens esse mediante essentia, sed operatio non respicit essentiam, nisi quasi mediate, scilicet mediante potentia, quam non necesse est eleuari, quia non fundatur immediate in diuino supposito sicut essentia, sed fundatur in essentia animae, & ideo non mirum si eleuatur essentia, quae substantificatur in diuino supposito, non autem potentia, quae fundatur in essentia, non secundum quod eleuata, sed secundum quod est talis essentia, non enim potentia animae Christi consequitur animam illam secundum quod est assumpta, sed in quantum est talis essentia, & ideo non oportet quod eleuetur eleuata essentia, & propter hoc falsum est quod dicit Godofredus quod eleuata essentia, oportet quod eleuetur potentia proportionaliter. Si enim potentiae consequerentur essentiam illam in quantum est eleuata, tunc verum esset, quod proportionaliter eleuarentur, sicut nec albedo Christi, vel risibilitas fuit in aliquo eleuata, nisi per accidens, in quantum inerat illi diuino supposito, non tamen in quantum diuinum, sed in quantum factum suppositum naturae humanae. Patet ergo per hoc ad primam probationem, quia probatur maior, quia Deus potest alicui naturae conferre esse supernaturale absque hoc quod conferat ei operari supernaturaliter, quia esse consequitur essentiam immediate, quia etiam facta est assumptio in vnitate suppositi, cuius ponitur vnum esse, non autem sic est de operatione. Haec Bernardus, & bene ac conformiter principijs Sancti Thomae. Item ante praedicta sic dicit. Natura quaecunque nata per se subsistere ita potuit assumi a persona diuina, sicut natura humana propter limitationem diuini suppositi: unde quia quodlibet suppositum creatum est limitatum, ideo oportet quod sit suppositum naturae limitatae, cuius contrarium est in diuino supposito, quod potest esse suppositum non solum diuinae naturae, aut duarum naturarum, sed omnium naturarum, quae natae sunt habere supposita. Ita autem assumptio directe, & primo fit ad vnitatem suppositi diuini, cuius est esse, non autem ad operationem, quia licet secundum communem opinionem in Christo ponatur vnum esse, non tamen ponimus in Christo vnam operationem, immo distinctas operationes secundum distinctas naturas: ergo certum est quod non est facta assumptio ad vnitatem operationis sicut ad vnitatem suppositi est esse. Et inde est quod natura assumpta non de necesse oportet, quod eleuetur quantum ad operationem, quia nec assumptio fit ad vnitatem operationis, sed operantis, licet enim Christus sit vnus operans, tamen in eo sunt multae operationes secundum multas naturas: unde forte Christus clarius non videbat oculis corporalibus, quam alij: unde non oportuit, quod operationes naturae assumptae eleuarentur, vel etiam potentiae sensitiuae ipsius ad operationes supernaturales quantum est de se, sed solum potentiae ad hoc eleuabiles: ergo cum potentiae sensitiuae non fuerint eleuatae ad operationes supernaturales, potest persona diuina assumere naturam, cuius nulla potentia eleuetur ad operationem supernaturalem.

Nec valet si arguitur, quod operatio sequitur esse rei, esse autem est eleuatum: ergo & operatio, quia operatio sequitur conditionem formae, a qua principiat: unde secundum maiorem, vel minorem intensiorem caloris calij-

dum magis, vel minus calefecit, cum ergo in natura assumpta remaneant potentiae propriae naturae, quia assumptio non fit in natura, remanebunt operationes naturales sine aliqua eleuatione, nisi ex speciali dono gratiae gratiam facientis potentiae eleuabiles eleuentur. Haec Ber.

Ad secundum respondet Dur. quod non oportet quod maius non possit communicari ei, cui non potest communicari minus, nisi maius, & minus sint eiusdem rationis, vel saltem minus includatur in maiori, sicut minus est volare quam intelligere, & tamen homo qui potest intelligere non potest volare. Eleuatio autem potentiae ad visionem, & fruiationem diuinam, & eleuatio naturae ad vnitatem diuinam personae non sunt vnus rationis, nec vnum includitur in alio, sicut non separabilia. Vel potest dici ad maiorem per interemptionem, quia assumi in vnitate diuinae personae non est maius accipiendum maius pro meliore, & digniore qua videre Deum, & frui Deo. Sicut enim melius est concipere Deum mente quam carne, si haec adiuuicem separantur, vt dicitur in libro de sancta virginitate, pari ratione melius est esse, & dignius videre Deum per essentiam, quam vniri Deo per substantiam, si haec ad iuicem separantur. Et quod dicit Aug. super Io. non sic accipiendum est, quod melius, & dignius assumi quam filium Dei fieri, sed quia minor dignitatio ostensa est in vno quam in alio, & ideo dato illo datur confidentia de alio, vel dato quod maius esset assumptum quam filium Dei fieri in natura, quae capax est vtriusque, puta in homine in quo proposito loquitur beatus Augustinus. tamen in creatura, quae non est capax diuinae filiationis, vt est creatura irrationalis, maius esset filium Dei fieri quam assumi, quia principium implicat contradictionem secundum autem non. Haec Durand. Et quasi eandem responsionem ponit Bernardus de gannaco in impugnationibus Henrici quolibet. 13. q. 5. vbi dicit. Ita duae vniones non sunt comparabiles, cum non sint eiusdem rationis, nec ordinis, possibile autem minus vbi aliquid potest maius tenet in his, quae sunt eiusdem rationis, vt qui potest portare centum, potest portare 50. & qui non potest 50. non potest 100. sed tamen licet maius sit producere hominem quam alium, non sequitur quod qui potest producere hominem possit producere asinum, & ideo licet maius sit assumi ad vnitatem in persona quam in gratia, non oportet, quod omnis creatura, quae potest assumi ad personam, possit assumi ad vnitatem in gratia. Per licet minus sit assumi ad gratiam, quam ad personam tamen ad illud minus plus requiritur, sicut ad esse intellectuale plus requiritur quam ad esse simpliciter, non potest autem minus illud, quod potest maius quando ad minus plus requiritur quam ad maius. Ad assumptionem autem in persona non requiritur, nisi quod sit subsistibilis id est potens assumi ad esse substantiae, quod inuenitur in omni indiuiduo substantiae. Sed ad habere gratiam requiruntur potentiae intelligibiles, & ideo non valet Similis modus arguendi est, maius est esse hominem, quam esse animal, ergo negatiue e conuerso, quod non potest esse homo, non potest esse animal, & non valet. Potest etiam dici, quod ex parte naturae assumptibilis non est maius illud per quod habet rationem assumptibilitatis, quam illud per quod est vnibilis Deo per gratiam, immo multo minus sicut ratio subsistibilis minus est, quam ratio intellectuality. Et ideo maior perfectio naturalis requiritur ad naturam, quae est vnibilis Deo per gratiam, quam ad illam, quae est assumptibilis in persona, licet actus assumptionis ad personam sit maior quam vnio per gratiam, licet quidam dicant & bene, quod si ista duo diuidantur vnio in persona, & vnio per gratiam, quod maius est creaturae vniri Deo per gratiam quam vniri in persona sine gratia, sed vtrunque coniunctum maius est, quam alterum, sicut fuit in Christo. Haec Bernardus, & bene. Ad tertium dicit idem Bernardus, vbi supra, quod Deus posset assumere naturam, in qua esset peccatum, quia naturam assumptam posset dimittere sibi quantum ad suas proprias operationes, recipiendo eam vnitam diuino supposito, sicut Christus in passione dimissus fuit proprie poenaltati, & ideo cum operatio sequatur naturam, quae est principium eius, omnis autem natura creata potest deficere, defectus autem voluntarius est peccatum, oportet ponere

Melius est concipere Deum mente quam carne quomodo intelligitur.

Cap. primo.

Sequitur de creatura Bern.

vt vnum totum homogeneum sit idem quod suae partes.

Tex. c. 47.

Tex. com. 17.

Cap. 43.

ponere, quod verbum potuit assumere naturam, in qua potest peccare, quod tamen non attribueretur supposito nisi ratione naturae assumptae, sicut mori, & pati attribuitur supposito immortalis, & impassibili de se ratione naturae assumptae, unde Deus sine aliquo praedicio naturae divinae, vel supposito posset assumere naturam alicuius damnati, quia nec peccatum, nec poena esset ibi nisi ratione assumptae, non enim creatura est assumptibilis, quia bona bonitate moris, vel mala, sed quia potest substantificari in supposito divino, quod ita convenit naturae habenti malitiam moris sicut bonitatem, quia tamen persona assumens, & natura assumpta communicant sibi idiomata, in decens esset, si assumeret naturam damnatam, licet posset de potentia absoluta. Hae ille. Item post, non est (inquit) in conveniens quod illud suppositum diceretur peccator, vel damnatus, si naturam peccatoris, vel damnati assumpsisset quam assumere potuit, & si assumpsisset hominem peccatorem, haec fuisset vera, Deus peccat, vel potest peccare, per quod nullum praedictum fieret divinae naturae, vel personae, quia hoc non convenit sibi nisi ratione naturae assumptae, quae nullam indignitatem poneret in natura divina, sicut nec mutationem. Haec autem non abhorrent, qui considerant absolutam potentiam Dei. Hae ille. Et similia dicit Dur. 12. dist. huius. 3. Sed videtur mihi quod verum deus est & a Sancto Tho. & a veritate, unde Sanctus Tho. 3. p. q. 1. art. 1. in tertio loco arguit sic. Sicut distat corpus a summo spiritu, sic malitia a summa bonitate, sed omnino esset inconueniens, quod Deus, qui est summa bonitas malitiam assumeret, ergo non fuit conveniens, quod Deus summus spiritus increatus corpus assumeret. Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum (inquit), quod quaelibet alia conditio, secundum quam quaecumque creatura differt a creatore, a Dei sapientia est instituta, & a Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem cum sit increatus, immobilis, incorporeus produxit creaturas mobiles, & corporeas, & similiter malum poena a Dei iustitia introductum est propter gloriam Dei: malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae, & ab ordine divinae bonitatis, & ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam mutabilem, corpoream, & personalitatem subiectam, non autem fuit ei conveniens assumere malum culpae. Hae ille. Et de hoc plus dicitur dist. 12. Dicitur igitur aliter ad argumentum, quod aliqua natura rationalis assumeretur huic clearetur ad vnitatem divini suppositi, ipsa non esset peccabilis, cuius ratio est, quia tali naturae nullus actus attribueretur sicut agenti, sed solum sicut principio actionis, quia suppositum est, quod agit, suppositum autem talis naturae cum sit Deus nullo modo peccare potest, nec defectivè agere. De hoc Sanctus Thomas tertia parte, qu. 1. g. artic. 1. Operari (inquit) est hypostasis subsistentis, sed secundum formam, & naturam, &c. Ad quartum patet solutio ex responsione ad secundum. Ad quintum dicitur, quod si Deus assumpsisset naturam lapidis, & esset verum dicere, quod Deus est lapis, nec fuisset minus inconueniens dicere, quod Deus est lapis, quam dicere quod est homo, quia in infinitum distat ab utraque natura. Ad sextum respondit. Bern. de gannaco, vbi supra, quod nec esse est, quod natura assumpta sublimetur quantum ad esse, quia assumitur ad esse divinae substantiae, sed non est necesse, quod sublimetur ad operationem beatificam, quae posterior est: non enim est necesse, quod habens prius habeat id, quod est posterior, praecipue quando prius in esse suo non dependet a posteriori, & ideo cum operari beatificè sit posterior esse, vel per se, vel pro ut est in supposito, non est necesse quod natura assumpta sit beata, vel generata. Nec valet simile, quia cuilibet naturae debetur sua operatio naturalis, quam & si non semper habeat semper tamen potest habere illam, nisi sit aliquod impedimentum, unde ignis semper potest agere quantum est de se, & anima rationalis intelligere, sed homo bene potest esse sine actu beatifico, & erit perfectus in natura humana quantum ad eius essentialia, & ideo intimam personae assumptis ad naturam assumptam non requirit per se nisi vnum scilicet sublimitationem in esse, sed ex quadam congruentia in se, & in comparatione ad genus humani, alia

facta sunt in Christo. Hae ille. Et bene concordat Sancto Tho. tertio sententiarum dist. 2. q. 1. art. 1. quaestiuicula. 1. vbi sic dicit. Deus de potentia absoluta creaturam irrationalem assumere potuit, nec impedit, quod creatura irrationalis personalitatem non habet, quia personalitas non debetur etiam naturae humanae assumptae ratione sui, sed ratione assumptis, unde non est ibi nisi personalitas increata. Et praeterea quantum in natura irrationali non inveniatur persona, inveniatur tamen in ea hypostasis, & suppositum, vno autem non tantum facta est in persona, sed etiam in supposito, & hypostasi, sed congruum non erat ut assumeretur, & praecipue quia natura assumpta maxime beatificatur, ut dicitur in psalmo Benedictus quem elegisti, & assumptis, beatitudinis vero quae in actu mentis consistit, creatura irrationalis particeps esse non potest. Hae ille. Ad primum contra secundam conclusionem negatur ante cedens, nec valet probatio quia vnum relatioem clauditur in intellectu alterius, & tamen realiter distinguuntur, falsum etiam est, quod idem sit conceptus totius, & partium quantumcumque vnitatum, cum vobis inferatur ad alium, partes enim vnitae sunt partes alicuius totius, & totum de quo loquimur, est totum respectu aliquarum partium vnitatum. Item partes vnitae constituitur, totum vero constituitur ex partibus vnitatis, non est autem idem conceptus cause, & causati: constituitur, & constituitur. Item. Possibile est concipi a. & b. sine hoc quod formetur conceptus. a. b. vel conceptus b. a. nec conceptus vnitatis relatiue inter a. & b. sufficit, quia conceptus totius alius est ab illis tribus simul: aut separatim sumptis, est enim conceptus vnius non per modum acerni. Ad secundum respondit. Io. de Neapoli in suo secundo quodlibet q. 7. quod haec praedictio. Homo est anima, & corpus, non est accipienda seu intelligenda per realem identitatem praedicti cum subiecto, sed magis est praedictio causalis, quia scilicet anima, & corpus sunt cause intrinsecae naturae humanae, materialis, scilicet, & formalis, vel exponendum est sic. Homo est anima, & corpus id est habens naturam compositam ex anima, & corpore. Hae ille. Et conformiter Sancto Tho. ut patet in probatione conclusionis. Ad tertium respondit qui supra, quod illa auctoritas non est ad propositum propter duo. Primo, quia Damasc. non dicit ibi, quod nullam naturam Dei verbum deponerit in morte, sed dicit quod nullam naturam partium, hoc est nullam partem naturae deponit, & hoc est, quod addit exponendum se ipsum, non corpus, non animam &c. ergo non loquitur de totali natura humana, sed solum de partibus naturae humanae. Secundo, quia Damasc. ad litteram loquitur de Christo non pro tempore motus, sed pro tempore post resurrectionem, unde dicit sic. Post eam quae exiit in resurrectionem omnes quidem passionis deponit, corruptionem dico, & famem, & sitim, & somnum, & fatigam, & laborem, & quaecumque talia, nullam autem naturam partium deponit non corpus &c. ut supra. Post resurrectionem autem non solum partes humanae naturae fuerunt vnitae, sed etiam tota humana natura. Vel dicendum, quod nulla natura semel assumptam verbum Dei deponit totaliter, quia etiam humanam naturam quamvis deponerit, ut est distinguibilis a partibus, non tamen deponit eam totaliter, quia non deponit eam quantum ad se totam, & omnes eius partes, quas includit essentialiter, sicut & totam aliquam naturam totaliter destrueret, est ea destrueret quantum ad se totam, & omnes eius partes. Vel dicendum, quod proprie loquendo Dei verbum humana naturam in morte non deponit, sed ipsa desinit esse, deponere enim proprie aliquid est illud remanens in esse suo desinere habere sibi vnitum. Hae ille. Et bene & concorditer Sanctus Tho. 3. par. q. 50. artic. 3. in sol. secundi. vbi exponit verba Athanasij quae sunt haec. Maledictus qui totum hominem quem assumpsit Dei filius denuo assumptum vel liberatum tertia die a mortuis resurrexerit non constituitur. Hae sunt verba Athanasij. In illis (inquit) S. Tho. verbis Athanasius non intellexit, quod totus homo denuo sit assumptus, id est omnes partes eius. quod verbum Dei partes naturae humanae deponerit per mortem, sed quod iterato totalitas naturae assumptae sit in resurrectione reintegrata per iteratam vnitatem animae

animae & corporis Hae ille. Ad quartum respondet qui supra quod nullus dicit, quod in homine sit aliqua forma vltimior & perfectior quam anima intellectualis, sed dicitur quod ipsa tota natura humana differt realiter a sua forma, & est ea perfectior, sicut totum est perfectius sua parte, quamvis quantum ad durationem sit secundum quid imperfectior quam ipsa anima, quia anima humana est incorruptibilis natura atque humana corruptibilis, & idcirco dicitur esse in horizonte eternitatis quantum ad superius animae intellectiva, vel hoc dicitur, quia est summa inter omnes formas, quae sunt actus materiae ordine naturae immediate existens post substantias separatas, & hoc solum vult dicere Commentator secundum physicorum, & non quod tota natura humana non sit aliquid perfectius sua forma, Commentator enim ibi comparat animam intellectivam ad reliquas formas, quae sunt actus materiae. Ad dictum Augustini dicitur, quod August. non aliud intendit nisi quod supra animam intellectivam est solus Deus quantum ad causalitatem, sed super eam quantum ad perfectionem sunt omnes substantiae separatae, & etiam ipsa natura humana totalis, cum omne totum sit perfectius sua parte. Hae ille. Et conformiter Sancto Tho. 4. sen. dist. 44. q. prima arti. primo quaestiuicula, secunda in res. secundi vbi dicit sic. De humanitate & de qualibet forma totius est duplex opinio, quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius & forma partis, sed dicitur forma partis secundum quod perficit materiam, forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio specialis consequitur, & secundum hanc opinionem humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis. Alia est opinio Augustini, quae verior videtur quod forma totius non est forma partis tantum, nec alia forma praeter formam partis, sed est totum resistentem ex compositione materiae & formae compositae hentes in se utrumque, & hoc forma totius essentialis quidditas dicitur. Hae ille. Ad quintum respondet qui supra quod totum non addit supra partes aliquam formam, sed ipsa tota natura est aliquid realiter differens a naturis ambarum partium etiam vnitatum. Nec est dicendum, quod ipsa natura composita & partes eius sunt partes salicuius compositi, sed ipsae naturae partium sunt partes compositae. Nec est verum quod philosophus 7. meta. dicit, quod essentia substantiae compositae sit simplex, quia tale dictum clare implicat contradictionem, quicquid enim est in substantia praeter eius essentiam est accidens, & ideo essentia substantiae compositae est composita, & essentia simplex est solius essentiae simplicis, sed philosophus vult ibi, quod forma substantialis substantiae compositae, quae est in ea praeter partes materiales, est forma simplex, ex qua tamen & materia resultat natura composita. Hae ille, & bene. Nam sicut ponit Sanctus Tho. super eodem loco 7. meta. Arist. ibi loquitur de principio formali, quod non est elementum, nec ex elementis. Ad sextum respondet qui supra, quod mors in nobis est compositio substantiae compositae, quia per mortem talis substantia definit & consumitur, non tamen totaliter, quia remanet in suis partibus, tamen mors non est in nobis consumptio substantiae partialis scilicet materiae vel formae, sed est talium substantiarum vnitatum separatio. Hae ille, & bene. Ad septimum respondit quod humanitas differt a partibus se tota, & ad illud, quod contra hoc arguitur dicendum est quod differe se tota potest intelligi dupliciter. Vno modo pro ut totum est distributum pro partibus totius, & sic differere se tota ab aliquibus est differere ab eis secundum quantalibet sui partem, & quod sic differt ab aliquo se toto, nullo modo includit illud, & per istum modum natura composita non differt se tota a partibus suis. Alio modo potest aliquid dici ab alio differere se toto pro ut totum stat pro ipsa natura tota composita, & quod hoc modo differt se toto ab aliquo potest illud includere, quia aliquod totum potest esse alterius naturae a partibus etiam vnitatis, & per consequens ab eis differt realiter, & tamen eas ut partes includit. Hae ille & bene.

Commentator com. 17.

Auic. 6. Suz Metaph. cap. 4.

Tex. com. 66

Dama ibi 3. cap. ter. 10.

Lea. 15. part. 5.

Differere se toto ab aliquo dupliciter intelligitur.

partibus, & in hoc sensu conceditur, quod totum se toto differt a partibus, nec tamen sequitur, ergo secundum quantalibet sui partem differt a partibus, quia vnius istorum sensuum est impertinens alteri. Ad octavum respondet, quod humana natura est substantia, non materia, nec forma, sed compositum nec sequitur, quod in homine sit duplex compositum, quia materia & forma et vnitae non sunt natura composita, sed alterius naturae ab ea. Hae ille, & bene, dum bene intelligatur. Est enim duplex compositio scilicet ex his & cum his, loquendo de prima compositio nec materia, nec forma est composita compositio ex his scilicet ex partibus diversarum rationum, sed loquendo de secunda compositio. Cum his conceditur quod materia est composita & forma est composita, cum alio posita. Verum autem in homine sit duplex compositio compositio ex his credo quod sic scilicet natura, & suppositum, unde Sanctus Tho. 3. parte. q. 2. arti. in solutione secundi sic dicit. Ex anima & corpore constituitur in vno, quod nostrum duplex vnitatis, scilicet naturae & personae, naturae quidem sicut anima vnitatur corpori naturaliter perfectis ipsam ut ex duobus fiat vna natura sicut ex actu & potentia, vel materia & forma, vnitatis vero personae constituitur ex eis in quantum est vnius aliquis subsistens in carne & anima. Hae ille. Ad nonum dicit qui supra quod non est simile de toto homogeneo, & de toto eteroge. unde concedit quod totum homoge. non est aliud quam suae partes vnitae, sed totum eteroge. est aliud a suis partibus etiam vnitatis. Quod autem totum homoge. non sit aliud a partibus suis vnitatis probatur per duas rationes adductas ad probandum antecedens huius argumenti.

In homine est duplex compositio ex his.

Contra. Sed apparet mihi quod utrumque totum differt a suis partibus, sicut effectus a sua causa, & constitutum a constituyente, & posterius a priori. Dico igitur aliter negando antecedens, & ad primam eius probationem dicitur primo, quod solum probat, quod totum non est alterius naturae numero in actu a suis partibus, sed cum hoc fiat quod tota natura & partes eius differunt sicut ens in actu ab entibus in potentia. Dicitur secundo quod non omnia inseparabilia secundum esse & intelligi sunt idem realiter, sicut patet de duabus relationibus realibus oppositis, unde quantum totum sit inseparabile a partibus, non tamen sequitur quod sit idem cum eis. Ad secundam probationem, quae procedit specialiter de quantitate dicitur, quod licet concedatur quod impossibile sit duas lineas in actu esse in eodem situ, non tamen est impossibile immo verum, duas lineas, quarum vna est in actu & alia in potentia esse in eodem situ, modo ex hoc quod ponimus totum homoge. sicut vnam lineam esse aliud a suis partibus non sequitur, duas lineas in actu esse in eodem situ, sed solum quod duae lineae, quarum vna est in actu, & alia in potentia, sunt in eodem situ, nec idem situs est adequatus cuilibet illarum, sed est totalis vnius, & partialis alterius, & de hoc in suo simili loquitur Sanctus Thom. in tractatu de principio individuationis, vel de natura materiae, si tamen ille tractatus est suus in hunc modum. Ex praedictis inquit facile est videre triplicem differentiam potentiae, in qua aliquid dicitur esse, scilicet potentiam materiae, in qua nihil est de illo, quod de potentia dicitur educendum, & potentia mixti vel materiae, quae est in alteratione, in qua licet essentia formae non sit virtus, tamen est & potentia totius, secundum quam partes sunt in toto, quae est maxime propinqua actui, unde in eis cum nihil sit agens ad proprium actum ut est quando armonia est perfecta, necessario erunt essentiae formarum prope sua esse. hoc autem facilius scietur si gradus & ordo materialium diligenter discutatur.

Sciendum est igitur, quod communissimus vnitatis modus repertus in rebus materialibus est vnitatis continentis. In omnibus enim rebus materialibus haec vnitatis reperitur. Primum namque accidens, quo sequitur materiam est quantitas, super hanc autem vnitatem in diversis rebus inveniuntur vnitatis suae propriae formae, in quibusdam autem magis perfecte, in quibusdam vero minus, ut habetur quinto metaphysicae. Vnitatis autem quantitatis in re reperta maxime potentialis inveniuntur, quia omne continuum est vnum in actu, & multiplex in potentia, sicut lineae partes non sunt aliqua duo in actu, sed sunt vnum

Tex. com. 9.

Capreolus 3. Sent. B in actu,

in actu, ipsa scilicet linea, sunt vero duo in potentia, & facta diuisione sunt actu. Sola enim diuisio in continuis facit esse actu, vnde in diuisione lineæ non inducitur aliquid noui in ipsis diuisis, sed eadem essentia lineæ, quæ prius erat actu vna & multiplex in potentia per diuisionem facta est actu multa. Est tamen hæc similitudo cuiusdam corruptionis, quia actus prior qui erat totius sublatu est, & potentia ducta ad actum posteriore per solam diuisionem. Consimile penitus reperitur in lapide, & igne, & in omnibus generabilibus & corruptibilibus inanimatis, forma enim totius in eis, per quam habent quandam vnitatem naturæ suæ super vnitatem quantitatis secundum totam rationem formæ, est in qualibet parte talium reru, vnde facta diuisione manet essentia eiusdem formæ in partibus adinuicem diuisis, quælibet enim pars ignis est ignis, & quælibet pars lapidis est lapis, est tamen in istis diuisionibus quedam similitudo corruptionis & generacionis, non quod nouæ formæ per talem diuisionem inducantur, sed quia esse suæ actus prior aufertur per ipsam diuisionem, & potentia ducitur ad actum proprium. Super hæc autem sunt animata imperfecta vt plantæ, & quedam etiam animalia imperfecta vt sunt animalia anuloia, & in ipsis iterum idem inuenitur, quia cum auellitur ramus ab arbore non aduenit noua forma vegetabilis, sed eadem essentia quæ vna erat in arbore tota, & in vno actu simul erat etiam multiplex in potentia & per diuisionem nouum esse, & alius & alius actus sequutus est. Similiter in animalibus anulois est anima in actu vna, sed est multiplex in potentia accidentalit, vnde facta diuisione & remota priori esse & vnitatem actus sunt multa in actu, & sic facile est videre quomodo essentia alicuius formæ est in potentia accidentalit ad esse, quod tamen nondum habet, & hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum, quia cum sint sub vno actu, simul sunt sub potentia multiplici respectu diuersorum esse, quæ acquiruntur eis sine aliqua corruptione in suis essencijs, sed sola diuisione facta &c. Hæc ille.

Ex quibus & multis precedentibus & sequentibus ostendere conatur, quod non est inconueniens duas essentias formarum vnius rationis esse simul, dum tamen vna illarum sit in actu, alia vero in potentia, sicut se habent forme totius & forme partium, nam in totis homogeneis non est actu nisi vna forma, quæ dat esse, sunt vero ibi multe forme partium, quæ non dant esse nisi sit diuisio totius. Nec moueat quod dicit, quod partes vel forme partium sunt vnum in actu, scilicet forma totius, vel ipsum totum, loquitur enim metaphoricè, quia scilicet partes constituunt totum, & sic sunt totum, si enim intendere dicere, quod duæ partes vnitæ sunt totum formaliter, contradiceret sibi ipsi, nam in verbis allegatis & precedentibus & sequentibus dicit, quod forme partium sunt sine proprio esse, sed forma totius habet proprium esse secundum eum, ergo forme partium & forma totius differunt sicut id quod est in potentia ab illo quod est in actu, ideo &c.

Ad decimum dicitur, quod illa auctoritas est ita contra Ioannem de Neapoli, sicut contra nos, quia philosophus ibi loquitur de omni genere partium & totius, vnde si arguit indentitatem totius etherogenei cum suis partibus, quam tamen Aristot. negat, & quod philosophus & Commentator loquantur de quolibet toto patet, nam Commentator ibidem sic dicit. Continuum potest diuidi in infinitum, & sic non est vnum simpliciter, est enim vnum in actu & plura in potentia scilicet secundum diuisibilitatem, & quia accidit in continuo & in omni habente partes, vt multitudo eius non sit secundum diuersitatem partium a se inuicem, sed etiam secundum diuersitatem partis a toto, inceptit philosophus querere hanc diuersitatem &c. Quia ergo Commentator dicit in fine commentarij. decimiseptimi, quod vnaquæque partium dicitur esse aliud a toto, sed omnes partes in simul non possunt dici esse aliud a toto &c. Aristotel. arguit de vno toto sicut de alio. Est ergo dicendum, quod omnes partes in simul non sunt aliud a toto ad hunc sensum, quod totu est in separa-

bile actu & potentia ab omnibus partibus ipsius vnitis, licet sit separabile a qualibet parte sigillatim supra, & ideo non est aliter separabile, non tamen est omnes partes formaliter, vnde illa auctoritas Commentatoris sic debet solui sicut dicitur Auicennæ in secundo loco superius allegatum, vel sicut dicit Sanctus Thom. in presenti distinctione vt allegatum fuit in probatione conclusionis, partes dicuntur esse totum materialiter, non quia totum sit suæ partes, sed aliquid ex partibus constitutum.

Ad vndecimum respondit Ioan. de Neapoli. Quia sicut non est dicendum, quod totum aliquid reale superaddat partibus, sed quod ipsum sit realiter differens a partibus, ita non est dicendum, quod faciat vnum cum partibus, facere enim vnum cum alio est conditio partis & non totius, sed est dicendum, quod ipsum est quoddam vnum realiter differens a partibus, ad cuius vnitatem per se partes eius concurrunt. Hæc ille & bene.

De prædictis dominus Albertus in commento primi physicorum tractatu secundo capitulo tertio, sic dicit. De partis autem & totius vnitatem atque diuersitatem sciendum, quod totum in forma totius vnit partes suæ illius forma sit continuitas, siue alia forma, sicut est forma corporis compositi ex partibus dissimilibus non continuis, & ideo partes relate ad vnam formam vniem eas sunt vna forma, siue sint continuæ, siue non, si autem accipiatur secundum se, diuise sunt per situm tantum, vel per situm & formam partis in eo quod pars est non continua per situm solum, sicut partes concinui, quæ non eundem situm habent sub forma continuitatis per situm & formam partis, sicut partes non continuæ vt caro & os & huiusmodi, vnde patet qualiter partes totius compositi sunt vnum, & qualiter diuersa, nec sequitur, si sunt illo modo vnum quæ sunt idem, quia idem dicit vnitatem absolutam, vnum autem quod vnit partes est in alio quodam vnum, quod est forma totius vniens, nec sequitur iterum quod si sunt diuersa quod sunt diuisa, quia in alio quodam sunt vnita, licet distent per situm & formam, vel per situm tantum. De modo autem quod partes sunt idem toti dicit Auerois, quod totum est partes simul sumptæ, & hoc est veru de toto per compositionem partium facta, potest tamen dici quod totum est vnum cum partibus vniens partes, & partes vnum cum toto, quia sunt in vnitatem totius, diuersa tamen sunt secundum rationem totius vt totum est, & secundum rationem partium vt partes sunt, quia sic relationum habent oppositionem adinuicem. Hæc ille. Ad duodecimum, respondit Scotus super metaphysicam. Quia vtraque solutio ibi data est bona, & ad improbationem dicit quod contingit posse intelligi partes non intelligendo totum, non tamen sequitur quod possit intelligi partes esse sine toto.

Ad improbationem secundæ solutionis dicit, quod quia actio Dei non terminatur ad quidditatem secundum se, vel secundum esse quidditatum, cum abstrahat ab actu & potentia, sed ad esse reale extra, esse autem reale totius & partium vniarum est omnino inseparabile, ideo argumentum non valet. Ad confirmationem dicit, quod ratio imaginatur falsum, scilicet non esse impossibile vnum esse in aliquo signo sine alio, hoc autem falsum est, quia æque impossibile est vnum fieri sine alio in quocunque signo, sicut esse vnum sine alio. Hæc ille & bene. Sed queritur quæ est potissima ratio quod totum differat realiter a partibus, dicitur quod hanc conclusionem satis bene probat Scotus octauo metaphysicæ. quæst. quarta, vbi probat tres conclusiones. Prima est, quod ex materia & forma fit per se vnum, & faciunt vnum, sed non sunt vnum patet per Aristot. octauo, metaphysicæ. Tum per ordinem & naturam earum. Tum per operationes essentielles. Tum per inseparabilitatem formæ a materia, & educationem de illa.

Secunda conclusio est, quod illud vnum quod fit seu integratur ex materia & forma, non est respectus vel per se respectuum, probatur tum quia nullus respectus intrinsecus & quidditatus componitur ex absolutis, cuiusmodi sunt materia & forma. Tum quia nullus respectus est per se terminus generationis. Hic forte dicitur, quod est illud sine quo

Auicennas.

Tex. com. 27.

Tex. com. 27.

Scotus. 2. metaph. q. 4. Laudatur hic doctrina Scoti.

Tex. com. 27.

Tex. com. 27.

Tex. com. 27.

non tamen formale & quidditatum. Contra. Si nihil est illi absolutum nisi materia, & forma, & illa sunt duo absolute: ergo non est ibi vnus primus terminus. Si dicitur quod non terminant in quantum sunt duo, sed in quantum vnus id est in quantum vnita sunt. Contra. Secundum te absolute non resultat aliquid ex his: ergo respectus erit formalis & primus terminus, vel non erit ibi tantum vnus primus terminus, sed plures. Item materia & forma acquiruntur & generatur ad generationem compositi. 7. metaphysicæ, igitur compositum prius natura generatur, igitur vltra illa duo addet aliquid absolute: quia aliis relatio naturaliter precederet sua extrema, & daret eis aliquid per generationem. Tum quia omne compositum est formaliter de genere relationis. Tertia conclusio est illud constitutum est absolute, & aliud a materia & forma, & a relatione vnionis eorum, probatur, quia nihil constituit vel causet seipsum, sed materia & forma sunt cause compositi. Forte dicitur, quod proprie non causant, sed integrant, secundo, quod non sequitur aliud, quia sunt cause intrinsecæ, & non extrinsecæ. Sed hoc non valet, quia aut materia integrat seipsum, sed formam, aut relationem, aut tertium absolute, non seipsum, patet quia esset pars sui ipsius, non formam, quia essentialiter distinguuntur, & sunt simplicia & principia, principia vero non sunt ex alterutris primo, physicorum, non relationem vt probatum est, quia absolute esset de quidditate respectui: ergo tertium absolute, & consimiliter potest argui de forma. Tum quia secundum aliquos in homine non est nisi materia & anima intellectiua, sed toto corrupto vter remanent illa duo ergo corrupto per se terminabitur ad secundum. Item philosophus dicit. 7. metaphysicæ. Quia quidem est principium sed hoc non solum est materia vel materia, sed compositum. Tum quia humanitas quæ resultat ex compositione corporis & animæ est quidditatum, & non relatio, quia tunc homo essentialiter esset relatiuum, nec est anima nec corpus decimo ethicis illa duo, quia tunc non esset quid vnus Dices quod est illa duo vnita. Sed hoc non valet nisi sequatur absolute, quia ibi nulla esset vnitas nisi respectiua. Tum quia relatio non potest esse noua nulla mutatione facta in aliquo absolute, sed si materia & forma manent separata, tollitur relatio, vel non est eadem, quæ fuit antea: ergo in aliquo absolute est facta mutatio. Forte dices quod materia mutatur, eo quod prius erat informata, & postea non. Hoc non valet, quia terminus relationis formæ ad materiam, vel actus ad potentiam non est materia vt informata, sed materia tantum, illa autem non mutatur. Tum quia responsio de causa intrinseca non soluit, sed confirmat propositum, quia nullum absolute est intrinsecum respectiua: ergo vel materia & forma non sunt intrinseca, vel illud, cuius sunt, non est respectus vel respectiuum. Dices forte quod est absolute, sed non aliud. Contra. Si non aliud: ergo vel tantum materia est intrinseca vel tantum forma & non materia, vel duo absolute resultantia, vel vnum aliud continens vtrumque. Tria prima sunt inconuenientia: ergo quartum debet concedi. Tum quia compositi sunt actiones reales, primo de anima. Item compositi est subijci actionibus transmutabilibus primo de anima. Et compositi est per se generari & corrumpi. 8. metaphysicæ, sed horum non est causa aliqua relatio: ergo compositum est quid absolute. Hæc est sententia Scoti, qui satis bene probat intentum. Ad argumentum principale in oppositum. q. factum respondit Sanctus Thom. 3. sen. in presenti dist. q. prima arti. primo quaestiuicula prima, in virtute quod argumentum concludit quod Deus de sua potentia ordinata non potest assumere naturam irrationalem, non autem quin possit de potentia absolute. Per ea etiam quæ dicta sunt ad argumentum Henrici patet responsio ad secundum argumentum. Et hæc de quaestione sufficiant, benedictus Deus, Amen.



DISTINCTIO III. QVAESTIO I.

Utrum beata Maria in peccato originali fuerit concepta.



IRCA tertiam distinctionem tertij sententiarum queritur. Utrum Beata Maria fuerit concepta in peccato originali, & arguit quod non. Quia beata Maria fuit purior Angelis beatis & stantibus, sed Angeli stantes nunquam incurrerunt peccatum: ergo nec beata Maria minor nota est, sed maior patet per beatum Anselmum in libro de conceptu virginali vbi dicit, quod conueniens fuit vt virgo ea puritate niteret, qua maior sub Deo nequit intelligi, cum ergo Angeli sint sub Deo, sequitur quod puritas angelica non est maior puritate beatæ virginis, nec dicendum quod æqualis igitur minor.

In oppositum arguitur sic, sicut dicitur Rom. 5. Omnes peccauerunt præter Christum, & intelligitur de peccato originali secundum gloriam, cum ergo beata Maria sit vna de numero omnium, & sit alia a Christo, ergo peccauit peccato originali.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum vnica conclusio. scilicet beata Maria fuit concepta in peccato originali. Hanc conclusionem tenet B. Tho. 3. sen. in presenti. dist. q. 1. art. primo quaestiuicula. i. vbi arguit sic. Vnigenito filio Dei singulari conceptio & partus debebatur, sed Christi conceptio ex virgine matre fuit sine cõmixtione viri, ergo non deceuit vt mater eius conciperetur nisi per sexuum coniunctionem sed post statum naturæ corruptæ non potest esse cõmixtio sexuum sine libidine, cum ergo libido illa, quæ est forme peccati ex peccato primorū parentū proueniens sit causa originalis peccati in prole, vt Augu. dicit, videtur quod non potuit virgo beata sanctificari nisi post conceptionem in originali facta. Item in principali solutione primæ quaestiuicule sic dicit. Beata virgo nullomodo in parentibus sanctificari potuit neque in ipso actu cõceptionis eius, cõditio. n. personalis a parentibus in prole non transit, nisi sit ad naturam pertinens, vnde grāmatica patris in filiū nō transit, quia perfectio personalis est, vnde & sanctificatio partū in beatam virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod persone est, sed et illud, quod est naturæ in quantum huiusmodi, quod quidē Deus facere potuit, sed non deceuit, perfecte enim curatio naturæ ad perfectionem gloriæ pertinet, & ideo sic in statu viæ parentes eius curati non fuerunt, vt prolem sine peccato originali conciperent, & ideo beata virgo in originali peccato concepta fuit, propter quod beatus Ber. ad Lugdunenses scripsit, conceptionem illius non esse celebrandam, quamuis in quibusdam ecclesijs ex deuotione celebratur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem, quæ quando determinate fuerit, incertum est. Item in solutione secundæ quaestiuicule sic dicit. Sanctificatio beatæ virginis nō potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ nondum capax erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, vt scilicet per gratiam tunc ei infusionem conferuaretur, ne culpam originale incurreret, Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, vt redēptione non eget, quia caput nostrum est, sed omnibus conuenit redimi per ipsum, hoc autem esse non posset, si aliqua anima inueniretur, quæ nunquam originali peccato vel macula infecta fuisset, & ideo nec beatæ virginis, nec alicui præter Christū est hoc concessum. Hæc ille. Et similia dicit tertia parte. q. 27. art. 2. vbi sic dicit. Sanctificatio beatæ virginis non potest intelligi ante eius animationem duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio, de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut dicit Dionysius. 12. cap. de di. no. culpa autem non potest emundari nisi per gratiam cuius subiectum est Capreolus 3. Sent. B 2 sola

Contra cõsū de Martia.

intelligenda secundum communem legem, vbi peccatum actuale per gratiam non impeditur, sed beata virgo fuit per hoc privilegiata, de cuius privilegio constat ex dictis sanctorum, & potissime Aug. vt post dicitur. Aliæ vero solutiones Greg. ad obiecta de perfectio mediator bonæ sunt, & concordēs dictis S. Thom. vt puta q. non est de ratione perfectissimi mediatoris præuenire omnem offensam illius pro quo mediat, immo hoc est contra rationem mediatoris, & de hoc S. Thom. 3. sent. dist. 19. quæst. 5. art. 2. dicit, q. ideo dicitur aliquis mediator, quia actum medij exercet in coniungendo distinctos, & similiter art. 3. dicit, q. officium mediatoris est reconciliare discordes. Ille ergo qui nunquam habuit cum Deo discordiam, nullo modo indiget mediatore, nec habuit mediatorem inter se & Deum. Item Ioan. de Neapoli primo suo quolibet quæst. 1. r. ponit similes solutiones eis quas dat Grego. vnde ad primam probationem Scoti dicit, q. maior illius est fallā qua dicit, nullus summe placat aliquem pro offensā, nisi præueniat omnem offensam &c. Nam vt dicit. Ille summe placat aliquem, qui summam gratiam offensæ impetrat offendenti, qui quandoque de facto fuit offendens, immo si nunquam offendit, non proprie posset dici offensæ placari. per mediatorem quemcumque, vnde cum mediatorem fit vnire per gratiam & gratiam offendentem offendō, a quo distat per offensam, perfectior est hominis mediatio ad Deum, qua vnitur per gratiam ille qui quandoque offendit quam ille, qui vnitur ille qui nunquam offendit, & sic dicendum est in proposito, q. Christus perfectissime meruit inter virginem beatam & Deum, ei post offensam culpæ originalis maiorem gratiam conferendo quam alicui puræ creaturæ. Prima si non esset ita, sequeretur, quod nullus homo contraheret peccatum originale vel actuale. Hæc ille. Ad secundam probationem dicit, q. sufficit ad hoc q. Christus possit dici perfectissimus mediator, q. quantum est ex se omnibus diuinam gratiam mereatur, non autem omnis pœnæ carentiam pro semper, aut culpæ originalis. Et similiter ad confirmationem dicit, quod summe perfecte reconciliaret regem offensum alicui, qui omnibus eius filijs gratiam regis meretur, & hereditatem paternam, dato q. omnes quandoq. essent inimici eius. Ad tertiam probationem dicit, q. non est simile de peccato originali, quo omnes peccamus in adam, & est peccatum naturæ, & de peccato actuali, quod homo incurrit ex personali deordinatione, quia peccatum originale contrahitur per carnalem propagationem seu commixtionem maris, & femine, quo modo beata virgo propagata fuit, sed peccatum actuale incurritur per personalem deordinationem, a qua fuit beata virgo immunis. Christus autem fuit reparator & reconciliator naturæ ab vtroque peccato, quia meruit gratiam omnibus, per quam vtrumque amouetur, nec proprie posset dici reparator, vel reconciliator respectu alicuius, qui nunquam fuisset peccato subiectus. vnde ratio magis concludit opositum quam propositum, quia ex hoc q. Christus immo diatius fuit reparator, & reconciliator naturæ a peccato originali quam actuali, sequitur, q. omnes contrahunt originale, non autem omnes incurrunt actuale, & præseruare a culpa non est proprie reparare vel reconciliare. Hæc ille. Et conformiter S. Thom. 3. parte quæst. 1. art. 4. vbi sic dicit, Certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum, quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam delectionem omnium peccatorum, quæ postmodum superaddita sunt, non q. omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent in illud Io. 3. Venit lux in mundum,

& magis dilexerunt homines tenebras quā lucem, sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium delectionem. vnde Ro. 5. dicitur, non sicut delictum sic & donum, nam iudicium ex vno in cōdemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem, tanto aut principalis ad alii cuius peccati delectionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem aliquod maius dupliciter, vno modo intensius, sicut est maior albedo, quæ est intensior, & per hunc modum maius est peccatum actuale quō originale, quia plus habet de ratione voluntarij, alio modo aliquod dicitur maius extensius, sicut dicitur maior albedo, quæ est in maiori superficie, & hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inicitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ, & quantum ad hoc Christus principalis venit ad tollendum peccatum originale in quantum bonum generis est diuinitus quā bonum vniuersi, vt dicitur i. eth. Hæc ille. Ex quibus patet q. hoc q. Christus venit principalis ad delendum peccatum originale quā actuale non arguit, q. aliquem præseruauerit ab originali, sed potius, q. peccatum originale totum genus humanum infectit, vt bene dicit Ioan. de Neapoli. Ad 4. probationem dicit Io. q. quāuis quilibet reconciliatus per Christum in se acceptus Christo summe obligetur, tamen comparando vnum ad alium plus ei obligatur, qui maiorem gratiam ab ipso recipit, siue quandoq. fuerit subiectus culpæ, siue non. Primo. Quāuis ceteris paribus innocētia fit maius bonum quā culpæ amotio, tamen equale donum gratiæ plus est comparatum ei, qui propter culpam meruit pœnam quā innocētiam, qui non meruit, sicut centum marchæ maius donū sunt si dentur pauperi quā si dentur regi. Hæc Io. & conformiter dicit S. Thom. 2. 2. q. 16. art. 2. vbi querit vtrum magis teneatur ad gratiarum actiones innocens quā penitens, vbi determinat q. simpliciter loquendo plus tenetur penitens, vnde sic dicit. Actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis, ideo ibi maior requiritur gratiarum actio ex parte recipientis, vbi est maior gratia ex parte dantis, gratia autem est, quæ gratis datur, vnde dupliciter potest esse maior gratia ex parte dantis, vno modo ex quantitate dantis, & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo & magis continuatur ceteris paribus absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis, & secundū hoc magis tenetur ad gratiarum actiones penitens quā innocens, quia gratis magis datur illud, quod ei datur a Deo, cum n. esset dignus panā, datur ei gratia, & sic licet illud donum, quod datur innocenti absolute consideratur sit maius, tamen donū quod datur penitenti est maius in comparatione ad ipsum, sicut etiā paruum donum pauperi datum est ei maius quā diuiti magnam. Et quia actus circa singulā rīa sunt in his quæ agenda sunt, magis consideratur, quod est hic vel nunc tale, quā quod est simpliciter tale, sicut philosophus dicit 3. eth. de voluntario, & in voluntario. Hæc ille. Cum autem arguens vterius facit comparisonem de Angelis ad homines. Dicitur q. illa similitudo non valet ideo. n. non omnes Angeli ceciderunt vno eorum cadente, quia non oēs Angeli erant in vno, a quo propagati contrahunt peccatum, sicut fuit in hominibus. Quia autem dicit q. sola anima Christi sit innocens. Dicitur q. immo, & opositum est contra sacram scripturam, & dicta sanctorum: nam Glōsa super illud psal. 2. Erue a fratre tua Deum animā meam, & de manu canis vnicam meam sic dicit. Vnica est anima Christi, quæ sola est a peccato immunis. Item super illud psal. 87. Inter mortuos liber dicit glo. Inter peccatores solus sine peccato, qui potest animam ponere, & sumere. Item Aug. sermone 4. super Io. exponēs illud: Ecce agnus Dei, sic inquit. Intēdit contra quos superbos digitum intendebat Io, nondum erant nati hæretici, & iam demonstrabantur, contra illos clamabat: tunc a fluuij, contra quos clamatur modo ex euangelio, venit philosophus, & quid dicit ille, ecce agnus Dei, si agnus innocēs, & Io. agnus, an nō & ipse innocēs, sed quis innocens, aut quantum innocēs, omnes ex illa traduce veniunt, & ex ipsa propagant, de qua cantat gemens, Dauid. Ego in iniquitate conceptus sum, & in peccatis mater mea in vtero me aluit. Solus ergo ille

Ioan. de Neapoli.

Glōsa.

Agnus Dei in nocte dicitur.

ille agnus, qui non sic venit, non enim in iniquitate conceptus est, quia non de mortalitate conceptus est, nec cum mater eius in peccatis in vtero aluit, quem virgo concepit, virgo peperit, quia fide concepit, & virgo suscepit: ergo ecce agnus Dei, non habet iste traduce de Adam, carne tantum fuit de Adam peccatum non assumpsit, quoniam assumpsit de massa nostra peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum. Hæc Aug. Item idem in de perfectione iustitiæ vltimā columna concludit ita dicens. Quisquis fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem, vel aliquos homines putat, excepto vno mediatore Dei & hominum, quibus non necessaria fuerit remissio peccatorum, eo contrarius est diuina scriptura. vbi apostolus dicit per vnum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes pertraussit, in quo omnes peccauerunt. Hæc Aug. Certum est autem quod remissio peccati in eo, cui remittitur, præsupponit peccatum fuisse de facto, igitur sola anima Christi fuit sine omni peccato & simpliciter innocens, & ista sufficit ad argumenta Scoti in quibus multi se fundat. Ad primum quod est Anselmi respondit Io. de Neapoli dicens, quod filius Dei debuit honorare matrem non quantum potuit de potentia absoluta, sed de potentia ordinata solum & quantum decuit, non decuit autem vt conceptio naturalis cuiuscunque hominis etiam matris virginis æqua retur quantum ad immunitatem ad culpā originali conceptionis supernaturali Christi, vt patet per auctoritatem Anselmi de conceptu virginali capitulo 16. vbi sic dicit. Illi q. per propagationem naturalem datam ad q. sunt geniti, nequaquam possunt, aut debent Christi conceptionis assimi lari miraculo, vt ab originali peccati vinculo absoluti possint ostendi. Hæc ille. Et hæc solutio potest haberi ex dictis Sancti Thom. 3. sent. dist. 3. q. 1. art. 1. quæstione 16. secunda in solutione 3. vbi sic dicit. Nec puritas soli homini Deo debebatur, vt ipse quasi vniuersalis redemptor humani generis, nulla peccati feruitute teneretur, cui competebat omnēs a peccato redimere, vnde non hanc puritatem, sed maximam sub hac virgo mater eius habere debuit. Hæc ille. Ex quibus apparet quod non decuit, quod beata virgo esset in sua conceptione mundissima, nec quod in illo instanti careret omni dispositione contraria gratiæ, quia nec tunc erat mater Dei in actu, nec mater gratiæ, sed sufficit quod esset mundissima post conceptionem filij Dei. Ad illud q. adducitur de incineratione &c. Dicitur quod non est simile, quia præseruatio virginis à corporali incineratione in nullo præiudicat vniuersali omni saluationi, potissime cum talis præseruatio secuta fuerit in corruptionem & resurrectionem corporis Christi, secus est de præseruatione à peccato originali & abrasione fomitis, quæ præseruatio innocētiam & puritatem Christi duratiōem, vt supra deducit Sanctus Thom. nec in aliquo deperissent ab humanitate Christi, sed a soia diuinitate effectiue, hoc autem non decuit. Ad secundum quod est eiusdem respondetur per simile, quia beatam virginem præseruari ab omni peccato actuali tam mortali quam veniali decuit, quia hoc in nullo præiudicat vniuersali itati saluationis factæ per Christum, immo cedit in eius gloriam, sed beatam virginem præseruatam fuisse ab originali præiudicat vniuersali saluationis & redemptionis factæ per Christum. Et cum dicitur quod maior macula est peccatum originale quam veniale &c. Dicendum quod se habent sicut excessus & excessus, quia peccatum originale dicitur maior macula, quia plus repugnat gratiæ quā veniale sed potest dici minor tripliciter primo quia peccatum originale minus habet de voluntario: secundum, quia non debetur sibi pœna sensibilis post hanc vitam: tertio quia ipsum præsupponitur à veniali, & non econtra, nullus enim peccat venialiter nisi contraxerit originale: & sic peccatum actuale veniale maiorem maculam arguit quā originale, & quicquid sit de maiore macula, tamen certum est quod peccatum veniale est maior culpa vel culpabilis in proportione habere, cum de peccatis origināle: de hoc Sanctus Thom. de malo q. 5. articulo primo in solutione nona articuli. Item secundum sententiarum dist. 33. q. 2. art. primo sic dicit. Peccatum originale est minimum, quia minus habet de voluntario, cum sit solum voluntarij voluntate principij naturæ, non voluntate personæ huius,

Christus dicit carnem humanam non autem peccatum.

Virgo Maria quando fuit mundissima.

Peccatum originale veniale: minor est tripliciter.

ideo minor pœna sibi debetur quā veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam, priuatio enim gratiæ pœna est & non culpa, nisi in quantum est ex voluntario. Hæc ille. Ad exemplum autem, quod adducitur de corporali, dicendum quod similitudo non valet, quia pannus semel sedatus nunquam per abluionem potest effici mundior quā ante sedationem, sed anima sedata per peccatum originale potest per aduentum superabundantis gratiæ effici mundior, & sanctior, & Deo gratior quā fuisset, dato quod fuisset in puris naturalibus, & sine peccato quocumque, quia gratia & habitus infusi sunt quedam mundicia, vel participatio, diuinæ mundiciæ & sanctitatis & qui plus habet de talibus mundior est, siue prius peccauerit, siue non. Cum autem vterius dicitur quod maior gratia sit &c. Dicitur quod secundu modo sepe dicta filius Dei non fecit, nec facere debuit beata virgini maximam gratiam dari sibi possibilem de potentia Dei absoluta, & ideo non decuit quod in primo instanti suæ conceptionis esset in gratia, & in immunitate ab omni culpa, vnde argumentum parum valet. Ad primum aliorum respondit Io. de Nea. quod secundum doctrinam apo. Ro. 8. diligēteribus Deum omnia cooperantur in bonum, & etiam peccatum, vt ibidem dicit glo. & est Aug. in libro de correptione & gratia, quia post culpam humiliores redeunt atque doctiores, dicunt enim se cum tremore exultare deberet & sic etiam peccatum originale, cui Beata Virgo subiecta fuit, non fuit ei omnino in utile, sed aliquantulum vile. Hæc ille. Et bene. Ad secundum dicit idem, quod illa visio eadem facilitate contēnitur qua probatur, nec propter tales fantasticas visiones est aliquid dicendum contra doctrinam sanctorum prædictam, præcipue cum frequenter angelus sathanz transigaret se in angelum lucis ad decipiendum simplices, qui ignorant altitatis eius. Hæc ille & bene. Ad tertium respondit idem, quod mater Christi fuit conuenientissima mediatrix sub Christo, & non de pari. Vel dicendum quod conueniens mediator est ille, qui est gratus offensō, siue ipsum quā doq. offenderit, siue non: vnde beata virgo, quæ plus habuit de gratia quā aliqua alia pura creatura, fuit conuenientissima mediatrix, dato quod quandoque fuerit filia ire, præcipue cui fuerit mediatrix pro hominibus. Hæc ille & bene. Ad quartum respondit quod Aug. loquitur ibi de peccatis actualibus, quæ beata virgo nunquam contraxit, non autem de originali, quæ contraxit, vt patet ex sermone textus, arguit enim ibi contra quemdam Pelagianum dicentem hominem posse viuere sine peccato, quod probat commendando diuersos vtriusque sexus qui in sacra scriptura nullo modo peccasse, verum etiā iuste vixisse leguntur scilicet Abel, Enoch, Noe, &c. contra quem arguit Aug. dicens, omnes aliquid peccatum actuale, cōsiste quandoque excepta beata virgine, quod probat per illud, quod scribitur prima Ioan. primo. Si dixerimus quod peccatum non habemus &c. vbi constat, quod beatus Ioan. loquitur de peccato actuali & non de originali, quia fideles, quibus scribit vere possunt dicere se peccatum originale non habere, quod tollitur per baptismum, vnde Aug. contra eundem Pelagianum in libro de perfectione iustitiæ capitulo vltimo, exponens illud quod dixerat in de natura & gratia ait. Quisquis dicit post acceptam remissionem peccatorum, ita quemque homine iuste vixisse in hac carne vel viuere, vt nullum habeat omnino peccatum, cōtradicit apostolo Io. qui dicit. Si dixerimus quia peccatum &c. Hæc Ioan. de Neapoli. Eandem ponit Gregorius de Arimino dicens, quod Au. ibi loquitur tantū de peccatis actualibus, nec ex illa auctoritate, vt dicit, probatur eam totaliter caruisse actuali peccato nisi postquam est facta mater Dei. Et hoc innuit Magister sent. cum ait in presenti dist. Quod autem ex tunc scilicet à conceptione filij Dei ab omni peccato immunis extiterit Aug. quidē tenent ostendit in libro de natura & gratia inquiens. Excepta sancta Dei genitrix Maria de qua propter honorem nullam prorsus volo quæstionem habere, cum de peccatis agitur icimus enim, quod plus gratiæ ei collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum, quæ illum concipere & parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Ex hoc enim quod dicitur esse collatum fuisse plus gratiæ ad vincendum peccatum, patet quod loquitur de actuali, quia cō-

tra

tra originale peccatum nullus per gratiam sibi collatam habet pugnare, eo quod exclusum sit ab omni habente gratiam. Hæc Grego. & bene. Ad quinti & sexti respondit. Io. de Neapoli, quod de illo libro Anselmi & sermone Ricardi nihil certum habetur, præcipue cum magni doctores, q̄ dicunt virginem non fuisse conceptam in peccato originali, talem librum & talem sermonem pro sua opinione non allegent. Anselmus etiam in multis locis dicit expresse eam in peccato originali fuisse conceptam, nam secundo libro. Cur Deus homo. c. 16. dicit sic. Licet ipsa hominis Dei conceptio munda sit, & absque carnalis dilectionis peccato, vitgo tamen ipsa, vnde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, & in peccatis concepit eam mater eius, & cum originali peccato nata est, quoniam ipsa in Adam peccauit, in quo omnes peccauerunt. Et quamuis hæc verba ibi dicantur ex persona discipuli, tamen Anselmus in hoc discipulū non improbat immo eandem sententiam approbat infra in eodem capitulo ex persona sua sic. Virgo autem illa de qua Christus homo assumptus est fuit de illis, qui ante natiuitatem eius per eum mundati sunt à peccatis, & in eius ipsa mundicia assumptus est & infra. Per mortem Christi, & illa virgo de qua natus est, & alij mundati sunt à peccatis. Si autem Ricardus sensu oppositum, in hoc nõ est ei aquiescendum, cum non bene consonet cum dictis sacre scripturæ & sanctorum Aug. Grego. Ambrosij, Anselmi, Bernardi & aliorum qui fuerunt doctores eo solemniores, & magis autentici in Ecclesia ab omnibus reperiari. Hæc Io. de Neapoli, quibus potest addi, quod Ricardus in quibusdã alijs materijs male senserit vt puta in opinione, quam tenet contra magistrum sent. quod diuina essentia generat, quam Ecclesia condemnauit magistri opinionem approbando. Ad septimum respondit quod illud festum non celebrat Ecclesia Romana, nec debet fieri secundum Bernardum in Epistola ad Canonicos lugdonen. nam secundum eum ibidem. Neque nascens festiuis laudibus honoraretur si non sancta nasceretur, quod est verum, multo magis de natiuitate in vero, quæ est causa cõrahendi peccatum originale quam de natiuitate ex vero. Vel dicendum quod illud festum postquam ab Ecclesia Romana toleratur fieri in aliquibus Ecclesijs, est referendum ad tempus sanctificationis, & non ad tempus conceptionis, probabile enim est quod sanctificatio eius fuerit per modicum mortuum post eius conceptionem, sicut e contra creditur primus homo modico tempore fuisse in statu innocentiæ, vt sanctificatio nostra quæ fuit in virgine inchoata, correspondet nostræ culpæ, quæ fuit in Adam. Vel dicendum tale festum non est festum cõceptionis eius sanctæ, sed magis gratiarum actionis, sicut & in veteri lege erant quasi omnia festa scilicet pasche, penth. &c. & in noua lege sunt aliqua talia festa, vt Epiphania, in qua nulla noua sanctitas fuit alieni collata, sed Ecclesia statuit ad gratias agendum pro beneficio quo Christus fuit in illa die gentibus reuelatus, & similiter est dicendum in proposito. Magnum enim beneficium humano generi collatum est in conceptione virginis matris redemptoris humani generis. Ad octauū dicitur, quod Ecclesia Romana, quæ nõ celebrat festum conceptionis virginis supponitur vera amatrix virginis, dictum ergo Anselmi si suum sit, intelligendum est de amatore virginis non quantum ad habitum causalitatis, sed quantum ad feruorem dilectionis & deuotionis, ex qua procedit celebratio talis festi in quibusdam quæ est laudabilis modo supra exposito. Hæc Io. & concordat cum S. Thom. 3. sent. dist. 3. q. 1. art. 1. quæstio cula prima vt supra fuit allegatum, & 3. parte q. 27. ar. secundo in solutione tertiū vbi sic dicit. Licet Romana Ecclesia conceptionem beatæ virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliarum Ecclesiar. illud festum celebrantium, vnde talis celebratio non est totaliter reprobanda, nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intelligi, quod in sua conceptione fuerit sancta, sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius. Hæc ille. Ad nonū dicitur, quod ratio quam Sanctus Thom. assignat est sufficiens, & enim beata virgo nunquam fuisset peccato subiecta, nullo modo potuisset atqui redempta per passionem Christi, nec ea re-

Sententiarum

demptione, de qua loquitur sacra scriptura, & communis doctrina sanctorū. Communis enim doctrina sanctorum est quod Christus ideo dicitur vniuersalis hominum redemptor, quia per suam passionem & mortem satisfecit pro peccatis omnium, & omnes liberauit à peccato & damnatione seu poena peccati, & ab omni obligatione peccatum consequente. De hoc S. Thom. 3. parte q. 48. arti. 4. sic dicit. Per peccatum dupliciter homo obligatus erat; primo quidem seruitute peccati, quia qui facit peccatum, seruus est peccati, vt dicitur Ioan. octauo. & secundo Petri secundo. A quo q. superatus est, huic & seruus additus est. Quia igitur Diabolus hominem superauerat inducendo eum ad peccatū homo seruituti diaboli additus erat. secundo quantum ad reatum poenæ, quo homo obligatus erat secundū Dei iustitiam & hæc seruitus quædam est. Ad seruitutem enim pertinet quod aliquis patitur quod non vult, cum liberi hominis sit vt seipso vt vult. Igitur quia passio Christi fuit sufficiens & superabundans satisfactio pro peccato & reatu totius generis humani, eius passio fuit quasi quoddam precium, per quod liberat sumus ab vtraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, quæ iustitiam facit, pro se siue pro alio, precium quoddam dicitur, quo se ipsum, vel alium redemit à peccato & poena secundum illud Danielis quarto. Peccata tua elemosynis redime. Christus autem satisfecit non quidem pecunia dando, aut aliquod huiusmodi, sed dando illud, quod fuit maximum, scilicet seipsum pro nobis, & ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio. Hæc ille. Item allegat ibi illud Epistole Petri primo. Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana conuersatione vestra paternæ traditionis, sed precioso sanguine, quasi agni immaculati & incõtaminati Christi, & Gal. tertio dicitur Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. Dicitur autem factus maledictum in quantum passus est pro nobis in ligno. Item apo. Redemit nos & lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo. Item prima thi. secundo. Vt redimeret nos: ab omni iniquitate & mundaret sibi populum. Item apo. 5. Redemisti nos Deo in sanguine tuo. &c. Et innumerabiles sunt tales auctoritates experimentes, quod Christus dicitur redemptor, quia per passionem suam liberauit homines quantum in se est à peccati culpa & reatu. Tali autem redptione secundum Sanctos nullus potest dici redemptus, nisi qui aliquando fuit sub peccato vnde Aug. lib. 6. contra Iulianum cap. 4. Iulianus loquens ait Tu dicis Christum & pro peccatoribus mortuum, ego autem dico non nisi pro peccatoribus mortuum. Hæc ille. Constat autem nullum ex Adam descendentem fuisse peccatorem qui non primo fuerit peccato originali peccator: ergo si Beata Virgo non habuit peccatum originale, non fuit de numero peccatorum, ac per hoc nec de numero eorum pro quibus mortuus est Christus, nec redempta per Christi passionem. Item Paulus 2. cor. capitulo quinto dicit. Quoniam si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus. Ex hac autem consequentia Apostoli sequitur ex opposito consequentis arguendo, qd si non omnes mortui sunt, nec pro omnibus mortuus est Christus, & similiter quod si iste vel iste non est, mortuus est Christus, & certū est quod Apostolus loquitur de morte non quidem corporali, sed spiritali, quæ est peccatum, sicut bene ostendit Aug. in lib. 6. contra Iulianum vbi sic ait. Vides quia consequens esse voluit scilicet Apostolus, vt intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est Christus. Et paulo post. Quapropter si nullum contra hunc peccatum paruuli, non sunt mortui, si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis. Similis omnino consequentia potest fieri de beata virgine, patet igitur consequentia, sed consequens est falsum, quod patet per aliam partem auctoritatis pauli. Ait enim affirmando antecedens. Et pro omnibus mortuus est Christus. Igitur etiam pro Beata Virgine, quod est oppositum consequentis. Et ex hoc etiam inferitur principalis conclusio arguendo secundum Apostolum. Si pro Virgine Christus mortuus est, igitur ipsa mortua est, sed pro ea est Christus mortuus, igitur ipsa est vel fuit mortua. Secundo patet consequens esse falsum, quia si pro ea mortuus Christus igitur

Homo dupliciter est Deo obligatus.

Laudatur Gregorius Animi mens.

Distin. III.

igitur nec ipsa redempta per mortem Christi, quomodo ergo Christo mediatore est saluata & beatificata, cum dicat Apostolus hbre. nono quod Christiani per proprium sanguinem introruit semel in sancta æterna redemptione inueta. Et iterum dicit quod noni testamenti mediator est, vt morte intercedente in redemptionem earum priuationum quæ erant sub priori testamento repositionem accipiat qui vocati sunt æternæ hereditatis. Vbi manifeste demonstrat, omnes qui repositionem æternæ hereditatis accipiunt, intercedente morte Christi accipere. Hæc est in forma deductio Grego. de Arimino. bona & catholica. Ex qua euidetur apparet quod si Beata virgo peccatum originale non habuisset, nullo modo posset dici redempta illa redemptione, de qua loquitur sacra scriptura, & Sancti doctores, quicquid sit de illa redemptione quam fugit arguens. Item Aug. in libro de natura & gratia: prope principium sic dicit Christus gratis id est sine causa mortuus est, si verum non est quod Apostolus dicit, omnes enim peccauerunt, & egent gloria Dei iustificati gratis per sanguinem ipsius. Quicumque autem non putantur pertinere ad hos, omnes, qui peccauerunt & egent gloria Dei profecto nullam necessitatem habent, vt Christiani fiant, quia non est opus sanis medicus, sed male habentibus vnde non venit ille vocare iustos, sed peccatores. &c. & infra. Si autem Christus non gratis mortuus est, igitur omnis humana natura iustificata & redimi ab ira Dei iustissima, hoc est à vindicta nullo modo potest nisi per fidem & sacramentum sanguinis Christi. Natura quippe hominis primitus inculcata, & sine vilo vitio, creata est. Natura vero ista hominis quæ vniuersaliter quæ Adam nascitur, iam medico indiget, quia non sana est. Hæc Aug. Item libro primo de baptismo paruulorum ita dicit. Iste qui vt manifestum est, nihil in vita sua ipsi cõferunt, sed nec originaliter vilo impietatis vinculo detinentur, quomodo pro eis mortuus est, qui non nisi pro impiis mortuus est, si nulla peccati originalis ægitudine sciati sunt, quomodo ad medicum Christum venire indigent, non est opus sanis medicus, sed male habentibus, non venit Christus, vocare iustos, sed peccatores. Item in fra. Vnde inquit paruulos, quos fecit Christus, si nulla est in eis originalis ægritudo peccati, vnde redimit, si non sunt per originem primi hominis venudati sub peccato. Item in eodem lib. sic dicit. Non dubitamus etiam pro infantibus baptizatis sanguinem illum fultum, qui priusquam funderebatur, sic in sacramento datus est, & cõmendatus, vt diceretur hoc est sanguis meus qui pro vobis & pro multis effundetur in remissionem peccatorum, negat enim quidam scilicet hæretici, illos liberari quos sub peccato esse nolunt fateri, nam vnde liberantur, si nulla seruitute tenentur? Hæc Aug. Item eodem libro. Oportet autem inquit testimonij dominum Iesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, ac forma serui accepta factum obedientem vsque ad mortem crucis, nisi vt hæc dispensatione misericordiam gratiæ omnes, quibus tanquam membris in suo corpore constitutis caput est, ad capeffendum regnum cœlorum viuificaret, saluos faceret liberaret, redimeret, illuminaret: quiprius fuissent in peccato, in morte langoribus captiuitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum, & sic fieret mediator Dei & hominū: hoc enim ostēso consequens erit vt ad istam Christi dispensationem quæ per eius humanitatem facta est, pertinere non possint qui vita, salute, liberatione, redemptione, illuminatione non indigent. Porro qui paruulos debere baptizari concedunt, concedant etiam oportet illos egere beneficijs mediatoris vt illo salui, vt liberati, vt redēpti, vt illuminati fiant, vnde nisi à morte, vitis, reatu, subiectione, tenebris peccatorum, quæ quoniam in illa ætate nullam per uitam propria cõferunt restat originale peccatum. Hæc Aug. Et his dictis probat multis testimonijs scripturæ, quod se promiserat ostensurum scilicet quod Christus non ob aliam causam venerit in mortem, nisi vt sua morte viuificaret mortuos in peccato, sanaret languidos, liberaret captiuos, redimeret sub potestate diaboli constitutos. Item prius in eodem lib. Nõ est in filiis hominum nec fuit, neque erit paruulus aliquis vel adultus, qui non egerit beneficijs mediatoris, vt illo saluetur liberetur, redimatur, illuminetur, quæ salus,

Contra hereticos lucianos & loquitur Aug.

Quæst. Vnica.

quæ liberatio, quæ illuminatio non potest intelligi nisi à morte, à vitijs, à reatu, à seruitute à tenebris peccatorum. Item glosa super tertium c. 6. al. dicit. Qui negat suam aut alterius ægritudinem superfluum iudicat saluatore. Et immo merabilia sanctorum testimonia possent adduci ad propostum principale scilicet quod Christus ideo dicitur esse vniuersalis hominum redemptor, quia redemit omnes homines a seruitute diaboli, quam de facto contraxerant per actuale vel originale peccatum, nec vnquam aliquis sanctorum introduxit illam ficticiam redemptionem quam arguens ad inuenit, vel sequutus est post scotistas. Vnde patet quod ratio Sancti Thom. efficax est ad nostrum propostum ostendendum. Solutio vero dictis sanctorum, immo apologetoꝝ & Christi repugnat. Ad decimum dicitur, quod auctoritates sanctorum sufficienter probant propostum, nec solutiones, aut expositiones inducunt quædam valent, sicut sufficienter ostendit Ioannes de Neapoli. Non quidem prima quia illud quod nunquam est, non fuit tale in actu & de facto, false dicitur esse tale quantum de iure seu debito tale esse debuerit aut debeat, sicut & per oppositum false diceretur iudas non prodidisse Christum, quem non debuit prodere, sed de facto prodidit. Similiter falsum est Petrum nõ negasse Christum, quem de facto negauit, sed negare non debuit, alioquin vere etiam diceretur nunquam aliquis homo peccare, quia nunquam debet peccare, & omnis homo semper esset iustus & virtuosus, quia semper talis esse debet. Secunda etiam responsio non valet, quia qui omne, dicit nihil excludit, & qui nullum dicit, omnem excipit, sed in prædictis auctoritatibus non dicitur in definite, sed vniuersaliter, omnem ab Adam naturaliter propagatum, conceptum in culpa, ergo sancti intendunt nullum excipere, immo beatam virginem, & omnem alium includere, præcipue cum ipsa nominaliter etiam exprimat in multis de prædictis auctoritatibus; philosophi autem & sancti loquentes de aliqua materia in communi tractant communiter istam materiam loquendo in definite & non vniuersaliter, si ea quæ dicunt de illa materia in communi in aliquo singulari exceptionem habeant, alioquin dicta eorum non essent vniuersaliter uera. Ad auctoritates autem Anselmi & Aug. dictum est supra. Tertia etiam responsio non valet quia maior est unio diuinarum personarum quam virginis matris & Christi, sed illud quod cum dictione exclusiuâ attribuitur vni personæ, vt distinguitur ab alia, repugnat illi alteri: esse autem mōdum ab omni culpa in multis auctoritatibus prædictis attribuitur soli homini Christo in quantum a matre distinguitur, scilicet in quantum est ab Adam non secundum rationem feminalem, sed supernaturaliter propagatus, ergo per tales propositiones exclusiuas non includitur, sed excluditur mater eius, præcipue cum in multis auctoritatibus persona virginis exprimat, sicut & in loquutione in qua personam patris aliquid in diuinis attribuitur cum dictione exclusiuâ non includuntur sed excluduntur personæ filii & spiritus sancti si in tali loquutione tales personæ exprimerentur. Hæc Ioannes de Neapoli, quæ in hoc sequitur Guilielmus de gannaco in suo tractatu de vera innocentia matris Dei. Ad argumentum principale respondit Ioannes de Neapoli dupliciter primo quod non est simile de angelis, quia in eis non potest esse peccatum per originem contractum, eo quod vnus nõ originatur ab alio, sed omnes immediate creati sunt à Deo. Vel potest dici & melius quod sicut non refert ad hoc, quod aer possit dici magis lucidus quam aqua, quod quādoque fuerit tenebrosus, sic in proposito cum spiritus puritas sit per cõtentiã impuritatis culpæ, quam causat lux diuinæ gratiæ, beata uirgo quæ plus habuit diuinæ gratiæ quam quæcunq; alia pura creatura ideo nituit maiori puritate quam quæcunq; alia pura creatura, dato quod quandoque fuerit subiecta culpæ originali, sicut etiam potest dici aliquid magis albu dato quod quandoque fuerit nigrum. Hæc Ioannes de Neapoli. Et eandem solutionem in virtute ponit Albertus in suo materiali, in capitulo vbi probat mariam habuisse puritatem in summo, dicit enim quod ideo dicitur purissima, quia plus habuit de luce gratiæ. Et sic patet ad argumentum, quod fundatur in quadam falsa consequentia scilicet hac. Maria fuit purior angelis igitur sicut angeli nunquã fuerunt

fuerunt subiecti peccato, ita nec Beata Virgo, quae conse-

Contradictio in dictis Sancti Thomae.

Si Beatus Augustinus retractat non dicitur non sicut dicitur.

DISTINCTIO III. QVAESTIO VNICA.

Utrum Beata Virgo actiue in Christi conceptione aliquid egerit. propter quod mater Dei proprie dici possit.



IRCA quartam distinctionem tertij sententiarum queritur. Utrum Beata Virgo aliquid actiue egerit in conceptione Christi...

Aug. 10. super Genesim 1. c.

In oppositum arguitur quia principium actuum in generatione dicitur ratio seminalis...

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sic hanc prima conclusio. In ipsa conceptione Christi Beata Virgo nihil actiue operata est...

Tex. com. 12

ad sui formationem, quia non est actu nec est possibile, et aliquid moueat seipsum, nisi dicitur in duas partes...

Tex. com. 17

Secunda conclusio Beata Virgo ueraciter & proprie est mater Dei.

Tex. com. 17

Lib. 1. de generatione animalium c. 10.

Tertia conclusio si spiritus sanctus dicitur pater Christi.

Tex. com. 17

Tex. com. 12

Cap. 21

Damasceus lib. 2. c. 12

Utrum Beata Virgo actiue in Christi conceptione aliquid egerit. propter quod mater Dei proprie dici possit. ad sui formationem, quia non est actu nec est possibile...

Beata Virgo nihil actiue operata est ad illam organizationem. minor probatur per hoc, quod dicit philosophus...

humana natura sit creatus & iustificatus, non tamen debet dici filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione iustificationis...

Christus non est filius totius trinitatis.

Contra primam conclusionem Scotus 3. d. 4.

Quia mater concipitur & non informatur in prole.

Cap. 12. Cap. 8.

Damasceus lib. 2. cap. 12.

Contra secundam conclusionem Durandus dicit 1. q. 2. vbi dicitur hanc pro-

positioem dicitur esse ueram, quia propositio affirmatiua est uera & propria eadem identitate...

Deus est homo, quia Deus manens Deus potest non esse homo: igitur maior est identitas predicati cum subiecto in illa. Petrus est homo, quam in illa, Deus est homo, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Secundo. Quia cum dicitur, Petrus est homo, suppositum Petri non constituitur per aliam naturam quam per illam, quæ importatur formaliter nomine hominis, sed cum dicitur Deus est homo, suppositum diuinum constituitur per aliam naturam magis quam per illam, quæ importatur formaliter nomine hominis: ergo de virtute locutionis maior identitas est inter predicatum & subiectum, cum dicitur, Petrus est homo, quam cum dicitur, Deus est homo, & per consequens maior proprietates. Tertia. Quia homo de quocunq; predicatur omnino proprie, predicatur in quid, cum non sit denominatum, sed homo non potest proprie predicari in quid de Deo, ergo illa non est omnino propria, Deus est homo. Minor probatur, quia illud non proprie respondetur ad interrogationem factam per quid, sed ad interrogationem factam quid est Deus non proprie respondetur homo, quia quid querit de esse, sicut quale de qualitate, & quantum de quantitate, eadem autem essentia non importatur per hoc nomen Deus & homo, licet sit idem suppositum habens in se vtraque essentiam, ergo &c. Quarto. Quia proprietates predicationis de nominatiue non stat cum omnimoda proprietate predicationis in quid, nec ergo econuerso, unde non proprie dicitur, fortes est humanatus, quia proprie dicitur, fortes est homo, sed secundum Damasc. lib. tertio ista est propria, Deus est humanatus; ergo ista non est omnino propria, Deus est homo. Confirmatur. Quia si Deus assumpsit naturam carnis inanimatæ, ista esset magis propria, Deus est incarnatus quam ista, Deus est caro: ergo similiter in proposito hæc est magis propria, Deus est humanatus quam ista, Deus est homo. Quinto. Quia si diuersæ naturæ existentes in eodem supposito non predicantur omnino proprie de se inuicem nisi vtraque vel saltem altera sumatur denominatione, vtraque ut dicendo, album est musicum, vel altera, vt fortes est albus, & causa est quia duæ naturæ in eodem supposito aliquomodo se habent vt partes totius subsistentis, pars autem non predicatur omnino proprie de toto, vel de alia parte nisi de nominatiue. Cum igitur diuina natura & humana in Christo sint aliquo modo partes vnius suppositi subsistentis in vtraque natura, unde Damasc. dicit personam verbi post incarnationem esse compositam, videtur quod vna non possit omnino proprie predicari de alia nisi vtraque vel saltem altera sumatur de nominatiue, vt dicendo, Deus est humanatus, vel alia huiusmodi. Dicendo autem, Deus est homo, vel homo est Deus, neutra denominatione sumitur, quamuis vtraque concretive sumatur, non autem est idem concretum & denominatum, ergo illa propositio, Deus est homo, non est omnino æque propria sicut ista fortes est homo, vel deus est humanatus, quamuis sit vera. Quia autem concretum & denominatum non sint omnino idem potissime in substantiis declarat dicens. In substantiis inuenitur triplex differentia nominum scilicet abstractum, & concretum, & denominatum vt humanitas, homo, humanatus, in accidentibus autem duplex tantum scilicet abstractum, vt albedo, & concretum seu denominatum quæ in vnum coincidunt vt album. Et causa est quia quædam est concretio naturæ ad suppositum proprium vt humanitatis ad hominem alia est concretio accidentis ad subiectum, vt albedinis ad fortem cum igitur natura accidentalis proprium suppositum non constituat, sed in alio subiectiue existat, ideo in accidentibus non est concretio naturæ ad suppositum nisi quia cõcernit ipsum, mediate vel immediate, vt subiectum, & quia concretio accidentis ad subiectum est denominatiua & non essentialis, eo quod accidens comparatur ad subiectum vt forma accidentalis, ideo in omnibus accidentibus omne concretum est denominatum. Substantia autem constituit proprium suppositum, nec est pars eius, immo dicit totum, propter quod inuenitur quoddam concretum ex concretione naturæ ad suppositum vt homo, quod tamen non est denominatum, quia omnis denominatio est a parte formalis, vel materiali quantitativa, vel potentiati nisi sit deno-

Damasc. cap. 1.

Damasc. li. 1. c. 1. d.

minatio ab aliquo extrinseco, & ideo per comparisonem ad tale suppositum, cuius rotam naturam dicit abstractam non potest inueniri aliquod concretum, quod denominatione predicatur de eo, unde non bene dicitur fortes est humanatus, sed homo, dicitur tamen quod fortes est humanus, sed tunc humanus non sumitur in sensu denominationis ab humana natura, sed accipitur pro mansuetio. Si vero talis natura inueniatur in supposito iam per aliam naturam constituto, sicut natura humana est in Christo per miraculum respectu talis suppositi inuenitur in tali natura concretum denominationum, unde bene dicitur, Deus est humanatus, quia natura respectu talis suppositi habet rationem partis, & non ratione totius, & ideo vt videtur debet predicari solum denominatione de illo, & non essentialiter & in quid, si volumus omnino seuare proprietatem locutionis, vt dicens, Deus est humanatus, & non Deus est homo, quamuis & illud sit verum, licet forte non vsquequaque ita proprium sicut illa, fortes est homo, nec scriptura, nec doctores semper seruant omnimodam proprietatem in dictis suis. Hec Durandus in forma. Contra eandem Arguit Scotus primo sic quod illa predicatio non sit per se primo modo. Quia licet predicatum cum in se sit substantia non accidat subiecto, nec econtra nec ambo alicui tertio, & ideo dicta predicatio non sit predicatio per accidens eo modo, quo loquitur metaphysicus, tamen non sequitur, quod sit per se loquendo logice, sicut nec ista, rationale est animal, vbi predicatum & subiectum eodem modo se habent, immo est per accidens logice loquendo quia predicatum est extra intellectum subiecti, licet neutrum extremum per accidens in se alteri nec eorum vnio sit accidentalis, sic in proposito. Secundo. Quia ista non est proprie per se, Christus est homo, quia licet predicatum sit de ratione subiecti tamen subiectum nullum conceptum habet per se vnum, sicut nec subiectum istius homo albus, igitur multo minus hæc est per se Deus est homo. Tertio. Quia predicatum dictæ propositionis se habet respectu subiecti, vt predicabile accidentis, & non vt species, quia predicatum non est de ratione subiecti, & aduenit subiecto existenti in actu completo, ita vt possit ab eo abesse, & quo ad hoc videtur habere similem habitudinem respectu subiecti, quale habet illud predicatum, quod dicitur accidens. Quarto arguit quod illa predicatio non sit solum secundum identitatem suppositi. Quia tunc erit processus in infinitum, nam dicendo, Deus est homo, ibi certe implicatur, quod Deus est suppositum, quod est homo, & ista implicatio predicat hominem de illo, quod implicatur, & tunc si predicatum accipitur formaliter, habetur propositum, si autem tantum pro supposito implicato, est processus in infinitum. Quinto. Quia natura non predicatur de supposito tantummodo identice, sed formaliter igitur &c. Contra secundam conclusionem arguit Durandus & vult probare quod Spiritus Sanctus possit dici pater Christi cum duplici determinatione, quarum vna sit a parte subiecti, & alia a parte predicati, vt dicendo quod Christus in quantum homo est filius Spiritus Sancti per creationem vel adoptionem. Et quod per creationem patet sic. Creatio est productio alicuius nullo præsupposito, sed Christus secundum quod homo est est prædictus a Spiritu Sancto nullo præsupposito in eo in quantum homo, quamuis præsupposita sit in eo persona subsistens in natura diuina, ergo Christus secundum quod homo potest dici filius Spiritus Sancti per creationem, non autem nisi ex parte subiecti ponatur ista determinatio secundum quod homo, quia Christus non est secundum se totum productus de nihilo, sed solum quo ad humanam naturam. De filio autem per adoptionem patet, quia adoptio facit de eo, qui non est filius per naturam, vel naturalem generationem, filium per gratiam, Christus autem secundum quod homo non est filius Spiritus Sancti per naturam, & habet secundum humanam naturam gratiam a Spiritu Sancto, secundum quæ sit adoptio filiorum Dei: ergo Christus secundum quod homo potest dici filius Spiritus Sancti per adoptionem. Sexto. Quia auctoritates Sanctorum potissime Augustini negantes Christum esse filium Spiritus Sancti per creationem vel adoptionem intelligenda sunt, quod tales propositiones non debent concedi nisi cum prædictis determinationibus, multa

Contra eadē Scotus ad idē dist. 7. q. 1.

Tex. com. 1. 2.

Contra tertiam Dur. 4. ubi in pra q. 1. Verum Christus in quantum homo sit filius Spiritus Sancti per creationem.

Cur magis alii quando mater filius assimilatur patri

Vtrum secundo adoptionem

multa enim verificant de aliquo termino cum determinatione adiuncta, quæ negantur de illo absolute, & quocumque ratione enim & analogice terminantur per adiuncta. Sed quia prædicta verba præstabant simplicibus occasionem erroris Arrii & Nestorii, quorum primus scilicet Arrius dicit Christum esse puram creaturam, & ideo noluit Aug. dicere Christum esse filium Spiritus Sancti per creationem. Alius autem scilicet Nestorius posuit in Christo duas personas, & vniorem ipsarum esse solum per gratiam adoptionis præter quod Augustinus noluit dicere Christum esse filium Spiritus Sancti per adoptionem. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quæritur ad tertium articulum respondendum est objectionibus prædictis, & ideo ad primum eontra primam conclusionem dicitur, quod nihil concludit contra conclusionem, quia concessio quod vegetatiua potentia formæ sit actiua, non tamen sequitur quod sit prolis formatiua, sed quod habeat aliquam primam actionem formatiua, vel consequentem formationem, & sic in argumento est fallacia consequentis. Vnde hoc argumentum soluit S. Thom. 3. sent. dist. 3. q. 1. art. primo in solutione. 5. vbi sic dicit. Potentia generatiua actiua est, sed hæc potentia perfecte est in viro, unde eius actio se extendit vsque ad formationem generatiua in foemina est imperfecta, unde non se extendit eius actio, nisi ad operationem materis. Hæc ille. Simile ponit tertia parte. q. 32. art. 4. in solutione. 2. vbi sic dicit. Potentia generatiua in foemina est imperfecta respectu potentie generatiue, quæ est in mare, & ideo licet in artibus inferioribus disponit materiam, ars autem superior inducit formam, vt dicitur secundo physicoorum, ita etiam virtus generatiua foemine præparat materiam, virtus autem actiua maris format materiam præparatam. Hæc ille. Ad confirmationem patet per idem, quod non dicimus, quod potentia generatiua foemine sit omnino passiva, & nullo modo actiua, sed quod est quid imperfectum in genere potentie actiue, sicut & foemina est quid imperfectum in specie. Ad secundum dicitur primo quod filius aliquo modo est opus matris propter actionem præcedentem formationem & propter actionem consequentem, non tamē conceditur, quod sit eius opus quo ad formationem eius, sed est fallacia consequentis. Secundo. Dicitur quod maior dilectio foemine ad prolem quam maris ad eandem non arguit tantam nec maiorem actiuitatem foemine ad prolem, quia aliunde cõfurgit illa maioritas dilectionis, sicut ostendit Arist. vbi allegatur, quia scilicet matres magis possunt scire qui sunt earum filij quam patres, & quia prius tempore matres ex concupitu concipiunt amoris affectum ad filios quam patres. Ad tertium dicitur secundum prædicta, quod in matre est aliqua virtus actiua generatiua prolis ex qua provenit talis assimilatio prolis ad matrem. Quod autem quandoque proles plus assimilatur matri quam patri non largitur illa actiuitatem, quam intendit arguens quia si consequentia illa valeretur, vtrique concluderetur, quod ista persona plus agit ad formationem prolis cui plus assimilatur proles, & sic foemina in tali casu plus ageret quam vir, & sic potius esset pater quam vir quod falsum est. Vnde autem sit, quod proles plus assimilatur foemine minus agenti quam patri plus agenti, habet æque reddere rationem arguens sicut & nos. Ideo dicitur quod hoc non ideo est, quia mater in tali casu se habeat actiue in formatione prolis sicut vult arguens, nec ideo quia se habeat pure passive, vt imponit nobis, sed ideo quia virtus paterni seminis cum sit debilis, non potest producere materiam, quam ministrat mater ad completam assimilationem patris, sed perducit eam ad illud, ad quod est in potentia magis proxima infra eandem speciem cum patre, scilicet ad assimilatiouem matris. Nec dicimus, vt fingit responso, quam arguens recitat, quod forma patris & forma matris siue naturales potentie, aut alia accidentia consequentia sint contraria, sicut calidum & frigidum, aut illo modo opposita, quo procedit replica contra responsum ibi datam, sed dicimus, quod materia quam mater ministrat in tali casu, est magis disposita & in potentia magis proxima ad accidentia matris quam patris, & infra eandem speciem est patris, & ideo virtus paterni seminis cum influentia corporis celestis assimilatur eam plus matri quam patri. Ad hoc est

potest multum conferre imaginario foemine tempore coitus, ex qua potest contingere, quod foetus conceptus non assimilatur patri, nec matri, sed alicui imagini pictæ in camera. Vnde in statu innocentiæ foemine genitæ fuisset ex tali vehementi imaginatione, vt ostendit S. Thom. prima parte q. 99. art. 3. ad secundum. Ad quartum dicitur, quod ratio illa non procedit contra nos, quia plus damus matri quam uasi vel loco, in quo generatur minera, & plus quam animali respectu vermis ex eo geniti, quia nec locus, nec alia quæ ibi adducuntur, habent illas duas actiones, quas nos attribuiamus matri respectu prolis. Vnde S. Thom. 3. sent. dist. 3. q. 2. ar. primo in solutione 4. sic dicit. Præbere materiam simpliciter ad generationem alicuius non facit matrem, sed præbere talem materiam, sic præparatam est id quod facit matrem, in ligno enim non est potentia naturalis, vt ex eo fiat scammum, nisi per agens naturale in actu non completum, similiter hæc in limo terræ, vt ex eo fiat homo, unde quod inducitur non est simile. Hæc ille. Ad quod respondit in forma beatus Thomas ibidem sic dicens. In conceptione Christi fuit duplex miraculum, vnum quod foemina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium, quantum ergo ad primum Beata Virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientie tantum, & ad hoc multo remotius quam costa viri, vt ex ea muller formaretur. In talibus enim simul datur actus & potentia ad actum, secundum quem dici possit, quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum habebat virgo potentiam passiuam naturalem tamen, quæ per agens naturale in actu reduci posset, unde quantum ad primum dicit potentiam receptiuam Dei verbi, quantum vero ad secundum dicit simul & generatiua, vtraque enim potentiam reducit in actum virtus Spiritus Sancti. Hæc ille. Item in solutione secundum sic dicit. Potentia passiva potest accipi duplici, vel secundum substantiam potentie, & sic potentia fuerat ante in Beata Virgine, vel secundum quod potentia passiva suæ operationi coniungitur, & tale posse non habet patiens, nisi ab agente, sicut dicimus, quod visibile mouendo visum dat sibi posse videre in actu. Et per hunc modum Spiritus Sanctus virgini potentiam generandi dedit. Hæc ille. Item 3. parte q. 32. ar. 4. in solutione primi sic dicit. Illa conceptio habuit tria privilegia scilicet quod esset sine peccato originali, quod esset non puri hominis, sed Dei & hominis, item quod esset conceptio virginis, & hæc tria habuit a Spiritu Sancto, & ideo Damascenus quantum ad primum dicit quod Spiritus Sanctus superuenit virgini purgans ipsam. præseruans, ne cum peccato originali conciperet, quantum ad secundum dicit & virtutem susceptiuam verbi Dei tribuens, id est vt conciperet verbum Dei, quantum ad tertium dicit simul & generatiua, vt si manens virgo posset generare, non quidem actiue, sed passive, sicut alix matres hoc consequuntur ex semine viri. Hæc ille. Ad argumenta contra secundam conclusionem dicitur, quod ista propositio, Deus est homo, non solum est vera, sed etiam propria. Et de hoc S. Thom. 3. sent. dist. 7. q. 1. ar. primo sic dicit. Hæc propositio, Deus est homo, ab omnibus conceditur, sed diuersimode a diuersis, secundum enim tertiam opinionem est predicatio per inherentiã, sicut cum dicitur, homo est albus, quia, ponit, quod humana natura accidentali ter aduenit diuine, & secundum hoc est valde impropria ex duobus partibus. Primo quia partes humanæ naturæ vocat hominem scilicet animam & corpus, quod improprie dicitur, non enim proprie dicitur quod partes sint totum, sed quod totum est ex partibus, unde non potest proprie dici quod anima & corpus sint homo, secundo quia si hoc etiam proprie diceretur, tamen cum hæc duo secundum hanc opinionem adueniant filio Dei quasi habitus, non potest proprie homo predicari de Deo nisi denominatione, sicut nec vestis de homine, sicut dicitur, homo vestitus, ita etiam hæc opinio dicit quod dicitur homo, quia habet hominem & partes humanæ naturæ, unde non proprie dicitur homo, sed humanatus, sicut homo vestitus dicitur, non autem vestis dicitur, unde est contra veritatem sacræ scripturæ symboli, quæ Deum hominem factum dicit, & propter hoc est hæretica. Secundo vero primam opinionem est predicatio per identitatem, non per informationem, Deus enim supponit

In conceptio ne Christi duplex miraculum.

ponit suppositum æternum quod quidem non informatur per formam significatam per hoc nomen homo, sed informatur per ipsum suppositum humanæ naturæ, quod est aliud à supposito diuinæ naturæ, & quia ista supposita sunt eadē persona, ratione huius identitatis potest fieri prædicatio de inuicem, vt sit sensus, Deus est homo id est ille scilicet Christus, qui est homo, & est similis modus prædicandi, sicut cũ dicitur, essentia est pater, quia essentia diuina est idem scđum rem cum supposito, quod informatur paternitate, quamuis ipsa non informatur paternitate. Sed hoc non potest stare quia hoc quod dicitur duo supposita esse eandem personam, non potest intelligi nisi duobus modis, primo quod ex duobus suppositis constituatur vna persona, & sic neutrum illorum suppositorum esset, vel diceretur pro illa persona, quia quod constituitur ex aliquibus, non prædicatur de illis, vnde expositiua istius, Deus est homo. scđ ille qui est Deus, est homo, erit falsa quantum ad vtraque partem, quia nec Deus esset illa persona, nec illa persona esset homo, sed hic non est intellectus eius, quia non ponit personam compositam, sed simplicem. Alio modo potest intelligi, vt suppositum diuinæ naturæ sit ista persona simplex secundum rem, & illa persona simplex sit illud suppositum humanæ naturæ, quod ei aduenit post assumptionem, sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem scilicet quod illud quod aduenit sit distinctum in sua singularitate, & sit idem illi existenti, cui aduenit, idem enim est quod est secundum substantiam vnum, vnum autem est in diuinitate, vnde suppositum humanæ naturæ, quod aduenit diuinæ personæ esset distinctum a diuina persona in quantum est singulariter per se, & esset non distinctum in quantum est idem ei, vnde illa persona inuenietur habere identitatem cum vno suppositorum scilicet, cum supposito diuinæ naturæ, non autem cum supposito humanæ naturæ, & propter hoc expositiua huius locutionis, Deus est homo scilicet ille qui est Deus est homo, est falsa quantum ad alteram partem, quia illa persona non est homo quamuis Deus sit illa persona, vnde non potest eam verificare. Et ideo sola opinio secunda vera est, quia verificat eam, potest enim ponere, quod cum dicitur, Deus est homo, est prædicatio per informationem essentialem, quia ly Deus supponit suppositum personæ filij, & hoc idem est suppositum humanæ naturæ per illam naturam informatum secundum modum intelligendi, in quantum subsistit in ea, vnde sicut hæc est vera & propria, Petrus est homo, ita ista, Deus est homo, est tamen differentia in hoc, quod in ista Petrus est homo, prædicatum inest subiecto ratione suppositi, & ratione formæ importatæ per subiectum, sed in hac, Deus est homo, prædicatum non inest subiecto ratione formæ importatæ per subiectum, non enim conuenit ei ratione diuinitatis, sed ratione suppositi, hoc autem sufficit ad hoc quod sit vera, quia propositio non verificatur ratione formæ significatæ in supposito, sed ratione suppositi. Hæc ille. Item in solutione 5. argumenti sic dicit. Cum dicitur Deus est homo ly Deus supponit personam filij, & significat diuinitatem, propositio autem non verificatur ratione significati, sed ratione suppositi, & cum hoc suppositum sit subsistens in natura humana, hoc nomen homo per se prædicatur de ipso, vnde secundum quod est vera, est prædicatio per se, sicut ista. Petrus est homo. Vnde non sequitur, quod possit prædicari de omnibus, quibus inest forma signata per hoc nomen Deus, quia non est per se ex parte suppositi, & hoc est singulare in ista materia, quia nunquam alibi inuenitur quod sit suppositum vnum essentialiter in duabus naturis subsistens, & ideo non potest dici, quod sit per accidens sicut hæc, album est homo, illud enim, quod est suppositum hominis per se, non est per se significationis huius nominis album, album enim solum qualitatem significat, cum nomen significet vnum, ex albedine autem & subiecto non sit vnum simpliciter, vnde hoc nomen album copulat suum subiectum quasi extrinsecum Deus autem importat suppositum diuinæ naturæ, quod & idem est humanæ, non quasi extrinsecum, sed sicut clausum in significatione huius nominis homo, & ideo hæc non est per accidens, Deus est homo, sed habet aliquid simile cum illis, quæ sunt per accidens in quantum prædicatum non inest subiecto ratione formæ importatæ per subiectum. Hæc

ille. Item in solutione 6. sic dicit. Hæc est prædicatio per essentiam non quod deitas sit humanitas sed quia, suppositum diuinæ naturæ essentialiter est suppositum naturæ humanæ, & hoc significat locutio. Hæc ille. Item 3. parte q. 16. ar. primo sic dicit. Supponendum est inquit secundum veritatem fidei catholice, quod vera natura diuina vnita est cum vera natura humana non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi dicimus esse veram hæc propositionem & propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia, scđ Christus est verus Deus, est verus homo, sed etiam propter veritatem prædicationis, nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi, sicut hæc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari, & ita hoc nomen Deus ex modo supra significationis potest supponere pro persona filij Dei. De quolibet autem supposito alicuius naturæ potest vere & proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Sorte & Platone vere & proprie prædicatur homo, quia ergo persona filij Dei, pro qua supponit hoc nomen Deus est suppositum naturæ humanæ, vere & proprie hoc nomen homo prædicatur de hoc nomine Deus secundum quod supponit pro persona filij Dei. Hæc ille. Item ibidem in solutione primi. Quando inquit diuersæ formæ non possunt conuenire in vno supposito, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cuius subiectum significat vnam illarum formarum, & prædicatum aliam, sed quando duæ formæ possunt conuenire in vno supposito non est materia remota, sed naturalis, vel contingens, sicut cum dico, album est musicum, natura autem diuina & humana quamuis sint maxime distantes tamen conueniunt per incarnationis misterium in vno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se, & ideo hæc propositio Deus est homo, non est in materia remota, nec in materia contingenti, sed in materia naturali, & prædicatur homo de Deo non per accidens, sed per se sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formæ signatæ per hoc nomen Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ. Hæc ille. Ex quibus apparet quomodo ista propositio, Deus est homo, non solum est vera, immo propria. Tunc ad primum argumentum Durandi in oppositum negatur minor, dicitur enim quod subiectum & prædicatum huius, Deus est homo, tantam identitatem habent in sensu, quo est vera, quantum habent subiectum & prædicatum huius sortes est homo, quia in prima subiectum & prædicatum habent identitatem suppositi, quia subiectum supponit pro supposito diuinæ naturæ, & prædicatum pro supposito naturæ humanæ, suppositum autem huius & illius naturæ idem est in diuinitate tantum in diuinitate, quæ sunt suppositum importatum per subiectum secundæ, & est idem supposito importato per prædicatum eius, vnde sicut in secunda subiectum & prædicatum supponunt pro eodem, ita in prima. Veruntamen subiectum & prædicatum secundæ magis significant idem quam in prima, & ideo secunda potest dici magis propria extensiuè, quia pluribus modis est propria non autem intensiuè. Nec valet probatio minoris bifurcata. Cum enim dicitur quod ista, Deus est homo, non est in primo modo dicendi per se negatur. Sed notandum quod aliqua propositio potest dici in primo modo dicendi per se dupliciter. Primo modo, quia prædicatum est de ratione subiecti, & isto modo hæc propositio, Deus est homo, non est in primo modo dicendi per se secundo modo, quia forma signata per prædicatum essentialiter informat suppositum, pro quo supponit subiectum licet non sit de ratione formæ signatæ per subiectum, nec intrinseca supposito illius formæ vel naturæ tanquam ipsius constitutiua, aut dans esse tali supposito, sed potius tracta ad esse suppositi, & hoc modo hæc est per se in primo modo, Deus est homo. Vterius cum dicitur, quod Deus manens Deus potest non esse homo &c. dicitur quod ex hoc bene concluditur, quod secunda est magis necessaria quam prima, & quod aliquem modum perfectatis habet, quem non habet prima scilicet quod prædicatum est de ratione subiecti, & quod secunda est pluribus modis propria quam prima, quod superius est concessum. Ad secundum negatur principalis consequentia,

Natura diuina & humana quæ distant & quæ conueniunt

Proposito in primo modo dicendi per se dupliciter potest esse.

Homo est animal rationale quod per se dicitur est.

consequentia, quia talis constitutio non arguit inesse formam identitatem prædicati cum subiecto, vel vt verius loquar, rei pro qua supponit subiectum, cum re pro qua supponit prædicatum, sed solum quod forma signata per prædicatum magis identifiatur formæ signatæ per subiectum, quod conceditur, quia vt sepe dictum est, ista propositio, Deus est homo, non est vera nec propria ratione formarum, quæ signant subiectum & prædicatum, sed ratione suppositi, quod ad prædicationem in quod proprie dictam non requiritur quod eadem essentia importetur per subiectum & prædicatum, sed sufficit quod sit idem suppositum vtriusque naturæ, & quod neutrum illarum inest ei per accidens, sed per se & essentialiter informat illud. Sic est in proposito in creaturis, tamen vbi aulum suppositum essentialiter informatur duabus naturis, bene requiritur ad prædicationem in quod illud, quod arguens dicit, sed in diuinis secus est. Ad quartum negatur minor proprie loquendo de denominatione, ista enim prædicatio, Deus est humanatus, non est proprie denominatiua, sicut nec ista, persona filij est diuina, quæ omnis denominatio sumitur ab aliquo accidente, vel habet de modum accidentis. Item si argumentum valeret, & minor esset vera, non solum probaret quod ista, Deus est homo, esset impropria, immo quod esset falsa, dico ergo quod ista, Deus est humanatus, non est denominatiua, cum forma importata per prædicatum essentialiter informat illud, pro quo supponit subiectum, habet tamen aliquid simile cum prædicatione denominatiua in hoc quod forma significata per prædicatum non est de ratione formæ importatæ per subiectum, nec constituit eius suppositum, sed aduenit ei prius constituto. Vterius dicitur quod prædicatio isto modo de nominatiua potest stare cum propria prædicatione in quod & per se, vbi idem suppositum quodificatur duabus naturis, vna per prius & alia per posterius, potest tamen cum tale suppositum vni earum est omnino idem secundum rem, alteri vero non, sed vnitum illi, & rursum cum tale suppositum non vter quodificatur tali natura non sibi coqua. Item cum dicitur, Deus est humanatus, importatur respectus vniouis unius naturæ ad aliam, cui vero dicitur, Deus est homo, importatur in diuinitate illarum naturarum in esse substantiali, & informatio suppositi diuini per naturam humanam, & ideo non potest dici humanatus, non est ad propositum, quia fortes non præexistit suæ humanitati, quæ quodificatur nec persona filij Dei. Ad confirmationem patet per simile, quia in casu illo quilibet harum esset vera & propria, Deus est caro propter informationem essentialem, & ista, Deus est incarnatus, propter nouitatem illius in formationis & propter multa alia.

Ad quintum negatur maior si vniuersaliter intelligatur sicut oportet, habet enim instantiam quando diuersæ naturæ sic in supposito eodem vniuntur, quod quilibet illarum essentialiter informat illud, & neutrum inest ei per accidens, sed quælibet per se, nec dat diuersa esse illi supposito sed vna illarum trahitur ad esse alterius, sicut est in proposito. Huius autem simile non reperitur in creaturis, & ideo simile quod adducitur de musica & albedine non valet, & ad probationem maioris per rationem dicitur primo, quod si probatio illa valet non solum concludit, quod hæc sit falsa vel impropria, Deus est homo, quia pars non proprie prædicatæ de alia parte, immo quod hæc sit falsa vel impropria, persona Christi est Deus quia pars non prædicatur de toto, hoc autem est erroneum, ergo probatio nulla est. Secundo dicitur quod non omnis prædicatio qua nomen significans partem dicitur de nomine significante totum vel aliam partem est falsa, vel impropria, aut denominatiua, immo potest esse prædicatio essentialis, sicut patet de illa, homo est animatus homo est rationalis, homo est corporeus aut materialis, & de istis animatum est materiale, aut compositum ex elementis, immo communiter differentia essentialis specie sumitur ab eius parte, & similiter genus. Tertio dicitur

quod in illa declaratione quam ponit de differentia inter concretum & denominatum contradicit sibi ipsi, quia ex vna parte dicit quod quando diuersæ naturæ concurrunt in eodem supposito, vtraque se habet sicut pars suppositi, & in sequentibus dicit quod natura substantialis nullo modo est pars sui suppositi, dato quod in illo supposito concurrant alie naturæ accidentales. Quarto dicitur quod falsum est quod natura substantialis sit eadem realiter cum suo supposito, immo est quasi pars eius vt alias dicitur. Ad primum Scoti patet responsio per solutionem primi, conceditur enim quod ista Deus est homo, non est in primo modo dicendi per se stricte sumendo sicut sumit logicus, quia prædicatum non est de ratione subiecti, habet tamen aliquem modum perfectatis, qui sufficit ad hoc quod sit propria, & nullo modo impropria. Dicitur vterius, quod ista, Deus est homo, est magis per se quam illa, rationale est animal, quia forma importata per hoc prædicatum animal se habet ad formam importatam per subiectum, sicut materia ad formam, & sicut potentia ad actum, modo prædicatio materie de forma, & potentia de suo actu impropria est, & parum habet de perfectitate, cum prædicatum debeat esse formalis vel æque formale subiecto, vel saltem se habere ad illud per modum formæ, si tamen concedatur quod neutra sit per se logicaliter stricte, sufficit quod perfectitatem metaphysicam habeat, & logicalem non ita stricte dictam. Iterum istud argumentum sicut & præcedentia fundatur in duabus falsis propositionibus vel consequentijs, quarum prima est, quod nulla propositio est propria, nisi sit per se, vel in quod. Secunda est, quod omnis propositio est impropria, quæ non habet omnem modum proprietatis.

Ad secundum negatur antecedens, & ad probationem dicitur quod hoc nomen Christus habet conceptum per se vnum sufficientem perfectitatis, quia scilicet vno naturarum quas importat, non est per accidens, sed per se, quia vna trahitur ad esse alterius, vt alias dicitur, & ideo non est simile de conceptu huius nominis Christus, & de conceptu huius complexi homo albus. Dicitur vterius quod ad prædicationem per se, non requiritur quod subiectum habeat conceptum per se vnum, nisi loquamur de perfectitate logica stricte sumpta. De hoc Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione decima questione prima articulo secundo in responsione ad secundam quæstionem sic dicit. In propositionibus per se aliter est ex parte subiecti, & aliter ex parte prædicati, quia ex parte subiecti sufficit, quod secundum vnum tantum eorum quæ continentur in subiecto prædicatum per se conueniat, ex parte autem prædicati oportet quod quicquid est in prædicato per se conueniat subiecto, vnde hæc non est per se homo est animal album, hæc autem est per se homo albus est animal. Hæc ille. Ad tertium negatur antecedens si intelligatur quod prædicatum dicitur propositio nis nullo modo per se conueniat subiecto, sed mere per accidens, & ad probationem antecedentis patet per dicta ad primum, quia hæc est quædam perfectitas singularis, cuius exemplum in creaturis non inuenitur. Et licet hæc prædicatio conueniat cum prædicatione accidentis logici in illis tribus, quæ tangit argumentum, quia scilicet prædicatum non est de ratione subiecti & quia forma significata per prædicatum aduenit rei signatæ per subiectum post eius esse completum, & quia prædicatum potest affirmari & negari successiue de subiecto stante constantia subiecti, tamē in hoc differt, quia prædicatum accidentale logicum signat formam accidentaliter informantem illud, pro quo supponit subiectum, & non concurrunt in idem esse per se stentia cum illo, sed tantum quoddam esse accidentale cui vnioune accidentali eius ad tale suppositum quæ omnia longe sunt à ministerio incarnationis.

Ad quartum dicitur quod argumentum optime concludit, quod illa prædicatio non solum est vera propter identitatem suppositi duarum naturarum, immo propter essentialem informationem suppositi ab vtraque natura, licet aliter & aliter ab hac & ab illa. Ad quintum patet per idem

Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur negando principalem consequentiam ibi factam quæ est talis in virtute, Christus secundum quod homo hęc esse per creationem Capreolus 3. Sent. C nem

Di 6. q. unica

Di 6. q. unica.

Utrum unio naturae divinae & humanae in Christo sit maxima unio.



FRCA quintam distinctionem tertii sententiarum quaritur. Utrum unio naturae divinae & humanae in Christo sit maxima unio creata. Et arguitur quod non. Quia per unionem fit aliquid unum, sed ex unione animae & corporis in nobis fit aliquid unum in persona & natura, ex unione autem divinae naturae & humanae in Christo solum fit aliquid unum in persona & non in natura, ergo maior est unio animae ad corpus quam divinae naturae ad humanam: ergo talis unio non importat maximam unitatem creatam.

IN oppositum arguitur. Quia dicit Augustinus primo de trinitate, quod homo potius est in filio quam filius in patre, filius autem est in patre per unitatem essentiae, homo autem est in filio per unionem incarnationis, ergo maior est unio incarnationis quam unio vel unitas divinae essentiae, quae tamen est maxima unitatem. Et sic per consequens unio incarnationis importat maximam unitatem. In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum fit prima conclusio. Unio naturarum in Christo est creatum. Hanc ponit S. Th. 3. parte. q. 2. art. 7. ubi sic dicit. Unio de qualoquimur est relatio quaedam, quae consideratur inter naturam divinam & humanam secundum quod conveniunt in una persona filij Dei, omnis autem relatio quae consideratur inter Deum & creaturam, realiter quid est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed tantum secundum rationem, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est, quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. & ideo oportet dicere, quod fit quidam creatum. Haec ille.

Item tertio sententiarum praesentis di. q. 1. art. 1. quaestione prima sic dicit. Unio relatio quaedam est omnis autem relatio secundum philosophum in 5. metaph. fundatur supra quantitatem, aut supra aliquid, quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem & passionem, unum autem reducitur ad genus quantitatis quasi principium quantitatis discretae, & super ipsum fundatur identitas secundum quod est unum in substantia, & aequalitas secundum quod est unum in quantitate, & similitudo secundum quod est unum in qualitate, unio autem est quaedam actio vel passio, quia ex multis efficiuntur aliquo modo unum, & hac actione sequitur ista relatio quae est unio. Relatio namque, autem tam harum quam illarum quaedam innascuntur ex motu unius versus terminum, & tunc oportet quod illae relationes sint realiter in utroque extremorum, sicut paternitas & huiusmodi. Quaedam autem innascuntur ex motu unius sine mutatione alterius, quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, sed non e contra, sicut scia ad scitum. Et in talibus relatio est secundum rem in se dependet ad alterum. In altero vero est secundum rationem tantum. Cui igitur in incarnatione non sit facta aliqua mutatio in natura divina, sed in humana, quae tracta est ad unitatem in persona divina, erit haec relatio secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum, secundum quod dicit philosophus in 5. meta. quod aliqua sunt relativa non quia ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa unde unio secundum rem est creatura quaedam est. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis nova relatio creaturae ad Deum consequens mutationem creaturae est quid creatum vel concretum, sed unio naturalis in Christo potissime humanitatis ad divinitatem est huiusmodi igitur &c. Item di. 2. q. 2. articulo 2. quaestione prima, sic dicit. Inter

Tex. com. 20

Tex. com. 20

Inter humanam naturam & divinam necesse est cadere unioem mediam non sicut causam sed sicut effectum, con iunctionem naturarum consequentem. Est enim natura re latio nis ut in alijs rebus generibus causam habeat, quia minimum habet de natura entis, ut dicit commentator unde decimo metaphysice, unde quavis relatio per se non terminet motum, quia in ad aliquid non est motus ut dicitur quinto physice, tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquid eius, de necessitate consequitur relatio aliqua, sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba. Similiter etiam ex hoc, quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur haec relatio, secundum quam materia esse sub forma dicitur, ita etiam ex hoc quod motus assumptionis naturae humanae terminatur ad personam, consequitur haec relatio, quae unio dicitur. Unde unio medium est, non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens, sicut etiam aqua est medium in actu ex hoc quod tangencia sunt humecta. Secunda conclusio. Unio differt realiter ab assumptione. Hanc ponit Sanctus Thomas distinctio praesentis quaestione prima articulo primo quaestione tertia ubi sic dicit. Prima differentia unio nis & assumptionis est, quod assumptio est actio vel passio, unio autem est relatio, quavis etiam unio sit actio. Secunda differentia est, quia assumptio dicitur per comparationem ad terminum a quo separatur vel accipitur id quod unio dicitur, sed unio dicitur per comparationem ad effectum suae terminationis, qui est esse unum. Et inde sumitur tertia differentia quod unio est unitum, quia unitum significatur secundum quod iam factum est unum, assumptum autem secundum quod est in via ad hoc & ideo assumens non est assumptum. Quarta differentia est, quia assumptio determinat id ad quod fit coniunctio in hoc, quod dicitur assumptio quasi ad se sumptio, unio autem non. Et ideo quicunque facit coniunctionem potest dici unio, non autem potest assumere nisi sibi coniungat, unde pater unioem naturam humanam divinam, non autem assumptio. Quinta differentia est, quia unio quantum est de se aequaliter respicit utrumque extremorum assumptio autem non, immo requirit esse fixum, & itans in uno, ad quod aliud trahatur. Et inde est, quod natura divina potest dici unita in persona naturae humanae non autem potest dici assumpta. Haec ille. Item tertia parte ubi supra articulo octavo sic dicit. Unio importat relationem divinam naturae & humanam secundum quod conveniunt in una persona, omnis autem relatio, quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur mutat o autem consistit in actione & passione. Sic igitur dicendum, quod prima & principalis differentia inter unioem & assumptionem est, quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quod aliquis dicitur assumens, vel passionem secundum quam aliquis dicitur assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secunda alia differentia. Nam assumptio dicitur sicut in fieri unio aut sicut in facto esse. Et ideo unio dicitur esse unioem assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptio nis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur homo. Unde vere dicimus, quod filius Dei, qui est unioem sibi naturam humanam est homo, sed natura humana in se considerata in abstracto significatur ut assumpta, non autem dicens quod filius Dei sit natura humana. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia, quia relatio praecipue comparativae non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud actio autem & passio diversimode se habent ad agens & ad patiens, & ad diversos terminos, & ideo assumptio determinat terminum a quo & ad quem. Dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio, unioem autem nihil horum determinat, unde in differente dicitur, quod humana natura est unita divinae, & e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e contra, quia humana natura adiuncta est ad personalem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Quaecunque sic se habent quod unum significatur & est aliud, sicut actio vel passio,

& relatio consequens ad actionem vel passionem, realiter distinguuntur, sed unio & assumptio sunt huiusmodi ergo. Tertia conclusio. Unio naturarum in Christo est maxima unio inter creaturas unioes. Hanc ponit Sanctus Thomas tertia parte ubi supra articulo nono ubi sic dicit. Unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio in carnationis dupliciter accipi. uno modo ex parte eorum quae coniunguntur, & alio modo ex parte eius in quo coniunguntur, & ex hac parte huiusmodi unio habet praeminentiam inter alias unioes. Nam unitas divinae personae, in qua unioem dicitur naturae est maxima, non autem habet praeminentiam ex parte eorum, quae coniunguntur. Haec ille. Item praesentis d. item dicit & plus. Ait enim sic. Unio ista, potest dupliciter considerari, vel quantum ad id, in quo fit unio vel quantum ad ipsa quae unioem. Si primo modo cum unio fiat in persona divina quae est maxime vnum & simplicissimum, sic est maxima unio post unioem essentiae in tribus personis, quamvis enim persona sit ita simplex, & unum sicut essentia tamen quaelibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia in qua unioem, non autem utraque natura in Christo est idem re cum ipsa persona, in qua fit unio, quia natura humana non est idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina sit omnino idem re cum ipsa, & ita unio personarum in essentia est maior quam unio naturarum in una persona. Si secundo modo sic non est maxima unio, sed prima consideratio unio nis est secundum se, quia secundum id quod unum est, haec autem est consideratio uniois non secundum quod unio est. Et ideo dicendum, quod est maxima simpliciter, quamvis non sit maxima secundum quid. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illa unio est maxima simpliciter, quae fit in maxime uno simpliciter, sed inter unioes creatas unio naturarum in Christo fit in maxime uno simpliciter, & ad tale unum terminatur, igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur & finitur.

q. 1. art. 1. q. 2.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Aureolus probando quod unio humanae naturae ad verbum non sit relatio, sed vera unitas, & actualis continuatio & indivisio. Primo. Nam Augustinus in Epistola ad Volusianum circa medium dicit. Quia in illa persona mixtura Dei & hominis auditur cum recedit a consuetudine corporum, quo solum duo liquores ita misceri, ut neuter seruet integritatem suam quamquam & in ipsis corporibus aeri lux incorporata miscetur, cum enim verbum Dei permixtum est animae habet corpus animam simul accipit & corpus: & subdit quod verbi & animae creditibilior debuit esse permixtio quam animae & corporis. Quo modo enim non fate remur duo incorporea quam unum corporeum, alterumque incorporeum facilius potuisse misceri, si tamen non indigne ad ista mixtionis vel mixturae nomen admittitur propter consuetudinem corporalium rerum longe aliter se habentium aliterque notarum. Haec Augustinus. Ex quibus patet quod natura humana unita est verbo per quandam mixturam & permixtionem, salva tamen integritate utriusque naturae, quae non saluatur in liquoribus, & ceteris rebus corporalibus quae miscetur, sed consistat quod permixtio importat continuationem & indivisionem eorum quae miscentur, ut inter illa sit vera unitas & non discretio ut aceruus, ergo natura humana unita est per indistinctionem & continuationem cum proprietate verbi ipsam terminantem, & dante sibi subsistere secundum tertium modum per se existendi, & non per hoc quod verbum terminet relationem aliquam in natura extrinsece, immo magis intrinsece ipsam naturam terminat.

Secundo. Nam in fine libri de perseverantia dicit Augustinus quod fides credit assumptionem illam ineffabilem fecisse unius personae in Deo & homine unitatem. Constat autem quod non est vera unitas, quae sit per solam terminationem cuiusdam exterioris relationis, alioquin uniuersum esset vere unum ratione ordinis, & Deus faceret vere unum cum uniuerso, cuius terminat relationem & ordinem per modum finis, & uniuersaliter, omnis aceruus esset vere unum, cum ibi sit unitas relatiua. Capreolus 3. Sent. C. 2. igitur

Dist. 7. & 8. conclusio 1.

Secunda conclusio unio quod differt ab assumptione.

Unio dicitur unitas sed assumens non dicitur assumptum.

igitur &c. Tertio. Nam Dio. dicit secundo capitulo de di. no. quod compositio Iesu secundum unitatem effabilis est omni verbo, & ignota omni menti, qualiter quidem ipsum Dei verbum substantiam factum esse accepimus. Per hoc innuens quod ipsum verbum per huiusmodi unionem factum est verus homo substantialiter & vera substantia. Constat autem quod nulla relatio fundata in subiecto dat termino quod ipsum vere & substantialiter sit substantia. Relatio namque dat esse relatiuum, sed esse substantiam, vel esse substantialiter nullo modo dare potest, immo vnio humanitatis cum verbo non est relatio in humanitate extrinseca existente, sed potius eiusdem humanitatis intrinseca determinatio.

Quarto. Nam Damascenus libro tertio dicit. Quia non secundum habitudinale vnionem & nudam inhabitatio nem vnita est caro Dei verbo, sed vere ex summa & mera existentia magis in ipso existit, & hypostaticam ad ipsum habuit identitatem. Hanc autem tria scilicet, quod caro ex summa & mera existentia vnita est, & quod caro existit in ipso, & quod hypostaticam ad ipsum habet identitatem, manifeste ostendunt, quod mens eius fuit hanc vnionem esse secundum veram & indiuisam existentiam, & secundum continuationem nature interminatam ad proprietatem hypostaticam terminantem, & non secundum aliquam relationem aut habitudinem.

Quinto. Nam Boetius dicit in de duabus naturis, & vna persona Christi, quod Dei & hominis facta est coniunctio non ita quasi cum duo corpora apponuntur, vel alterum ex alterius qualitate proueniat, si enim cum humanitati deitas coniuncta est, nihil ex vtriusque confectum est, ac per hoc nihil est Christus, nihil igitur vnum secundum Nestorium Christus est, ac per hoc omnino nihil. Quod enim non est vnum, nihil omnino esse potest, ens enim atque vnum conuertuntur, & quodcumque est, vnum est. Hanc Boetius vnde si notetur, quod ait humanitatem vniri verbo, non sicut cum duo corpora sibi alterius qualitate proueniant, manifeste apparet, quod illa vnio non est per relationem, sed potius per intimam coniunctionem, & realem continuationem, & indiuisiorem naturam humanam cum verbo, nam relatiua vnio est inter corpora. Quod vero subditur secundum Nestorium nihil vnum confectum est ex diuinitate & humanitate, & illud reprobatum tanquam erroneum quia si hic Christus non esset aliquid vnum euidenter ostendit quod humanitas & verbum habent intimam vnitatem ac per hoc indiuisiorem & continuationem entitativam, alias non esset vnum nisi per modum acerui. Sexto. Dicit idem patere ex illis quae fide tenemus.

Constat inquit quod per istam vnionem persona verbi facta est aliquid quod ante non erat quia homo, & non aliter se habens solum, sed vere aliquid. Imo diffinit Ecclesia reprobandam illam tertiam opinionem, quae recitatur sexta distinctione tertij sententiarum quae ponebat personam verbi non fuisse vere factam aliquid sed aliquantulum se habens. Contra hoc diffinit Ecclesia extra de haereticis, cum Christus, vbi dicit. Mandamus quatenus sub anathemate interdicamus, ne quis audeat dicere Christum non esse aliquid secundum quod homo, quia sicut Christus est verus Deus ita est verus homo ex humana carne subsistens. Sed constat quod si proprietates verbi non aliter se habent ad humanitatem, nisi quia terminat relationem humanitatis ad ipsum verbum per istam vnionem magis dicitur ad aliquid quam aliquid, & erit homo relatiue non autem sicut est Deus. In nullo enim genere relatiuorum terminus vnus dicitur alter, sed potius ad alterum relatiuum, vnde verbum erit relatiuum secundum dici, & appellabitur relatiue & non vere & substantialiter, ergo vnio quidditatiua naturae humanae ad verbum aliud importat quam relationem ad ipsum verbum, & verbum supponere naturam aliud importat quam relationem terminantem.

Septimo. Quia secundum magistrum sententiarum libro primo distinctio. vigesima secunda Deus dicitur incarnatus & humanatus ex tempore, nec omnia ista dicuntur relatiue de Deo, quod verum non esset, si incarnari esset terminare relationem existentem in natura humana, im-

mo diceretur relatiue incarnatus, sicut creator. Octauo. Quia natura humana, sicut tenet fides, est vnica substantialiter & non accidentaliter, sicut dat sibi esse quid, sic ad interrogationem factam per quid respondetur, quod persona verbi est homo. Vnitas autem quidditatiua non est per accidens medium, cuiusmodi esset talis relatio extrinseca adueniens, si poneretur.

Nono. Probat in speciali, quod dicta vnio non est relatio consequens coniunctionem naturae humanae ad verbum, sicut dicit probatio conclusio. Quia idem non sequitur seipsum, sed vnio quidditatiua ad verbum est ipsa met coniunctio, & vniri est coniungi, non igitur potest esse coniunctionem consequens.

Et iterum non est verum, quod materiam esse sub forma sit relatio media, alioquin cum materia sit sub ista relatione, sequitur quod esset alia relatio, & proceditur in infinitum, sed sicut vniam partem continui esse cum alia non est relatio, alioquin sicut partes sunt infinite in potentia essent in finitae relationes, sed vniam partem esse cum alia est ipsas esse mutuo continuatas & vnitas & indiuisas, sic materiam esse sub forma vel formam in materia non est esse aliquam relationem mediam, sed ipsas esse vnum per veram indiuisiorem & continuationem entitativam, & ideo illa tertia entitas continua est realitas distincta. Hanc Aureolus in forma.

Contra eandem conclusionem arguit Durandus probando quod persona non sit terminus assumptionis, sed potius respectus vnionis, cuius oppositum dicit probatio conclusio, & arguit sic. Terminus non praecedit actionem, quam terminat, alioquin frustra esset actio cum ordinetur ad acquisitionem termini, si terminus sine actione haberetur, & hoc expressit Aristoteles primo de generatione vbi dicit, quod habitibus praesentibus in materia cessat motus. Ex quo patet, quod omnis actio & motus est quid praenium habitui, sed tam natura diuina quam persona praerexistit assumptioni, ergo non sunt termini assumptionis. Et si dicatur, quod locus est terminus motus localis, & tamen praerexistit motui.

Dicendum est, quod locus non est terminus motus localis, sed esse mobilis in loco, ad quem mouetur, seu vbi, & istud esse non praecedit motum, sed acquiritur per ipsum. Et ex eadem radice patet, quod vnio naturae assumptae cum natura & persona assumente est proprie terminus assumptionis. Quia illud est proprie terminus assumptionis, quod acquiritur per actionem assumptionis, sed per actionem assumptionis quantum est de natura talis actionis nihil acquiritur nisi vnio naturae assumptae cum natura, & persona assumente, vt iam natura humana in se non subsistat, sed existat in persona assumente, quare &c.

Secundo arguit. Quia cum dicitur, quod ad relationem non est actio vel motus, vt dicitur quinto physicorum, talis autem vnio non est nisi quaedam relatio. Hoc non valet, quia duplex est respectus, vnus qui est sola denominatio sumpta a pluribus, & hoc sufficit ad praedicamentum relationis, vt similitudo, & qualitas, & huiusmodi, & talis respectus non est aliqua res praeter suum fundamentum, nec ad ipsum potest esse motus, vel actio, & de tali respectu vel relatione loquitur Aristoteles quinto physicorum. Alius autem respectus est, qui non est sola denominatio sumpta ex pluribus, sed est realis modus essendi, vel per se consequens ad fundamentum, vt inherere consequitur per se ad naturam accidentis, vel per accidens & extrinsecum adueniens sicut vbi, vel esse in tali loco, & tangere & tangi, & tales respectus non semper sunt de genere relationis, & ad eos potest esse, & est verus motus, sicut motus localis est ad vbi tanquam ad terminum intrinsecum, qui locato acquiritur, & est in eo. Est enim circumscripcio corporis a loco, locus autem non est terminus motus localis nisi extrinsecus. Similiter corpora distantia per motum localem alterius vel aliorum sunt propinqua & se tangencia, & ad hoc terminat motus, quamuis tangere & tangi non sint nisi realis modi essendi, & quidam respectus extrinsecus ad uenientes, nec pertinent ad praedicamentum relationis. Eodem modo esse uniti sit quidam modus realis essendi, ad ipsum potest terminari.

Contra dicitur Durandus q. 2.

Tex. com. 55

Tex. com. 70

Locus quo est terminus motus localis.

terminari actio vel motus, sed ad vnionem, de qua nunc loquimur, quae est naturae assumptae cum natura & persona diuina, non potest terminari actio naturalis, sed solum diuina quae potest naturae humanae dare nouum modum essendi, sicut dat accidenti in sacramento altaris sic, igitur natura assumpta, & natura & persona assumens sunt quaedam extrema vnionis, sed non sunt proprie assumptionis terminus, sed solum ipsa vnio. Hanc Durandus.

Contra secundam conclusionem etiam militant argumenta Aureoli, ideo contra illam non adduco argumenta noua.

Contra tertiam conclusionem arguit idem Aureolus dicens quod via nostra non potest saluare, quia vnio sit maxima inter vniones post illam, quae tres personae in vna essentia vniantur. Quod tamen Bernardus ad Eugenium asserit. Nullus enim dicitur potest, quin vnitas per indiuisiorem & continuationem maiori vnitate iungatur quam quae copulatur relationem, vbi non est aliud copulare ex parte vnus extremi nisi relationem terminare, sed qui ponit quod illa vnio est per diuisionem humanitatis cum proprietate verbi quasi cuiusdam terminabilis cum suo termino intrinseco, consequenter potest ponere istam vnionem esse maiorem.

Arguit etiam contra eandem Durandus, quod ista vnio non debeat dici simplici maxima inter vniones creatas quod probat, sic. Per vnionem aliqua dicuntur vnum, ratio autem vnus est ratio diuisiua, igitur illa vnio est maxima, cuius extrema magis & intimius faciunt vnum, sed extrema multarum aliarum vnionum, puta materiae & formae magis & intimius efficiunt vnum quam extrema incarnationis, constitunt enim vnum per essentiam. Vnum etiam non potest separari ab alio saltem materia a forma, salua consistentia & natura sua, quod est signum magis intimitatis. Inter extrema autem incarnationis non est talis vnitas nec talis, nec talis intimitas, quia nec constituant vnam naturam, nec vnum est inseparabile ab altero, ergo vnio formae cum materia est maior quantum ad rationem vnionis. Hanc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quod ad tertium articulum restat obiectionibus supradictis respondere. Ideo ad primum Aureoli contra primam conclusionem, & ad omnia sequentia dicitur, quod si quid probant hoc solum concludunt efficaciter, quod inter humanitatem assumptam & proprietatem seu naturam verbi est quaedam aliqua vnitas & indiuisio, & si permittitur modus loquendi, entitativa continuatio, sed quod inter talia non sit aliqua vnio relatiua, nihil probant, neque probare possunt quia vnio de necessitate est relatiua inter extrema vnita, vel istam exigat, quia vnum dicitur ad aliud, & non ad se. Qualis autem sit indiuisio, quae potest concedi inter naturam assumptam & assumens dicitur, quod non est indiuisio alicuius tertiae entitatis ex duabus resultantibus, sicut falsae imaginatur arguens, sed est indiuisio esse actualis existentiae duas naturas copulantis vel astantis remanente distinctione illarum secundum suas essentias inter se, sicut alias dictum fuit de indiuisione materiae & formae in composito. Secundo sententiarum distinctione decima licet non sit per omnia conueniens similitudo. Est etiam indiuisio suppositi in duabus naturis subsistentibus. Vnde Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione prima quaestione prima articulo primo ad propositum sic dicit. Vnio aliorum duorum vel trium potest esse tripliciter. Vno modo secundum quod aliqua non vniantur adinuicem nisi per coniunctionem eorum in aliquo vno quodam vero e conuerso vniantur per coniunctionem eorum adinuicem in aliquo vno, quod ex eorum coniunctione constituitur, quaedam vero per coniunctionem eorum adinuicem, sed non in aliquo vno, quia ex eorum coniunctione nihil resultat: primum horum conuenit quatuor modis, quia vel illud vnum in quo coniunguntur est idem numero, sicut duo brachia in pectore vel duo rami, qui se non tangunt nisi in vno trunco, vel vnum secundum speciem, sicut sortes & plures in homine vel vnum genere, sicut homo & asinus in animali, vel vnum analogia seu proportione, sicut substantia & qualitas in ente, quia sicut se habet

substantia ad esse sibi debetur, ita & qualitas ad esse sui generis sibi conueniens, quae vero coniunguntur adinuicem & in aliquo vno ex eorum coniunctione constituto sunt sicut materia & forma, quia forma coniungitur materiae vt perfectio eius, & ambo coniunguntur in natura communi. Et simile est de partibus quantitatis continuatis adinuicem ita quod ex eis prouenit aliquod totum, in quo duae partes conueniant. Ea vero quae vniantur adinuicem, & non in aliquo vno sunt sicut accidens & subiectum, ex quibus non efficitur vnum per se, cuius subiectum & accidens partes dici possint, vt probatur in octauo metaphysicae. Et quia vt dicit Hylarius. Comparatio terreorum ad Deum nulla est, nec exemplum sufficiens rebus diuinis ratio humana praestabit. Sciendum est, quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili vnioni, quia Deus homini vnus est, sed tamen aliqui istorum modorum quantum ad aliud representant illum modum vnionis. Sciendum est ergo, quod modus vnus, quo aliqua coniunguntur adinuicem, vt ex eis aliquod tertium resultat, omnino non potest Deo conuenire. Quia duo quae coniunguntur secundum hunc modum se habent ad tertium, vt partes ad totum. Ratio autem partis sicut & ratio imperfecti penitus a Deo remouetur. Primus vero modus & tertius quantum ad aliquid potest conuenire. In incarnatione enim ex parte assumens duo possunt considerari, scilicet ipsa persona, & natura. Si autem consideremus personam assumentem, sic coniungitur naturae humanae assumptae tertio modo coniunctionis, quia persona diuina sit persona naturae humanae, & ex his duobus non resultat aliquid tertium, sicut nec in sorte ex persona eius & natura non sit aliquid tertium, sed persona eius in natura humana subsistit. Si autem consideremus naturam assumentem, sic coniunctio eius ad naturam humanam est secundum primum modum, in quantum duae naturae in vna persona conueniunt, quae in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt, & ideo incarnatio insertioni comparatur, sicut enim in insertione in eodem trunco, in quo erat vnus ramus per naturam sit alius ramus per insertionem, ita in eadem persona in qua naturaliter erat diuina natura, est per vnionem humana natura. In vno autem genere vel specie Deum & creaturam conuenire impossibile est, sed per analogiam est possibile.

Sed hoc ex tunc fuit ex quo creature esse ceperunt & ideo de hoc non est ad praesens quaestio. Hanc ille. Ex quo patet, qualis indiuisio concedenda est inter naturam assumptam, & naturam, vel personam assumentem, scilicet indiuisio suppositi. De indiuisione vero esse actualis existentiae latius tractabitur in sequenti distinctione. His praemissis dicitur ad primam formam, quod peccat per fallaciam consequentis, quia arguit a superiori ad inferius affirmatiue siue distributiue, vt dicendo sic, asinus est animal, igitur asinus est homo, sic in proposito cum sic arguit. Vnio incarnationis assimilatur mixturae, igitur assimilatur in hoc, quod est miscibilia concurrere in talem indiuisiorem, qualem fingit arguens. Sufficit enim ad saluandum dictum Augustini, quod sit ibi indiuisio supradicta. Vterius dictum Augustini est contra arguentem. Quia vbicumque in miscibilibus saluatur integritas naturae, non est omnimoda indiuisio entitativa, immo perfecta distinctio naturarum. Rursum concessio quod inter naturam assumptam, & verbum assumens esset talis indiuisio qualem introducit arguens, ex hoc non concluditur nisi quod vnitas est indiuisio & non relatio, sed nullo modo probat quin cum tali vnitate negatiua stet vnio relatiua, & ideo argumentum nihil concludit contra nos.

Ad secundum dicitur, quod vnitas personae in duabus naturis non sit per solam terminationem relationis, sicut nobis imponit arguens, sed bene conceditur quod vnio dicit talem relationem fundatam in vna natura, & terminatam ad aliam. Vnitas enim personae dicit indiuisiorem personae subsistentis in duabus naturis & indiuisiorem actualis existentiae in vtraque. Et ideo apparet quod illa, quae ibi adducuntur de vnitate totius vniuersi, non habent aliquam apparentiam, quia non omnes partes vniuersi habent praedictam indiuisiorem. Vnde arguens male capit verba, & solum Capreolus 3. Sent. C 3 Sancti

Tex. com. 11.

vnica in batione primae conclusionis, & in repon. ad argu. contra primam.

Sancti Thomae, quia Sanctus Thom. non ponit solam unitatem relatiuam, sed solam vnionem relatiuam. Immo expressit ponit, quod vnio quae est relatio consequitur unitatem aliquam inter extrema, vt superius dictum est, in probatione primae conclusionis.

Ad tertium patet per idem quia nos non dicimus, quod sola relatio det personam diuinam quod sit vere & substantialiter homo, sed ipsa humanitas vnita personae, & tracta ad esse diuinam personam. Et de hoc Sanctus Thomas tertia parte quaestione secunda articulo sexto in solutione secundae dicit. Illud quod aduenit post esse completum accidentaliter aduenit nisi trahatur in communionem illius esse completi, sicut in resurrectione corpus aduenit animae praesententi, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, vt scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non autem sic est de albedine, quia aliud est esse albi, & aliud est esse hominis, cui aduenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim siue personam, ex tempore autem aduenit ei natura humana non quasi assumpta ad vnium esse, prout est esse naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad vnium esse, prout est hypostasis, vel personae, & ideo humana natura non vnitur accidentaliter filio Dei. Hae ille: Quod autem dicit arguens de illa intrinseca terminatione naturae humanae per proprietatem verbi non videtur sane intelligibile. Quia proprietates personalis verbi non potest terminare naturam humanam formaliter & intrinsece illo modo, quo punctus lineam, vel linea superficiem, vel superficies corpus, nec illo modo, quo forma terminat materiam. Tum quia proprietates illa non potest esse forma rei corporeae. Tum quia natura humana assumpta non indiget tali terminatione, cum ipsa in se sit terminata per suam formam, scilicet animam rationalem. Nec illo modo, quo differentia terminat genus, vt clarum est. Nec illo modo, quo actus terminat potentiam passivam substantialem, quia humanitas non est in potentia ad talem actum, nisi forte ad esse, quia si esset in potentia ad aliquam naturam vel actum substantialem cum quo constitueret aliquid vnium, esset processus in infinitum, & infinita inconuenientia sequeretur. De hoc Sanctus Thomas tertia parte quaestione secunda articulo primo, sic dicit. Tripliciter aliquid vnium ex duobus vel pluribus constituitur, vno modo ex duobus perfectis integris 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 &c. vt supra fuit allegatum prima distinctione huius tertij articulo tertio in solutione primi argumenti contra quartam conclusionem, ex quibus patet quod illa intrinseca terminatio non est sane intelligibilis.

Ad quartum dicitur, quod ex verbis Damasceni bene sequitur, quod natura assumpta communicat cum exitentia personae diuinae, vt prius dictum est, non autem sequitur, quod inter verbum diuinum & naturam assumptam nulla sit relatio aut habitudo. Et multo minus sequitur quod proprietates verbi terminet intrinsece naturam assumptam, quia de hoc verba Damasceni nulla faciunt mentionem. Sed arguens videtur male capere verba Damasceni, nam per habituales vnionem non intelligit Damascenus vnionem relatiuam, nec per habitum intelligit relationem sed potius vestimentum. Vnde per illa verba intendit remouere vnionem Nestorij & eius sequacium, quorum quidam posuerunt verbum Dei esse vnium naturae assumptae, sicut habitum vel indumentum. Et de hoc Sanctus Thomas tertia parte quaestione secunda articulo sexto sic dicit. Circa misterium vnionis duarum naturarum in Christo duplex haeresis insurrexit. Vna quidem confundentium naturas, sicut Euthicetis & Dioscori, qui posuerunt, quod ex duabus naturis est constituta vna natura, ita quod consistatur Christi esse ex duabus naturis, quasi post vnionem naturarum distinctione cessante: alia vero fuit haeresis Nestorij & Theodori separantium personas, posuerunt enim aliam esse personam filij Dei, & filium hominis, quas dicebant sibi vnice esse vnitas, primo quidem secundum inhabitat-

tionem in quantum, scilicet verbum Dei habitauit in illo homine sicut in templo. Secundo secundum vnitatem affectus in quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Dei. Tertio modo propter operationem prout scilicet dicebant illum hominem esse verbi Dei instrumentum. Quarto secundum dignitatem honoris, prout omnis honor, qui exhibetur filio Dei, exhibetur filio hominis propter coniunctionem ad filium Dei. Quinto secundum aequiuocationem, id est secundum communicationem nominum prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum & filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentales vnionem importare. Quidam autem posteriores magistri putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt vniam esse Christi personam, sed posuerunt duas hypostasies siue duo supposita, dicentes hominem quendam compositum ex anima & corpore a principio suae conceptionis esse assumptum a filio Dei. Et haec est prima opinio, quam ponit magister sexta distinctione tertij sententiarum. Alij vero volentes seruare vnitatem personae, posuerunt Christi animam non esse corpori vnitam, sed haec duo separata ab inuicem esse vnita accidentaliter verbo, vt sic non cresceret numerus personarum. Et haec est tertia opinio, quam magister ibidem ponit, vtraque autem praedictarum opinionum incidit in haeresim Nestorij. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostasies, vel duo supposita in Christo, quod est ponere duas personas, vt supra dictum est. Et si fiat vis in nomine personae considerandum est, quod etiam Nestorius vtebatur vnitate personae propter vnitatem dignitatis, & honoris. Vnde etiam synodus diffinit anathema eum, qui dicit vniam personam secundum dignitatem, & honorem, & adorationem, sicut Theodorus, & Nestorius infantibus conferipserunt. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc, quod posuit vnionem accidentalem. Non enim differt dicere quod verbum Dei est vnium homini Christo secundum inhabitationem sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius, & dicere quod vnium fuit verbum homini secundum inductionem, sicut vestimento sicut dicit tertia opinio, quae etiam dicit aliquid peius quam Nestorius scilicet quod anima & corpus non sunt vnita. Fides autem catholica medium tenens inter praedictas positiones neque dicit vnionem factam Dei & hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim. Vnde in sexta synodo legitur. Cum multis modis vnitas intelligatur, qui iniquitatem Appollinaris & Euthicetis sequitur, interemptionem eorum quae conueniunt tollentes, id est intermentes vtraque naturam, vnionem secundum confusionem dicunt. Theodori autem & Nestorii sequaces, diuisione gaudentes, affectuales vnitatem introducunt. Sancta vero Dei mater Ecclesia vniuersae infidit impietatem reiiciens, vnionem Dei verbi ad carnem secundum compositionem consistit, quod est secundum subsistentiam. Sic igitur patet, quod secunda trium opinionum, quas magister ponit, quae asserit vniam hypostasim Dei & hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicae fidei. Similiter etiam prima opinio, quae ponit duas hypostasies, & tertia quae ponit vnionem accidentalem non sunt dicendae opiniones, sed haereses in concilio ab Ecclesia damnatae. Hae ille.

Ex quibus sequitur primo, quod Damasc. per vnionem habituales intelligit vnionem, quam posuit Nestorius & est tertia opinio posita sexta distinctione tertij sententiarum. Et illam intendit Damasc. negare, non autem vnionem habituales. id est relatiuam.

Secundo sequitur, quod illa indiuisio, quam ponit arguens est propinqua errori Euthicetis, quia sicut ille posuit naturam humanam & diuinam esse omnino indiuisas in Christo post incarnationem, ita arguens ponere videtur, quod proprietates verbi & humanitas assumptae, sunt penitus indiuisae & indiuisibiles. Ad quintum dicitur, quod Boetius per illa verba non intendit ponere indiuisiorem, vel contradictionem, quam arguens introducit, sed intendit quod

Haeresis Nestorij

Doctrina fidei catholicae de incarnatione Christi.

Ex anima & corpore oritur duplex vnitas: scilicet vnitas naturae & personae.

quod vnio naturarum in Christo non est per solam contactum, sicut acervus lapidum, vel granorum, nec per solam inhabitacionem, aut vnitionem eo modo, quo posuerunt Nestoriani, sed per vnitatem suppositi & personae, & per indiuisiorem esse & subsistentiam. Et hoc intelligit cum dicit, quod ex coniunctione humanitatis ad diuinitatem aliquod vnium confectum est. Cum autem dicit arguens quod nisi inter naturas esset indiuisio, quam ipse ponit, non esset vnium nisi per modum acervi &c. falsum est; & est fallacia consequentis, quia plures sunt alij modi vnitarum verarum, & indiuisiorem praeter illam, quam ipse ponit sicut pater, quae etiam materia & forma in composito non habent illam indiuisiorem, & tamen constituunt vere vnium. Sufficit enim quod habeant in diuisiorem quo ad esse, licet sint distinctae quo ad suas essentias.

Vltius dicitur, quod arguens frustra laborat, quia nos non ponimus solam vnionem, quae est relatio, immo vnitatem, quae est indiuisio suppositi & esse. De hoc Sanctus Thomas tertia parte, quaestione secunda articulo primo in solutione secunda sic dicit. Ex anima & corpore constituitur in vnoquoque nostrum duplex vnitas naturae & personae. Natura quidem scilicet anima vnitur corpori formaliter per sciens ipsum, vt ex duobus fiat vna natura, sicut ex actu & potentia, vel materia & forma & quantum ad hoc non attenditur similitudo Athanasij dicentis, Sicut anima rationalis & caro &c. quia natura diuina non potest esse forma corporis. Vnitas vero personae constituitur ex eis in quantum est aliquid vnus subsistens in carne & anima, & quantum ad hoc attenditur similitudo. Vnus enim Christus subsistit in diuina natura & humana. Hae ille. Ad sextum dicitur, quod Christus est aliquid non solum secundum quod dicitur Deus, immo secundum quod homo, sed hoc non ideo est quia inter proprietatem verbi & naturam humanam sit illa indiuisio quam arguens ponit, nec solum quia inter ea est relatio, sed quia humanitas essentialiter informat verbum eo modo, quo natura dicitur in formare suum suppositum vt humanitas fortis: assumptis enim formam serui, & est indiuisa ab illo secundum esse, & quia inter illa est relatio non qualiscumque, sed relatio vnionis personalis. Vnde omnia ista argumenta supponunt, quod nos negamus omnem indiuisiorem naturarum in Christo, & ponamus solam vnionem relatiuam quod saluum est. Ad septimum dicitur quod hoc nomen incarnatus non dicitur esse relatiuum, quia hoc nomen ad aliud non refertur, quoniam implicita relationem contineat secundum quod vnionem in suo intellectu includit. Et haec sunt verba Sancti Thomae primo sententiarum distinctione vigesima secunda in expositione litterae. Verum tamen illud argumentum in nullo est contra conclusionem, quia nos non loquimur de his nominibus humanarum incarnationis, sed de vnione quae expresse dicit relationem. Ad octauum dicitur, quod nihil concludit contra nos quia non ponimus solam relationem mediam inter naturas in Christo, immo aliam, vt praedictum est. Ad nonum dicitur primo, quod coniunctio quae est actio vel passio non est eadem realiter cum vnione relatiua, Vtrum autem ibi sit alia coniunctio, quae non sit actio vel passio non est curra, potest enim dici, quod est vel fuit quaedam coniunctio, quae est actio, & quaedam quae est relatio, & quaedam quae est indiuisio secundum esse, sed hoc concessio nihil contra nos.

Secundo dicitur quod materiam esse sub forma dicit relationem subiecti ad formam, nec oportet quod si materia sit sub illa relatione quod inter materiam, & illam relationem sit alia relatio, quia relatio non est fundamentum, nec terminus relationis realis, & sic non oportet timere processum in infinitum. Tertio dicitur, quod inter partes continui est indiuisio secundum esse, nec oportet quod per hoc, quod vna dicitur esse cum alia, importetur relatio realis inter eas actualis, quia nulla illarum est in actu sed in potentia, nec habent quidditates diuersarum rationum, secus est de materia & forma. Quarto dicitur, quod materia & forma non sunt vnium, sed constituunt vnium nec sunt indiuisae aut indiuisibiles: entitatis, sed secundum esse, vt in secundo sententia.

latius dictum fuit. Ad primum Durandi contra eandem conclusionem dicitur negando maiorem, quia eius fallitas manifeste patet tam in actionibus philosophicis quam supernaturalibus. Constat namque, quod in naturali distinctione & augmento hominis terminus actionis vel mutationis est anima rationalis, quae acquiritur in materia spoliata forma alimenti, & tamen anima rationalis praesens illam mutationem. Vltius patet, quod formalis terminus resurrectionis Lazari fuit eius anima rationalis, & tamen anima praesens illam resurrectionem, & simile erit in communi resurrectione omnium per quam acquiritur forma antiqua. Dicitur autem Philosophi non iuuat, quia non dicit quod motus cesset praesente forma, quam vocat habitum, sed dicit quod habitus praesente in materia. Nihil ergo prohibet terminum formalem motus praecedere motum vel actionem, quam terminat, sed extra materiam, cui acquiritur de nouo, & ubi alio modo essendi ipsius, vel sui subiecti; nam anima separata habet talem modum essendi quod ipsa in suo esse subsistit, & non communicat illud esse corpori, sed facta resurrectione ipsa, non solum subsistit in suo esse immo communicabit illud corpori. Sic in proposito, persona diuina ante incarnationem subsistebat in suo esse personalis, sed nulli creature communicabat illud, post incarnationem vero secus est, vt prius dicebatur. Et cum vltius dicit arguens, quod illud solum est terminus assumptionis, quod acquiritur per assumptionem &c. Negatur minor, quia per assumptionem non solum acquiritur illa relatio, immo natura assumpta trahitur ad esse personale verbi, & similiter natura assumpta quodammodo acquirit personam diuinam in quantum existit in illa, & p esse eius de nouo.

Ad secundum dicitur primo, quod distinctio, quae ibi praemittitur falsa est quantum ad hoc quod dicit, quod relatio quae est denominatio sumpta ex pluribus vt similitudo aequalitas, & huiusmodi, non sit aliud a suo fundamento, & de hoc visum fuit primo sententiarum distinctione trigesima. Immo hoc dictum videtur contradictionem implicare, quia quod sumitur a pluribus nullum illorum sigillatim, nec insimul omnia esse potest quia nihil sumitur a seipso. Et vltius, quia denominatio distinguitur a denominatis.

Secundo dicitur, quod licet aliquis respectus possunt esse termini motus realis potissime respectus de genere, vbi, non tamen nisi praeracquirat aliquo absoluto puta loco, quia nouitas respectus cuiuscumque consequitur & praerexigit nouitatem in aliquo absoluto, vel eius acquisitionem aut deperditionem.

Tertio, dicitur quod quicquid sit de respectibus pertinentibus ad vltima sex praedicamenta, tamen de respectu pertinente ad praedicamentum relationis vel ad aliquid reponso arguentis nobiscum concordat, quod ille non potest esse per se & primus terminus actionis aut motus: constat autem quod respectus vnionis ad vnibile vel vnium ad vnium non potest reduci ad aliquid sex vltimorum praedicamentorum, quia nec ad praedicamentum actionis, aut passionis, & dato quod ad illa pertineret, tamen probatio Aristote. quinto physice euidenter procedit contra hoc. Nec potest dici quod pertineat ad praedicamentum quando, aut vbi, aut situs, aut habitus, sicut patet inspicienti quidditates dictorum generum: ergo oportet quod reducatur ad praedicamentum ad aliquid. Quarto dicitur, quod arguens inepte probat vnionem vel respectum vnionis esse realem modum essendi, quia dicit, quod esse vnium est quidam modus realis essendi &c. Tum quia esse vnium non est vnium vere & proprie loquendo sed est quid consequens ad vnionem vel concomitans. Tum quia esse vnium praesupponit esse in se vel in alio absolute, modus enim essendi praesupponit esse, & esse potius est modo essendi pure respectiuo, vnde ponere talem modum essendi pure respectiuum esse primum terminum actionis excellentissimae, cuiusmodi est assumptio naturae humanae inconueniens videtur, & contra hanc fantasiam currunt omnia argumenta Aureoli praebata. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod procedit contra Durandum Capreolus 3. Sent. C 4 non

Et haec contra primam conclusionem primo Greg. post quartam ar. Othman & contra primam secundo loco.

Tex. com. 102

Aureolus non intellexit doctrinam sancti Damasceni.

Haeresis vera mitteretur in carnatione Christi.

non autem contra nos, nam ut saepe dictum fuit, non solum ponimus vnionem, quae est relatio, immo vnitatem, quae est indiuisio, licet non ad mētem arguētis, sed alio modo. Et ideo possumus saluare quod vnio naturarum in Christo est maxima vnio creata. Ad secundum respondet Sanctus Thomas tertia parte q. 2. ar. 6. in solutione 3. dicens. Vnitas diuinae personae est maior vnitas quam vnitas naturae & personae in nobis, & ideo vnio incarnationis est maior quam vnio animae & corporis in nobis. Hae ille. Item in solutione primi sic dicit vnitas personae diuinae est maior quam vnitas numeralis, quae est principium numeri. Nam vnitas diuinae personae 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 cōpetit sibi ratio partis sicut vnitati, quae est pars numeri & quae participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc vnio incarnationis praeminet vnitati numerali ratione scilicet vnitatis personae, non autem ratione humanae naturae, quae non est ipsa vnitas diuinae personae, sed est ei vnita. Hae ille. Ex quibus apparet responso ad argum. quia maior est vnitas, non enim ideo dicitur aliqua vnio, quia maior quia eius extrema magis faciunt vnū loquendo de maiestate simpliciter, sed ideo quia coniunguntur in maxime vno, nec similiter dicitur maxima vnio simpliciter, quia eius extrema sunt magis inseparabilia, licet ex hoc possit dici maxima secundum quid. Et ex his patet ad responso ad argumentum factū in oppositum quaestionis. De qua benedictus Deus, Amen.

Q V A E S T I O II.

Vtrum diuina essentia possit vniri naturae creatae vt forma.



INTERVM circa quintam distinctionem quaeritur. Vtrum diuina essentia, vel personalis proprietates possit vniri alicui naturae creatae per modum formae. Et arguitur quod sic. Quia quae vnitisimum est rei corporeae suum esse, sicut sua forma, sed Deus est esse naturae corporeae, quo formaliter est, sicut patet per Dionysium 4. c. celestis Hierarchie, vbi dicit, quod esse omnium est, quae super esse est diuinitas: ergo diuina essentia potest esse forma naturae creatae corporeae.

IN oppositum arguitur sic. Quia Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus dicit, neque tactus est eius scilicet Dei, neque alia quaedam ad partes commiscendi communitio.

IN hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Nec diuina essentia, nec proprietates personalis diuinae potest vniri alicui creaturae corporeae per modum formae, proprie loquendo de forma. Hanc ponit Sanctus Thomas prima parte quaestio tertia articulo octauo. Impossibile inquit est Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, neque sicut principium formale, neque sicut principium materiale. Primo quidem. Quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem, causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem, materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, neque in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. Secundo. Quia cum Deus sit causa efficiens prima, eius est primo & per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius non est primo & per se agens, sed magis compositum. Non enim manus agit, sed homo per manum, & ignis calefacit per calorem, vnde Deus non potest esse pars alicuius compositi. Tertio. Quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, &

forma quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, forma autem, quae est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterior eo quod est per essentiam, ita & ipsum participatum, sicut ignis in ignitis est posterior, eo, qui est per essentiam, ostensum est autem, quod Deus est primum ens simpliciter. Hae ille. Eandem conclusionem probat primo contra Gentiles capitulo vigesimo octauo vbi sic dicit. Ostendo quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest, quod Deus non sit alicuius rei forma. Nam diuinum esse non potest esse alicuius quidditas, quae non sit ipsum esse, vt ostensum est. Quod autem est ipsum esse diuinum non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam. Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium, Deus autem est ipsum esse, non ergo Deus est forma corporis. Item ex vnione formae & materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae & formae, partes autem sunt in potentia respectu totius, in Deo autem nulla est potentialitas, igitur Deum esse formam vnitam alicui rei.

Ad hoc. Quod per se habet esse nobilius est eo, quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma. Hae ille. Secunda conclusio. Nec deitas, nec proprietates personalis verbi Dei est vnita humanitati Christi, nec eius carni vt forma. Hanc ponit Beatus Thomas quarto contra Gentiles capitulo trigesimo secundo. Manifestum est inquit ex praemis, quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur verbum Dei sit Deus vt supra ostensum est, impossibile est, quod verbum Dei sit forma corporis, vt sic carni pro anima esse possit. Nec solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis superiorum spirituum super coelestium. Hae ille. Item capitulo trigesimo quinto ait. Si vt Euthicus posuit humana natura & diuina fuerunt duae ante vnionem, sed ex eis in vnione conflata est vna natura, oportet hoc esse aliquo modorum, secundum quos ex multis naturis fieri vnium. Fit autem vnium ex eis multis vno quidem modo secundum ordinem tantum sicut ex multis domibus fit ciuitas, & ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine & compositione, sicut ex partibus domus continentis & per tecti colligationem fit domus, sed hi duo modi non competunt ad constitutionem vnus naturae ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturae. Tertio modo fit vnium ex pluribus per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum, & hoc etiam nullo modo competit ad propositionem.

Primo quidem. Quia mixtio non est nisi eorum, quae communicant in materia, & quae nata sunt agere & pati adiuuicem, quod quidem in his esse non potest, quia Deus est omnino immaterialis & impassibilis. Secundo. Quia ex his quorum vnium multum excedit aliud, mixtio fieri non potest. Si quis enim guttam vini mittat in mille amphoris aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini, propter quod etiam nec ligna igni immissa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi propter excellentem ignis virtutem, virtus autem Dei in infinitum humanam naturam excedit, cum virtus Dei sit infinita. Nullo modo igitur potest fieri mixtio vtriusque naturae. Tertio. Quia dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salua, miscibilia enim in mixto non saluantur. Si igitur sit facta vera mixtio vtriusque naturae, diuinae scilicet & humanae, tunc neutra natura remaneret, sed tertium aliquid, & sic Christus neque esset Deus, neque esset homo. Non igitur sic potest intelligi quod Euthicus dicit ante vnionem fuisse duas naturas, post vnionem vero vniam in domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta vna natura. Relinquitur igitur quod hoc intellegendum, quod altera tantum earum remanserit post vnionem, aut igitur fuit in Christo sola natura diuina,

q. 2. argu. 1.

Cap. 27.

Cap. 7. elu. 1.

Heresis eunt. chetis.

Manichaeus & Apollinaris errores.

Cap. 27. Cap. 28.

Tertio conclusio.

uina, & illud quod videbatur in eo humanum, fuit fantasticum, vt dicit Manichaeus aut diuina natura conuersa est in humanam, vt Apollinaris dixit, contra quos supra disputauimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile ante vnionem fuisse duas naturas in Christo post vnionem vero vniam. Amplius. Nunquam inuenitur ex duabus naturis manentibus fieri vniam eo quod quilibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituit, cadunt in rationem partis, vnde cum ex anima & corpore fiat vnium, neque corpus, neque anima potest dici natura, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed vtrunque est pars vnus naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, & similiter natura diuina, impossibile est quod concurrant in vniam naturam, nisi vel vtraque vel altera corrumpatur, quod esse non potest, cum ex supra dictis pateat vnium Christum verum Deum, & verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo tantum esse vniam naturam. Item ex duobus manentibus vna natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dicit non potest, cum diuina natura non sit aliquid corporeum, vel sicut ex materia & forma constituitur aliquid vnium, sicut ex anima & corpore constituitur animal, quod etiam non potest dici in proposito, ostensum est enim in primo libro, quod Deus neque forma, neque materia alicuius esse potest. Stigatur Christus sit verus Deus & verus homo, vt ostensum est, impossibile est quod in eo sit tantum vna natura. Ad hoc. Subtrahit vel addit alicuius essentialis principij variat speciem rei, & per consequens mutat naturam, quae nihil aliud est quam essentia, quam significat definitio, & propter hoc videmus, quod d. differentia specifica addita & subtrahita definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale, & ratione carens specie differunt, sicut in numeris vnitas addita vel subtrahita facit alicui speciem numeri, forma autem est essentialis principium. Omnis igitur additio formae facit aliam speciem & aliam naturam, sic nunc loquimur de natura. Si igitur diuinitas verbi addatur humanae naturae sicut forma, facit aliam naturam, & sic Christus non erit humanae naturae, sed quoddam alterius, sicut corpus animalium est alterius naturae quam illud, quod est corpus tantum. Ad hoc. Ea quae non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, vt homo & equus, si enim natura Christi sit composita ex natura humana & diuina, manifestum est, quod non erit natura Christi in alijs hominibus, ergo non erit similis nobis secundum speciem. Quod est contra Apostolum dicentem Hebraeorum secundo, quod debuit per omnia fratribus similari. Praeterea. Ex forma & materia semper constituitur vna species, quae est praedicabilis de pluribus actu vel potentia quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae diuina natura quasi forma adueniat, oportebit quod ex conjunctione vtriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis, quod patet esse falsum, non enim est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo. Hae ille. Tertia conclusio. Non impossibile est essentiam diuinam vniri alicui creaturae spirituali & intellectuali aliquo modo per modum formae in intelligibilis & in esse intelligibili, non in esse naturali. Hanc ponit Sanctus Thomas tertio contra Gentiles capitulo quinque gesimo primo, vbi sic dicit. Considerandum inquit est quod substantia quae est per se ipsam subsistens vel est forma tantum, vel compositum ex materia & forma. Illud igitur quod est ex materia & forma compositum, non potest esse alteri forma, quia forma in eo iam est contracta ad illam materiam, vt alterius rei formae esse non possit. Illud autem, quod sic est subsistens, vt solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quod ab aliquo alio possit participari, vt patet de anima humana. Si vero esse suum sit tale, quod ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest. Sic enim per suum esse determinaretur in seipso, sicut quae sunt naturalia per materiam. Hoc autem sicut in esse naturali vel substantiali inuenitur, sic & in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit vt forma tantum in genere intelligibilium, quod est ipsa

veritas. Hoc autem soli Deo conuenit. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse. Hoc autem soli Deo proprium est. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt pura forma in genere intelligibilium, sed vt formam in subiecto aliquo habentia. Est enim vnium quodque eorum verum non veritas, sicut etiam esse ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis, quod non conuenit de essentia alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius secundum esse naturale. Sequeretur enim quod simul cum alio iuncta constituerent vniam naturam, quod esse non potest, cum essentia diuina perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinae essentiae non repugnat. Hae ille. Vbi concludit quod impossibile est videri diuinam essentiam ab intellectu creato nisi ipsa diuina essentia sit forma intellectus qua intelligit. Quomodo autem intelligat diuinam essentiam esse formam intellectus creati ostendit quarto sententiae distinctae qua dragesima nona quaestione secunda, articulo primo. Ad videndum inquit diuinam essentiam accipiendus est modus, quem aliqui philosophi posuerunt, scilicet Alexander, & Auerois tertio de anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, per quam res cognoscatur aut videatur, forma ista, qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas, quam intellectus abstrahit a rebus compositis, vt ponit Alfarabius, nec aliqua impressio relicta in intellectu nostro a substantia separata, vt dicit Aucenna, sed est ipsa substantia separata, quae coniungitur intellectui nostro vt forma, vt ipsa sit quod intelligitur, & qua intelligitur. Et quicquid sit de alijs substantiis separatis, tamen istum modum oporteret nos accipere in visione Dei per essentiam, vt quia quacunque alia forma formaretur intellectus noster non posset per eam dici in diuinam essentiam. Quod quidem non debet intelligi, quasi diuina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea & intellectu nostro fiat vnium simpliciter, sicut in rebus naturalibus ex forma & materia naturali, sed quia proportio essentiae diuinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandoquocumque enim aliqua duo, quorum vnium est perfectius altero recipiantur in eodem receptibili, proportio vnus duorum ad alterum est sicut proportio formae ad materiam, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, sicut lux & color recipiuntur in eodem diaphano, quorum lux se habet ad colorem vt forma ad materiam, & ita cum in anima recipiatur vis intellectiua, & ipsa diuina essentia inhabitans, licet non per eundem modum essentia diuina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam.

Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam diuinam possit videre ipsam essentiam diuinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, & materia efficitur vnium ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipso intellectu fit vnium in intelligendo, in rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicuius materiae, si illa res habet materiam partem sui, quia non potest esse vt materia sit forma alicuius. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet illam effici formam alicuius materiae, & fieri quo est ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, & speciem intelligibilem quasi formam, & intellectus actu intelligens erit quasi compositum ex vtroque, vnde si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se, praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intellectus intelligat, res autem quae libet esse intelligibilis secundum id, quod habet de actu, non secundum illud quod habet de potentia vt patet 9. metaphysicorum. Et huius signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia & a conditionibus materiae. Et ideo cum diuina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit, & haec erit visio beatificans. Et ideo ma

oister

gister dicit prima dist. secundi, quod vnio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ vnionis, qua spiritus vnietur Deo. Hæc ille. Eandem sententiam ponit in de veritate. q. 8. arti. primo & quasi eadem verba. Dicit enim multis circa hoc præmissis. Illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, est diuina essentia, non autem oportet quod diuina essentia fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum vt forma, vt sicut ex forma, quæ est pars rei, & ex materia efficitur vnus ens in actu, ita licet dissimili modo ex essentia diuina & intellectu creato fiat vnus in intelligendo, dum intellectus intelligit, & essentia diuina per se ipsam intelligitur. Hæc ille. Ibidem etiam dat simile exemplum de luce & colore & diaphano, & adducit exemplum magistri sententiarum prima distinctione secundi supra recitatum. Ex quo patet quod Sanctus Thom. non vult quod essentia diuina possit esse proprie, & in esse naturali, aut reali forma intellectus creati, sed quod se habeat vel potest se habere ad ipsum quasi forma, prout illud dicitur se habere respectu alterius vt forma, quod est actualius & formaliter eo, & recipitur cum alio in eodem receptiuo & ambo concurrunt ad eundem effectum, sic ut lux dicitur esse forma colorum intentionali, quæ sunt in medio, quia ambo sunt in diaphano, & lux est actualior specie coloris, & ambo concurrunt ad potentiam visiuam. Vnde ex prædictis potest formari talis ratio. Quandoque duo principia vnus operationis vel concurrentia sicut vnus perfectum principium operationis habentia sunt formaliter & actualiter & minus actualiter & formale recipiuntur in eodem susceptiuo, vnus eorum se habet ad aliud quasi forma ad materiã, vel actus ad potentiam, sed diuina essentia & intellectus creatus illo modo se habent respectu vnionis beatificæ: igitur vnus potest dici forma respectu alterius. Et in hoc primus arti. terminatur.

Ioan. de Ripa

Quam ad secundum articulum arguitur contra conclusiones potissime contra primam & secundam. Nam Ioan. de Ripa in suis determinatiõibus & in suis scriptis nititur probare, quod diuina essentia potest esse realiter forma creaturæ intrinseca cuius oppositum dicunt tres conclusiones præmissæ. Primo igitur arguitur sic. Quicquid perfectionis est in creatura & entitati perfectionali correspondet, attribuendum est Deo simpliciter, licet sub modo perfecto & non limitato, sed in qualibet forma creata est perfectio influere in fluxu intrinseco, hoc enim prouenit ex communicatione suæ entitatis, ergo hoc potest attribui diuinæ essentia sub modo simpliciter perfecto & illimitato.

Confirmatur. Nam vbi iste modus arguendi deficeret excluderetur omnis modus probandi quacunq; causalitatem in Deo. Omnis enim modus causalitatis in creaturis est quodammodo imperfectus, eo quod sit limitatus & annexus dependentiæ, & cuidam deficientiæ à perfecta & totali causalitate. Excluderetur etiam omnis modus probandi de Deo aliquam perfectionem simpliciter. Nam in creaturis quælibet denominatio perfectionis simpliciter est potentialis & limitata. Diceretur ergo quod quamuis huius perfectiones in creaturis sint melius esse quam non esse, quia tamen necessario sunt melius imperfectionis admixtæ, nõ possunt attribui enti vniuersaliter perfecto. Dicitur forte, quod maior est vera de omni eo, quod non habet necessario imperfectionem a nexam, dare autem esse alicui per informationem necessario ponit limitationem & compositionem. Sed ista responsio non valet. Tum quia non percipit vim argumenti. Argumentum enim non probat, nisi quod Deus potest esse forma intrinseca creaturæ. Vtrum autem informatiue, vel subsistentiæ & terminatiue, argumentum non limitat. Sufficit enim argumento, quod diuina essentia sit comunicabilis realiter, & per consequens intrinseca. Sic enim voco communicationem intrinsecam, prout distinguitur à communicatione, quæ est per participationem, quæ est per esse creatum communicatum creaturæ. Immo potius argumentum implicite probat & concludit communicationem diuinæ essentia per modum formæ subsistentis, qui est modus perfectionis, quam per modum formæ informantis.

Tum quia ponit formæ informatiue necessario annexi compositionem, quod falsum est de omni forma accidentali, licet verum sit de omni forma constitutiva. Secundo principaliter arguit sic. Primum efficiens agit ad extra tam perfecte simpliciter, sicut agit ad intra. Arguit enim ad extra secundum vltimum sui posse, ergo possibile est ad extra correspondere sibi aliquid adæquate in esse potentia.

Quod non est possibile nisi per actualitatem formalem diuinitatis & communicationem sui propriam immensius gradus essendi. Consequentia declaratur. Quoniam virtus cuiuslibet potentia actiue vel perfectio non concluditur solum per suum agere, sed etiam per terminum actionis, qui cæteris paribus reddit actionem perfectiorem. Confirmatur sic ratio. Deus ad extra est immense potens tam intensiue quam extensiue, ergo Deus ad extra potest habere terminum adæquatam, vel ergo extra potest producere aliquid simpliciter immensum, & hoc est impossibile, vel potest per suum agere communicare aliquid simpliciter immensum, puta diuinum esse, & habetur intentum. Quod autem Deus sit immense potens ad extra tam intensiue quam extensiue, probatur. Nam posse actiuum est perfectio simpliciter in Deo, ergo est formaliter immensum. Vel ergo ad intra vel ad extra. Si secundum, habetur propositum.

Si primum. Contra. Nam si aliquid tale sit, sit ergo possibile generare filium. Sed contra. Nam tale non est immensum ex hoc, quod est posse notionale, sed quia posse essentialiter. ergo generare sibi correspondens est producere essentialiter & non notionale. ergo cum ad intra communicetur esse essentialiter, sequitur quod sicut pater communicat filio plenitudinem essentia & potentia, ita communicat sibi posse generare, & eodem modo communicat sibi actum generandi, quod est hæreticum. Secundo. Quia si posse ad extra non sit formaliter immensum, sed solum posse agere ad intra, sequitur quod spiritus sanctus non habet posse formaliter immensum.

Confirmatur secundo. Quia si filius in diuinis haberet præcise esse, quo distinguitur a patre per originem, & non esse diuinitatis, sequitur quod filius non esset formaliter immensus, aliàs in diuinis essentia formaliter immensa, ergo nec tunc producere terminatum ad filium esset formaliter immensum. ergo nec posse productiuum cui producere esset adæquatam, esset formaliter immensum. ergo si tale posse est formaliter immensum, hoc est, vel quia per tale posse producit esse formaliter immensum, puta esse diuinitatis & hoc est hæreticum, vel quia tale esse communicatur, & tunc quæro vltra. Aut tale esse communicatum filio correspondet filio per productionem patris, vel non. Si sic ergo filius esse Deum est a patre productiuus, vel ut productio est, consequens est falsum, cum diuinitas sit idem realiter filio, nec diuinitas possit esse terminus productionis per se, nec filius in esse diuinitatis, sed solum in esse, quo distinguitur realiter a patre. Si non. ergo tale esse non arguit producere intensius vel minus intensum. ergo nec formaliter immensum. Et in hoc apparet distinctio communicationis ad intra & ad extra. Nam creatura non potest habere eam ad extra nisi per agere præuium, & ideo dependenter & potentialiter, ad intra autem non per aliquod producere, sed per primum communicare prout contra omne agere distinguitur.

Ex quo apparet, quod quantumcunque filio correspondeat esse immensum formaliter, non tamen per posse productiuum vt sic, sed solum per viam comunicatiuam. Et sequitur quod respectu nullius ad intra est posse actiuum diuinum essentialiter, & ideo omne posse diuinum actiuum est ad extra.

Ex quo habetur propositum, quod Deus potest agere ad extra secundum totale posse ac vltimum sui posse. Nam vel Deus non habet formaliter vltimum sui posse, & sic sequitur quod non est infinitæ potentia intrinseca, vel habet ergo secundum illud potest agere. Illud enim est possibile, quo posito nullum sequitur inconueniens. Igitur si agit ad extra secundum vltimum sui posse, nullum sequitur impossibile. ergo secundum eum potest habere terminum adæquatam

Verum ex hoc ad extra est infinita ens eius sit infinitus

Verum posse generare filium in diuinis sit formaliter immensum

adæquatam sui agere ad extra, & habetur propositum. Tertio arguitur sic principaliter. De facto diuina essentia est vnica secundum totam beatitudinem diuinitatis, animæ Christi & carni, & humanitati & toti, communicans esse vt forma intrinseca, igitur. Assumptum probatur auctoritate Apostoli ad Colof. tertio. In Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Hoc non potest intelligi per solam vnionem ad hypostasin, vt distinguitur contra essentiam, cum hypostasis vt sic non sit formaliter infinita vt per hoc, quod vnitur hypostasi verbi, vnietur diuinitati, cum secunda vnio sit incomparabiliter perfectior, & per consequens si communicatur sibi per vnionem plenitudo diuinitatis, communicatur sibi diuina essentia secundum omnem perfectionem essentialiter.

Confirmatur sic. Si in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, & non nisi per vnionem quantum ad propositum pertinet, & eadem est vnio diuinitatis tam corporis quam animæ sicut toti composito. igitur carni Christi per vnionem communicata est plenitudo diuinitatis, sed per plenitudinem diuinitatis non potest intelligi nisi esse essentialiter diuinum, sicut patet per magistrum tertio sentent. distinctio. quinta vbi dicit. Quia plenitudo diuinitatis est diuinitas, quæ est ipsa natura prout distinguitur contra personam, tale autem esse nature est vt sit esse formale: ergo diuina natura in esse nature & formæ communicata est carni Christi, & habetur intentum.

Item. Si caro Christi est vnica diuinitati, vel ergo diuinitati in esse diuinitatis, vel solum in esse persone. Si primum, ergo in esse formæ. Si secundum, ergo ex tali vnione non redditur homo Deus, nam verbum non est Deus, per rationem personalem, sed per rationem essentialiter. Ergo nec vnio ad diuinitatem in esse personali præcise denominabit aliquid esse diuinum. Si enim vnitas realis personalitatis cum diuinitate non sufficit ad hoc, quod verbum per personalitatem dicatur Deus: quanto magis vnio quæcunque realiter distinctum? Et ideo nihil potest denominari Deus ex vnione ad diuinitatem præcise in esse subsistentia, nisi sit in esse essentiali.

Item. Hugo in libello de sapientia antiq; Christi dicit. Anima Christi habet omnimodam gratiam, quæ in Deo sunt per naturam, accepit enim anima Christi plenitudinem unitatis, totum quod Deus est, accepit, non quia in illud essentialiter mutata, sed quia ineffabiliter vnita, accepit non vt illud essentialiter fieret, sed vt in illo personaliter vnus esset. Hæc Hugo.

Quarto principaliter arguitur sic. Esse personale diuinum est realiter vnibile & comunicabile creaturæ, ergo & esse essentialiter.

Antecedens probatur. personalis subsistentia nature increata potest esse per vnionem personalem subsistentia nature create. Consequentia probatur. Nam minus videtur repugnantem se habere ad comunicabilitatem esse essentialiter, quod est esse quidditatis ex sui natura comunicabilis, quam esse personale etiam secundum omnes philosophos. Sed non repugnat esse personale increatum vniri realiter creaturæ, sic scilicet quod essentia diuina & creatura communicent realiter in esse personali, ergo nulla repugnantia est, vt quodcunque esse essentialiter diuinum sit illo modo comunicabile creaturæ.

Confirmatur. Nam esse essentialiter diuinum est realiter comunicabile ad intra, non autem esse personale. ergo si esse personale non repugnat communicari ad extra, multo minus esse essentialiter.

Quinto principaliter arguitur sic. Quodcunque esse diuinum essentialiter est ex se comunicabile, nam de facto communicatur ad intra, ergo si non est comunicabile creaturæ, hoc est quia creatura non habet potentialitatem ad tale esse. Sed contra. Nam potentialitas creaturæ ad esse personalitatis increata non est potentialitas creaturæ intrinseca, sed sola potentialitas non repugnantia, quæ non est aliud quam potentia agentis diuina & obedientialis in creatura. ergo non plus creatura habet ex se potentialitatem, & aptitudinem ad esse personale increatum quam ad esse essentialiter. ergo ad vtrunq; vel ad neutrum

Secundum non est dicendum. Si detur primum habetur propositum. Confirmatur. Nam non minus est supernaturaliter creaturæ esse personale increatum quam esse essentialiter, ergo tota potentialitas creaturæ ad vtrunq; est potentia agentis, & per consequens quæ ratione vnus est possibile per primum agens, eadem ratione & reliquum.

Sexto arguitur sic. Si in creatura est repugnantia & impossibilitas ad esse essentialiter increatum, vel talis prouenit ex imperfectione creaturæ, puta quia non est eleuabilis ad tam perfectum esse, vel ex parte diuinæ essentia. Non primum. Nam & si per impossibile diuinum esse personale esset tam formaliter immensum sicut esse essentialiter, non minus creatura esset assumptibilis ad tale esse, immo magis, vt videtur. Nam tunc esset intensius esse subsistentia quam nunc est, & perfectius posset esse tam nature propriæ quam aliene subsistentia. Tum etiam, quia secundum non nullos theologos esse diuinæ subsistentia & persone est formaliter immensum.

Si detur secundum. Contra. Nam omnis quidditas & forma ex natura sua est comunicabilis, ergo quicquid est perfectius formaliter esse quidditatis & formæ est ex se magis comunicabile, ergo sicut quodcunque esse essentialiter increatum est immensum esse, quod dicitur formale, ita immense ex natura sua est comunicabile.

Confirmatur. Nam esse essentialiter non est comunicabile ad intra, nisi quia est esse quidditatis & formæ, cui non repugnat comunicabilitas, igitur eum in communicatione ad extra natura diuina habeat esse quidditatis & formæ, sequitur quod ad extra non repugnat sibi comunicabilitas secundum quod est quidditas & forma, sicut nec ad intra.

Septimo principaliter arguitur sic. Si esse essentialiter diuinum esset ad extra comunicabile realiter, maior perfectio appareret in Deo quam si solum ponatur esse comunicabile participatiue, sed generaliter Deo est attribuendum quicquid plus manifestat diuinam perfectionem, igitur & cetera. Maior patet. Nam maior comunicabilitas diuina per participationem ad extra, maiorem concludit in Deo perfectionem saltem extensiue. Nam communiter ponitur a theologis, quod nullus est maximus gradus participationis diuini esse finitus possibilis. Ergo cum omnis ratio comunicabilis diuini esse sit maior & perfectior quam quæcunque communicatio per participationem & imitationem talem, sequitur quod talis communicatio realis in maiorem arguit in Deo perfectionem quam quæcunque per participationem. Ergo si secunda ponitur in Deo ratione suæ bonitatis comunicabilis tanquam modus perfectionis simpliciter, multo magis alia est ponenda tanquam possibilis, igitur & cetera.

Octauo arguitur sic. Cæteris paribus perfectior est actiuitas, per quam perfectior gradus communicatiue productio termino actionis, sed actiuitas diuina est summe perfecta in tantum, quod contradictionem includit intelligi vel cogitari maiorem actiuitatem: ergo non solum essentia diuina est comunicabilis participatiue, immo realiter & in se, sic habetur intentum.

Confirmatur primo. Nam Deus est proportionaliter actiuior quacunq; creaturæ, sicut est perfectior, ergo per agere diuinum æque proportionabiliter intensius esse, est comunicabile creaturæ quam per agere creaturæ, in qua proportione Deus excedit creaturam, sed hoc non est possibile, nisi per diuinum agere sit comunicabile immensum esse. Et tale esse non potest esse, nisi esse diuinum essentialiter, quod solum formaliter est immensum, ergo &c.

Confirmatur secundo. Nam maior actiuitas non solum concluditur ex actione, immo ex termino actionis. Vnde si Deus per impossibile esset productiuus solius vniversi, quod nunc est, & æque intensius vt nunc est, actiuitas sua licet esset æque perfecta intensiue vt nunc est, non tamen extensiue; non enim tot perfectiones creaturarum virtualiter contineret vt nunc. Nec secundum tot perfectiones essentialiter esset comunicabilis participatiue ad extra

Commune diu. Theol. forum.

extra ut nunc. unde sic arguitur. Si Deus esset communicabilis participatiue ad extra secundum omnem perfectionem essentialem, puta esse vite, sapientie, & huiusmodi, perfectius esset actiuus ad extra quam si precise in esse simplici er, vel in esse vite, ergo communicatio diuini esse secundum maiorem, vel minorem participationem arguit in Deo maiorem vel minorem actiuitatem saltem extensiu. Ergo cum realis communicatio diuini esse ad extra sit maior quam quocunque talis, sequitur quod maior esset diuina actiuitas intensiue & extensiue, si concedatur eum ad extra esse communicabilem realiter quam si solum participatiue.

Nono principaliter arguitur sic. Si diuina essentia non esset communicabilis realiter ad extra tanquam forma intrinseca, hoc videretur propter hoc, quod tunc sequeretur ipsam esse componibilem & potentialem, sed hoc non debet mouere, ut probatur. ergo, &c. Minor ostenditur. Nec sola forma constitutiva habet istas conditiones annexas scilicet esse partem, esse potentialem, esse componibilem, sed non est de ratione formae actualis quod sit constitutiva alicuius tertie entitatis, igitur &c. Minor prolylogismi ostenditur per duodecim media.

Verum forma actualis constitutiva sit in se.

Primo sic. Quaelibet forma constitutiva ordinatur ad ipsum constitutum velut ad finem & substantiam talis formae. Sed nulla forma de genere accidentis ordinatur ad aliquod genus entis velut ad finem & substantiam vltimam nisi ad genus substantiae, ergo sola substantia potest esse finis, & vltima substantia cuiuscunque formae de genere accidentis, sed quodlibet constitutum forma informatiua est substantia talis formae & finis illius, ergo nullum ens, quod non est substantia, potest esse constitutum ex informatione formae accidentis, igitur vel ex informatione talis formae actualis non est possibile aliquid constitui & haberi intantum, vel forma accidentalis est constitutiva substantiae, quod claudit contradictionem.

Secundo sic. Quaelibet forma de genere accidentis est actus alicuius substantiae, vt propriae substantiae. ergo si vltra hoc forma occurrit ad constitutionem tertij simul cum subiecto, sequitur quod tale tertium est substantia vtriusque partis, partes enim sunt in potentia in toto, & quodam modo participant esse totius.

Et ex hoc sequuntur vltra duo inconuenientia. Primum est, quod talis formae accidentis substantia non est vltima substantia, sed talis tertia entitas constituta, quae non est de genere substantiae. Non enim est entitas per se vna. Et ita sequitur, quod substantia non est vltima finis accidentis, cuius oppositum ponit philosophus septimo & 12. metaphysice.

Text. com. 2. Text. com. 1.

Sequitur secundo, quod aliqua entitas non est de genere substantiae, & tamen est finis ipsius substantiae, & propria substantia, consequentia patet. Nam totum est substantia suarum partium essentialium, partes enim sunt in ipso toto, & participant quodam modo esse totius, ergo si forma accidentalis est constitutiva, sequitur quod substantia quam informat concurrat vt potentia ad talem constitutionem, & sit partialis entitas constituti, igitur subsistit substantia constituti, quod erat probandum.

Tertio sic. Talis tertia entitas sit aliquid nouiter productum ex informatione formae accidentis, igitur sicut est aliquid distinctum in se tam a forma, quam a substantia, ita habet propriam quidditatem. Et per consequens talis forma non dat formaliter esse quale, sed esse quid, scilicet consequentis nota est.

Confirmatur. Nam si per talem formam producitur aliquid, igitur talis forma non constituit quale esse, sed quid esse, quoniam non quale, sed quid est per se terminus est talis mutationis. Sed hoc est contra naturam formae accidentis, albedo enim dat esse album, esse vero album non est aliquid esse, sed est aliqual esse, & per consequens tale, quod tu proponis constitutum ex albedine & subiecto non est aliquid nec quid, sed potius quae-

le. ergo ex tali informatione nunquam resultat ista tertia entitas.

Quarto sic. Si ex informatione accidentis aliqua talis entitas constituitur, igitur tale est vnum per se, vel vnum per accidens. Si primum, vel substantia, vel accidens. Non primum: nam cum talis forma vltima constitutiva sit accidens, sequitur quod substantia constituitur formaliter in esse per essentiam accidentis, quod manifeste claudit contradictionem, ut patet. Si secundum, igitur accidens est substantia talis formae accidentis. Sequitur etiam, quod substantia est pars essentialis essentiae accidentis, immo sequitur vltra, quod substantia per modum potentiae est pars, & forma accidentalis per modum actus ad aliquam per se entitatem concurrens. Et sequitur vltra cum pars potentialis ordinatur ad compositum per se, vt ad entitatem essentialiter perfectiorem, quod aliqua entitas de genere accidentis est perfectior quacunque substantia, siue vitali, siue non vitali. Fiat enim augmentum de esse resultante ex Angelo & aliquo accidente ipsum informante.

Si vero detur secundum, quod sit ens per accidens. Contra. Nam si est aliquid in se indistinctum, & tam a propria materia quam a propria forma distinctum, ergo est proprie & per se vnum, & non vnum per accidens, igitur. Confirmatur. Nam si tale constitutum est aliquid in reum natura, ergo habet vere esse essentiae, quod est sibi essentialiter per proprium gradum essendi, igitur est per se vnum.

Item. Quare dicitur vnum per accidens, vel quia illud a quo habet formaliter entitatem & vnitatem est entitas de genere accidentis, vel quia potest esse in re, & non habere talem vnitatem. Non primum. Quaelibet enim forma simplex est entitas per se vna, sicut albedo & huiusmodi, & tamen habet vnitatem formalem puta esse de genere accidentis.

Confirmatur. Nam secundum multos quaelibet talis forma habet aliquid essentialiter loco materiae, & aliquid loco formae, saltem secundum veritatem in qualibet tali forma sunt rationes positive distinctae, quarum vna est potentia, reliqua actus. Quaelibet etiam talis forma continet formaliter latitudinem intensiu graduum remissionum, ergo secundum istam potentiam nulla talis forma est entitas per se vna, cum aliquod esse de genere accidentis partialiter ad suum esse concurrat.

Si vero detur secundum. Contra. Nam si ex albedine & subiecto constituitur aliquid tertium, necessario tale tertium corrumpitur ad corruptionem vel separationem albedinis, ita quod albedo exigitur per se, vt eius partialis entitas ad conseruationem totius sicut anima ad esse hominis. Et ideo mirum est quomodo tale dicatur ens per accidens, cum tamen ita partes eius constitutiu per se requiratur ad esse eius, & integret eius entitatem, & ad illorum separationem, vel coniunctionem corrumpatur, vel producatur huius entitas, sicut in constituta per se.

Quinto. Si entitatis de genere accidentis non repugnet esse actum constitutum, igitur sicut infra genus substantiae est aliquid per se potentia, aliud vero per se actus, & aliquid constitutum, ita erit in genere accidentis, & per consequens ex duobus accidentibus potest constitui aliquid per se vnum, sed consequens est impossibile.

Sexto. Si sit danda tertia entitas &c. Sequitur quod talis est per se terminus alterationis, vel actionis alterationis, & per consequens alteratio est per se productio, cuius oppositum patet ex vi terminorum.

Quicquid enim alteratur necessario de non aliquid esse ad taliter esse mutatur, & non de non esse ad esse. Alteratio enim est accidentalis mutatio, & non productio per se.

Septimo. Nullum constitutum ex aliqua forma est magis perfectum intensiue quam talis forma. Patet. Nam quaelibet forma informatiua communicatur subiecto secundum totam latitudinem esse essentialis, ergo non sub remissioni gradu constituit tertiam entitatem, quam sit suum

Septimo me 11. text. co. 27. & 1. text. co. 2.

Verum forma per se producatur.

sius gradus essendi. Ergo aliquid per accidens vnum est tam perfectum essentialiter in sua propria exitate sicut ens per se vnum in latitudine entium, sed hoc est falsum, si imaginemur talia existentia per accidens.

Octauo. Quaelibet forma substantialis prius est actus materiae quam compositi, ergo stat sine contradictione quamlibet talem formam esse actum materiae & nullum exinde compositum resultare. Antecedens probatur. Nam per hoc compositum constituitur quod materia & forma vniuntur, ex qua vnione resultat compositum. ergo prius est materia & forma vniri formaliter, ac per hoc prius est formam esse actum materiae quam compositum resultare.

Confirmatur ratio. Nam si aliqua forma est actus duorum in quodam ordine nulla est repugnantia ipsam communicari priori sine posteriori, sed materia & compositum sunt distincta, & materia est prius naturaliter quam compositum. ergo nulla repugnantia est in re quacunque formam substantialem communicari materiae absque hoc, quod communicetur composito, sed non stat compositum esse, & ipsam non communicari composito, cum sit forma essentialis compositi.

Nono. Alia est communicatio formae respectu materiae, & alia respectu compositi, secunda enim est constitutiva, & non prima. ergo alia est actio ad primam communicationem, & alia ad secundam, ergo stat sine contradictione prima actioem esse sine secunda.

Decimo. Si oppositum est verum, ergo cum communicatio formae respectu materiae sit prior, sequitur quod communicatio formae respectu compositi est sequela primae communicationis, ergo prima communicatio est per se, & secunda per accidens. Consequentia probatur.

Nam sicut a. prius producitur quam b. & necessario ad productionem a. sequitur productio b. a. producitur tur per se & b. tanquam sequela & per accidens, sic enim ponitur a philosopho quod forma producitur per accidens. Ideo a multis theologis dicitur, quod relatio sit tanquam sequela necessario confluens ex fundamento & termino. Ita in proposito.

Vndecimo. Quia mutatio materiae per actuationem formae est alia a mutatione compositi, secunda enim est productio & non prima, & mutatio materiae est prior, ergo est absolute possibilis sine secunda.

Duodecimo. Nam forma per se producitur ab agente naturali, & est prius naturaliter quam compositum, igitur prius actuat materiam quam compositum, consequentia patet, & antecedens probatur. Tum quia agens prius producit formam quam compositum, sic ergo pro illo priore fiat ipsam esse actum materiae ante esse compositi, sed ipsa ex se determinatur ad communicationem sui respectu materiae compositi, ergo pro illo priori est actus materiae & non compositi, & habetur intantum. Sic ergo duodecim mediis probatur est assumptum in nono argumento principaliter.

Tum quia forma est causa compositi, igitur prior est naturaliter in re extra. ergo prius naturaliter capit esse per agens prius & secundum. Et per consequens prius educitur de potentia materiae, quam compositum, sic ergo pro illo priore fiat ipsam esse actum materiae ante esse compositi, sed ipsa ex se determinatur ad communicationem sui respectu materiae compositi, ergo pro illo priori est actus materiae & non compositi, & habetur intantum. Sic ergo duodecim mediis probatur est assumptum in nono argumento principaliter.

Decimosecundo principaliter arguit sic. Si negaretur possibilitas praedictae communicationis diuinae essentiae ad extra hoc videretur pro tanto, quia oporteret eam esse informatiuam creaturae, hoc autem videretur diuinae essentiae repugnare. Sed istud motium non valet, quia absolute possibile est formam creatam actua-

re sine informatione, ergo non sequitur in diuina essentia actuet creaturam quod informet eam.

Assumptum probatur quintupliciter, & primo. Quia alia est communicatio formae respectu compositi, & alia respectu materiae, & aliud agere correspondens sibi, igitur circumscripta communicatione formae respectu materiae potest adhuc forma communicari composito, & per consequens forma potest constituiere compositum sine informatione materiae vel subiecti.

Secundo. Quia ad compositum sufficiunt vt cause intrinsecae materia & forma, vna vt potentia, reliqua vt actus, sed forma circumscripta communicatione respectu materiae adhuc vltra communicatur composito, ergo deducta causalitate formali, quam habet respectu materiae habet aliam respectu compositi immediata, ergo tali composito correspondet causalitas materialis. ergo deducta causalitate partium inter se, ponitur sufficienter causalitas tam formalis quam materialis, secundum quam caufatur compositum.

Tertio. Quia forma non ex hoc, quod est actus formalis materiae est causa formalis compositi, stat enim primum sine secundo, sed ex hoc quod communicatur composito. Materia enim non ex hoc, quod materia est in potentia ad esse formae, sed ad esse compositi, ergo per solum communicationem in composito deducta vnione componentium inter se, compositum sufficienter capit esse.

Quarto. Quia forma secundum quodcunque esse essentialiter, quo communicatur materiae, communicatur etiam composito, & distincta communicatione, aliter enim prima non esset possibilis sine secunda.

Quinto. Forma absolute considerata, & non vt communicata materiae est causa formalis compositi, ergo ipsam communicari materiae impertinenter se habet, vt causet esse compositi. Consequentia patet, sed antecedens probatur. Nam non esset verum, quod forma est causa formalis compositi, sed formam informare. quod est falsum, sicut enim agens est immediata causa actionis siue rei actae, & non agens agere, ita in proposito. Sic ergo, dicendum est quod non solum est absolute possibile formam substantialem esse formam compositi absque prima informatione materiae, sed talis prima informatio materiae non est causa constitutionis compositi.

Iste sunt rationes Ioannes de Ripa quibus generaliter probat diuinam essentiam posse vniri creaturae tanquam formam intrinsece actiuam, licet non concedat eam posse communicari, vt formam constitutiuam compositi, vel informatiuam subiecti. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Rationes Io de Ripa.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus supradictis. Et ideo ad primum dicitur, quod respoisio ibidem posita bona est, nec sua improbatio valet. Non quidem prima, quia supponit esse possibile aliquid esse formam intrinsecam alicuius alterius a se ipsa, & non informare intrinsece, hoc autem est impossibile. Licet enim sit possibile aliquid subsistens esse formam alicuius corporis, puta animam intellectiuam, tamen quod aliquid sit forma intrinseca, hoc est forma realiter actiuans, & non solum forma exemplaris, & non informet realiter, videtur contradictio.

Nam omnis forma distincta a re, cuius est forma, vel est forma, a qua aliquid formatur, ut est forma, quam agit agens, aut est forma, ad quam aliquid formatur, & ista est forma exemplaris ad quam aspicit agens, aut est forma secundum quam aliquid formatur, & ista est forma quae vnitur formabili. Et dicitur informare, quia intus format communicando suum esse suo formabili.

Informare quare sic dicitur.

Et ideo dicere quod diuina essentia sit realiter communicabilis creaturae non solum per participationem similitudinis lux, sed ut forma intrinseca, & quod non informet, implicat contradictionem, quia omnis forma est

nia est exemplaris, vel formans actiue, vel informans intrinsece, ex vnione ad materiam vel subiectum. Forma autem intrinseca non potest dici illa, quae est exemplaris, vel formans actiue. Hanc autem distinctionem ponit sanctus Thomas de veritate quaestione tertia articulo primo. Forma (inquit) alicuius rei potest dici tripliciter. Vno modo, a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit formatio effectus. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, & figura statuae est forma cuiuslibet. Tertio modo dicitur forma alicuius, ad cuius similitudinem aliquid constituitur. Hanc ille.

Secunda similiter improbatio deficit supponendo vnum falsum, scilicet quod ex vnione formae ad materiam non semper resultat compositio, vel compositum. Huius enim oppositum verum est tam in formis substantialibus quam accidentalibus. Vnde Aristoteles secundo de anima particula septima, sic dicit. Non est perferendum utrum anima & corpus sint idem, sicut non est perferendum hoc in cera & figura, neque in ferro, neque vniuersaliter in materia cuiuslibet, & in illo quod habet illam materiam. Vbi Commentator commento septimo dicit.

Distum com mentatoris rationi cõsonu.

Quia non est dubitandum quomodo ex forma & materia fiat unum compositum, & quod materia & sua forma non sunt duo in actu, sed in potentia tantum, & quod aggregatum ex forma & materia est vnum propter vnitatem formae. Hanc Commentator simile ponit octauo, metaphysicæ commento. decimo sexto.

Item sanctus Thom. secundo contra Gentiles capitulo sexagesimo octauo. Ad hoc (inquit) quod aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur. Quorum vnum est vt forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma, principium autem dico non effectuum, sed formale quo aliquid est, & denominatur ens. Vnde sequitur aliud, scilicet quod forma & materia conueniant in vno esse, quod non conuenit de principio effectiuo cum eo, cui dat esse. Et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est vna secundum esse ex materia & forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc, quod est subsistens esse formale principium essendi materiae. Non est enim inconueniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum & forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec scorsum vtrunque subsistat. Hanc ille.

Ex quibus habetur quod omnis forma substantialis constituit aliquod compositum cum suo susceptibili. Secundo quod omnis talis forma dat tali composito esse simpliciter in actu, ita quod sine tali forma, & ante aduentum talis formae illa tertia entitas non habebat esse simpliciter in actu. Cum ergo diuina essentia non possit communicari per modum formae accidentalitatis, nec sibi conueniant proprietates formae substantialitatis, nec conuenire possint, relinquatur quod nullo modo potest communicari creaturae per modum formae intrinsecae.

Ad secundum dicitur quod Deus æque perfecta & immensa actione agit ad extra sicut ad intra, quia eadem est actio hic & ibi, quae est ipsa diuina essentia, tamen ex hoc non sequitur, quod ad extra possit illi actio correspondere aliquid adæquatum in ratione effectus producti, vel termini productionis, vel actionis formaliter communicati alicui susceptibili. Nec probationes adductae ad probandum illam consequentiam valent.

Non quidem prima. Quia infinitas diuinæ potentiae sufficienter concluditur ex hoc, quod potest aliquid de nihilo creare, quamuis illud sit finitum, ut ostensum fuit in primo libro. Concluditur etiam ex parte termini actionis ad extra. Quia licet non possit producere aliquid infinitum in actu, nec communicare formam

Distum 4. 9. 1. conclusio 5.

infinitam per informationem, tamen quocunque effectu finito productio potest ultra omnem proportionem producere maiorem. Nec aliquis effectus ab eo productus est maximus effectus ab eo producibilis, nec aliquis effectus producibilis adæquatus, aut adæquare potest potentiam eius.

Item multi philosophi posuerunt diuinum posse esse formaliter immensum, qui tamen negauerunt aliquod communicabile a causa efficiente esse, vel posse esse infinitum in actu.

Item quod hoc argumentum non valeat patet. Quia si aliquid concluderet, utique concluderet, quod non solum per diuinam actionem potest communicari essentia diuina ad extra in ratione formae, immo quod actualiter & de facto diuina essentia communicatur cuiuslibet creaturae illo modo. Quia secundum suam modum arguendi, omnis productio ad extra est immensa, & per tale actionem, vel per omne tale agere communicatur infinitus terminus, quia non maiorem euentiam habet propositio, quam assumit, scilicet quod per agere immensum potest communicari immensus terminus quam illa, quae nos assumimus, scilicet quod per agere infinitum vel immensum communicatur de facto immensus terminus, & eodem modo probabitur nostra sicut sua.

Ad primam confirmationem ibi factam dicitur, quod prima consequentia ibidem facta non valet, immo potius ex illo antecedente sequitur oppositum consequentis, quia ex hoc quod diuinum posse actiuum ad extra est formaliter immensum tam intensiue quam extensiue sequitur, quod quocunque effectibus productis plures potest producere, nec est maximus numerus vel maxima multitudo producibilium ab ipso, vel perfectionem communicabilem. Sequitur etiam quod quocunque effectu productio, adhuc maiorem potest producere, & consequenter, quod nihil est maximum producibile ad extra, aut formaliter communicabile ad extra, ac per hoc nec ipse potest infinitum actu producere ad extra, nec infinitam perfectionem formaliter communicare, & consequenter non potest habere terminum adæquatum suae potentiae actiuae ad extra.

Ad illud vero quod includit & adducit ibi, scilicet vtrum posse generare filium sit posse actiuum simpliciter immensum, licet non sit directe ad propositum, dicitur quod sic ex parte illius, quod dicit in recto scilicet diuinam potentiam, non autem ex parte illius, quod dicit in obliquo scilicet relationem. Potentia enim generandi dicit illa duo vt habitum fuit in primo. Et cum contra hoc arguitur de essentiali & notionali &c. Dicitur quod nec generare filium, nec posse generare filium est quid pure essentiale, nec quid pure notionale, sed includit vtrunque. Et ideo licet omne posse & agere immensum mere essentialiter communicetur filio, non tamen omne posse, aut agere immensum includens essentialitatem & notionem communicatur filio, nisi dumtaxat, quo ad illam partem, qua dicit essentialitatem. Ideo non sequitur quod posse generare filium, aut generare filium communicetur filio.

Ad aliud, quod ibidem adducitur de spiritu sancto, patet responsio per praedicta, concedimus enim quod posse diuinum ad extra est formaliter immensum, sed ex hoc non sequitur quod ibidem inferitur.

Ad secundam confirmationem patet responsio per praedicta, quia posse generare filium, est posse formaliter immensum, quo ad illud quod dicit in recto, tantum enim est dicere, potentia generatiua in diuinis, sicut hoc, quod dico essentia patris. Similiter generare filium Dei est agere formaliter immensum, quo ad illud, quod dicit in recto, scilicet diuinam actionem, non autem quantum ad illud, quod dicit in obliquo, scilicet relationem paternitatis. Generare enim diuinum paternum est diuina actio cum tali relatione.

Et tunc cum quaeritur, vnde illud posse generare habet in-

Distum eo in prob. conclusio.

bet infinitatem. Dico quod illud posse non est ideo formaliter immensum, quia per illud communicatur vel producitur esse formaliter immensum. Dato enim quod per illud posse nunquam communicaretur, nec communicari posset esse immensum, adhuc illud posse haberet infinitatem ratione infinitatis actualitatis, in qua fundatur, sicut potentia spiritus sancti est infinita illo modo, infinitas enim productionis filii non est causa, nec adæquatum signum, nec necessaria sequela in actu, vel in potentia infinitatis potentiae, sed quantitas potentiae actiuae attenditur principaliter secundum quantitatem actus in quo fundatur, licet ex comparatione ad obiecta, in qua potest consequatur aliquem modum infinitatis. Et hoc ostendit clare sanctus Thomas de potentia Dei quaestio. prima, articulo secundo, vbi sciendum (inquit) quod cum actiua sequatur actum, quantitas potentiae sequitur quantitatem actus, vnumquodque enim tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu, Deus autem est actus infinitus, & ex hoc patet, quod sua virtus vel potentia actiua est infinita.

Sed sciendum quod quamuis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea, quorum est principium, recipit quandam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in obiectis potentiae quaedam inuenitur multitudo. Nam in actione inuenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi, & sic potest potentiae actiuae tribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continuae vel discrete. Discretæ quidem secundum quod quantitas potentiae attenditur in multa, vel pauca obiecta posse, & haec vocatur quantitas extensiva.

Continuae vero secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod intendit vel remittit agit, & haec vocatur quantitas intensiua. Prima autem quantitas conuenit potentiae respectu obiectorum. Secunda vero respectu actionis. Huius enim duorum potentia actiua est principium. Vtrouque autem modo diuina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec vnquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in diuina operatione non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio Dei sit diuina essentia, sed attendenda est secundum quod attingit effectum, sic enim quaedam mouentur a Deo efficacius, quaedam minus efficaciter. Hanc ille.

Ex quibus patet illud, quod supra dicebatur, scilicet quod infinitas potentiae actiuae attenditur secundum infinitatem suae radicis, scilicet essentiae vel actus, in quo fundatur, & secundum quod potest in infinita obiecta non quidem infinita in actu, sed in potentia per functionem, vel secundum quod potest intensius & intensius operari. Nec oportet ad infinitatem potentiae, quod possit in effectum actu infinitum, vel in communicationem termini formaliter infiniti vt arguens credit, & quasi per se euidenter assumit.

Vt superius pro aliis, quae arguens adducit, dicitur primo, quod diuinum generare est infinitum modo superius expresso, non quia per illud producitur esse diuinum in abstracto, sed quia per illud producitur ens & existens diuinum & Deus, & quia formalis terminus illius actionis & productionis est diuina essentia, & diuinum esse & omnis diuina perfectio.

Secundo dicitur quod non est de ratione termini formalis productionis, quod ille terminus producatur per illam, sufficit enim quod per illam communice- tur alicui vere productio, sicut patet in resuscitatione Lazari, & in mutatione, & augmentatione corporis humani, vt patuit in praecedenti q.

Tertio dicitur quod falsum est, & erroris immo heresi proximum, quod filius non producatur in esse diuinitatis, sed solum in esse relatiuo. Quod patet, quia

fides non solum ponit, quod pater genuit filium, immo quod Deus genuit Deum. Et in simbolo dicitur. Deum de Deo, lumen de lumine &c. Tum quia relatio in quantum huiusmodi non est principium, nec terminus productionis potissime generationis substantialis, & de hoc satis dictum fuit in primo sen.

Quarto dicitur quod falsum est quod per nullum agere diuinum communicatur diuina essentia ad intra, sed per solam viam communicationis. Hoc enim implicat contradictionem, quia vt dicit sanctus Thomas de potentia Dei quaestio. secunda articulo primo. Agere nil aliud est quam communicare id per quod agens est in actu. Vnde sic dicit ibidem. Nam cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Vnde vnum quodque agens agit secundum quod est in actu. Agere vero nihil aliud est quam communicare id, per quod agens est in actu secundum quod est possibile.

Natura autem diuina maxime & purissime actus est. Vnde & ipsa seipsum communicat quantum possibile est, communicat autem seipsum per solam sui similitudinem de creaturis. Quod omnibus patet. Nam quilibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit prout ipsa communicatur quasi communicatione naturali, vt sicut ille cui communicatur humanitas est homo, ita ille cui communicatur diuinitas non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus.

Natura diuina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc, quod formae materiales non sunt subsistentes. Vnde humanitas in homine non est idem quod homo ipse, qui subsistit. Diuinitas autem est idem quod Deus. Vnde ipsa natura diuina est subsistens. Aliud est quod nulla forma, vel natura creata est suauiter esse, sed ipsum esse diuinum est eius natura & quidditas. Et inde est quod proprium nomen ipsius est, qui est, vt patet Exord. tertio, quia sic nominatur a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus quia non per se subsistit, oportet quod in eo, cui communicatur, sit aliquid, per quod forma vel natura subsistentiam recipiat. Et haec est materia quae subsistit formis & naturis materialibus. Quia vero natura materialis non est suum esse, oportet quod accipiat esse per hoc, quod in alio suscipitur. Vnde secundum quod in diuersis est, de necessitate habet diuersum esse. Vnde humanitas non est vna in sorte & in platone secundum esse, quamuis sit vna secundum propriam rationem. In communicatione vero, qua natura diuina communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat. Vnde non recipitur in alio quasi in materia, vt sic genitus ex materia & forma inueniatur compositus. Et iterum quia ipsa essentia est suum esse non accipit esse per supposita, in quibus est, vnde per vnum & idem esse est in communicante, & in eo cui communicatur, & sic manet eadem secundum numerum in vtroque. Hanc ille.

Oportet autem circa hoc aduertere, quod natura diuina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc, quod formae materiales non sunt subsistentes. Vnde humanitas in homine non est idem quod homo ipse, qui subsistit. Diuinitas autem est idem quod Deus. Vnde ipsa natura diuina est subsistens. Aliud est quod nulla forma, vel natura creata est suauiter esse, sed ipsum esse diuinum est eius natura & quidditas. Et inde est quod proprium nomen ipsius est, qui est, vt patet Exord. tertio, quia sic nominatur a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus quia non per se subsistit, oportet quod in eo, cui communicatur, sit aliquid, per quod forma vel natura subsistentiam recipiat. Et haec est materia quae subsistit formis & naturis materialibus. Quia vero natura materialis non est suum esse, oportet quod accipiat esse per hoc, quod in alio suscipitur. Vnde secundum quod in diuersis est, de necessitate habet diuersum esse. Vnde humanitas non est vna in sorte & in platone secundum esse, quamuis sit vna secundum propriam rationem. In communicatione vero, qua natura diuina communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat. Vnde non recipitur in alio quasi in materia, vt sic genitus ex materia & forma inueniatur compositus. Et iterum quia ipsa essentia est suum esse non accipit esse per supposita, in quibus est, vnde per vnum & idem esse est in communicante, & in eo cui communicatur, & sic manet eadem secundum numerum in vtroque. Hanc ille.

Humanitas indiuiduis non est vna.

Et multis interpositis sic concludit. Quia vero de diuinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit, ideo sicut in rebus inferioribus cuiusque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur, ita & in diuinis, quamuis in Deo non sit differentia potentiae & actionis sicut est in rebus creatis. Et propter hoc generatione in Deo posita, quae per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generatiuam. Hanc ille. Ex quibus patet, quod vanum est dicere, quod pater communicat diuinam essentiam, & non per aliquod agere, vel quod actus notionales non sint communicationes diuinæ essentiae.

Quinto dicitur quod falsum est, quod arguens dicit, scilicet quod omne posse diuinum actiuum sit ad extra & nullum ad intra, sicut patet ex praedictis. Sexto dicitur quod

tur quod falsum est, quod Deus agat vel possit agere ad extra secundum vltimum sui posse: vel quantum inten-

Ad tertium principale negatur assumptum pro illa parte qua dicitur, vt forma intrinseca. Licet enim diuinitas sit vnica anime Christi, & carni, & humanitati, non tamen per modum forme actuantis formaliter. Et ad probationem dico, quod licet plenitudo diuinitatis, & ipsa natura diuina sint vnica humanitati Christi, quae quidem diuinitas est forma, & quod quidem esse diuinum esse formale, non tamen sequitur quod sit sibi vnica per modum forme, vel actus ad potentiam, vt ostendit Sanctus Thom. 3. parte. quaest. 2. articulo. 1. vt supra scriptum fuit recitatum in alijs distinctionibus, & in articulo. 1. huius quaestionis, sed per quem modum diuinitas sit vnica humanitati ostendit Sanctus Thom. ibidem in solutione. 2. sic dicens. Ex anima & corpore constituitur in vno quoque nostrum duplex vnitas &c. vt alijs fuit recitatum.

Item quarto contra Gentiles, capitulo. 4. sic ait. Quamuis haec vnio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum & facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad edificationem fidei, vt circa mysterium incarnationis fides Catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autem rebus creatis nihil inuenitur huic vnioni tam simile sicut est vnio anime ad corpus. Et maior esset similitudo, vt etiam dicit Aug. contra Felicianum, si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt, secundum quos oportet dicere quod intellectus praexistens hoc modo de nouo conceptui hominis vnatur, vt ex vtroque fiat vna persona: sicut ponimus verbum praexistens humanam naturam in vnam personam vniri. Vnde & propter hanc similitudinem vtriusque vnionis Athanasius dicit in simbolo, quod sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus. Sed cum anima rationalis vnatur corpori & sicut materiam & sicut instrumentum, non potest esse similitudo quantum ad primum modum vnionis. Sic enim ex Deo & homine fieret vna natura, cum materia & forma proprie constituant naturam speciei, relinquatur ergo vt attendatur similitudo secundum quod anima vnatur corpori vt instrumento. Ad quod etiam antiquorum doctorum dicta concordant, qui humanam naturam in Christo quoddam organum diuinitatis posuerunt, sicut etiam corpus ponitur organum anime. Aliter enim est organum anime corpus & eius partes, & aliter instrumenta exteriora. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum anime, sicut haec manus: Per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem anime deputatur, propter quod manus est proprium organum vnium. Dolabra autem est instrumentum exterius & commune, sic igitur & in vnione Dei & hominis considerandum est. Omnes enim homines comparantur ad Deum vt quaedam instrumenta, quibus cooperantur. Ipse enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate secundum Apostolum Philip. 2. sed alij homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca & separata. Mouentur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni naturae rationali, vt est intelligere veritatem: diligere bona, operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est vt instrumentaliter operetur ea, quae sunt operationes propriae soli Deo, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur natura humana Christi ad Deum sicut instrumentum proprium & coniunctum, vt manus ad animam. Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine, quod aliquid sit

Dif. 5. q. 1. ad tertium contra primam dist. 1. ad primum contra quartam.

Compendium not. 3. de anima con. 5.

Comparatur natura humanae Christi ad Deum sicut instrumentum coniunctum, vt manus ad animam.

proprium instrumentum alicuius, quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua prout est instrumentum locutionis est proprium organum intellectus, quod tamen prout philosophus probat, nullius corporis est actus, nec alicuius partis corporis. Similiter inuenitur aliquid instrumentum, quod ad naturam speciei non pertinet. & tamen ex parte materiae coepit huic indiuiduo vt genu, digitus, vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere vnionem humane naturae ad verbum, quasi humana natura sit quasi instrumentum verbi non separatim sed coniunctum. Nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma, pertinet tamen ad eius personam. Praedicta tamen exempla non sic posita sunt, vt oimoda similitudo in his sit requirenda. Intelligenda est enim verbum Dei multo sublimius & intimius humanae naturae potius vniri quam anima cuiuslibet proprio instrumentum, praecipue cum toti humanae naturae mediate intellectu coniunctum dicatur. Et licet verbum Dei sua virtute penetret omnia, vt potest omnia conseruans & portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprio verbo Dei perficiuntur & eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate eminentius & ineffabilius potius vniri. Haec ille in forma. Dico igitur, quod licet omnis essentialis perfectio diuina sit vnica humanitati Christi, non tamen vnica forma, immo cum sic arguitur. Diuina forma est vnica humanitati Christi, ergo est vnica sibi formaliter. consequentia nulla est. Non oportet quod cuiusque vnatur aliqua forma, quod vnatur sibi formaliter, vel per modum forme. Quod patet. Nam anima rationalis est quaedam forma: & vnatur multis accidentibus, puta habitibus, & actibus & potestis, & constat quod non per modum forme, immo potius per modum subiecti. Similiter anima rationalis vnatur diuinitati, & tamen non per modum forme. Est ergo in tali modo arguendi fallacia figure dictionis, arguendo a re ad modum rei. Item S. Thom. de veritate. q. 29. articulo. 1. ad 10. sic dicit. Anima Christi erat vnica plenitudo omnis boni ex ipsa personali verbi vnione, non tamen formaliter, sed personaliter. Et ideo indigebat informari per gratiam, haec ille. Ita dico in proposito, quod sapientia & essentia diuina erant ei vnica personaliter, non formaliter.

Anima Christi indigebat informari per gratiam.

Ad primam confirmationem dicitur, quod stat in ista prima consequentia iam negata. Esse formale diuinum est vnium humanitati Christi, ergo est sibi vnium per modum forme actuantis, vel per modum quo actus vnatur actuabili. Cuius nullitas patet in multis exemplis, praesertim in vnione animalis ad corpus assumptum, & in vnione anime ad sua actiua. Sicut enim vita diuina in triduo erat vnica corpori Christi in sepulchro, nec tamen corpus Christi vniebat formaliter per vitam diuinam, quia non erat sibi vnica per modum forme, sic nec esse diuinum actuat humanitatem Christi formaliter & per se primo, licet sit sibi realiter vnium. Ad secundam confirmationem dicitur, quod natura humana est vnica verbo in esse personae, non autem in esse diuinitatis, ad hunc sensum quod humana natura sic vnica est ipsa fiat Deus, vel diuinitas, aut constituat vnam naturam cum diuinitate, vel actuatur diuinitate quasi forma, aut quod vnatur diuinitati quasi primario termino vnionis. Et negatur tunc vltimior consequentia, qua infertur, ergo ex tali vnione non redditur homo Deus. Nec valet probatio, quia imaginatur quod ideo ille homo dicitur Deus, quia humanitas ex vnione ad diuinitatem vel proprietatem diuinam denominatur Deus, vel deificata, sicut anima ex conjunctione ad sapientiam dicitur formaliter sapiens, quae imaginatio falsa est & erroris proxima. Sed ideo illa persona dicitur Deus & homo, quia idem suppositum est vnium duabus naturis, vni quidem per realem identitatem cum ea, scilicet cum natura diuina, alteri vero trahendo eam ad suum esse personale. Non ergo ideo homo dicitur Deus, quia humanitas denominatur Deus ex vnione ad ad verbum, sed quia verbum diuinum, quod est Deus denominatur, & veraciter est homo ex vnione ad humanitatem. Item concessio quod humana natura sit verbo vnica in esse diuinitatis, & in esse personae illo modo, quod vtrunque

Tertio de anima t. c. quarta & quinta.

Intra dist. 14. conclusio.

Non est esse diuinitatis in diuinitate esse personale.

verumque debet concedi, nihil est ad propositum, quia tertia illa deductio statim illa falsa consequentia, in qua statat confirmatio prima.

Ad tertiam confirmationem dicitur, quod auctoritas Hugonis soluit se ipsam, nam Hugo non aliud intendit illis verbis nisi quod anima Christi vnica est personaliter diuinitati & sapientiae, & veritati diuinae, ac ceteris diuinis perfectionibus. Non autem quod ipsa vnatur diuinae sapientiae per modum, quo potentia vnatur actui, vel formale suae forme. Vnde iuxta modum loquendi Sancti Thomae de vnitate quaestione. 29. superius allegati sapientia diuina vnatur & vnatur sibi personaliter, non autem formaliter. Si tamen Hugo intelligat de vnione formali, negandum est in hac parte, sicut & in multis alijs, vt supra cum dicitur filium Dei in triduo fuisse hominem. Verum de vnione sapientiae concedit ad animam Christi Domino concedente alijs prolixior erit sermo.

Ad quartum principale dico, quod esse diuinum personale communicari alicui creatae naturae potest dupliciter intelligi. Vno modo vt natura creata, cui tale esse dicitur communicari, sit formaliter & proprie existens per illud esse, & sic esse diuinum personale, vel eius substantia non est plus communicabile alicui creaturae quam esse lapidis sit communicabile Deo sic, vt Deus formaliter exeat per esse lapidis. Alio modo potest intelligi illa communicatio, vt natura, cui tale esse dicitur communicari, habeat aliquam vnionem, aut habitudinem ad illud esse. Illo modo, quia vnatur realiter ei, quod subsistit in illo esse, & per illud est formaliter sicut si caecus a natiuitate nouiter acciperet oculum miraculose, illi nouo oculo communicaret esse antiquum illius hominis, non quod ille oculus per tale esse formaliter, & primo existeret, quia existeret soli rei subsistenti, proprie conuenit, sed quia vnatur homini, qui subsistit formaliter per illud esse. Ita in proposito naturae humanae verbo vnatur communicatur esse personale, vel substantia diuinum personale, quia scilicet vnatur personae diuinum, quae per illam substantiam subsistit, nec humana natura habet aliam substantiam ab illa diuina. Vnde dicitur trahi ad esse diuinum personae, & ad eius substantiam, scilicet quia natura humana in Christo non habet propria substantiam, sed vnatur alteri subsistenti. Sed de hoc latius erit sermo in sequenti distinctione Deo concedente. Ad quintum principale patet per idem. Nam nulla natura creata est in potentia ad hoc, quod sit formaliter per esse diuinum essentiale aut personale factum primo & per se, est tamen in potentia obediuntialiter, vt trahatur ad illud esse modo quo dictum est, quia talis tractus non fit per vnionem formalem ad aliquid diuinum, sed solum per vnionem personalem. Ad confirmationem patet per idem.

Et si dicatur, quod sancti dicunt, quod vnio est facta in persona, non autem in natura, & sic videtur quod aliter vnatur naturae humanae esse personale quam esse essentiale. Dico quod in illa verba Sancti & Doctores non aliud intendunt secundum quod ponit Sanctus Thomas. 3. sent. distinctio. 2. articulo primo, ad quartum, & distinctio. 5. quaestio. 1. articulo secundo, nisi quod ex illa vnione non est facta vna natura conflata ex duabus, immo remanserunt duae materiae impermixtae, sed ex illa vnione factum est, quod vnica persona, & non duae subsistit in diuinitate, & humanitate, ita quod post illam vnionem remanserunt duae distinctae naturae, non autem duae distinctae personae.

Item per illa verba designatur, quod humana natura non est primo & immediate vnica diuinum essentiale, sed diuinum personale. Quod autem in diuinis non debeat poni duplex esse ponit Sanctus Thomas. de potentia Dei quaestio. 2. articulo. 2. ubi sic dicit. Non est (inquit) concedendum, quod aliquid absolutum in diuinis multiplicetur sicut quidam dicunt quod in diuinis est duplex esse essentiale, scilicet & personale. Omne enim esse in diuinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiale. Haec ille. In forma.

Ad sextum dicitur, quod repugnat creaturae esse formaliter per esse infinitum potissimum primo & per se & sine trahendo aliud, & similitur repugnat diuino esse, quod sit actus potentiae creatae formaliter actiuans, quia repugnat ei componi & esse perfectum & excedi, & multa quae consequuntur

tur formam vnibilem materiae, & actum vnibilem potentiae formaliter actuando eam. Et ad probationes ibidem factas. Dico ad primam vt prius, quod natura humana non subsistit substantia increata personali, nec existit formaliter per esse personale plusquam per esse essentiale, licet vnatur vterque illorum esse, si debeat dici duplex esse. Ad secundam dicitur, quod nulla forma subsistens per modum naturae complectere proprie est communicabilis alteri a se, nec pluribus suppositis absolutis, & in esse absoluto distinctis. Vnde Sanctus Thomas. prima parte quaestio. decimatercia, articulo nono, sic dicit. Formae quae non indiuiduantur per aliquod suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formae subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in se ipsis non possunt communicari nec re nec ratione, sed forte per similitudinem tantum, sicut nec nomen diuinum: est communicabile nisi secundum similitudinem, sicut aliquid metaphoricè dicitur Achilles in quantum habet aliquid de proprietatibus Achilles. Haec ille. Et vterius concedit, quod natura diuina sit communicabilis alicui, vel aliquibus suppositis, non sequitur quod sit communicabilis supposito creato per modum informationis. Immo sic arguendo est fallacia consequentis arguendo a superiori ad inferius affirmatiue siue distributiue. Ipsa enim communicatur tribus personis diuinis per viam identificationis, & praedicationis, & non per viam informationis.

Ad septimum principale negatur maior. Nam omnis forma communicabilis alteri a se formaliter & actuatiue, puta alicui materiae, vel potentiae est componibilis, vt ostendit Sanctus Thomas. primo contra Gentiles capitulo. vigesimo septimo, sicut recitatum est in primo articulo. Ex quo patet, quod similitudo, quam adducit arguens non valet, scilicet de communicatione per essentiam, & de communicatione per participationem, quia secunda dicit perfectionem in illo, quod est illo modo communicabile, arguit enim effectiuitatem eius, & perfectam actualitatem, prima autem dicit imperfectionem, vt ostendit Sanctus Thomas. prima parte quaestio. 57. articulo primo, ad tertium in simili proposito sic dicens. Viuificare effectiue simpliciter perfectionis est, vnde & Deo conuenit secundum illud. Dominus mortificat & viuificat, sed viuificare formaliter est substantiare, quae est pars alicuius naturae, & non habentis in se integram naturam speciei, vnde substantia intellectualis, quae non est vnica corpori est perfectior quam ea, quae est corpori vnica. Haec ille. Et a simili dicitur, quod illud, quod potest se, communicare alteri per participationem suae similitudinis arguitur ex hoc esse perfectum, quia illa communicatio est effectiua, sed illud quod potest communicari alteri formaliter, eo facto arguitur esse imperfectum in natura.

Viuificare effectiue simpliciter perfectionis est.

Ad octauum dicitur, quod perfectio actiuitatis, licet attendatur vno modo penes perfectionem termini producti vel communicati per actionem, cuius talis actiuitas est principium, tamen non sic quanta est actiuitas principij actionis, tantus sit aut esse possit terminus communicabilis per eius actionem, vt arguens putat. Hoc enim non est verum. Nam sol non possit communicare alicui productio, vel alicui susceptiuo perfectionem essentialem aequalem suae perfectioni, sed sufficit quod quanto est maior actiuitas vnus agentis actiuitate alterius, tanto possit communicare maiorem perfectionem, & quod ubi est infinita actiuitas, possit communicari infinita perfectio, non quidem infinita in actu, sed in potentia, scilicet quod data quacunque perfectione communicata per actionem talis agentis, adhuc possit per eam communicari maior. Et sic est in proposito. Et cum supra dicit arguens, quod si Deus non haberet terminum adequatum suae actiuitati ad extra, tunc Deus non haberet vltimum sui posse formaliter, & sic non esset infinitus intrinsece. Dico quod est dare vltimum diuinum posse, & diuinum agere ex parte agentis, non autem est dare vltimum illius agere ex parte acti, quia per illud infinitum agere potest agi maior, vel minor effectus sine vltimo, vel maximo agibili. Ad confirmationem dico, quod stat in vna falsa consequentia, quae talis est in virtute. Deus est actiuior omni creatura: ergo per diuinum agere est communicabilis perfectio excedens omnem perfectionem communicabilem per agere creaturae in tanta proportione, in quantum Capiteolus 3. Sent. D. ta Deus

ta Deus excedit creaturam. Quæ consequentia non valet, quia eodem modo probaretur, quod Deus posset producere ad extra alium Deum, vel aliquem effectum æqualem sibi, quia arguam sic, Deus est actiuor omni creatura possibili: ergo Deus potest agere & producere ad extra, seu aliquid causare excedens omne producibile à creatura quacunque quantitate Deus excedit omnem creaturam possibilem. Illud autem constat quod esset Deus, & ideo argumentum est sophistica. Dico ergo ad argumentum suum, quod licet Deus sit in infinitum actiuor omni creatura possibili, non tamen oportet quod possit communicare aliquid infinitum excedens omnem possibilem creaturam, sed sufficit quod nulla creatura possibilis possit in infinitum sine categorice producere effectus maiores, & minores sine statu, quod Deus potest. Et quod sicut solus Deus est infinitus in actu, ita ipse solus possit infinitum in potentia in perfectione producere, & aliquid de nihilo creare. Credo enim quod nulla creatura facta, vel factibilis posset producere effectum maiorem Angelo, immo nec angelum, aut animam rationalem, aut materiam primam. Et hoc sufficit ad infinitatem potentie Dei communicatiue, aut productiue ad extra.

Ad secundam confirmationem dico, quod diuina actiuitas arguitur infinita ex infinitate termini actionis in potentia, modo prædicto, scilicet quia tantam perfectionem potest communicare per suam actionem & maiorem in duplo, & triplo, & sic sine statu iste processus est infinitus in potentia, nec oportet quod communiatur ad extra aliquid infinitum in actu per modum forme. Cum autem dicitur ibidem, quod realis communicatio diuini esse ad extra maior esset quam communicatio per participationem & cetera. Dico quod similiter perfectior esset effectus diuine actionis & diuine productionis, si crearet alium Deum, vel produceret, aut ageret aliquid immensum ad extra quam sit nunc omnis effectus producibilis à Deo, & tamen actiuitas eius non esset maior tunc quam sit nunc. Illa enim impossibilitas non est ex impotentia Dei, sed ex repugnantia terminorum, quia sequitur quod aliquid dependens æquaretur in dependenti, si aliqua creatura æquatur Deo, & aliquid possibile actu puro. Ita in proposito, maior perfectio communicaretur creaturæ formaliter si communicaretur sibi diuina essentia formaliter, quam dum communicatur præcise sibi aliquid creatum, tamen diuina actiuitas non esset tunc maior quam nunc, quia impossibilitas hoc faciendi non venit ex defectu diuine actiuitatis, sed ex defectu capacitatis creaturæ, & ex repugnantia terminorum, & quia illud non habet rationem factibilis, sicut perfectior forma communicaretur lapidi à sole, si communicaret ei lucem, quam communicat planetis, quam sit nunc omnis perfectio accidentalis, quam sol communicat lapidi, tamen tunc non esset maior actiuitas solis quam nunc, quia impossibilitas est ex non capacitare lapidis, vel datur aliud exemplum conuenientius, quia de exemplis non est curandum.

Uterius dicitur, quod quia istud antecedens, diuina essentia communicatur lapidi, vel alicui creaturæ formaliter, aut per modum forme, implicat contradictionem, ideo ex illo non solum sequitur, quod si Deus faceret talem communicationem, eius actiuitas non esset maior quam nunc sit, immo etiam sequitur oppositum, scilicet quod eius actiuitas esset maior quam modo sit, quia ad impossibile sequitur quodlibet. Et cum dicitur arguens, quod impossibile est cogitare maiorem actiuitatem diuina actiuitate. Dicitur quod verum est sine contradictione, sed implicando contradictoria potest cogitari maior.

Item. Si illud argumentum valet, non solum probaret, quod Deus posset communicare ad extra diuinam essentiam formaliter, immo quod potest producere ad extra aliquid formaliter immensum, sicut patet volenti applicare ad hoc formam arguendi. Et ideo patet quod est sophistica. Ad nonum principale dicitur, quod minor est falsa, vel dictum est in solutione septimi argumenti.

Et ad probationem dico quod omnis forma actuans formaliter, prout dicitur qua effectiue, est constitutiva alicuius compositi, vel saltem componit cum subiecto compo-

sitione ex his, vel compositione cum his. Et ad improbationes huius. Dicitur ad primam quidem, quod forma accidentalis ordinatur sicut in finem ad substantiam, quam perficit, quia accidens est propter subiectum, loquendo de accidente quieto se habente per modum habitus, quod dico propter operationes. Et vterius accidens ordinatur ad constitutum ex ipso & subiecto, sicut pars ad totum. Non enim talis forma sit secundum compositum, vt probatur septimi Metaphysicæ particula. 26. & 27. vbi non solum loquitur Aristoteles de factioe substantiali, immo de factioe in generali, qua sit aliquid, quod est aut quale, aut quantum, & sic de alijs prædicamentis, quia sua probatio generalis est ad decem prædicamenta, vt ipse præmittit ibidem particula vigesima secunda.

Ex quo patet, quod cum homo dealbatur per illam actionem non fit homo, nec albedo, sed compositum ex vtroque. Cui etiam simile dicitur ibi Commentator com. 26. Manifestum est (inquit) quod non est dicendum, quod genitum est vnum simpliciter, id est forma tantum, vel materia tantum, sed compositum ex materia, & forma & priuatione præcedente. Et cum declaratum est, quod genitum est compositum ex materia & forma, & est aliud ab eis, illud igitur quod generatur est hoc indiuiduum demonstratum in actu, verbi gratia, hæc sphaera demonstrata ex hoc cupro, quoniam agens cum facit ex cupro sphaeram, non facit formam nisi per accidens, quia cum facit aliquid habens formam, facit formam per accidens, sphaera enim cupri est sphaera cuprea non sphaera tantum, nec cuprum tantum, & ideo est illud, quod artifex facit. Hæc ille.

Item commento. trigesimo secundo, sic dicit. Hoc quod dicimus quod forma non generatur nec corrumpitur non est proprium substantia, sed est commune etiam alijs prædicamentis, generatur enim sphaera cuprea, & non generatur sphaera, scilicet figura neque cuprum. Et similiter prædicamentum qualitatibus, & alia prædicamenta, quod generatur in eis est compositum ex substantia & ex accidente. Non enim generatur qualitas, aut lignum, sed lignum habens qualitatem & cetera. Et in multis alijs commentis dicitur ex substantia & accidente aliquid componi. Idem ponit ipse & Philosophus primo Physicorum particula. 64. Dicamus (inquit) Aristoteles, quod omne generatum est compositum, vbi Commentator genitum in rei veritate est compositum ex forma, & ex subiecto. Hæc ille.

Et vtrouique tam Philosophus quam Commentator exemplificant de formis accidentalibus, & de factioibus, & generationibus actuantibus. Ex quibus patet, quod omnis forma accidentalis inducibilis per motum, vel actionem componit cum suo subiecto, nec ipsa fit nisi per accidens ad factioem compositi illius. Ideo dico quod talis forma in quantum habet rationem inherens ordinatur ad substantiam, vt ad præbens sustentamentum, ordinatur autem ad compositum ex ipsa, & subiecto per modum, quo pars ordinatur ad totum, & constituens ad constitutum, sicut in alio simili corpus hominis ordinatur ad animam rationalem alio modo quam ordinatur ad hominem constitutum ex illo corpore & ex anima rationali, & sic patet quod minor illius argumenti est falsa, qua dicitur quod accidens non ordinatur nisi ad substantiam.

Ad secundam probationem dicitur minoris pro syllogismo ibidem facti dicitur, quod subiectum forme accidentalis sustentat accidens, loquendo de subiecto quod est substantia, & est substantia eius, hoc est substantia in eo, quia non est aliud aliquid subsistere in aliqua natura, vel forma quam esse suppositum informatum tali natura, & denominatum concretive ab ea sicut ab humanitate, hoc modo ab albedine albus. Dico vterius, quod licet substantia, qua subicitur actiuitati, sit substantia illius & suppositum, denominatione tamen formalis substantia talis accidentis est quædam compositum ex accidente, & substantia subiecta illi, vt de lignum est substantia albedinis denominatione, quia albedo non est intrinseca tali substantie, sed denominat eam, & communicat sibi suam denominationem, vt lignum sit tale in concreto, qualis est ipsa in abstracto, vt sicut ipsa est albedo, ita lignum sit album, sed compositum resultat ex subiecto, & accidente non solum recipit denominationem

Argumentum
sophisticum.

Diuina essen-
tia commu-
nicari forma-
liter implicat
contradictio-
nem.

Forma sit per
accidens.

Accidens po-
test esse nobil-
ius substantia
secundum quod
dupluciter.

tionem concretiuam talis forme, immo includit intrinsece illam formam, & dicitur album intrinsece & formaliter. Et istud est verius substantia talis forme quam substantia nuda, quia istud non habet esse in alio, sed substantia, & accidens constitutiva illud tertium habent esse in alio, puta in illo toto, & sunt eius partes formales, sicut alijs dictum fuit, quod humanitas est pars formalis fortis.

Et tunc ad inconuenientia, qua contra hoc adducit arguens. Dicitur ad primum vt prius, quod accidens vt inherens ordinatur ad substantiam sicut ad finem proximum, & non sicut ad finem vltimum simpliciter, sed vt habet rationem partis, & constitutiuam, ordinatur sicut in finem remotum in suum formale suppositum, nec philosophus vult oppositum. Pro secundo inconuenienti ibidem adducto.

Dico quod substantia prout habet rationem potentie seu vt est in potentia ad actum accidentalem, est ignobilior accidente secundum quod ponit Sanctus Thom. in multis locis sicut 4. sent. distinct. quadragesima nona, questio. 1. articulo secundo, quaestiuicula prima ad quintum. Vnde ibidem sic arguit. Si beatus esse aliquid creatum in homine, vel inest homini essentialiter, vel est accidens, sed beatitudo non est essentia hominis, quia sic omnis homo semper esset beatus: ergo sic aliquid in homine erit accidens, sed accidens non potest esse finis substantie, cum substantia sit nobilior accidente: ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid creatum in nobis.

Ecce argumentum in forma, in quo tangitur præfens difficultas, an scilicet accidens possit esse finis substantia.

Ad quod argumentum sic respondit dicens. Quamuis omnis accidentis in quantum huiusmodi sit ignobilius substantia, tamen aliquid accidens quantum ad aliquid potest esse dignius substantia. Potest enim accidens considerari dupluciter. Vno modo secundum quod inheret subiecto, ex quo habet rationem accidentis. Et sic omne accidens est substantia indignius. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra, & sic aliquid accidens potest esse substantia nobilius in quantum per ipsum aliqua substantia contingitur alicui nobiliori se, & hoc modo beatitudo creata, & gratia, & huiusmodi sunt aliquid nobilium naturæ animæ, cui inheret. Est etiam aliqua consideratio, secundum quam omne accidens substantia est nobilius, in quantum scilicet substantia comparatur ad accidens inherens sibi, vt potentia ad actum.

Idem ponit de veritate questio. vigesima prima. artic. 1. ad sextum, & 2. sent. distinct. vigesima sexta, questio. 1. art. 2. Ex quibus patet, quod accidens secundum vnam considerationem est nobilius substantia, & potest esse finis substantia. Quod etiam ponit Sanctus Thom. 4. sent. vbi supra in solutione principali dicitur quaestiuicula dicens. Vltimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex, vnus exterior, scilicet illud, quod est perfectionis desideratæ principium, alius interior, scilicet ipsa perfectio, quam facit coniunctio ad principium. Vnde cum beatitudo sit vltimus finis hominis, duplex est beatitudo. Vna qua est in ipso, scilicet quæ est eius vltima perfectio, ad quam possibile est ipsum venire, & hæc est beatitudo creata. Alia vero extra ipsum, per cuius coniunctionem prædicta beatitudo in eo causatur, & hæc est beatitudo increata, qua est ipse Deus. Hæc ille. Et simile dicit prima secunda questio. 3. artic. 1. Ex quibus patet, quod aliquid accidens potest esse finis substantie, maxime operatio rei, vnde Arist. secundo cœli particula. 17. sic dicit. Omne habens actionem est propter suam actionem. Vbi Commentator commento. 17. dicit. Quia fines rerum sunt aliquando actiones tantum. Aliquando autem actiones in passiuis. Dico igitur quod non est inconueniens aliquam substantiam in quantum habet rationem potentie vel existentis in potentia ordinari ad aliquid accidens vt in finem, in quantum tale accidens est complementum potentie, qua est in substantia. Et vterius confirmat dicens, quod substantia potest ordinari ad constitutum ex ipsa & suo accidente, in quantum substantia est potentialis tam respectu accidentis quam respectu illius entitatis, & totius resultat ex tali compositione. Talis enim finis est finis substantia secundum quid, & non

principalis finis substantie, quia non omne quod perficit aliquid est eius finis principalis, nec omnis actus est principalis finis potentie, nec forma materiz. Et sic intelligo verba Sancti Thom. tertio contra Gentiles cap. 24. vbi sic dicit. Non omne quod perficit aliquid est finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicuius dupluciter. Vno modo vt iam habentis speciem. Alio modo vt perfectio ad speciem habendam, sicut perfectio domus secundum quod iam habet speciem est illud, ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio, perfectio vero ad speciem domus est, tam illud, quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam illud quod ordinatur ad speciem conseruationem, sicut apodiacula qua sunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc, quod vsus domus sit conuenientior, sicut pulchritudo domus. Illud ergo quod est perfectio rei, secundum quod iam speciem habet, est finis eius, vt habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, qua est quasi vsus eius, est finis eius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem non sunt finis rei, immo res est finis ipsarum. Materia enim & forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati, & speciem habentis, immo ad hoc quod forma vt species sit completa simpliciter requiruntur conseruantia rem in sua specie, vt sanitas & vis nutritiua, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed contra. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem congruentis consequendum non sunt finis rei, sed magis e conuerso, sicut pulchritudo hominis & robur corporis. Hæc ille.

Ex quibus patet, quod non omne quod est perfectio alicuius est eius finis simpliciter, puta in quantum homo vel animal, licet vt prædixi, omne quod perficit aliquid possit dici finis eius secundum quid, in quantum, scilicet tale est de se in potentia ad hoc vel illud. Quia omnis potentia in quantum huiusmodi est propter suum actum. Vnde licet albedo non sit finis hominis in quantum homo, sed potius Deus, & beatitudo, & vniuersum, tamen in quantum homo est in potentia ad colorem, albedo est finis eius, nec sic est nobilior homine. Patet igitur quod ista secunda probatio deficit in hoc, quod putat nullum accidens posse esse finem substantie, vel quod omne totum, & compositum qualecunque sit, est simpliciter finis cuiuslibet sue partis, quorum vtrunque falsum est. Et de falsitate primi dictum est satis. De falsitate secundi patet. Nam compositum ex accidente & subiecto non est finis illius sue partis, quæ est substantia, nisi secundum quid, scilicet in quantum est in potentia ad tale esse, quod habet in illo toto.

Ad tertiam minoris principalis probationem non argumenti dico, quod sicut accidens non habet proprie quantitatem, ita nec compositum accidentale resultat ex substantia & accidente est essentia completa. Cuius causa est, quia accidens suo aduentu non potest causare esse, in quo res per se subsistat, cum adueniat enti in actu, ac per hoc nec potest constituere aliquam essentiam completam, quæ per se habeat quid, vnde Sanctus Thom. in tractatu de esse & essentia sic dicit. Essentia est illud quod per definitionem significatur, & ideo oportet vt aliquid eo modo habeat essentiam, quo habet definitionem. Accidentia autem habent definitionem incompletam, quia non possunt diffiniri nisi in eorum diffinitione ponatur subiectum. Et hoc ideo est, quia non habent esse per se absolutum à subiecto, sed sicut à materia, & forma relinquunt esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente, & subiecto relinquunt esse accidentale quando accidens aduenit subiecto. Et ideo nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia, quia in diffinitione forme substantialis oportet, quod ponatur illud, cuius est forma, & ita diffinitio eius est per additionem alicuius, quod est extra genus illius, sicut & diffinitio forme accidentalis, & in diffinitione animæ ponitur corpus à naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis, sed tamen inter formas substantiales, & accidentales tantum interet, quia sicut

Omnis poten-
tia, vt sic est
propter adu-
sum.

Capit. 3.

forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo, cui aduenit, ita nec illud cui aduenit, scilicet materia. Et ideo ex coniunctione vtriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, & ex eis efficitur vnum per se, propter quod ex illorum coniunctione relinquitur essentia quadam. Vnde forma quamuis in se considerata non habeat rationem completę essentię, est tamen pars essentię completę, sed illud cui aduenit accidens, est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod superuenit. Et ideo accidens superueniens ex coniunctione sui cum eo, cui superuenit, non causat illud esse, in quo res per se subsistit per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res potest intelligi esse, sicut primum sine secundo potest intelligi, vnde ex accidente & subiecto non efficitur vnum per se, sed vnum per accidens. Et ideo ex coniunctione eorum non resultat essentia quadam sicut ex coniunctione formę ad materiam, propter quod accidens neque rationem completę essentię habet, nec est pars completę essentię, sed sicut est ens secundum quid, ita & essentiam secundum quid habet. Hęc ille.

Ex quibus patet, quod quia ex coniunctione accidentalitatis, & subiecti non relinquitur aliquid esse, quo res per se subsistat, quia ante eius aduentum substantia, cui aduenit, & quę est ens per se habebat completum esse substantię, & in vna re non sunt plura esse per se, ideo nec ex tali coniunctione resultat per se ens, nec aliqua quidditas propria, quia prius natura resultat per se ens. Implicat autem quod per se ens sit pars per se entis. Ex coniunctione autem formę & materię resultat per se esse, quia neutrum illorum ante coniunctionem habet per se esse potissime materia. Et ideo potest esse pars per se entis, & possunt constituere per se ens, & per se essentiam. Illud enim est per se ens, quod habet in se principium sui esse, formale quidem, non autem effectiuum, nec eius esse dependet formaliter, nec subiectiue ab alio ente actu complexo priori, & hoc accipiendo per se ens stricte pro sola substantia. Largius autem loquedo illud dicitur per se ens, quod habet in se principium formale sui esse, nec eius esse formaliter dependet ab ente alterius generis. Et sic tam substantia, quam accidens potest dici ens per se. Tale autem aggregatum ex substantia, & accidente non potest dici ens per se primo modo, nec secundo modo, nec habere quidditatem. Patet igitur nullitas consequentię, quam facit arguens dum dicit. Tale ens est distinctum a subiecto & ab accidente: ergo habet propriam quidditatem, & dat esse quid, & non quale.

Ad confirmationem ibidem factam, negatur prima consequentia. Quoniam non omne aliquid est proprie loquendo quid, postulamus tamen dicere quod ly aliquid potest sumi dupliciter. Primo modo proprie prout restringitur ad genus substantię, ita quod idem est dicere aliquid & aliud quid, habens proprie quidditatem, & completum & per se ens, tunc dicitur quod isto modo nec accidens est aliquid, nec ex accidente & subiecto constituitur aliquid, sed ali-quale. Secundo modo ly aliquid potest sumi largius prout convertitur cum ente, & tunc dico quod sicut ex accidente & subiecto efficitur ens per accidens, ita & aliquid per accidens, & quid per accidens. Vnde color prædicatur in quid de albedine, & dicit quid albedinis, & omnium suarum specierum & individuorum. Quia enim subiectum & accidens sunt ens & faciunt ens aliquo modo patet 7. Metaphysicę particula. 13. Et inquit Philosophus, quę dicuntur modo accidentali, secundum hoc dicuntur, aut quia vtraq; sunt eiusdem entis, aut quia est quidditas entis, aut quia est cū eo, cuius est quidditas, & de quo dicitur idem. Vbi commentator dicit, quod inter accidens & subiectum est identitas per accidens, & similiter inter duo accidentia eiusdem subiecti, & quod talia dicuntur ens per accidens, sicut & vnum per accidens.

Item Philosophus quinti Metaphysicę particula. decimasexta, dicit aliqua esse composita ex substantia, & accidente, & in talibus dicit accidens esse prius toto inde resultantem. Dicit enim sic. Accidens etiam est ante totum, vt musica ante hominem musicum: Totum enim non erit

Forma nō habet rationem essentię completę.

ly aliquid dupliciter.

Inter accidens, & subiectum quę identitas reperitur.

penitus sine parte. Vbi Commentator commento. decimasexto, dicit. Accidens est prius in diffinitione rerum compositarum ex substantia & accidente. Diffinitio enim compositi ex istis constituitur ex illis duabus partibus, scilicet substantia & accidente, & partes cuiuslibet sunt priores illo, quia sumuntur in eius diffinitione. Hęc ille.

Cum autem dicit arguens quod nulla forma accidentalis dat esse aliquid, sed aliqualē. Dicitur quod accidens non subiecto suo dat esse aliquid sed aliqualē, sed tamen composito suo dat esse aliquid large, & proprie aliqualē.

Ad quartam probationem minoris, quę est argumenti principalis dicitur, quod ex accidente & subiecto fit vnum per accidens. Et ad primam probationem dico, quod illud ens per accidens licet sit distinctum a substantia, & accidente quodam, id est diuisum in se, in quantum accidens & subiectum indiuisa sunt in illo esse accidentali relicto ex coniunctione illorum, non tamen est ibi perfecta indiuisio in esse, quia vna pars illius constituitur, scilicet substantia habet esse sibi proprium, quod non communicat alteri parti, scilicet accidentalitati, licet accidens communicet suum esse subiecto. Et ideo est ibi indiuisio quo ad esse accidentale, & non quo ad esse substantiale. Ac per hoc est ibi vnitas accidentalis, & non per se vnitas, sicut nec indiuisio in per se esse.

Item in tali composito non est indiuisio, sed diuisio essentiarum, & naturarum, & rerum diuersorum generum, ideo non est ibi per se vnitas.

Ad primam confirmationem ibidem factam dico, quod quantumcumque illud compositum habeat proprium esse, tamen illud esse non per se competit vni parti eius, vt est ens in actu, scilicet substantię, immo per aliud esse est ens in actu per se, & ideo non est ibi indiuisio in esse per se, quam includit vnum per se. Illud enim est vnum per se, quod infra se non habet diuisiōnem in esse, quo aliquid est actu ens, sicut compositum ex materia & forma habet in se diuisiōnem in esse, quia non per aliud esse est materia illius in actu, & per aliud esse forma eius, sed per vnicum esse vtriusque est in actu. Vterius tale compositum ex accidente, & subiecto includit intrinsece duplex esse, vnum substantiale, & aliud accidentale, & sic non est perfecte indiuisum.

Ad secundam confirmationem ibi factam dicitur, quod diuisio ibidem facta est insufficientis. Non enim tale compositum ideo dicitur vnum per accidens, quia habet esse de genere accidentis, nec quia potest esse sine tali vnitate, sed quia infra se includit diuisiōnem in esse, quo aliquid dicitur per se ens, ita quod non est ibi indiuisio in per se esse. Nam ibi est vnum esse, quo substantia dicitur per se esse, & est ibi aliud esse, quo albedo si separaretur, esset per se ens, quod quidem esse communicatur substantię, & in illo secundo est indiuisio duarum partium, scilicet accidentis & subiecti, non autem in primo, quia accidens non est per esse substantię formaliter, sed e contra substantia est formaliter aliqualis per esse accidentis.

Potest autem dici breuius, quod illud compositum ideo dicitur vnum per accidens, & non per se, quia est indiuisum in esse, quod est de genere accidentis, & accidit vni parti, scilicet subiecto, licet non accidat formę accidentali, ita quod est ibi duplex accidentalitas in illa indiuisiōne & vnitate. Et in illo esse prout dupliciter dicitur accidens, scilicet quod distinguitur contra substantiam & quod est vnum de quinque prædicabilibus.

Et cum dicit arguens, quod illud compositum non potest esse sine tali esse, conceditur, sed tamen principalior pars compositi potest esse sine tali esse, & sine tali vnitate, & remanere idem ens actu, quod prius, immo sibi totaliter accidit, quia per illam nullo modo est ens, nec vnum per se.

Ad quintam probationem dicte minoris dicitur, quod prima consequentia ibidem facta nullam habet apparentiam. Non enim oportet, quod omnis forma constitutiua constituat cum susceptiuo proprii generis, nec habet maiorem euidentiā quam ista consequentia, forma substantialis habet subiectum eiusdem generis: ergo forma acci-

Quid est vni per se.

Prioritas causalitatis non infert prioritatem nature.

na accidentalis habet subiectum sui generis. Cuius causa est, quia accidens ideo dicitur accidens, quia ad aliud cadit scilicet ad rem existentem in actu completo. De ratione vero subiecti est quod sustentet, ideo repugnat accidenti esse subiectum principale accidentis. Item dato quod in genere accidentis aliquid esset per se actus, & aliud per se potentia ad tale actum, sicut forte se habent diaphaneitas & lux, & intellectus & voluntas respectu suarum perfectionum, non tamen sequitur, quod ex tali actu, & ex tali potentia constituitur aliquid per se vnum, quia nunquam est ibi perfecta indiuisio in esse, quia omne susceptiuum accidentis prius natura est ens actu indiuisum, quam adueniat sibi accidens, & omnis vnitas addita tali susceptiuo accidit sibi, vt est ens actu, secus est de susceptiuo formę substantialis. Ad sextam probationem dicte minoris dictum est prius, per alterationem, non enim non fit proprie forma accidentalis, sed constituitur ex ipsa & ex subiecto eius. Et tunc cum inferitur, quod alteratio esset productio & cetera. Dico quod alteratio non est productio subiecti, quod alteratur, sed illius, quod componitur ex subiecto alterationis & ex suo termino, sicut eadem est mutatio materię & generatio compositi, ita quod idem est alteratio, & productio quantum ad illud, quod dicunt in recto, sed differunt quantum ad diuersas habitudines quas dicunt in obliquo, quia productio dicitur habitudinem ad compositum, & alteratio ad subiectum, vtrum autem ista sit propositio per se, alteratio est productio, credo quod sit in primo vel secundo modo dicendi per se.

Ad septimam probationem eiusdem dictum est prius, quod sicut non est inconueniens accidens vno modo esse nobilius substantia, ita nec repugnat aliquid ens per accidens esse aliquo modo dignius substantia, quam includit intrinsece, si attendatur nobilitas inclusorum. Si tamen attendatur modus essendi, tunc esse substantiale perfectioris modi est quam esse accidentale, & esse per se quam esse per accidens. Et vterius multo minus est inconueniens, quod ens per accidens sit perfectius accidente constitutiuo ipsius, licet vnitas sit maior in accidente quam in ente per accidens.

Ad octauam probationem negatur prima consequentia. Quia non omne prius potest in actu reali existeret sine posteriori. Vnde in argumento est fallacia æquocationis, arguendo a prioritate causalitatis ad prioritatem, qua non conuertitur subsistendi consequentia. Dicitur enim quod vnitas materię ad formam est prior secundum aliquam causalitatem ipso composito, & hoc solum probat argumentum factum pro antecedente, sed cum hoc fiat, quod talis vnitas vel vnio non sit prior composito vnitate, qualem infert arguens, scilicet prout illud dicitur prius a quo non conuertitur subsistendi consequentia, ita quod vnio formę ad materiam possit esse non existente composito, & non e contra. Non enim prima prioritas semper infert secundam potissime in causis formalibus, vbi forma est prior causalitate suo effectui formali, & tamen non est separabilis ab illo, si accipiatur forma vt actus causans & formans, & non solum vt causans in habitu.

Ad confirmationem dicitur eodem modo, quod scilicet si forma esset actus materię, & compositi secundum ordinem priorum & posteriorum tali prioritate, a qua non conuertitur subsistendi consequentia, tunc non repugnet formam esse actum materię, & non esse actum compositi. Nunc autem negatur, quod forma sit actus illorum duorum secundum ordinem talis prioritatis, sed solum secundum ordinem causalitatis formalis, quę inseparabilis est a suo effectui. Repugnat enim albedinem informare superficiem, & non resultare aliquid actu album.

Ad nonam probationem negatur consequentia. Quia licet illę communicationes sint diuersę, aut distinctę ratione, dubium tamen est, vtrum sint distinctę realiter. Et dato quod essent sic distinctę, non tamen sequitur quod sint separabiles, quia vna illarum est quodammodo causa formalis alterius. Forma enim vt communicata materię est causa formalis in actu compositi. Et ideo non stat formam communicari materię vt actum, quin eo facto resultet com-

positum, ac per hoc secunda communicatio.

Ad decimam probationem negatur secunda consequentia ibidem facta, quia non omne consequens est per accidens, ideo licet communicatio, qua forma communicatur composito sequatur primam communicationem, qua forma communicatur materię, non tamen sequitur quod secunda sit per accidens. Nec valet simile adductum de productione formę quę sequitur productionem compositi, vel relationis, quę sequitur productionem fundamenti & termini, quia in proposito secunda communicatio est finis primę, & ad illam ordinatur prima, & est prior in intentione nature quę intendit principaliter completum ens producere, quod fit in productione compositi, ad quod ordinatur communicatio formę respectu materię, secus est de productione formę, vel relationis, quia istę non principaliter intenduntur ante, sic quod productio compositi ordinetur ad productionem formę vel productio absoluti ad productionem relationis, immo totum oppositum. Et ideo similitudo non valet.

Ad vndecimam probationem dicitur, quod eadem est mutatio qua materia mutatur, & qua compositum dicitur mutari, vel potius produci aut generari, licet dicant diuersas habitudines ad diuersos terminos, tamen illę habitudines sunt inseparabiles ab invicem, quia non omnia realiter distincta sunt ab invicem separabilia, vt sapius alibi dictum est.

Ad duodecimam probationem dicitur, quod forma nō subsistens non proprie producitur, sed compositum, & hoc siue loquamur de productione primi agentis, siue secundum, quia nulla forma non subsistens proprie est, ac per hoc nec sibi proprie debetur factio, sed sicut est illud quo compositum est, ita est id quo compositum fit. Sed loquendo de forma subsistente, cuiusmodi est anima rationalis, dato quod ipsa prius fiat quam compositum, loquendo de prioritate causalitatis, non tamen prius fit quam compositum, loquendo de prioritate, de qua loquimur in proposito, & hoc si ipsa fiat in materia. Nam forma fieri in materia, & compositum fieri, idem sunt, vel se inseparabiliter consequuntur. Nam Philosophus dicit septimi Metaphysicę particula. 27. quod agens ponere formam in materia est agens generare compositum. Dato ergo quod anima rationalis fiat in corpore, ipsa tamen pro nullo priori mensura, vel durationis præcedit factionem compositi, sed sola prioritate causalitatis formaliter, quia ex hoc quod anima sit in corpore, sicut actus in propria potentia causatur, & constituitur, & fit compositum. Et ideo non oportet inquirere aliquid signum, vel instans, in quo vel pro quo anima fiat, & compositum tunc non fiat. In tali enim prioritate causalitatis non sunt querenda talia signa vel instantia extra intellectum nostrum. Et dato quod intellectus noster prius concipiat factionem animę quam factionem compositi, dum inuestigat a priori factionem illam procedendo a causis ad effectus, non tamen sequitur, quod illa quę intellectus noster diuisim concipit, & quę sunt in diuersis signis intellectus, possint esse diuisim in re extra, vel in diuersis signis nature, quia illud prius non est prius in quo, sed a quo, vel per quod.

Ad decimam principalem negatur minor, & assumptum pro eius probatione. Et ad primam probationem eius dico, quod si communicatio nominet habitudinem quandam inter actum, & illud cuius est actus vel forma, conceditur quod alia est communicatio formę respectu materię, & alia respectu compositi, sed dico quod nullum agere est ad hanc vel istam communicationem de per se, sed actio generantis est per se ad generandum compositum, ex qua actione confurgit productio composito duplex habitudo, vna formę ad materiam quam actuat, alia vero formę ad compositum. Tales enim habitudines, vt dictum est in alia quæstione, fundantur in actione, qua ex materia & forma fit vnum, & consequuntur tam actionem agentis quam vnitatem & indiuisiōnem partium compositi. Nec oportet quod aliud agere sit ad hanc, & aliud ad illam, sed idem penitus. Nec oportet quod vna possit esse sine alia, quia vna est quasi causa formalis alterius, causa aut formalis Capreolus 3. Sent. D 3 in actu

1. di. 2. q. 3. ad quartam di. 26 ad tertiam Gregor. contra hereticam tertio loco, & alibi.

Anima rationalis non procedit factionem compositi.

In actu inseparabilis est a suo effectu, & e contra, scilicet effectus de causa formali in habitu. Ad secundam probationem negatur minor. Nam forma non communicatur compositio nisi prius natura communicetur materiae. Nam communicatio formae respectu materiae est causa formalis communicationis formae respectu compositi, ideo inseparabiles sunt. Et licet nulla talis habitudo sit proprie causa compositi, tamen unitas & indiuisio formae cum materia est causa, vel modus causa compositi, quia forma absolute considerata, & non ut unita materiae non est forma, nec causa formalis compositi nisi in habitu. Est autem eius forma & causa formalis in actu per hoc, quod est unum facta & indiuisio & coniuncta materiae. Et sic patet quod impossibile est formam, vel materiam communicari composito, nisi prius natura adiuicem uniantur, & forma communicetur materiae, & e contra. Ad tertium negatur antecedens, quia ut statim dictum est, forma non est causa formalis compositi in actu, nec actualiter format compositum, nisi prius natura informet materiam. Item negatur vltimum, quod prima communicatio fit sine secunda. Item dicitur, quod materia prius natura est in potentia ad formam quam ad compositum loquendo de prioritate cause materialis, licet loquendo de prioritate cause finalis prius sit in potentia ad compositum, vel ad esse compositi quam ad esse formae, quia in tali ordine illud, quod est perfectius est prius. Ad quartum patet per praedicta, quia in cludit multa falsa & male probata, vtpote quod communicatio formae respectu materiae possit esse sine communicatione formae respectu compositi. Ad quintum dicitur sicut ad secundum, quia licet forma secundum se sit causa intrinseca compositi, tamen non quocunque modo se habens est actualis causa sui effectus, sed ut actualiter agit.

Forma non communicatur composito nisi prius natura communicetur materiae.

Forma est causa intrinseca compositi.

Ideo argumentum potest reduci contra arguentem. Si enim sua similitudo valeat: ergo sicut impossibile est agens actu causare & esse actualiter causam sui effectus, nisi dum est sub actione, ita impossibile est formam esse actualem causam compositi, vel alterius nisi dum actu informat, & unita est materiae. Et haec sufficiunt ad argumentum Ioannis de Ripa. Ad argumentum pro parte affirmatiua questionis respondet Sanctus Thom. prima parte quaestio. tertia, articulo octauo, in solutione primi argumenti dicens. Quia diuinitas dicitur esse omnium effectus & exemplariter, non autem per essentiam. Item primo contra Gent. capit. 26. sic dicit. Huic autem errori quatuor sunt, quae videntur praestitisse fomentum. Primum est quarundam auctoritatum peruersus intellectus. Inuenitur enim a Dionysio dictum 4. capit. caelestis Hierarchiae, esse omnium est, quae super esse, est diuinitas. Ex quo intelligitur cum voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si diuinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum vero diuinitatem super omnia dixit, ostendit Deum secundum naturam ab omnibus esse distinctum, & super omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit, quod diuinitas est omnium esse, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam diuini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum peruersum intellectum alibi excludens dixit secundo capitulo de diu. nomi. quod ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti, vel figurae sigilli ad ceram. Haec S. Tho. Et haec de quaest. sufficiunt. De qua bene dicitur Deus, Amen.



UTERVM circa quintam distinctionem, tertij sentent. queritur. Vtrum filius Dei assumpserit naturam humanam in vniuersali simul cum suo proprio creato supposito. Et arguitur quod sic. Et primo quod assumpserit naturam humanam in vniuersali.

Quaestio haec est Metaphysica scilicet de causis quae sunt in rebus.

Quia filius Dei assumpserit de natura humana id, quod est in ea potissimum, sed in natura humana potissimum est id, quod est per se homo, sicut & in vnoquoque genere potissimum est id, quod est per se: ergo filius Dei assumpserit per se hominem. Hoc autem secundum Platonicos est natura humana vniuersalis ab indiuiduis separata: ergo hanc assumpserit. secundo probatur quod filius Dei assumpserit personam, & suppositum humanum creatum. Quia dicit Damasc. libr. tertio, quod filius Dei assumpserit omnia, quae in natura nostra plantauit, sed in natura nostra plantauit personalitatem: ergo illam assumpserit.

Damasc. cap. 1.

In oppositum arguitur. Et primo quod non assumpserit naturam humanam in vniuersali. Quia dicit Damasc. lib. tertio. Dei verbum incarnatum non eam, quae in nuda contemplatione consideretur, naturam assumpserit. Non enim hoc esset incarnatio, sed deceptio & fictio incarnationis. Sed natura humana prout est a singularibus separata vel abstracta in nuda contemplatione cogitur, quia secundum se ipsam non subsistit, ut idem Damasc. dicit: ergo filius Dei non assumpserit naturam humanam secundum quod est a singularibus separata, & sic nec vniuersalem.

Damasc. cap. 1.

Secundo arguitur quod non assumpserit personam creatam. Quia dicit Augustinus in de fide ad Petrum, quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.

In hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quamtu ad primum articulum sic prima conclusio. Filius Dei non assumpserit naturam humanam in vniuersali, prout vniuersalis est, nec ab indiuiduis separatam, vel abstractam. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte 94. articulo 4. ubi sic dicit. Natura hominis vel cuiuslibet alterius rei sensibilis praeter esse, quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod per se ipsam esse habeat praeter materiam, sicut Platonicus posuerunt. Alio modo sicut in intellectu existens vel humano vel diuino per se quidem subsistere non potest, ut probat Philosophus 7. Metaphysicae, quia ad naturam speciei rerum sensibilibus pertinet materia sensibilis, quae ponitur in eius definitione, sicut carnes & ossa in definitione hominis. Vnde non potest esse, quod natura humana praeter materiam sensibilem sit. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conueniens, ut a verbo Dei assumeretur.

Natura est sensibilis tripliciter potest intelligi.

Text. 26.

Damasc. cap. 1.

Primo quidem quia ista assumptio terminatur ad personam, hoc autem esset contra rationem formae communis, ut sic in persona indiuidetur. Secundo quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes & naturales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur, cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. Tertio quia natura sic existens non est sensibilis, filius autem Dei assumpserit naturam humanam, ut hominibus in ea visibilis appareret secundum illud Baruch. quarto. Post haec in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.

Similiter etiam non potuit assumi natura humana a filio Dei secundum quod est intellectu diuino. Quia sic nihil aliud est quam natura diuina, & per hunc modum ab eterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non conuenit dicere, quod filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in intellectu humano, quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere humanam naturam, & sic non assumeret eam in rerum natura, & intellectus esset falsus, nec aliud esset ista humanae naturae assumptio quam fictio quaedam incarnationis ut Damascen. dicit.

Damasc. cap. 1.

Haec Sanctus Thomas. Item ibidem arguit sic. Assumptio

Assumptio humanae naturae facta est ad communem omnium salutem, sed natura prout est in indiuiduo recedit a sua communitate: ergo filius Dei debuit naturam humanam assumere, prout est ab indiuiduis omnibus abstracta. Ecce argumentum, & respondit. Filius Dei incarnatus est communis omnium saluator, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab indiuiduis separatae, sed communitate causae, prout filius Dei incarnatus est vniuersalis causa salutis humanae. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in rerum natura, & in indiuiduo, sed in rerum natura, & extra intellectum non est vniuersalis: igitur non assumpserit naturam vniuersalem, nec in sua vniuersalitate. Item primo sent. distinct. 25. quaestio. 1. articulo tertio, sic dicit. Duplex est communitas, scilicet rei & rationis, & dico communitatem rei, quando aliquid vnum & idem conuenit pluribus, & talis communitas non est nisi in diuinis personis nec aliqua talis communitas est in trinitate, nisi essentiae & eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum, & operationum, & negationum, & relationum. essentialium. Alia est communitas rationis fundata in re, sicut dicimus, quod ratio animalis est communis homini & asino, sed ratio fundata in re est duplex, quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, & quaedam est specialis, sicut ratio hominis. Haec ille. Ex quibus patet, quod secundum eum nulla natura creata est vniuersalis extra intellectum. Idem ponit prima parte quaestio. 30. articulo 1. & quaestio. 44. articulo tertio. Item quaestio. 85. articulo 2. in solutione saeuadici sic dicit. Per intellectum in actu duo importantur, scilicet res quae intelligitur, & hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur vniuersale abstractum duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, & abstractio siue vniuersalitas ipsa. Igitur natura cui accedit intelligi, vel abstrahi, vel in intentione vniuersalitati non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel in intentione vniuersalitati est in intellectu. Et hoc potissimum videre per similitudinem in sensu, visus enim videt colore pomei sine odore, si ergo quaeatur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur est in pomeo, sed quod fit sine odore percipitur, hoc accidit ei ex parte visus, iquan tum in visu est similitudo coloris & non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur non est nisi in hoc, vel in illo, sed quod humanae, quae intelligitur, apprehendatur sine conditionibus indiuiduorum, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur in intentione vniuersalitati, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, & non in indiuidualium principiorum. Haec ille. Totam hanc conclusionem cum sua probatione ponit similiter tertia parte quaestio. 2. articulo quinto, in solut. secundi, ubi exponens dictum Damasc. in lib. 3. distinct. quod in domino nostro Iesu Christo non est commune speciem accipere, nec dicit. Verbum Damasc. potest intelligi dupliciter. Vno modo ut referatur ad naturam humanam, quae quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in vno solo indiuiduo, sed secundum quod est abstracta ab omni indiuiduo prout in nuda contemplatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus indiuiduis. Filius autem Dei non assumpserit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpserit ipsam rem naturam humanam, nisi forte diceretur, quod ipsa natura humana esse: quaedam idea separata, sicut Platonicus posuerunt hominem sine materia, sed tunc filius Dei non assumpserit carnem, contra illud quod dicitur Lucae vltimo. Spiritus carnis & ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest dici, quod filius Dei assumpserit naturam humanam prout est in omnibus indiuiduis eiusdem speciei, quia sic omnes homines assumpserit. Relinquitur ergo ut Damasc. dicit quod assumpserit naturam humanam in atomo, id est in indiuiduo, non quidem in alio indiuiduo, quod sit suppositum, vel hypostasis illius naturae quam in persona filij Dei. Haec ille.

Damasc. cap. 1.

Secunda conclusio est. Filius non assumpserit quamcunque personam, hypostasim, subsistentiam, nec aliquod suppositum creatum. Haec ponit Sanctus Thom. tertia parte

quaestio. 4. articulo secundo, ubi sic dicit. Aliquid dicitur assumi, ex eo quod ad aliquid sumitur, vnde illud quod assumitur oportet praetelligi assumptio, sicut illud quod mouetur localiter praetelligitur motui. Persona autem non praetelligitur in natura humana assumptioni, sed magis se habet ut terminus. Si enim praetelligeretur vel oporteret quod corrumpere, & sic frustra esset assumpta, vel quod remaneret post unionem, & sic essent duae personae, vna assumens, & alia assumpta, quod est erroneum, ut supra ostensum est. Vnde relinquitur quod filius Dei nullo modo assumpserit humanam personam. Haec ille. Item quaestio. 2. articulo 2. in solutione tertij sic dicit. Dei verbum non assumpserit naturam humanam in vniuersali, sed in atomo, id est in indiuiduo sicut Damasc. dicit, alioquin oporteret, quod cuilibet homini conueniret esse Dei verbum, sicut conuenit Christo. Sciendum tamen, quod non quolibet indiuiduum in genere substantiae etiam in natura rationali habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. Vnde manum fortis quamvis sit quoddam indiuiduum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, id est in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur indiuidua substantia, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit quoddam indiuiduum in genere naturae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona verbi Dei, consequens est, quod non habeat propriam personalitatem. Item tertio sent. distinct. 5. quaestio. tertio, articulo 3. sic dicit. Sicut supra dictum est assumens non est assumptum, vnde si persona Dei assumpserit personam hominis, persona Dei non esset persona hominis, & sic essent duae personae, quod est haereticum, vnde non conceditur, quod persona sit assumpta, & etiam quod assumitur trahatur ad aliquid completius ipsum incompletum existens, & hoc est contra rationem personae, quae maximam completionem importat. Item ibidem dicit. Quod assumpserit aliquomodo vnatur, sed persona non vnatur personae, quia sic essent duae personae, quod esse non potest, vel vna composita ex duabus, quae etiam est impossibile, cum persona pars esse non possit. Item ibidem in solutione tertij argumenti sic dicit. Separatio dat utrique partium totalitatem, & in continuis dat etiam utrique esse actu. Vnde quia supposito, quod verbum Dei hominem, vel humanitatem deponeret subsisteret homo ille per se in natura rationali, ex hoc ipso acciperet rationem personae. Haec ille. Item tertio sent. distinct. 6. articulo 2. sic dicit. Illud quod assumitur secundum intellectum praecedit unionem, si ergo homo dicitur assumptus, oportet quod intelligatur homo prius quam intelligatur assumptus. Homo autem particularis, quia vniuersalem non assumpserit, cum non habeat esse in rerum natura est quod subsistens habens esse completum. Quia autem habet esse completum, in quo subsistit, non potest vniri alteri, nisi trib. modis vel accidentaliter, sicut tunica homini, & hunc modum unionis ponit tertia opinio. Vel per modum acerui, vel aggregationis, sicut lapis lapidi in aceruo, vel aliquo accidente, sicut homo vnitur Deo per amorem, vel per gratiam, & neutra harum est vnio simpliciter, sed secundum quid, quarum primam posuit Diotrichorus, & alteram Nestorius haereticus, ut dicit Damasc. tertio lib. Vnde nullo modo concedendum est, quod homo sit assumptus. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Nihil inassumptibile, & inuicibile perfectiori, & inducens pluralitatem personarum in Christo est assumptum a filio Dei, sed persona est huiusmodi, igitur non est assumpta. Si autem persona non est assumpta: ergo nec suppositum humanum, quia omne suppositum humanum est persona. De hoc Sanctus Thom. tertia parte quaestio. 2. articulo tertio, sic dicit. Quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, haec concederent in Christo vnam personam & solam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, & aliam hominis ac si vnio sit facta in persona, & non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo ex hoc quod persona supra hypostasim non addit, nisi determinatam naturam, scilicet rationalem secundum quod Boetius dicit in Capreolus 3. Sent. Dicit in

2. articulo 6. & habetur supra dist. 5. q. 1.

Persona persona vnatur personae potest.

Damasc. cap. 1.

cit in libro de duabus naturis, quod persona est rationalis natura indiuidua substantia, & ideo idem est attribueri propriam hypostasim humanæ nature in Christo, & propriam personam, quod intelligentes sancti patres vtrunque in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato dixerunt dicentes: Si quis introducere conetur in misterio Christi duas substantias, seu duas personas, anathema sit, nec enim adiectionem personæ vel substantiæ, suscepit Sancta Trinitas incarnato vno de Sancta Trinitate Deo verbo, substantia autem idem est, quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, vt patet per Boerium in libr. de duabus naturis. Secundo. Quia si detur, quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit fieri vno, hoc nihil aliud est quam proprietates ad dignitatem pertinet, secundum quod à quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinet. Si ergo facta sit vno in persona, & non in hypostasi, cõsequens erit, quod non est facta vno, nisi per quandam dignitatem, & hoc est approbante Concilio vel synodo Ephesina damnatum à Cirillo sub his verbis. Si quis in vno Christo diuidat substantias post adunationem, sola copulans eas continuatione quæ est secundum dignitatem, vel auctoritatem, vel secundum potentiam & non magis concurret secundum adunationem naturalem, anathema sit. Tertio. Quia tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes & proprietates naturæ, & ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quæ ad hominem pertinent eorum prædicationem recipiens, si ergo sit alia hypostasis in Christo post hypostasim verbi, sequeretur, quod de aliquo alio quam de verbo venirent ea quæ sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum, & sepultum, & hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesino sub his verbis. Si quis personis duabus, vel substantiis, ea quæ sunt in euangelicis, & Apostolicis scripturis impartitur voces, aut de Christo à Sanctis dictas, aut ab ipso de se, & quasdam quidem velut homini, præter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quoddam vero velut Deo docibiles soli ex Deo patre verbo, anathema sit. Sic igitur patet heresim ab olim damnatam dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita. Hæc ille. Et in hoc primus articulus terminatur.

Vanum ad secundum articulum arguitur cõtra conclusiones, & quidem contra primam arguit Scot. in quarto. 18. super septimum Metaphysic. ubi probat multipliciter, quod vniuersale est aliquid in re, & quod vbi-quoq; est in diuiduum aliquid ubi est vniuersale in sua vniuersalitate, & ponit tres conclusiones. Prima est, quod vniuersale obiectiue sumptum quantum ad rationem vniuersalis, & prout distinguitur à singulari non est simpliciter per se per actum intellectus. Quam probat multipliciter. Primo quia secundum illos oppositæ partis, vniuersale est proprium obiectum intellectus: igitur præcedit potestatem & actum potentie ex secundo de anima. Ad hoc respondetur tripliciter. Primo quod vniuersale est obiectum intellectus possibile, & ideo præcedit eum, sed non intellectum agentem. Secundo quod vniuersalitas non est obiectum intellectus, secundum quod quid est, sed solum vniuersalitas est conditio obiecti, vel modus necessarius, non modus cognitius, sed sub quo cognoscitur obiectum. Tertio quod hoc est verum in potentia, quia obiectum in actu, & potentia in actu simul sunt & non sunt: secundo de Anima. Contra quamlibet responsionem arguitur. Et primo contra primam. Quia quicquid est per intellectum agentem est pura intentio, & accidens intentionale: ergo nullum vniuersale est in genere substantiæ, & consequenter nulla prædicatione in quibus inferioribus. Item vniuersale præcedit sensum, quia est obiectum eius, & non singulare, vt dicit se aliis probasse, ergo præcedit intellectum agentem. Item intellectus agens & possibilis sunt eadem potentia, quia aliis quilibet homo haberet duos intellectus. Si autem sint duæ vires eiusdem potentie, non est vis ad propositum, sed vnus potentie vnus est obiectum, quare præcedit vtrunque.

Contra primam conclusionem Scot. vtrunq; vniuersale sit ali-quid.

Tex. com. 33.

Tex. com. 52.

Tex. com. 12.

Item secundum hoc non est aliqua generatio vnio- ca sine consideratione intellectus agens: dicitur quod generans & generatum non habent aliquam vnitatem realem, sed similitudinem. Sed contra hoc. Quia proximum fundamentum similitudinis realis est vnus quinto Metaphysicæ, sed non generans neque generatum: ergo aliquid commune vtrique. Contra secundam solutionem arguitur modo obiecti. Quia tunc nullo considerante non esset vniuersale in actu, & ita scientia habitualis non esset obiecti vniuersalis in actu. Item. Obiectum in quantum est prius in actu non intelligitur sub hoc modo: ergo vel sub nullo modo, vel sub opposito, quia vt est obiectum determinat sibi aliquem modum. Item. Aut ille modus est factus ab intellectu, aut non, si non habetur propositum, si sic, ergo non est necessarius in obiecto, quia prius fuit obiectum intellectum sine illo modo causato per intellectum obiecti.

Item. Quia ad hoc possunt adduci rationes factæ contra primam solutionem. Contra tertiam solutionem arguitur. Quia obiectum etiam in actu est prius natura potentia & actu, licet sint simul tempore: ergo in illo priori natura habent esse simpliciter. Item. Actus habuit distinctionem vniuersalis, scilicet aptum natum esse in pluribus. Item. Mouens in quantum mouens est in actu. Item. Actus mouens actum motum & non e contra. Item. Secundo principio ad conclusionem primam. Subiectum scientiæ in quantum subiectum præcedit intentionem, & intellectus intentionem, sed vt sic est vniuersale, quia vt sic est primo tale, quia etiam vt sic habet propriam passionem adæquatam, quia etiam vt sic est incorruptibile, quia etiam vt sic est à nobis diffinibile: igitur & cetera. Confirmatur. Quia primum principium primo actu complexo concipitur: ergo terminus eius primo actu incompleto concipitur, sed vt sic est terminus vniuersalis, quia vniuersaliter sumptibilis. Secundo confirmatur. Quia si obiectum in quantum obiectum non esset ante actum intellectus, vniuersale non posset ab intellectu comparari ad plura extra.

Ad rationem istam forte dicitur, quod vniuersale vt est subiectum scientiæ, non est in se reale, sed in suis inferioribus. Contra. Scientia denominatur à suo proprio obiecto, ergo nulla scientia est proprie realis. Item. Quomodo scientiæ Libri priorum & Porphyrii essent scientiæ reales, cum sint de vniuersali. Item. Quomodo ens factum ab intellectu esset superius essentialia prædicatione in quid de rebus primæ intentionis. Item. Quomodo passio realis haberet subiectum proprium & adæquatam ens rationis.

Item. Quare pius ad Metaphysicum pertinet ens vniuersale quam ens verum cum vtrunque sit factum ab intellectu, & per consequens in eo. Item. Quomodo enti reali sicut indiuiduo, enti rationis sicut ponunt speciem, est commune genus vniuersum. Item. Quare inter vniuersalia est ordo essentialis secundum sub & supra. Item. Quomodo scientia est necessarium simpliciter, quia neque signa neque actus sic sunt necessaria. Item. Sciendo aliqua de vniuersalibus, nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris, nec mutaretur opinio nostra à vero in fallum propter mutationem in existentia rei. Per ista media probat suam primam conclusionem. Secundo loco probat hanc secundam conclusionem, quod vniuersale proprie, & simpliciter sumptum, scilicet obiectiue, & vt est obiectum intellectus, & subiectum scientiæ realis & diffinibile non est partim ab intellectu, & partim in re. Hanc probat. Tum quia omne tale est ens per accidens. Probatio. Quia aggregat in se res diuersorum generum & cetera. Confirmatur per locum à minori. Quia substantia & accidens simul causant ens per accidens, cum tamen vtrun que sit reale, ergo multo magis ens reale, & ens rationis. Ad hoc potest dici, quod non est ens per accidens, quia est ibi proportio determinata, quia potentia in re, & actus per intellectum. Contra. Quia aut simpliciter est in re, & secundum quid ab intellectu, & tunc habetur propositum tertie conclusionis, aut e contra, & hoc improbat in precedenti conclusione, aut æqualiter ab vtroque, aut saltem per se ab vtroque, & tunc est ens per accidens, & tunc pertinet ad Metaphysicum.

Item ad principale. Nulli partim à re & partim ab intellectu

lectu habet vnam diffinitionem, quia vt habetur 7. Metaph. oportet diffinitionem esse vnæ & diffinitionem esse vnæ non quocunq; modo, sed quidditative, tum quia aliis non haberet passionem vnæ adæquatam, tum quia non esset intelligibile vnico actu: tum quia non esset eodem genere prædicationali. Ad hoc dicitur, quia vniuersalia secundum se non sunt in genere, sed inquantum sunt in inferioribus. Contra. Per se in prædicatione magis diuidit prædicationem quam per accidens, ergo quot sunt particularia, tot erunt prædicationes. Dicitur quod non, quia singularia sunt eundem rationis. Contra. Quia aut sunt eundem rationis realis, & tunc habetur principale propositum, aut rationis factæ ab intellectu, & tunc tenet argumentum. Item. Tunc quomodo in prædicatione est ordo essentialis secundum sub & supra. Item. Quare non trahantur proprietates indiuiduorum. Item. Tunc prædicationes habent vnitatem rationis solum: ergo loco differunt secundum rationem. Probatur consequentia, quia per idem est aliquid vnus in se, & ab alio distinctum. Item. Quomodo tunc vnico prædicatur, cum ratio eius essentialis non sit vnæ, sed partim à re, & partim ab intellectu.

Tertio loco probat, quod vniuersale obiectiue & proprie sumptum est proprie & simpliciter in re, i. secundum quid solum ab intellectu. Primo per locum à diffinitione, quia propria diffinitio, vel descriptio vniuersalis secundum quod distinguitur à singulari realis & à prædicatione est aptum natum esse in pluribus per Porphyrium & Philosophorum 1. Per hermetias, sed circumscripto quocunq; actu intellectus res de se nata esse in pluribus, quia si non: ergo appetitio repugnaret sibi, nec conferri posset sibi saltem ab intellectu, quia tunc pari ratione posset dari Sorri talem aptitudinem. Ad hoc dicitur forte, quod ubi diffinitur vniuersale in potentia, non in actu. Contra. Diffinitio, vel quod datur loco diffinitionis debet dari de re pro esse quidditatio, vt patet 6. Topicorum & 7. Metaphysicæ. Confirmatur. Quia 9. Metaphysicæ dicitur, quod vnico quodque magis ens & magis scibile dicitur in actu quam in potentia, sed vniuersale in re est magis ens & magis scibile: igitur &c. Vel arguitur destructiue in intellectu. Quod non est magis ens, non est magis scibile. Item. Illud est vniuersale, de quo est scititia in actu, de quo passio est scibilis in actu. Item. Actus distinguitur per talem diffinitionem ab alijs: ergo actus in se constituitur. Item. Tunc vniuersale actu, actu esset in pluribus, & tunc quomodo Sol & Sene sunt vniuersalia? Item. Quomodo intellectus reduct hanc potentiam ad actum, aut quia facit vniuersale esse actu in multis, & tunc commune nullo intelligente, puta natura specifica, est actu in multis indiuiduis, aut quia facit eam actu dici de pluribus & tunc non est ad propositum, cum hoc non sit propria ratio vniuersalis in quantum vniuersale, sed inquantum prædicatione, quia aliud est esse in, & aliud dici de. Item secundo principaliter. Quia vniuersale simpliciter non est per actum intellectus, vt probatum est in prima conclusione, nec partim in re, & partim ab intellectu, vt patet ex secunda conclusione: ergo simpliciter est in re, & secundum quid ab intellectu. Item. Si nihil esset in re, nisi singulare, nulla esset veritas realis nisi numeralis, quæ est propria singulari, consequens est falsum. Tum quia omnis differentia realis esset tantummodo numeralis, differencia numeralis erit præcisâ causa differentie realis, sed quæcumque æqualiter participat præcisam causam alicuius effectus, æqualiter participant illo, scilicet differre realiter. Tum quia differentia genere & specie essent tantum differentia ratione, & ita secundum quid, differentia autem numeralis est realiter & simpliciter: ergo lic arguendo, differunt specie: ergo numero, esset fallacia secundum quid ad simpliciter, quod est contra Aristotelem 5. Metaphysicæ. cap. de vno. Item ad principale. Relatio mensuræ est realis 5. Metaphysicæ, sed illa fundatur in aliquo vniuersali, probatur.

Capitulo 1. Tex. com. 13. & 14. Tex. com. 19.

An sit aliqua realis veritas præter numeralis.

Quia oportet esse aliquid vnus mensuram aliarum specierum, sed non vnus numero secundum Aristotelem: ergo vnus specie. Item. Operatio realis primo & adæquate est vniuersali, vt intelligere, homini: igitur &c. Dicitur quod non, vt species, vel vniuersale, sed vt in indiuiduis. Contra. Aut inest vniuersali secundum se, & habetur propositum, aut ratio in indiuiduorum, & tunc primo inest eis quod est contra Aristotelem 1. Posteriorum de habere tres respectu trianguli. Item. Contrarietas non esset oppositio realis, quia putaretur extrema non sunt singularia, & oportet vtrunque esse vnus in se. Item. Indiuidua eiusdem speciei & species eiusdem generis vniocantur: ergo habent eandem rationem substantiæ, id est essentia, sed non eandem in numero, quia iam non differrent numero, nec factam ab intellectu, quia iam non esset essentia, vel essentialis, sed intentionalis. Item. Cum omne factum ab intellectu sit accidentale, quomodo ponit Aristoteles in genere substantiæ per se secundas substantias. Item. Quomodo aliquid vere prædicatur de re affirmatiue dicendo, hoc est hoc, nisi sit in re. Item. Quod quid est, est vna res, quia principium & causa text. com. 42. 7. Metaphysicæ ipsum absolute sumptum est diffinibile: ergo vniuersale saltem quo ad nos. Item. Quomodo vniuersale est vbiq; & semper, & incorruptibile, & perpetuum. Item. Quomodo materia & forma pertinent ad quidditatem rei diffinibilem, quia nec indiuiduum, nec intentio habent diffinitionem. Contra secundam conclusionem arguitur idem Scotus improbando quoddam conclusionem in eius probatione, & probando quod persona non addat ad naturam indiuiduatam aliquid positium: primo. Quia tunc esset aliqua entitas positua in natura humana, quæ non esset assumptibilis à verbo. Isti enim vltimæ entitati, quam addit persona supra, vel ultra singulare, repugnaret contradictorie communicari sicut communicatur natura supposito, & ita repugnaret contradictorie assumi, consequens videretur esse incoherens. Tum quia contra Damascenum, quia quod est inassumptibile, est incurabile. Tum quia omnis entitas positua creatura videtur esse, & quæ in potentia obiectuali respectu diuinæ personæ. Secundo. Quia sequitur quod natura, quæ iam assumpta est à verbo, careret illa entitate positua, quæ tamen ponitur quasi vltima & actualissima, & determinatissima in tali natura, & si non videtur inconueniens concedere naturam istam carere illa entitate. Arguitur quod ista natura non possit dimitti sibi, sed oportet sibi dari realitatem aliquam aliam ab ea quam habet, vel remaneret non persona, quia tunc non esset persona sine illa realitate, & illam non habet nunc: ergo oportet illam dari de nouo illi naturæ dimissa, immo sequitur quod illa non possit dimitti, vel esse personata, quia talis realitas nõ potest esse realis naturæ, nec contineri per identitatem in aliqua natura, cui non est eadem. Quicquid autem non continet realitatem aliquam per identitatem manet idem nõ potest eam continere per identitatem. Tertio. Quia sequitur quod natura intellectualis posset fieri & in nulla persona. Nam prius naturaliter posset fieri, & non sub illa realitate, ex quo ista non ponitur formaliter eadem sibi, & in secundo instanti naturæ, in quo assumitur à verbo non esset necesse verbum eam assumere, posset igitur tunc illam non assumere, & ita relinqueretur sibi, & sic non esset personata aliqua personatitate, nec creata, nec increata. Quarto. Quia nulla videtur entitas positua, quæ non sit possibilis dependere ad verbum, & ita communicabilis eo modo, quo natura dicitur communicari supposito, vt qua suppositum dicitur ens in natura, puta humanitate hic homo. Contra eandem arguit Aureolus. Nam dicit Aristoteles 7. Metaphysicæ, quod in his quæ sunt per se non differt quod quid est ab eo, cuius est, scilicet suppositum à natura. Vbi Commentator dicit comment. 20. quod Sortes non est aliud quam rationalitas & animalitas, quæ sunt quidditas eius. Igitur terminus animalitatis & rationalitatis quem importat ly Sortes, & id quod est, non differt realiter ab ipsa quidditate. Secundo. Quia Augustinus contra Felicianum dicit, quod sicut totus homo transgrediendo peccauit, sic totus perijt, & totus saluatoris indiguit, & sic totum veniendo Christus assumpit. Et Damascenus lib. 3. dicit, quod in nullo eorum, quæ plantauit in natura nostra Deus, verbum in principio deficit, sed omnia assum-

Tex. com. 20.

Damasc. c. 6.

nia assumptum, totum enim totum assumptum me, & totum totum enim est, ut totum mihi salutem gratificet. Et in elementario suo dicit, quod Dominus miseratus proprium plasma totum assumptum, quia egrotavit & totum curavit, quod n. assumptum est hoc salutem. Sed usque auctoritates non essent verum, si assumptum naturam omisso aliquo positum. Non enim quicquid plantavit in natura assumptum, nisi totum totum suscepisset: ergo personalitas & totalitas non dicitur aliquid positum additum naturae. Et si dicitur quod assumptum totum, quod pertinet ad rationem suppositi. Non valet. Tunc quia per hoc confirmatur, quod suppositum non est aliquid positum plantatum in natura, aliis falsum esset illud verbum, quicquid plantavit in natura nostra assumptum. Tunc quia generaliter verum est, quod terminus indivisibilis est eiusdem generis cum termino 5. Metaphys. unde punctus est positio indivisibilis simpliciter. Linea vero positio indivisibilis tantum secundum longitudinem. Superficies vero est positio indivisibilis secundum duas dimensiones. Corpus vero secundum tres, & sic sunt eiusdem generis. Similiter ultimum aquae, quo clauditur & terminatur est indivisibile aquae, & aliquid pertinens ad naturam aquae: igitur terminus humanitatis est aliquid humanitatis. Confirmatur. Quia cum dicitur, quod terminatio humanitatis est aliud ab illa, aut intelligitur terminatio pura, & tunc sequitur quod non sit aliud realiter ab eo, quod terminat, non enim terminatio lineae differt realiter a puncto, nec terminatio corporis a superficie. Si vero intelligatur non pura terminatio, sed aliquid substractum additum humanitati per quod terminatur, sicut punctus additur lineae, sic est aliquid humanitatis, ut arguitur est. Tertio. Si terminatio & personalitas est aliqua entitas, vel realitas: igitur est ens, & si est ens, est quidditas, & quid, ut patet 7. Metaphys. Et sic sequitur quod realitas illa est quaedam natura. Nam hic fumimus naturam pro quidditate, unde Boetius in de duabus naturis dicit, quod natura est cuiuslibet rei specifica proprietas, sed constat quod omnem naturam potest verbum assumere: igitur naturam humanam cum illa realitate poterit assumere, & si potuit non omisit. Confirmatur. Quia si differunt realiter, posset Deus ipsa separare realiter absque repugnantia primi modi, quae est contradictio. Et sic separatim posset eam assumere, cum quodlibet esset quaedam quidditas, & quaedam natura. Quarto. Si personalitas, perfectitas, vel terminabilitas, aut totalitas esset aliquid reale positum dans naturae humanae, quod sit positum, multa sequuntur inconuenientia. Primum est, quod verbum diuini non posset supponere naturam humanam, nec supplere vicem illius terminationis, cum sit quid subsistens, & non sola terminatio. Secundum est, quod verbum non esset homo, nec ista esset concedenda: filius Dei est homo, cum terminatio. Ita, si poneretur, non esset ipse homo. Tertium est quod angeli, & substantiae separatae, in quibus secundum Philosophum non differt quod quid suppositum est ab eo cuius est, non possent a verbo assumi. Quartum est, quod prima substantia non haberet rationem primae substantiae per ipsam essentiam, sed per realitatem distinctam ab ea, & sic secundae substantiae essent magis substantiae quam primae, quia prima in quantum prima non esset substantia, cuius oppositum dicit Philosophus in praedicatione. Quintum est, quod nulla res subsisteret per se, sed per aliud a se, sicut nec corpus terminatur per se, sed per superficie, unde haec non conceditur, corpus terminatur per se, & tamen haec conceditur substantia subsistit per se. Sextum est, quod natura substracta illa realitate haberet magis rationem suppositi quam constitutum ex natura & ex illa realitate. Suppositum namque est quod primo & principaliter & maxime subsistat. Natura autem est huiusmodi quoniam subsistat illi realitati, cui tamen compositum ex utroque non subsistat, cum sit pars eius. Septimum est, quod suppositum esset quarta substantia ex tribus constituta, scilicet materia & forma & illa realitate: igitur cum ista sint absona, non potest illa positio poni. Quinto principaliter arguit. Quia illa realitas, aut esset de praedicatione substantiae, aut de alio praedicatione. Non de praedicatione substantiae, quia tunc essent tres substantiae per reductionem, scilicet materia & forma, & illa realitas, & quarta esset discreta in praedicatione,

Tex. com. 22

Tex. com. 12, & 13

7. Metaphys. Item 9. eiusdem tex. com. 22

scilicet compositum. Quod non legitur Philosophum alibi dixisse, immo non videtur posuisse nisi duas per reductionem. Et Boetius super praedicationem cum diuisisset substantiam in materiam & formam & compositum dicit, quod in istis extremis egit auctor de medio, nec mentionem facit de illa realitate, & tamen fecisset, si esset in praedicatione per reductionem. Nec potest dici quod sit de alio praedicatione, quia tunc suppositum esset ens per accidens, & prima substantia componeretur ex non substantiis in quantum prima substantia. Sexto. Quia esse & essentia sunt idem secundum rem: igitur si illa realitas pertineret ad esse completum hominis pertineret ad eius essentiam, & per consequens verbum dimisisset aliquid reale spectans ad essentiam hominis, quod est erroneum: unde Damascenus dicit, quod verbum assumptum totum hominem, immo & omnia positiua, quae spectant ad hominem assumptum praeter peccatum. Hec Aureolus in forma. Multi alij arguunt contra secundam conclusionem, sed motiva eorum coincidunt cum praedictis, ideo non recito ea, quia aliquid tangitur in sequenti distinctio. Sed in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est omnibus supradictis. Et iccirco ad argumenta Scoti primo loco contra primam nostram conclusionem, & pro sua prima conclusione inducta dicitur, ad primum quidem, quod vniuersale potest sumi quadrupliciter. Primo modo materialiter, vel pro suo materiali, quod denominatur vniuersale actu, vel potentia. Secundo modo formaliter, vel pro suo formali, a quo denominatur. Tertio modo pro aggregato, vel composito ex utroque. Quarto modo pro materiali, vel est sub formali. Aliud enim est dicere a, sub b, & compositum ex a, & b, ut aliquando videbitur latius, sed si loquamur de vniuersali primo modo dicitur, quod illud nullo modo est per actum intellectus nostri, quia tale vniuersale est natura existens in singulari, vel singularibus realiter, sed si loquamur de vniuersali secundo modo, dicitur quod illud est totaliter per actum intellectus. Quia illud quo aliquid dicitur formaliter vniuersale in actu, est intentio quaedam facta per intellectum. Si autem sit sermo de vniuersali tertio modo dicitur quod illud est partim in re extra, & partim ab intellectu & similiter quarto modo, sumendo vniuersale totum est in re quantum ad illud, quod dicitur in recto, sed quantum ad illud, quod dicitur in obliquo per modum connotati est ab intellectu. Haec distinctio elici potest ex dictis S. Tho. in diuersis locis. Ipse namque in scripto super 7. Metaphys. exponens illud capitulum. Quoniam vero de substantia, sic dicit. Vniuersale dupliciter potest accipi. Vno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem vniuersalis & sic vniuersalia, ut genera & species substantiarum reuera significant, & praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, & homo similiter. Alio modo potest accipi vniuersale in quantum est vniuersale, id est secundum quod natura praedicta subest intentioni vniuersalitatis, id est secundum quod consideratur animal vel homo, vel vnum in multis, & sic posuerunt Platonici hominem & animal in sua vniuersalitate esse substantias, quod Aristot. in hoc capitulo intendit reprobare ostendens, quod animal commune, vel homo communis non est aliqua substantia in rerum natura, sed hanc communitatem habet forma animalis, vel hominis, secundum quod est intellecta, vel in intellectu, qui vnam formam accipit in multis communem, in quantum abstrahit eam ab omnibus indiuiduantibus. Haec ille. Item in tractatu de genere sic dicit. Vniuersale dicitur dupliciter. Vno modo ipsa natura, cui intellectus propter aliquid in ea inuenientem intentionem vniuersalitatis attribuit, & sic vniuersalia rerum naturas significant & praedicantur in quid. Animal namque dicit substantiam illius de quo praedicatur, & homo similiter. Et isto modo non est vnum in multis, immo natura praedictorum semper multiplicatur in subiectis, quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur vniuersale natura illa sub intentione vniuersalitatis sibi attributa, & sic propter vniuersaliter rationis inuenientem in intentione, quae sit per remotionem a materialibus conditionibus, & omni diuersitate est vnum in multis. Sic enim multi homines sunt vnus homo, & multa animalia vnus animal; & in re igitur nihil est commune multis.

Quia

Damasceus cap. 6

Dissolunt rationes 56

Capitulum

Co. 8. Reum significatur per nomina tripliciter diuersitas

Quia quicquid est in re, est singulare vni soli communicabile, quod autem commune est, agitur per intellectum. Intellectus enim facit vniuersale in rebus, ut dicit Commentator super primum de anima. Haec ille. Item sententia distinct. 19. q. 5. artic. 1. sic dicit. Eorum quae significantur nominibus, inuenitur triplex diuersitas. Quaedam enim sunt, quae secundum totum esse completum sunt extra animam, & huiusmodi sunt, quae nihil habent extra animam, sicut somnium, & imaginatio, & chimera. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in vniuersali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem vniuersalem, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis, sed secundum quod accipitur ab intellectu, et adiungitur per operationem intellectus intentioni, secundum quam dicitur species &c. Haec ille. His suppositis dicitur, quod vniuersale quo ad suum materiale praededit actum intellectus, sed quo ad suum formale sequitur actum intellectus agentis, sicut prima responsio ibi dem data ponit, quae est etiam S. Thom. prima parte. q. 77. arti. 3. vbi sic dicit. Secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praedandum lumen intelligibile in intellectu. Postquam enim Plato formas rerum naturarum sine materia subsistere, & per consequens eas intelligibiles esse. Quia per hoc aliquid est actu intelligibile, quod est immateriale, & huiusmodi vocabat species sine ideas rerum, quae quantum participatione dicebat & materia corporalis formari ad hoc, quod in diuisa naturalia constituerentur in propriis generibus & speciebus, & intellectus nostros ad hoc, quod de generibus & speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristot. non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia: forma autem in materia existens non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod natura, seu forma rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducit de potentia in actu, nisi per aliquid eius actu sicut sensus sit in actu per sensibile: oportebat igitur poni e aliquam virtutem ex parte intellectus qua fieret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus, & haec est necessitas ponendi intellectum agentem. Haec ille. Tunc cum arguens impugnat hanc solutionem. Dicitur ad primam impugnationem, quod recte concluditur, quod nullum vniuersale, quo ad suum formale est substantia, & hoc concedit Aristot. & S. Thom. 7. Metaphys. Item in tractatu de genere, vbi sic dicit. Quia autem substantia praedicatur de subiecto, hoc habet in quantum per actum rationis induit naturam accidentis. Quod enim nostra ratio facit circa substantiam, accidens est, & non substantia. Et ideo Philosophus in lib. praedicationum dicit 2. substantias per quamdam nominum similitudinem hoc recte significare, quod est proprium substantiarum, ut cum dicitur homo, vel animal, sed secundum rei veritatem magis significat quale quid, in quantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo propriam substantiam in rerum natura, sed accipiendo ratione vniuersaliter in anima. Et ideo dicit illas significare quale quid, quia qualitatem, id est vniuersaliter, per quam sunt vniuersalia per actum rationis circa substantias quasdam, sicut res particulares determinant, quae propriae sunt. Quod ex dictis patet, quod considerando entitatem rerum in se acut facit primus Philosophus, in substantia nulla foret praedicatione vnus de altero, quae tamen in substantia reperitur secundum logicum, secundum quam substantia quodammodo induit similitudinem inhaerentiae accidentalibus, vbi est proprie dici de altero etiam secundum primum Philosophum. Haec ille. Ex quibus patet propositum, scilicet quomodo omne vniuersale quo ad suum formale dicitur accidens. Cum autem vterius inferat arguens, quod nullum vniuersale est in genere substantiarum, patet, quod consequens potest concedi de vniuersali formali, vel composito. Cum autem inferat, quod nullum vniuersale praedicatur in quid & cetera. Negatur consequentia ad vnum sensum, licet concedi possit ad alium. Nam vniuersale sumptum pro materiali praedicatur, & vbi praesentit ab omni intentione intellectus, & ab omni communicantia & habitudine ad illam nullo modo praedi-

Tex. com. 45. Capit. 9.

catur in quid, nec in quale, sumptum vero prout subest illi intentioni, & cum eius communicantia potest praedicari in quid. Cuius ratio est, quia ut dicit S. Thom. in tractatu de genere. Ex praedictis (inquit) patet quare & quomodo genus de contentis sub eo praedicatur. Non enim est praedicatione generis de specie denominatiua sicut est praedicatione materiei de re materiali, & accidentis de subiecto. Eadem namque res est penitus animal, quod praedicatur de homine & homo, sed album, quod praedicatur de homine non est vnum penitus, nec idem cum homine, cum vnum sit accidens, aliud vero substantia. Cum igitur genus de specie praedicatur, cum ratione vniuersaliter communitate se habeat ad omnia contenta sub eo, erit necesse ipsum vniuersale praedicari, quod est praedicari secundum nomen & rationem. Non enim est alia ratio animalis quando praedicatur de equo, & quando praedicatur de homine, immo vna & eadem est ratio, per quam de utroque praedicatur, sicut & nomen idem est. Et hoc facile est videre si consideretur natura animalis, vel alterius superioris, quod praedicatur de suis inferioribus, quia natura absoluta praedicabilis recipit vnitatem, vel pluralitatem a subiecto, vel subiectis. Naturam igitur animalis praedicari est, quod dicitur totum respectu illius, de quo praedicatur, & non partem, quia pars non praedicatur de toto. Non autem accipitur, ut totum integrale, quia tale non praedicatur nisi de omnibus partibus simul sumptis, sed ut totum vniuersale quod praedicatur de qualibet parte. Sic igitur accepto animali nihil potest sibi attribui, nisi quod est per se de ratione eius, ut substantia animata sensibilis, quicquid autem aliud sibi attribuitur, falso sibi attribuitur, ut esse vnum, vel plura. Si enim vnum esset de intellectu eius, cuiusque conueniret ipsum genus, & ipsum similiter conueniret, sicut si de homine & asino praedicaretur, & ipsum vnum similiter de eis diceretur, quod falsum est. Neque multa sunt de eius intellectu, aliter cum praedicatur de sorte fortes esset multa animalia, utrunque tamen potest sibi accidere, per illud scilicet de quo praedicatur. Si enim illud fuerit vnum, & animal erit vnum, sicut quando praedicatur de vno homine, est vnus animal, & quando praedicatur de pluribus, erit plura, & hoc accidit sibi praedicari, scilicet de homine. Non enim est de intellectu animalis praedicari de homine quia tunc homo praedicaretur de asino, cum animal praedicatur de asino, de quocumque enim praedicaretur aliquid, de eo praedicatur illud, quod est de intellectu praedicati, regulam Philosophi in praedicatione. Quodcumque alterum de altero praedicatur &c. Similiter esse etiam cum homine, vel esse in plus non conuenit animali praedicato de homine per suum intellectum, sed utrunque potest sibi accidere. Si enim cum dicitur, homo est animal, consideretur natura animalis absoluta, sic non erit in plus animal quam homo, immo in equo cum homine. Aliter absoluta ratio eius non multiplicaretur ad multiplicationem subiectorum. Vnitas enim illa non descendit sub animali, & sic nihil reale erit in praedicatione, quod non sit in subiecto. Animal. n. non est aliquid in plus quam homo, & sic accidit sibi non esse in plus quam homo, quia accidit sibi praedicari de homine, ut dictum est. Si autem consideretur haec natura, ut subiecta intentioni vniuersaliter propter vniuersaliter quam accipit ab anima, sic erit in plus & communis quam subiectum de quo praedicatur, quia a parte praedicti seruat vniuersaliter illa, non autem a parte subiecti, & sic non pluralitatur praedictum ad pluralitatem subiectorum, immo manet vnum de multis praedictum, ut dictum est. Et quia hoc logicum est, ideo secundum eum non conuertitur consequentia subsistendi ab animali ad hominem, ab animali inquam, quod de homine praedicatur. Simpliciter autem accipiendo animal sine intentione vniuersaliter proprie non est praedicabile, quia sic est prima substantia, quae neque in subiecto est, neque de subiecto dicitur. Sed accipiendo animal & hominem sub intentione vniuersaliter, quomodo indiuiduum accipi non potest propter repugnantiam vniuersaliter ad principia indiuiduantia, animal & homo dicuntur substantiae secundae, quarum est de subiecto praedicari, ut habetur in praedicatione. Quomodo considerationis de substantia Metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se. Et ideo secundum eum substantia, nec dicitur de subiecto, nec est

Capit. 9.

praedictio generis de specie non est denominatiua.

Hec propositio homo est animal quem sensu habet.

nec est in subiecto. Quod autem substantia praedicetur de subiecto, habet in quantum per actum rationis induit naturam accidentis, &c. ut statim allegatum est. Item ante praedicta sic dicit Philosophus 7. Metaphys. docens, quod ideae non sunt substantiae quaedam vniuersales sic arguit. Vniuersale propter dici habet de subiecto aliquo, sed substantia non dicitur de aliquo subiecto: ergo non est substantia vniuersalis quae de subiecto aliquo dici possit. In praedicamento vero docet, ut videtur oppositum, quia secundum eum ibi non est contra rationem substantiae de subiecto praedicari, licet sit contra rationem substantiae in subiecto esse. Sed sciendum est, quod Philosophus secundum logicam considerationem agit in praedicamento. Logicus enim considerat aliquam secundum quod sunt in ratione, & ideo considerat substantias secundum quod per actionem intellectus subsunt rationi vniuersalitati. Et ideo quantum ad praedicationem, quae actus rationis dicit praedicantur de subiecto, id est de re extra animam, sed Philosophus primus considerat de rebus prout sunt vere essentia. Et ideo apud Philosophum non est differentia inter dici de subiecto & esse in subiecto. Ex quo patet quod ex actione intellectus solum est, quod substantia praedicatur &c. Haec ille. Ex quibus patet, quod nullum vniuersale de genere substantiae proprie praedicatur, si sumatur praecise pro suo materiali: secundo quod nullum tale praedicatur in quid, si sumatur pro suo formali, quia ut sic est mere accidens. Tertio quod vniuersale de genere substantiae tertio modo sumptum potest praedicari in quid ratione sui materialis, sicut allegatum est supra ex 7. Metaphysice, & ex dictis S. Tho. in principio huius tractatus de genere, non quod totum aggregatum ex natura & ex intentione praedicatur in quid de re, puta hoc quod dico animal cum intentione coniuncta dicatur, vel praedicatur in quid de homine, quia illa praedicatio esset falsa, sed sic quod natura animalis, ut concepta praedicatur de natura hominis, ut concepta. Quia intellectus affirmando conceptum de conceptu affirmat naturam de natura, & rem de re. Intelligit autem quod affirmat primam intentionem de prima, non autem secundam de secunda, sicut quod homo est animal, non autem quod species sit genus. Et sic patet quod vniuersale quarto modo sumptum proprie praedicatur in quid de rebus singularibus. Ad aliud quod ibi tangitur patet per praedicta, conceditur enim quod vniuersale primo modo praedicat sensum & intellectum, tamen tale vniuersale est vniuersale in potentia, & non in actu. Et quod illa responsio sit ad mentem S. Tho. patet. Nam prima secundum quod 29. artic. 6. sic dicit. De vniuersali contingit loqui dupliciter. Vno modo secundum quod subest intentioni vniuersalitati. Alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis vniuersalis, & alia hominis in eo quod homo. Si igitur vniuersale accipitur primo modo, sic nulla potentia sensitiva partis, neque apprehensiva, neque appetitiva potest in vniuersale, quia vniuersale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid vniuersaliter, sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem vniuersalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu non conuenit colori in quantum hic color, sed in quantum est color simpliciter. Haec ille. Ad aliud quod ibi adducitur de intellectu agente & possibili negatur assumptum. Nam intellectus agens & possibilis sunt duae potentiae realiter distinctae. Et conceditur quod quilibet homo habet duos intellectus parciales, sed vnicum totalem & completum. Ad aliud de generatione vniuersalis dicitur, quod responsio quae ibi recitatur bona est. Et ad eius improbationem dicitur, quod si idamentum proximum similitudinis est vniuersalitate reali in potentia non autem in actu. Quod sic intelligitur, quod natura albedinis in duobus albis appetitum habet ad vnitatem realem, si ea quae sunt extra rationem albedinis auferentur. Et similiter natura humana in duobus hominibus, & natura animalis in duobus animalibus. Item aliter & melius, quia natura albedinis absolute considerata in se antequam descendat ad individualia habet in se aliquam vnitatem, quam tamen communicat individualis, nec habet illam secundum esse, quod recipit in individualis. Et vltimus natura cuiuslibet vniuersalis est in potentia ad vnitatem rationis,

Capit. 7.
Ex. com. 45.
& 46.

cuius actus completur per intellectum. Et haec vnitatis conuenit omni vniuersali, non autem prima. De hoc S. Tho. in tractatu de genere sic dicit. Aliquando est vnitatis a parte naturae subiectae intentioni vniuersalitati praeter illam, quae facit intellectus, aliquando autem non. Natura enim eius quae est subiecta intentioni vniuersalitati, sicut natura animalis tripliciter potest considerari. Vno modo absolute & secundum se, & sic nihil sibi conuenit, nisi quod est de intellectu eius, ut puta de intellectu animalis est corpus animatum sensibile. Nihil aliud attribui sibi potest secundum hanc considerationem nisi falso, ut album, vel musicum, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest considerari haec natura prout recepta est in aliquo singulari sui generis, & adhuc in se sibi id, quod de intellectu eius absolute est. Animal n. quod est Sortes, est substantia animata sensibilibus. Sed si recipitur in pluribus individualibus necessario natura ipsa & intellectus suus multiplicabitur. Sortes enim & Plato sunt duo animalia, & duae substantiae animatae sensibiles. Vnde licet in natura animalis non sit vnitatis, vel pluralitas secundum quod nata est recipi in inferioribus, cum possit recipi in vno & in pluribus, est tamen in ipsa natura absolute accepta, & secundum quod non est in inferioribus considerata quaedam vnitatis, cum distinctio eius sit vna, & nomen vnum. Tertio modo potest haec natura considerari prout est in anima, & quia omne, quod est in anima, est abstractum ab omni conditione & diuersitate materiali, attribuitur illi naturae ratione vniuersalitati, quam habet ad omnia ratio vniuersalis, quod est esse vnum in multis, vnde sic non multiplicatur haec natura in suis inferioribus. Vnde plures homines sunt vnus homo, & vnum animal, participando genus & speciem. Hoc enim modo conuenit talibus naturis ratio generis & speciei. In istis igitur est duplex vnitatis, vna in natura absolute, quae natura singularis conuenit suppositis. Sed haec vnitatis non descendit sub ipsa natura ad sua supposita, sicut de natura absolute animalis est substantia animata sensibilibus, ut dictum est, sed hoc non dicit totam naturam eius absolute, sed aliquid eius. In natura enim sua absolute est, quod possit subterintentioni vniuersalitati, quia solum natura absoluta hoc potest, & etiam omnis natura absoluta. Comprahendendo igitur totam naturam eius absolute, dicendo naturam animalis absolute esse substantiam animatam sensibilem, aptam subterintentioni vniuersalitati, non erit de intellectu eius vnitatis aliqua, nec etiam pluralitas, quia vtrumque potest sibi accidere. Alia est vnitatis illius naturae, quam habet ab intellectu, in qua omnia supposita conueniunt, ideo vnitatis quam facit intellectus in tali natura fundatur super vnitatem inueniam in re, quae vna est illa vnitatis. In substantia autem, quae est genus primum, non est reperire aliquam vnitatem ex parte ipsius rei. Vnde non est aliqua distinctio eius, per quam illa vnitatis ostendatur &c. Haec ille. Item ibidem post multa sic dicit. Ex dictis patet, quod secundum generis, scilicet corporis, non est vna, super quam fundatur vnitatis rationis, sicut nec res primi generis, scilicet substantiae est vna, sed antequam de hoc plus agatur, prius de hac vnitatis agendum est. Ad huius ergo difficultatis notitiam considerandum est, quod cum obiectum intellectus sit quiddam intra intellectum & non extra, quia intelligere non est motus ab anima, sed ad animam, actus intellectus potest ferri in intelligibile, vel prout est obiectum in natura obiecti, in quantum scilicet terminat eius actionem, & sic nihil sibi attribuit, sed solum considerat quid natura obiecti habeat, vnde potest formare aliquid, quod naturam illius obiecti insinuet, ut per distinctionem aliquam. Alio modo potest actio intellectus ferri in obiectum, & non in natura sua, sed prout est abstractum per actum animae a materialibus conditionibus, & sic accipitur ut in anima, & sic attribuit sibi anima aliquid non considerans quid sibi deberet in natura obiecti, sed quod sibi propter actum animae conuenire potest, & illud attributum est ratio vniuersalitati, ut patet intelligendo animal in quantum habet naturam sensitivam, format eius distinctio-nem, scilicet substantiam animatam sensibilem, quod manifestum est vnitatem quandam in animali seruare. Animal enim vnum obiectum in natura sua est, sed haec vnitatis non descendit sub animalia ad aliquas species. Animal enim sic acceptum non dicit aliquod ens, cum non sit aliquod animal in na-

Capit. 7

Natura
sua in se
est vnus
vniuersalis
potest
considerari
tripliciter.

Capit. 14. 4

Capit. 15.

Actus intell.
tus potest
ferri in obiectum
dupl. licet.

Subiectum scien-
tiae quomodo
antecedit in-
tellectum.

in natura animal solum, sed dicit essentialiam, quae esse non habet nisi per habentem essentialiam, cuius est esse, ut actus, ideo quot fuerunt habentes essentialiam, tot erunt esse eorum secundum esse. Habebit igitur esse & vnitatem ab habente eadem vnum fuerit, & pluralitatem si plura fuerint. Idem enim est iudicium de vnitatis & esse, cum vnum & ens conuertantur. Et ideo vnitatis inuenta in natura aliqua, ut in natura animalis non descendit ad aliquam eius speciem, immo si in vno recipiatur, iam ab illo vnitatem habet, sicut & esse. Sed alia vnitatis quam facit intellectus descendit ad omnia contenta sub vno communi. Prima igitur vnitatis manifestum est, quod dicitur esse vnum commune super celestibus & elementaribus, super quod intellectus fundare possit rationem vniuersalitati &c. Haec ille. Ex quibus patet, quod quaedam naturae vniuersales praeter vnitatem, quam habent ab intellectu, habent quandam aliam vnitatem in esse quidditatis, vel naturae, aut essentialitatis, tamen talis vnitatis non est realis in actu, quia nec quidditas considerata, ut praecedens omnia sua inferiora, vel supposita, est quid proprie reale in actu, sed solum in potentia, quia perfectam realitatem accipit per sua inferiora sicut & esse. Secunda etiam solutio data ad argumentum principale quo ad aliqua potest sustineri, sicut patet per statum dictum, nam intellectus prima intentione non tendit in illam vniuersalitatem obiecti, sed in obiectum prout est in sui natura. Et tunc ad primam improbationem huius conceditur consequens, quod ibi inferitur, scilicet quod nullo intellectu considerante, nullum vniuersale esset actu vniuersale, & quod scientia pure habitualis non habet obiectum vniuersale in actu. Ad secundam improbationem dicitur, quod obiectum intellectus in quantum est prius omni actu intellectus tam agentis quam possibilis non est intelligibile, nisi in potentia, nec vniuersale nisi in potentia, sed ut sequitur actum intellectus agentis, & praedicat actum intellectus possibilis est vniuersale quasi in habitu, vel actu primo, sed ut sequitur actum intellectus possibilis formatum conceptum perfectum de re est vniuersale in actu completo, & quasi secundo. Ad tertiam improbationem dicitur, quod modus vniuersalitati sit ab intellectu agente. Nec valet consequentia ibidem facta, quod ille modus non sit necessarius, quia ante illum modum obiectum non intelligebatur, sed abstraheretur, quia intellectus agens non intelligit, sed facit intelligibilia in actu. Tertia denique responsio ibidem data potest sustineri quo ad aliqua, est namque verum, quod obiectum intellectus potentiale praedicat in intellectu in actu, quia ut dictum est, naturae rerum materialium efficiuntur actu intelligibiles per intellectum agentem, & sic ante actionem intellectus agens nulla realis natura est actuale obiectum in intellectu, sed solum potentiale. Tunc ad primam improbationem huius dicitur quod solum concludit quod obiectum actuale intellectus possibilis praedicat natura intellectus possibilem, sed non probat quod praedicat intellectum agentem, quia intellectus agens est potentia pure actiua, & ideo non sequitur, sed praedicat suum obiectum quod est vniuersale, sicut causa efficiens suum effectum, secus est de intellectu, qui est potentia passiva. Ad secundum dicitur, quod ante actionem intellectus agentis nulla natura materialis habet distinctionem vniuersalis, nisi valde remote, quia nulla talis habet actuale vnitatem cum aptitudine essendi in multis, quia vel accipitur natura in esse naturae & quidditatis, & tale esse non est reale in actu, nec eius vnitatis est realis in actu, vel accipitur natura prout est in singularibus, & ut sic perdit vnitatem, quam prius habebat, ut supra dictum fuit. Et sic in nullo esse extra intellectum, aut ante actionem intellectus agentis habet realem vnitatem cum aptitudine essendi in multis. Item multa sunt vniuersalia, quae non habent aliam vnitatem nisi illam, quam dat eis intellectus, ut supra dictum est. Ad tertium dicitur quod obiectum intellectus agentis per vniuersale non se habet ad illum, ut mouens ad motum, sed ut effectus ad causam efficientem, secus est de intellectu possibili. Ad quartum patet per idem, quia solum probat, quod vniuersale actuat intellectum possibilem. Ad secundam rationem principalem pro prima conclusione, est quod subiectum scientiae praedicat intentionem intellectus possibilis, sed non actionem intellectus agentis, si loquamur de subiecto scientiae in esse subiecti vniuersalis, & aequati in actu, potest tamen procedere in esse quidditatis, vel in

esse, quod habet in singulari, sed ut sic est vniuersale solum in potentia, & similiter subiectum scientiae in potentia, non autem in actu. Et ad primam probationem dicitur, quod subiectum scientiae ante actionem intellectus agentis nullam potestatem adaequationis habet in actu reali, sed solum in potentia, vel in esse quidditatis. Ad secundum dicitur, quod consequentia non valet. Nam non omne quod habet passionem adaequatam est actu vniuersale, nisi habeat vnitatem, quae possit stare cum multitudine singularium. Et eodem modo potest dici ad praecedentem, quia non omnis potestas arguit vniuersalitatem in actu. Ad tertiam & quartam patet per idem, quia consequentia non valet. Et communiter istae quatuor probationes deficiunt, quia qualibet assumit fallum. Subiectum scientiae habet potestatem & passionem adaequatam, aut definitionem actu ante omne opus intellectus agentis, horum enim falsitas superius est ostensa, & inferius ostenditur, quia non omni vniuersali, vel subiecto scientiae correspondet vnitatis in esse quidditatis, sicut patet de ente, substantia, corpore, & multis subiectis scientiarum. Ad primam confirmationem ibidem factam dicitur, quod non cuiuslibet termino vniuersali correspondet vnitatis in re, immo nulli vniuersali correspondet vnitatis realis actualis. Ad secundam confirmationem negatur consequentia, quia obiectum intellectus sit vniuersale per actum intellectus agentis, sed intellectus agens non comparat vniuersale ad plura extra, sed hoc facit intellectus possibilis. Omnia enim argumenta ista procedunt ex falso intellectu positionis nostrae, scilicet ac si nos diceremus quod intellectus possibilis intellegendum fabricat vniuersalia, hoc autem non dicimus, sed hoc facit intellectus agens, non intelligendo, sed abstrahendo. De responsione quae ibi datur de realitate vniuersalis, ut est subiectum scientiae, conceditur quod nullum vniuersale habet perfectam, nec actualem realitatem post, aut ante realitatem singularium. Et ideo quo ad hoc solutio illa bona est. Et tunc ad primam eius improbationem dicitur, quod scientia aliqua dicitur realis, non ideo quia eius subiectum adaequatam sit reale quantum ad modum, vel intentionem vniuersalitati, aut subiectibilitati, aut potestatis, aut adaequationis, sed ideo quia natura, cui talia attribuitur, est realis, non facta per intellectum. Ad secundum dicitur, quod ideo scientia tradita in libris logicalibus non dicitur realis, quia nec modus naturae, nec natura de quibus agunt est realis, sed vtrumque est ab intellectu. Ad tertium dicitur, quod positio nostra non dicit quod vniuersale, quod praedicatur in quid, sit ens factum totaliter ab intellectu, sed solum quo ad suum formale. Nec praedicatur pro formali, sed materiali, licet formale sit modus praedicati, & non praedicatum, & causa sine qua non praedicationis. Et hoc intelligitur vocando formale intentionem secundam, quia si formale vniuersalis dicitur prima intentio, illa potest praedicari in quid de alia prima intentione sicut vox de voce, sed quod sic praedicatur, non praedicatur pro se, sed pro re, quia proprie loquendo res non praedicatur, nisi ut concepta, vel expressa per nomen. Ad quartum dicitur, quod eo modo, quo passio est realis & vna, illo modo subiectum est reale & vnum. Passio autem non est realis quo ad vniuersalitatem, aut vnitatem eius in multis, sed est realis quo ad naturam, cui attribuitur intentio. Vniuersalitas autem eius & vnitatis est per intellectum, & ita est de subiecto scientiae, aut passionis. Ad quintum dicitur, quod ideo plus Metaphysicus agit de vniuersali quam de vero, quia vniuersale est in re potius natura verum, quia vniuersale quo ad suum materiale est natura quamdam non facta per intellectum, verum autem proprie dictum totaliter est in intellectu, cum sit conceptio intellectus adaequata rei. Ad sextum dicitur, quod vniuersale non est omnino ens rationis, immo supponit pro ente reali, licet significet, vel conoret ens rationis. Ad septimum patet per idem. Quia inter naturas rerum, quibus attribuitur intentiones & respectus rationis est ordo essentialis in esse essentiali, vel in esse concepto, licet forte non in esse reali existentiae. Et de hoc S. Tho. in tractatu de genere sic dicit. Considerando entitatem rerum in se sicut facit primus Philosophus, in substantia nulla foret praedicatio vnus de altero, quae tamen in substantia reperitur secundum logicum, secundum quem substantia quodam modo induit similitudinem inhaerentiae accidentalis, vbi proprie

Subiectum scientiae multa habet
vide hic.

Quomodo &
pro quo vni-
uersale praedi-
cetur.

Metaphysicus
plus agit
de vniuersali,
quam de vero.

Capit. 9.

prae est dici de altero etiam secundum primum Philosophum. Ex quo facile deprehenditur error volentium in natura rei multiplicare formas substantiales, unde sumuntur praedicata essentialia, sicut & formae accidentales multiplicatur in re, de qua multa praedicantur accidentaliter, cum tamen in substantia non sit praedicatio secundum rei naturam, sed tantummodo per actum intellectus nostri. Unde ponentes plures formas substantiales in re vana, ignorant naturam & originem propositionum, in quibus aliquid de aliquo praedicatur, & differentiam inter substantiam & accidens. Haec ille. Ex quibus patet, quod ordo praedicabilium non est secundum esse reale, sed solum per actum intellectus, aut in esse quidditativo, qui non est realis, nisi in potentia. De hoc inferius in solutione argumentorum pro tertia conclusione. Ad octauum dicitur, quod scientia ideo dicitur esse de necessitate, quia est de quidditatibus rerum & rationibus, quae aliquo modo possunt dici necessitate, & vt sunt in re, & vt sunt in intellectu. Quomodo autem in re sint necessitate ostendit S. Thom. in scripto super Boetium, in illa questione, qua quaeritur. Vtrum scientia naturalis sit de his, quae sunt in motu & materia &c. ubi sic dicit. Propter difficultatem huius questionis coactus fuit Plato ponere ideas. Cum enim, vt dicit Philosophus 1. Metaphysicae dederet omnia sensibilia semper esse in fluxu secundum opinionem Heracliti, estimauit scientiam de his esse non posse. Ideo posuit quaedam substantias a sensibus separatas, de quibus essent scientiae, & daretur definitiones. Sed hic defectus accidit ex eo, quod non distinguit quod est per se ab eo, quod est secundum accidens. Et ideo secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, vt dicitur in 1. Elenchorum. Vt autem probatur in 8. Metaphysicae cum in substantia sensibili inueniatur & ipsum compositum, & ratio, id est forma eius, quod per se generatur & corrumpitur est ipsum compositum, non autem ratio sine forma, sed per accidens. Non enim fit domum esse, sed hanc domum, vt ibidem dicit. Vnumquodque autem potest considerari sine his omnibus quae non per se omni competunt. Et ideo formae & rationes rerum, quamuis in motu existentium, prout in se considerant sine motu sunt, & sic de eis sunt scientiae & definitiones, vt ibidem dicit Philosophus. Non autem scientiae sensibilibus substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum separatarum a sensibilibus, vt ibidem probatur. Huius autem rationes, quae considerant scientiam, vt sunt de rebus, considerantur absque motu. Et ideo patet quod considerantur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur, & primus motus sit localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic & nunc. Hoc autem sequitur rem mobilem secundum quod est indistincta per materiam existentem sub dimensionibus designatis. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerentur absque materia signata, & absque omnibus, quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae, quae determinat sibi materiam. Et ideo ratio hominis, quam significat definitio, secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus, & his ossibus, non autem sine carnibus & ossibus absolute, quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, vniuersalia vero materiam communem, vt dicitur 7. Metaphysicae. Ideo praedicata abstractio non dicitur forma a materia absolute, sed vniuersalis a particulari. Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstracte dupliciter considerari. Vno modo secundum se, & sic considerantur sine motu & materia signata, & hoc non inuenitur in eis nisi secundum esse, quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes, quae quidem res sunt in materia & motu, & sic sunt principia cognoscendi illarum, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per huius rationes immobiles, & sine materia particulari considerata cognitio habetur in scientia naturali de rebus naturalibus extra animam existentibus. Haec ille. Ex quibus habetur quomodo quidditates rerum & rationes, quas dicimus vniuersales actu, vel potentia, sunt necessitate negatiue, scilicet quia non sunt per se corruptibiles, sed per accidens, quia sunt in rebus corruptibilibus.

Quo scientia est de necessitate.

q. 5. artic. 2.

Tex. com. 4.

Capit. 7. Tex. com. 3. Tex. com. 4.

Tex. com. 39.

bus. Consequenter, vt sunt in intellectu, sunt necessitate negatiue, quia non inest eis per se corruptio potissime, vt sunt in intellectu diuino, vel angelico, & similiter prout sunt in nostro obiectiue. Et de hoc S. Thom. in solutione quarti sic dicit. Scientia est de aliquo dupliciter. Vno modo primo & principaliter, & sic scientia est de vniuersalibus rationibus, super quas scientia fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario, & quasi per reflexionem quandam, & sic est de illis rebus, quarum sunt ille rationes, in quantum rationes. Illas applicat ad res particulares, quarum sunt admodum virtutum inferiorum. Ratione enim vniuersali virtutis sciens, & vt re scita, & vt medio sciendi. Per vniuersalem enim hominis rationem possumus iudicare de hoc, vel illo. Rationes autem ille rerum omnes sunt immateriales, & ideo quantum ad hoc omnis scientia est de necessarijs. Sed rerum quarum sunt ille rationes, quaedam sunt necessitate & immateriales, quaedam contingentes & mobiles, & quantum ad hoc de rebus contingentes & mobilibus dicunt esse scientia. Haec ille. Item prima parte q. 86. artic. 3. sic ait. Contingentia dupliciter possunt considerari: vno modo secundum quod continguntur sunt: alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis inuenitur. Nihil enim est a Deo contingens, quia in se aliquid necessarium habet. Sicut hoc ipsum, quod est solum currere, in se quidem contingens est, sed habitu do cursus ad motum necessarium est, necessarium enim forem moueri si currit. Est autem vnum quod contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse, & non esse. Potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt, materia autem est indiuiduationis principium, ratio autem vniuersalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dicitur est autem supra quod intellectus per se & directe est vniuersalis, sensus autem singularium, quorum est indirecte intellectus. Sic igitur contingunt prout continguntur sunt cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu. Rationes autem vniuersales & necessitate continguntur cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes vniuersales scilicet, omnes scientiae sunt de necessarijs, si autem attendantur res, sic quaedam scientia est de necessarijs, quaedam vero de contingentibus. Haec ille. Ex quibus patet, quomodo scientia est de necessarijs, quia scilicet est de rationibus vniuersalibus rerum, quae sunt necessariae, vt sunt in re, vt sunt in intellectu, quia nec hic, nec ibi per se corrumpuntur, sed per accidens. Unde hoc argumentum procedit solum contra ponentes vniuersalia esse totaliter facta per intellectum, & esse conceptus animae sicut ponit Ochus. Nec tamen efficaciter conuincuntur, quia illi conceptus aliquam habent necessitatem, puta quia semper praesto sunt concipienti, nec generantur, nec corrumpuntur per se genere ratione, aut corruptione propriae dicta. Ad consequentiam patet responsio per praedicta, quia vniuersalia secundum nos non sunt puri conceptus, immo sunt verae res quantum ad suum materiale, licet sint ab intellectu, quo ad suum formale. Et vterius dato quod vniuersalia essent conceptus intellectus nostri, per illos potest haberi cognitio de rebus, quia vt dictum est, talis ratio vniuersalis, & est quid cognitum, & est ratio cognoscendi rem, cuius est ratio. Et ideo opinio matrat a vero in falsum propter mutationem in existentia rei, quia res est vltimum cognitum & opinatum, vel non proximum. Et sic patet ad argumenta inducta pro sua prima conclusione. Ad argumenta pro secunda conclusione respondet. Et primo ad primum conceditur consequens ibidem i latu, scilicet quod vniuersale tertio modo dictum est ens per accidens, sicut hoc quod dico homo albus, cum quo tamen stat, quod vniuersale primo modo dictum est ens per se, nec illud est vltimo modo ab intellectu nostro, vt prius dictum fuit. Et similiter vniuersale acceptum secundo & quarto modo, quia licet vniuersale quarto modo dictum importet duo diuersa, & diuersorum generum, tamen solum vnum illorum dicit in recto, aliud vero in obliquo. Ens vero per accidens dicit aliquid compositum, vel aggregatum ex rebus diuersorum praedicamentorum, & vnumque dicit in recto non solum per modum connotati. Ad impugnationem rationis patet per idem, quia vniuersale primo modo dictum simpliciter

Scientia est de aliquo dupliciter.

posita in eodem praedicamento quum vnitatem habeat inter se.

Quam vnitatem requirit praedicatio vniuersa.

In hoc eodem articulo & alibi.

Vniuersum multa imp.

simpliciter in re, vniuersale secundo modo est simpliciter ab intellectu, vniuersale tertio modo est simpliciter in re, id est quo ad sui partem principalem, & substantialem, & absolute, sed secundum quid ab intellectu, hoc est quo ad partem minus principalem, & accidentalem, & respectiuam. Et idem est de vniuersali quarto modo dicto. Ad secundam probationem conceditur, quod vniuersale tertio modo dictum non habet distinctionem proprie vnam plusquam homo albus, sed primo modo, vel quarto modo, vel secundo modo habet. Et eodem modo dicitur ad quartum, quintum, & sextum. Ad illud quod tangitur in responsione quadam ibi data dicitur, quod vniuersale primo modo proprie est in genere, & similiter secundo modo, & quarto modo, sed non tertio modo, nisi quo ad sui partes. Et ideo responsio illam non teneo pro nunc. Ad aliud quod ibi tangitur quomodo singularia sunt eiusdem rationis dicitur, quod ratio quoad quod sumitur pro conceptu formali intellectus, qui dicitur verbum, quandoque pro conceptu obiectuali, quae est natura intelligibilis in esse intelligibili, vel quidditativo, quoad quod autem dicitur forma, vel natura rei, quae est id, quod est. Tu dico, quod indiuidua eiusdem speciei sunt vnius rationis accipiendae rationem primo modo, quia conceptus formalis vniuersaliter se habet ad omnia indiuidua vnius speciei. Et similiter accipiendae rationem secundo modo, sed accipiendae rationem tertio modo scilicet pro natura, vt est in singularibus, & nullo modo abstracta per intellectum, sic dico quod indiuidua vnius speciei non sunt vnius rationis realis actu, nec potentia. Et sic patet quod nullo modo sunt vnius rationis realis actu & completa realitate. Ad aliud de ordine praedicabilium secundum sub & supra &c. dictum est prius, quod talis ordo non est actu, & formaliter extra intellectum, sed solum fundamentaliter, & de hoc plus dicitur in sequentibus. Ad aliud de vnitae praedicamentorum, &c. dicitur quod non omnia contenta in eodem praedicamento habent vnitatem realem, nec conueniunt in aliquo vno reali, sed sicut vnitae rationis cum aliquo fundamento reali, vt post dicitur. Nec valet consequentia contra hoc facta, quia infertur, quod praedicamenta non differunt, nisi secundum rationem, quia vnum praedicamentum non solum differt ab vnitae correspondente toti praedicamento, quae est ratio, sed etiam vnitae singularium contentorum in praedicamento illo, quarum multae sunt reales, sicut vnitae numerales indiuiduorum. Ad aliud de praedicatione vniuersa dicitur, quod praedicatio vniuersa non requirit vnitatem rationis secundum modo, vel tertio modo dictae, sed sufficit vnitae rationis primo modo dictae, quae dicitur essentialis, quia est essentia aliqua communis vna existens in omnibus indiuiduis. Et sic patet ad argumenta pro secunda conclusione in quantum sunt contra nos. Ad argumenta vero pro tertia conclusione nunc dicendum est. Et ideo ad primum negatur minor, quia circumscripso omni opere intellectus nihil est in re, quod vnum in se existens natum sit in pluribus actu esse simul & semel. Nec valet probatio, quia intellectus conferendo tali naturae vniuersalitati, non dat ei aliquid sibi repugnans, sed solum dat sibi aliquid sibi attribubile in esse intelligibili, quod repugnat sibi in esse reali. Nec sequitur quod intellectus possit hoc dare Sorti, quia nullum in indiuiduum habet aptitudinem ad vniuersalitem in esse intelligibili, sicut habet natura, quia natura potest abstrahi ab indiuiduantibus, non autem indiuiduum, & ad talem abstractionem sequitur vniuersalitas, vt sepe dictum fuit, vnde S. Tho. prima parte q. 86. artic. 1. sic dicit. Singulare in rebus materialibus, intellectus noster directe & primo cognoscere non potest, cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia indiuidualis, intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia, quod autem a materia indiuiduali abstractum est vniuersale, vnde intellectus noster non est cognitiuus directe nisi vniuersalium. Haec ille. De responsione autem, quam recitat arguens, quae distinguit de vniuersali in actu & in potentia, &c. dicitur quod quo ad hoc potest sustineri, quod natura quae est in indiuiduo, licet est intelligibilis in potentia, & non in

actu, ita est vniuersalis in potentia & non in actu, quia scilicet apta est esse in pluribus quadam aptitudine remota in quantum apta est abstrahi per intellectum, & poni in esse intelligibili, in quo habet vniuersalitem ad multa indiuidua. Sed ex hoc non habetur, quod vniuersalitas naturae possit esse in esse reali, sed solum in esse intellectu. Sed si dicta responsio intelligat quod nihil sit vniuersale in actu, nisi actualiter sit in multis, non valet. Et ideo probationes eius, quo ad hoc conceduntur vsque ad illam, quae quaerit quomodo intellectus reducit vniuersale in potentia ad actum. Et ad illa dicitur, quod intellectus non reducit illam potentiam in actu aliquo illorum modorum ibi tactorum, sed alio modo qui supra dictus est, scilicet quia spoliatur naturam ab indiuiduantibus, & contrahentibus eam, & impediuntibus vniuersalitem eius ad multa. Ad secundum principale dicitur, quod primae duae conclusiones sunt minus bene probatae, & ideo ex illis nihil potest soli de concludi. Ad tertium principale conceditur consequens, quod infertur, quod omnis vnitae vere realis est numeralis, vel habens annexam numeralem vnitatem in eodem supposito. Et tunc ad primam eius improbationem, negatur consequentia. Nec valet probatio, quia eodem modo probaretur, quod duo indiuidua eiusdem speciei specialissime differunt ad numerum speciei. Quia argum simile. Omne diuersum ab alio eadem vnitae differt ab alio, quia est vnum in se, sed Sortes est quid vnum in se vnitae numerali & specifica: ergo differt a Platone numero & specie, quod est falsum, cuius ratio est, quia maior est falsa. Ad secundam improbationem similiter negatur consequentia. Nec valet probatio, quia fundatur in quodam falso statim negato, & nulliter probato, scilicet quod omnis differentia realis esset numeralis tantum. Ad tertiam improbationem, similiter negatur consequentia, quia fundatur in praedicto falso. Sciendum tamen quod ad illud tertium principale potest aliter dici, quod scilicet in nullo procedit contra nos. Nam nos non dicimus, quod vniuersale nullo modo sit in re, immo dicimus, quod vniuersale, & singulare sunt in rebus, sed differunt. Nam singulare est in re dupliciter, & vtroque modo in actu, & quo ad suum materiale, & quo ad suum formale. Incommunicabilitate. Sed vniuersale est in re actu quo ad suum materiale, non autem quo ad suum formale, quod est vniuersalitas, aut communicabilitas in actu. Et ideo similiter possumus ponere duplicem vnitatem realem, vnam numeralem quae competit indiuiduo, & aliam specificam, vel genericam, quae competit ipsi naturae specificae. Natura enim humana in Sorte est vna vnitae specifica reali ad hunc sensum quod natura, quae subternitur intentioni speciei, vel generis est in se vna vnitae naturae essentiae. Sed verum est, quod illa vnitae non communicatur in diuisis, ita quod duo indiuidua sint vnum realiter in tali natura, vel habeant vnam naturam, vt humanitas huius sit humanitas illius, nec animalitas hominis est animalitas asini, nec Sortes & Plato sunt vnum homo in re, nec homo & asinus sunt vnum animal, sed duo in re, quia talis vnitae non descendit ad inferiora, vt prius dicebatur. Nec est complete realis in actu, quia conuenit naturae, vt praedicat indiuidua, in quibus incipit completa realitas actualis. Similiter nec omni vniuersali competit realis vnitae. Sed si quaeratur quare magis intellectus abstrahit vnum conceptum ab hoc albo, & ab illo quam ab albo & nigro, si non plus conueniunt in aliquo vno reali. Hanc enim difficultatem tangit argumentum in tertia improbatione consequentis. Ad hoc respondit S. Thom. in tractatu de genere, quod licet inter aliqua duo non sit aliqua vnitae, aut communitas realis, tamen intellectus potest vtrique attribui vnam intentionem, quia in vtroque est aliquid correspondens illi intentioni. Vnde ibidem sic dicit. Genus conuenit differentias potestate, potentia autem principium est in distinctione, sicut per oppositum actus primo distinguit. Illud genus pro generalissimo sumendum est, quod est primum principium indistinctionis aliquorum, vt homo & equus, licet indistincta sint in animali, tamen animal non est primum principium indistinctionis eorum, nec etiam corpus, stat autem ad substantiam. Nam & si in ente non distinguuntur, ens tamen non est generalissimum, quia non praedicatur de aliqua vnitae, quod requiritur ad naturam generis. Ista autem indistinctio aliter est in substantia, & aliter in alijs generibus,

Duplex vnitae realis numeralis, scilicet & specifica seu generis.

Capit. 7.

neribus, quæ sunt post. In alijs enim generibus reperit vna natura aliqua, quæ subest intentioni vniuersalis, ratione cuius cum vniformitate, quæ est à ratione, ipsum genus vniformiter se habet ad omnia, quæ sub sunt, quod est illa implicite continere. Sed in substantia non est res vna subiecta intentioni, sed intellectus ex diuersis rebus colligit intentionem, quæ vtrique naturæ ab intellectu applicatur. Vnde in substantia solum est conuenientia in intentione, in qua est vniformitas ad omnia, quæ sunt in genere substantiæ, per quod substantia dicitur omnia implicite continere. Hæc ille. Item ante prædicta sic dicit. In substantia quæ est genus primū, non est reperire aliquam vnitatem ex parte ipsius rei, vnde non est aliqua definitio eius, per quam illa vnitatis ostendatur. Remanet igitur in substantia sola vnitatis, quam facit intellectus, & nulla alia, cuius actio fundatur nō super aliquam rem quocunque modo vnam, sed super naturas penitus diuersas, quæ tamen participatione generis erunt vna substantia. Corporalia enim & incorporalia, plus differunt quam secundum aliquod genus reale. Et hoc ideo est, quia non habent aliquam rem vnam eis communem, sed rationem tantum. Hæc ille. Sed potest queri quo modo in naturis penitus diuersis potest fundari vna communis intentio, vel conceptio in intellectu. Dicitur quod hoc potest contingere dupliciter. Primo quia illæ diuersæ naturæ sunt effectus vnus causæ efficientis in numero, quæ suam similitudinem diuersimodo efficiunt diuersis effectibus. Secundo quia non est in conueniens eundem effectum in adæquatam causæ produci à diuersis causis. Et sic diuersæ species possunt imprimere intellectui intentionem vnus rationis. Conceditur tamē, quod non nulla vniuersalia habent in re aliquam vnitatem quam non facit intellectus, sed tamen illa vnitatis non descendit ad inferiora illius vniuersalis, sed illam retinet naturam antequam descendat ad illa, vt sæpe dictum fuit. Ad quartū principale dicitur, quod relatio mensuræ, vel similitudinis, vel æqualitatis fundatur in aliqua vnitatis reali potentiali, sed illa nō sufficit ad vniuersale in actu, vt prius dictum fuit. Ad quintum similiter dicitur, quod nulla operatio conuenit vniuersali, vt quod, accipiendū vniuersale secundum modo, nec tertio modo, aut quarto modo proprie loquendo, sed accipiendū vniuersale primo modo, aliqua operatio conuenit sibi, vt quo. Et ideo argumentum concludit, quod vniuersale primo modo est aliquid pure reale, non quidē realitate vniuersalitatis, sed realitate subiecti, vel fundamenti. Ad sextum negatur consequentia, quia ita in ista falsa consequentia. Extrema contrarietatis habent vnitatis aliam ab vnitatis, quæ cōpetit in individuo: ergo habet vnitatis vniuersalis in actu. Nam vt patet per sepe dicta, est aliqua vnitatis media, quæ nec est pure rationis, nec complete realis, quia cōpetit quidditati in esse potentiali plusquam in esse actuali. Ad septimum patet per prædicta, quia licet quædam vniuersalia habeant vnitatis realem aliam ab vnitatis numerali, illa tamen non sufficit ad vniuersalitatem. Et vterius non omnia vniuersalia habent talem vnitatis, immo in quibusdam vnitatis rationis factæ per intellectum nulla vnitatis correspondit in re. Et cū dicitur, quod vnitatis facta per intellectum nō potest dici vnitatis essentialis &c. Respondetur quod eadem vnitatis potest dici essentialis & intentionalis diuersimode, intentionalis quidē ratione subiecti, scilicet intellectus, vel eius accidentis, essentialis vero ratione obiecti, quia scilicet repræsentat essentialitatem cuiuslibet individui sine individuandis, vnde hæc est fallacia æquiuocationis. Quia essentialis potest aliquid dici dupliciter, scilicet quia est principium, vel passio, vel intrinsecum essentialitatis, aut scilicet quia est designatiuum essentialitatis, & quidditatis. Ad octauum dicitur, quod secundæ substantiæ secundum nos non sunt ab intellectu quo ad hoc, quod sint secundæ, id est communes & vniuersales in actu. Vnde argumentum non est proprie cōtra nos, sed solum procedit contra ponentes vniuersalia esse conceptus fabricatos per intellectum, cuiusmodi sunt omnes Ochanistæ & terministæ. De hoc tamen dicit S. Thom. in tractatu de genere. Accipiendū animal sine intentione vniuersalitatis, proprie prædicabile non est, quia sic est prima substantia, quæ neque in subiecto est, neque de subiecto dicitur, sed accipiendū animal & hominem sub intentione vniuersalis, quo modo individuum accipi non potest propter repugnantiam vniuersalitatis ad in-

Capit. 7.
In natura pe-
nitia diuersi-
fundatur vna
communis in
conceptio dupli-
citer.

diuiduationis principia animal, & homo dicuntur secundæ substantiæ quarum est de subiecto prædicari, vt habetur in prædicamentis, quem modum considerationis de substantia Metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se. Et ideo secundum eum substantia, nec dicitur de subiecto, nec est in subiecto, quod autē substantia prædicatur de subiecto habet in quantum per actum rationis in diuis naturam accidentis, quod enim nostra ratio facit circa substantiam, accidentis est, & non substantia, & ideo Philosophus in libro prædicamentorum dicit secundas substantias per quādam nominis similitudinem significare hoc aliquid, quod est proprium substantiæ, vt cum dicitur homo, vel animal, sed secundum rei veritatem magis significant quale quid in quantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo propriam substantiam in rerum natura, sed accipiendo rationem vniformitatis in anima. Et ideo dicit eas significare quale quid, quia qualitatem, id est vniformitatem, per quam sunt vniuersalia per actum rationis circa substantias, quales res scilicet particulares determinant, quæ proprie sunt quid. Ex prædictis patet, quod considerando entitatem rerum in se, sicut facit primus Philosophus in substantia, nulla foret prædicatio vnus de altero, quæ tamen in substantia reperitur secundū logicum, secundum quam substantia quodam modo induit similitudinem in hærentia accidentalitatis, vbi proprie est dici de altero etiam secundum primum Philosophum. Hæc ille. Et simile dicit super 7. Metaphysic. in illo cap. Quoniam vero de substantia. Vbi exponens secundam rationem Ari. qua probat, quod vniuersale non sit substantia, quæ talis est. Substantia dicitur quæ nō est in subiecto, & vniuersale semper dicitur de aliquo subiecto: ergo vniuersale non est substantia &c. sic dicit. Videtur hæc ratio non valere. Dictum est enim in prædicamentis, quod de ratione substantiæ est, quod non sit in subiecto, prædicari vero de subiecto nō est contra rationem substantiæ, vnde etiam ponuntur secundæ substantiæ, quæ prædicantur de subiecto. Sed dicendum, quod secundum logicam considerationem loquitur Philosophus in prædicamentis, logicus autem considerat res secundum quod sunt in ratione, & ideo considerat substantias prout secundum acceptionem intellectus sub sunt intentioni vniuersalitatis. Et ideo quantum ad prædicatorem, quæ est actus rationis dicit, quod prædicantur de subiecto, id est de substantia existente extra animam. Sed Philosophus considerat de rebus secundum quod sunt entia, & ideo apud eius considerationem nō differt esse in subiecto, & dici de subiecto. Hic enim accipit dici de subiecto, quod est in se aliqua res, & in eis subiecto alicui existere in actu, & hoc impossibile est esse substantiam. Sic enim haberet esse in subiecto, quod est contra rationem substantiæ, vt etiam in prædicamentis habitum est. Hæc ille. Ex quibus patet, quod secundæ substantiæ veraciter sunt substantiæ quantum ad suum materiale, & quantum ad id, quod sunt, & quantum ad id, cui attribuitur tale nomen, quod est secundæ substantia. Verum tamen hoc nomen secundæ substantia formaliter dicitur accidentis, quia talis ordo prædicabilium est ab intellectu, qui solum facit accidentia. De hoc S. Thom. vbi supra sic dicit. Cum autem formatio generis & speciei, quæ est actio in intellectu, non sit fictitia, sicut est quando fingit non entia, vt montem aureum, cui nihil correspondit in re, sed ex conceptione montis aurei format montem aureum, necessario in ipsa re corporea erit aliquid super quod intellectus format vtrunquæ genus, substantiam scilicet & corpus, quæ inter se solum ordinē prioritatis & posterioritatis ab intellectu conceptum habent, a quo rationem generum habent, non quod in natura rerum sit aliquid ad aliud ordinabile, cum in vna re non sit prius & posterius respectu sui ipsius, nisi forte in illis, quorum essentia est in successione, quod non potest substantiæ conuenire. Vnde in ipsa non est ordo, vt dicitur 7. Metaphysic. licet ordo sit in differentijs, quæ ponuntur in distinctione substantiæ, tota namque definitio constituitur ex vltima differentiâ. Quod ex hoc patet, quia si aliqua alia differentia replicetur, super illam erit nugatio, vt si dicatur homo est animal bipes habens pedes, nugatio est, sub bipede enim includitur habens pedes, sicut ternarius in senario. Si autem dicam habens pedes, & addatur duos, non est nugatio. Hanc autem ordinem

Cap. de sub-
stantia.

Tex. com.

Cap. de sub-
stantia.

Capit. de sub-
stantia.

Tex. com.

ordinem inter differētia sola ratio facit, quod ex processu Philosophi ibidem manifestum est, &c. Hæc ille. Ex quibus patet, quod primitas, & secunditas substantiarum est per intellectum, & non ex natura rei, & quomodo non est mirum, si secundæ substantiæ ponantur in genere secundum logicum, quia & genera logica, & species, & differentiæ, quo ad suum formale, & vnitatem, & ordinem dependent à ratione. Ad notum d. primo, quod prædicatio est actus rationis & non naturæ, vnde prædicatio potius est inter conceptus, vel inter res, vt sunt sub conceptibus quam inter res in se natura rei. Secundo dicitur quod vniuersale prædicatur in re, non tamen vniuersalitate. Et ideo potest prædicari in quā de re illo modo, quo res debet concedi prædicari de re, quia nec vniuersalitas animalis prædicatur de homine, sed natura animalis, ideo hoc argumentum, & similia procedunt tantum contra terministas, & non contra nos. Ad deinde patet per idem, quia quod dicitur est, vt vna res, non tamen vniuersalitas, quia nec vniuersalitas animalis, aut hominis diffinit, sed natura substantiæ vniuersalitatis, vnde in omnibus istis est fallacia accidentis, ac si argueretur sic homo albus est substantia, igitur albedo est substantia, vel igitur albus in quantum albus est substantia, ad vnde de simum dicitur, quod illud argumentum fuit odatōsi heresis Hæc dicitur, & quæ mouit in angliā pullulantes, cuius magnū somnium præstant, & præstiterunt verba Scoti in hac materia. Ipse namque 7. Metaphysic. ex qua sumpta sunt argumenta præfata, nō secundo dubio, post probationem conclusionum sic dicit: secundum dubium est, ex quo natura vniuersalis est in re, habens aliquam identitatem, & vnitatem realem præter intellectum, quomodo possibile est aliquid in diuiduum totaliter ad nihilari sine altero, quæ in vtroque est aliquid idē reale, ergo vel vtrunquæ destruitur, vel nullum est in totū. Ad hoc inquit Scotus dicens, quod totum destruitur reale secundum se destruitur vniuersale autem non est destruitur. Contra. Ergo non totum. Dicendum, quod totum, sed non totaliter, sub omnimoda ad nihilatione, cuiuslibet quæ prius in eo reperit. Contra. Destructis primis substantijs, impossibile est aliquid aliorum remanere, vt dicitur in prædicamentis. Dicendum quod verum est existens, & modo duratio, non tamen essentialiter, & modo quidditatio. Contra. Si quidditas remanet: ergo. sola accidentia destructa sunt. Item. Si aliquid quocunque modo remanet: ergo. non totum ad nihilatur, & sic Deus non potest ad nihilare aliquid in diuiduum totaliter nisi destrueret totam naturam speciei. Ad primum inquit Scotus dicitur, quod destructo individuo non remanet aliquid huius, nec quidditas vt huius, sed vt quidditas, in quantum abstracte à quacunque duratione, & ab actu & potentia: Ad secundum (inquit) dicitur, quod nihil destruitur, nec vt huius remanet. Et cum dicitur. Deus non potest &c. hoc est, quia quidditas secundum se non est destruitibilis, nec generabilis, at tamen natura speciei in quantum proprie dicitur natura vt composita ex materia, & forma potest destrui in quantum existēs in singularibus, ita quod nihil remaneat duratiue, quæ remanere dicitur durationem. Hæc Scotus in forma. Ex quibus verbis nec immerito Enclitice opinantur, quod Deus nullam rem potest simpliciter creare, nec simpliciter ad nihilare, ad data quadā alia falsa conclusione huius Doctoris, scilicet quod ens est vniuersale cum Deo & creaturæ, & dicit quādam formalitatem, quæ realiter est Deus, & etiam realiter est quælibet creatura. Ex quo sequitur, quod si Deus creat, vel ad nihilat simpliciter affirmat, creat vel ad nihilat se ipsum, vel aliquam formalitatem, quæ est realiter Deus, formalitatem entis & substantiæ &c. Et multi errores alij ex his duobus principijs pululauerunt. Dicendum est ergo, quod incorruptibilitas & perpetuitas vniuersalis aliter est intelligenda. Vnde S. Thom. de potentia Dei q. 5. artic. 9. in solutione. 6. sic dicit. Vniuersale tripliciter potest considerari, & secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo est verum, quod vniuersale est semper. Potest. vno modo considerari natura vniuersalis secundum quod abstractat quolibet esse, & sic est verum, quod vniuersale est semper per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus potius quam per potentiam causæ perpetuantis. De ratione enim nature vniuersalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo, per quem

modum etiam materia prima dicitur vna esse. Alio modo potest vniuersale considerari secundum esse, quod habet in singularibus, & sic verum est quod est semper, quia est quando cūque est suum singulare, sicut etiam dicitur esse vbiq, quia est vbi cūque est suum singulare cum tamen multa loca sint vbi sua singularia non sunt. Vnde nec ibi est vniuersale. Tertio modo potest considerari secundum esse, quod habet in intellectu. Et sic etiam verum est, quod vniuersale est semper præcipue in diuino intellectu. Hæc ille. Item de veritate q. 1. arti. 5. in col. 13. sic dicit. Hoc quod dicitur vniuersale esse perpetuum & incorruptibile Avic. exponit dupliciter. Vno modo vt perpetuum esse dicatur & incorruptibile ratione particularium, quæ nunquam inceperunt, nec desinant secundum tenentes æternitatem mundi. Generationis est ad hoc secundum Philosophos, vt saluē perpetuum esse in specie, quod in individuo saluari nō potest. Alio modo vt dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui. Hæc ille. Item prima parte q. 16. artic. 7. in solutione. 2. sic dicit. Aliquid esse semper & vbiq, potest intelligi dupliciter. Vno modo quia habet in se, vnde extendat se ad omne tempus, & ad omnem locum, & sic Deo competit esse vbiq, quæ & semper. Alio modo quia non habet in se, quo dederiminetur ad aliquem locum, vel tēpus, sicut materia prima dicitur vna esse, non quia habet vnam formam, sicut homo est vnus ab vnitatis formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentiū. Et per hunc modum quodlibet vniuersale dicitur esse vbiq, & semper, in quantum vniuersale abstractat ab his & nunc. Sed ex hoc nō sequitur ea esse eterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus. Hæc ille. Ex quibus patet, quod perpetuitas vniuersalis nō est intelligenda illo modo, quo ponit arguens, vt patet quod sit quædam essentia à Deo distincta, quæ nec potest incipere, nec desinere, nec creari, nec ad nihilari, sed potius quia est quædam natura, quæ ex se non determinat sibi locum certum, aut tempus, secundo modo, quia non corrumpitur per se, sed per accidens: tertio modo, quia habet perpetuitatem in intellectu diuino: quarto, quia semper sunt individua vniuersalium: quinto, quia vniuersalia semper præsto sunt intellectui factio in actu per speciem intelligibilem, quia potest quando cūque vult formare, conceptus vniuersalium. Et multis alijs modis catholicis potest verificari dicta propositio. Et certe potius deberet negari quam cōcedi ad sensum arguentis, qui tam periculosus, & perniciosus exitit toti Christianitati, potissime temporibus nostris in Regno anglie, & Boemia, sicut sciunt, qui affuerunt Consilio constantien. celebrato nuper ante, & post electionem sanctissimi in Christo Patris domini Martini diuina providentia Papæ quinti. Ad duodecimum conceditur, quod materia & forma pertinent ad quidditatem rei distinctibilis. Et ideo bene concluditur, quod talis quidditas est quid reale, non autem pertinent ad eius vniuersalitatem, & ideo nec concluditur, quod vniuersalitas sit realis, sed quod sit alicuius rei, & nature realis, quæ tamen considerari potest tertio modo medio inter esse vniuersalis, & esse singularis. Hoc tamen esse non est complete reale, sed solum in potentia, quæ tamen potentia non potest esse, nec est, nec fuit, nec erit sine actu aliquo, sicut nullum ens secundum quod potest esse sine ente simpliciter 6. Met. nec ens per accidens sine ente per se, nec ens in potentia sine ente actu, nec ens rationis sine ente reali. Et ideo cum in præcedentibus dictum est essentialitatem, quidditatem, naturam vniuersalis præcedere in esse quidditatio esse singularium, non intelligimus præcessionem durationis, sed nature, & causæ formalis. Si tamen loquamur de vniuersali secundum esse, quod habet in intellectu diuino, sic præcedit duratione sua singularia. Et hæc de vniuersalibus sufficiant pro nunc ad alia properantibus. Ad primum contra secundam conclusionem nostram dicendum est præmittendo quædam videlicet, quod personam humanam addere aliquid posituum supra naturam diuiduatam, aut supra in diuiduam naturam potest intelligi quadrupliciter. Primo modo quod illud additum sit intrinsecum personam addere supra in diuiduam naturam, & pars eius: secundo modo quod sit accidens absolutum intelligi, quæ vel relatiuum per se consequens naturam: tertio modo, quod sit accidens absolutum, vel relatiuum de per accidens cōtingens

Vniuersale
quot modis
vbiq, & sem-
per.

Capreolus 3. Sent. E naturæ,

naturæ, quarto modo quod sit actus naturæ non per modum formæ substantialis, aut accidentalis, sed per modum quo esse actualis existentia dicitur actus essentia ut quo, & suppositi ut quod existit. Et isto modo videtur mihi quod S. Tho. intellexit personalitatem addere aliquid positivum supra naturam rationalem, & individuum naturæ rationalis & non primis tribus modis, quia esse sic est, & ratione suppositi, quod non est pars illius, nec intrat eius essentiam; sed se habet per modum connotati, & importatur in obliquo, quasi dicitur suppositum esse idem, quod individuum substantia habens per se esse, ita existitio sensibile. S. Tho. Quod mihi apparet. Tum pro allegata in probatione secundæ conclusionis. Tum quia 3. sent. 6. dist. 6. art. 2. ponit quod res subsistentibus habet per se esse, non autem res non subsistentibus, quæ existere, vel esse quod est actus entis non debetur nisi res subsistenti, ut videtur in sequenti distinctione. Constat autem quod est eum esse distinguatur a natura realiter, & sic suppositum addit supra naturam esse, similia dicit in tractatu de genere. Item 3. sent. dist. 5. q. 1. artic. 3. ponit, quod per se esse est de ratione persone. Et similiter totalitas & comprehensio omnium, quæ sunt in re. Constat autem omnia ista dicere aliquid positivum. Hoc premissis de ad argumentum, quod consequens illarum non est inconueniens accipiendo entitatem positivam quarto modo superius expresso. Implicat. n. contradictio nem personalem & totalitatem alicui vniri. Et ad primam improbationem dicitur, quod Damasc. loquitur de entitatibus, quæ dicuntur entia ut quod, non de illis, quæ nullo modo sunt, aut esse possunt eis ut quod, sed ut quod, nec dicitur aliquam integram naturam substantialem, vel accidentalem, sed actum naturæ, cuius esse existentia. Ad secundam dicitur, quod ois entitas positia, quæ est directe in genere, vel pars rei existentis per se in genere, est assumptibilis, non autem entitas quarto modo dicta, præsertim quia esse actualis existentia suppositi habet inseparabiliter annexam quandam negationem repugnantem assumptioni suppositi, i. non esse partem, non esse in alio, non cõiciari alteri, nõ vniri completiori, aut perfectiori se, & multas alias. Ad secundum conceditur primum consequens ibidem illatum, i. quod humanitas vnita verbo non habet esse existentia proprie naturæ debitum. Et similiter conceditur illud, quod secundum inferitur. I. quod si verbum deponeret humanitatem sibi vnitam illa nõ posset personari, immo nec existere in rerum natura, nisi nouiter haberet esse actualis existentia resultat ex principiis eius intrinsicis. Vnde S. Tho. 3. parte q. 17. arti. 2. in sol. 4. sic dicit. Anima in Christo dat esse corpori in quantum facit ipsum actum animatum, quod est dare ei complementum naturæ & speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente vtrunque, hoc totum compositum ex anima, & corpore, prout signatur nomine humanitatis, nõ significatur, ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est per se subsistens, sed habet habitudinem ad talem naturam, cuius habitudinis causa est anima in quantum perficit humanam naturam informando corpus. Hæc ille. Item 3. sent. dist. 6. q. 2. art. 2. in sol. 1. sic dicit. Forma facit esse, non ita quod illud esse sit formæ, aut materiæ, sed subsistentis. Quando. n. compositum ex materia, & forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se. Quando autem non est per se subsistens non acquiritur per formam esse illi composito, sed subsistenti, cui hoc adiungitur, acquiritur respectus, scilicet ad hoc, quod ei additur, sicut si ponamus hominem nasci sine manu, & manum per se separatim fieri, & postea miraculose illi coniungi, constat quod forma manus causabat esse manus per se subsistentis, sed postquam coniungitur homini, ex forma manus nõ acquiritur aliquod esse manus, quia manus nõ habet esse proprium, sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse. Ita et dico quod anima in Christo nõ acquirit proprium esse humanæ naturæ, sed filio Dei acquirit respectum esse suum ad naturam humanam, qui tamē respectus non est aliquid secundum rem in diuina persona, sed secundum rationem. Hæc ille. Item 9. quolibet. q. 4. sic dicit. Si ponatur humanitas a diuinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse diuino. Non. n. impediebat quia haberet esse proprium nisi hoc, quod non erat per se subsistens. Sicut si archa esset quoddam indiuiduum natu-

rale, ipsa tota non haberet nisi vnum esse, qualibet tamen partium ab archa separata proprium esse haberet. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod persona vel suppositum supra naturam indiuiduatam addit esse actualis existentia, & quod si humanitas vnita verbo separaretur ab illo, acquireret nouum esse, & quod nunc non habet tale esse creatum. Ad tertium negatur prima consequentia. Nec valet probatio, quia licet natura sit prior suo esse naturali prioritate illo modo, quo potentia est prior actu, & materia quam forma, tamen eum alium ordinem est posterior eo modo, quo actus est prior potentia, actus. n. & potentia sunt sibi inuicem cause, sicut materia & forma. Et ideo sicut materia per nullam potentiam posset produci, aut poni in rerum natura sine forma; ita nec essentia sine esse, quo actuetur, aut latet sine esse, ad quod trahatur, ut aliis dictum est. Ad quartum negatur consequentia. Nam licet esse suppositi dependeat a Deo, non tamen potest eidem vniri personalter, quia si vniretur Deo per tale esse, nihil esset, non quidem creatura, quia nec subsistens, nec non subsistens, nec Deus, quia nõ est natura existere per tale esse, & sic tale non esset esse. Ad primum Aureo. d. quod natura & quod quid est, non ois sunt idem, vnde S. Tho. super 7. Met. exponens illud capitulum. Vtrum autem idem &c. in fine sic dicit. Patet igitur ex dictis quod quod quid erat esse vniverſalis, est idem quod vniverſale, quæ quod non. Et. n. idem in his, quæ sunt per se, non in his quæ sunt per accidens. Sciendum est autem ad euidentiam eorum, quæ dicta sunt, quod quod quid erat esse est id, quod diffinitio significat. Vnde cum diffinitio prædicetur de diffinito, oportet quod quod quid erat esse de diffinito prædicari. Non igitur est quod quid erat esse hominis humanitas, quæ de homine non prædicatur, sed animal rationale mortale, humanitas. n. nõ respondetur quæ sit quid est homo. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale eius, quod est quod quid erat esse, sicut & animalitas sumitur ut principium generis, & non genus, & rationalitas ut principium differentie, & non differentia. Humanitas autem prædicta, nõ est idem cum homine, quia importat principia essentialia hominis cum præcisione omnium accidentium, est. n. humanitas qua homo est homo. Nullum autem accidentium hois est, quo homo est homo. Vnde oia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc autem ipsum quod est homo, est quod habet principia essentialia, & cui possunt accidentia inesse. Vnde licet in significatione hominis nõ includantur accidentia eius, non tamen homo significat aliquid separatum ab accidentibus, & ideo homo significatur ut totum, & humanitas significatur ut pars. Si autem est aliquid, in quo non fit aliquid accedens, nõ necesse est quod differat abstractum a concreto, ut maxime apparet in Deo. Hæc ille. Item 3. sent. dist. 5. q. 1. artic. 3. Sciendum (inquit) quod in quibusdam differunt natura & persona secundum rem, in quibusdam vero eam rationem tantum. Natura. n. secundum quod hic loquimur est quidditas rei, quam significat diffinitio sua, persona autem est hoc, quod subsistit in illa natura. In simplicibus autem, quæ non habent materiã, vel quæ carent materiã, ut dicit Auic. ipsum simplex est sua quidditas, quidditas vero compositi non est ipsum compositum, humanitas. n. non est homo. Cuius ratio est, quia in significatione humanitatis, siue quidditatis, siue nature continentur tantum essentialia principia hominis secundum quod est homo, non autem ea, quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura indiuiduatur, quæ tamen continentur in significatione fortis, quia per ea fortes est hic, & diuisus ab alijs. Et ideo quia humanitas non includit in sua significatione totum, quod est in re subsistente in natura, non prædicatur, cum sit quasi pars. Et quia non subsistit nisi quod est compositum, & pars a suo toto habetur, ideo humanitas non subsistit, sed fortes, & ipse est habes humanitatem. Homo autem significat vtrunque, & essentialia, & indiuiduantia, sed diuersimode, quia essentialia significat determinate, indiuiduantia vero indeterminate, vel hæc vel illa. Et ideo homo cum sit totum, potest prædicari de forte, & dicitur habens humanitatem. Sed quia esse indistinctum & incompletum est quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui cõuenit rō personæ. Et igitur rō personæ, quod sit subsistens distinctum, & oia comprehendens quæ in

Natura composita habet rōem essentialia, persona vero omnia quæ in re sunt.

Text. com. 21. Cap. de substantia. Lect. 1. §. 1.

Dupliciter accipitur aliquid, ut accidens præter rationem speciei.

Auic. lib. 1. §. 2. Met. Cap. 8.

quæ in re sunt, natura autem tantum essentialia comprehendit. In simplicibus autem non differt re persona & natura, quia natura non recipitur in aliqua materia, per quam indiuiduatur, sed est per se subsistens, tamen in quantum consideratur essentia rei, sic dicimus ibi naturam, in quantum autem inuenitur ibi aliquid subsistens, dicimus ibi personam. Hæc ille. Sed sciendum, quod cum dicit, quod in simplicibus persona non addit supra naturam, intelligit, quod non est ibi additio talis, qualis est in rebus materialibus compositis, vbi additur supra naturam res alterius generis, sed non intendit excludere omnem additionem, quæ secundum eum persona vel suppositum in talibus supra naturam addit esse, quod patet. Nam secundo quolibet. q. 4. sic dicit. Philosophus in 7. Met. vbi inquit, vtrum sit idem vniverſale quodque, & quod quid est eius, determinat, quod in his, quæ per se dicuntur, id est res, & quod quid est rei, in his autem quæ dicuntur per accidens non est idem. Homo. n. nihil aliud est quàm quod quid est hominis, nihil. n. aliud significat homo quàm animal gressibile bipes. Sed res alia non est omnino idem ei, quod quid est album, quod, si significatur nomine albi. Nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicit in prædicamentis, res autem alba est substantia habens qualitatem. Secundum hoc igitur cuiusque potest aliquid accidere, quod non fit de ratione sue nature, in eo differt res, & quod quid est, siue suppositum & natura. Nam in significatione nature includitur solum id quod est de ratione speciei, suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quæ ei accidunt. Et ideo suppositum significatur ut totum, natura autem siue quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo nõ inuenitur accidens præter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, & ideo in Deo est omnino idem suppositum & natura. In Angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei præter id, quod est de ratione sue speciei, quia & ipsum esse angeli est præter eius essentiam seu naturam, quæ omnia pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. Hæc ille. Item ibidem in solut. 1. sic dicit. Non solum in compositis ex materia & forma inuenitur aliquod accidens præter essentiam speciei, sed etiam in substantijs spiritualibus, quæ non componuntur ex materia & forma, & ideo in vtrique suppositum nõ est omnino idem cum natura. Hoc tñ est aliter & aliter in vtrisque. Dupliciter. n. accipitur aliquid ut accidens præter rationem speciei. Vno modo, quia non cadit in diffinitionem significante essentiam rei, sed tamen est designatum, vel determinatum alicuius essentialium principiorum. Rationale. n. accidit aiali, ut pote præter eius diffinitionem existens, & tamen est determinatum essentia aiali. Vnde fit essentialia homini, & de ratione eius existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quod nec est in eius diffinitione, nec est determinatum alicuius essentialium principiorum, sicut albedo accidit homini. Hic igitur que sunt composita ex materia & forma accidit aliquid præter rationem speciei vtroque modo. Cum. n. de ratione speciei humanæ sit, quod componatur ex anima, & corpore, determinatio corporis & anime est præter rationem speciei, & accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima, & ex hoc corpore, sed hoc conuenit per se huic hoī, de cuius ratione esset, si diffineretur, quod esset ex hac anima & hoc corpore, sicut de ratione hominis cõis est quod sit ex anima & corpore. Accidit et compositis ex materia & forma præter rationem speciei multa alia, quæ non sunt determinatiua essentialium principiorum. Substantijs vero immaterialibus accidunt quidem aliqua præter rationem speciei, quæ non sunt determinatiua essentialium principiorum, ut dictum est, non tamē accidunt eis aliqua quæ sint determinatiua essentialia speciei, quia ipsa natura speciei per seipsum indiuiduatur, nõ per materiam, sed per seipsum ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia. Vnde per seipsum est non multiplicabilis neque prædicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, & accidit ei aliquid præter rationem speciei, ipsum esse, & alia quædam quæ attribuntur supposito & non nature. Propter quod suppositum non est in eis ois idem cum natura. Hæc ille. Ex quibus patet primo quod quod quid est proprie loquendo non est idem quod quidditas: secundo quod dato quod sumatur pro eodem, adhuc tamen quod quid est, vel natura, vel quidditas

differt ab eo, cuius est, tam in rebus materialibus, quàm spiritualibus: tertio patet quod esse pertinet ad suppositum, vel personam, & non ad naturam. Sed dices quod saluabitur dictum Philosophi dicentis, quod in his, quæ sunt per se &c. Item dictum Comment. dicentis quod fortes nõ est aliud quàm animalitas &c. Dicit ad primum, quod si quod quid est sumatur pro quod quidditate, tunc ipsum est idem cum eo, cuius est ad hunc sensum, quod non sunt duæ res essentialiter distinctæ habentes idem esse, vel naturas diuersorum generum, sed distinguuntur sicut essentia, & habet essentiam. Item ad illud quod dicitur de forte patet per idem, quia fortes non est aliud, quàm animalitas, & rationalitas, vel humanitas, quia non differt ab illis sicut essentia ab essentia, nec essentialiter, differt tamen alio modo. Et hoc intendit S. Tho. in quolibet statim allegato: nam ibidem in solut. vltimi argumenti sic dicit. Natura dicitur constituere suppositum et in compositis ex materia & forma, nõ quia natura sit vna res, & suppositum alia res, hoc. n. esset secundum opinionem dicentium, quod natura speciei sit forma tantum: igitur constituit suppositum sicut totum. Sed quia eum modum significanti natura significatur, ut pars ratione prædicta, suppositum vero ut totum, natura significatur ut constituens, suppositum vero, ut constitutum. Hæc ille. Ad istud propositum facit illud, quod dicit Alber. in commen. super Met. in tract. 2. c. 1. vbi sic dicit. Iste dicitur vere, quidditas rei non est aliud a re, cuius est quidditas, & quidditas rei est eadem rei, cuius est quidditas, & tamen hæc est falsa, quidditas rei est res ipsa, cuius est quidditas. Et accipimus hoc in homine gratia exempli, quod nõ quidditas hominis nõ sit aliud ab homine patet per hoc, quod quidditas hominis in actu participatur ab homine, & nõ est in alio, nisi in potentia, in quantum participatur, vel participari potest ab alio indiuiduo, sicut et dicimus, quod genus, & differentia sunt vnium in actu, & duo in potentia, in quantum genus potest determinari ab alia differentia. Quia autem sit eadē rei, cuius est quidditas patet ex hoc quod vere participatur ab eo, cuius est quidditas, nec tamen sequitur si quidditas hoīs non est aliud, sed eadem homini, quod quidditas hominis sit homo, quia significatum hoīs non est aliqd appellatum eius, quia hoc subiectum quidditas hoīs est significans sicut diffinitio, & cum diceretur est homo, oportet, quod esset aliquis homo singularis. Hæc ille. Ad secundum dicitur, quod responsio ibidem data sufficiens est, vnde & illam ponit virtualiter S. Tho. 3. parte q. 4. artic. 2. in solut. 2. vbi sic dicit. Naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanæ nature pertinet, sed propter additionem alicuius, quod est supra naturam humanam, quod est vnio ad diuinam personam. Hæc ille. Item q. 2. artic. 2. in sol. 2. sic dicit. Personalitas naturæ intantum ad dignitatem alicuius rei & perfectionem pertinet, in quantum ad dignitatem, & perfectionem eius pertinet, quod per se existit, quod in nomine persone intelligimus. Dignius autem erit alicui, quod existat in aliquo digniore se, quàm quod existat per se, ideo ex hoc ipso natura humana dignior est in Christo quàm in nobis, quia in nobis quæ sit per se existens propria personalitatem habet, in Christo autem existit in persona verbij. Sicut et esse completiui speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensuum nobilius est in homine propter cõicationem ad nobiliorem formam, quàm sit in animali bruto, in quo est forma completiua. Hæc ille. Ex quibus patet, quod responsio recitata est de mente eius. Et tunc ad primam huius improbationem dicit, quod ista responsio non confirmat propositum argumenti, sed destruit, conceditur. n. quod quicquid verbum in natura humana plantauit, non repugnans assumptioni, vel vnioni personali ad verbum, totum illud assumpsit, non autem oportet quod assumpsit illa plantata in natura humana, quæ repugnat vnioni, cuius est esse per se subsistere. Nec valet si dicatur, quod per se subsistere non est quid positium, sed pure negatiuū, vel quod non est quid absolutum, sed respectiuum, & ideo oia positiua absoluta, quod Deus plantauit in natura humana, illa assumpsit, sed non oia negatiua, nec oia respectiua. Hoc inquam non valet, quia non maiore euidentiã habet ista propositio, nõ positiuam absolutam ad perfectionem pertinetens humanæ nature, est assumptum a verbo, quàm ista, omne negatiuū, vel respectiuum pertinet ad dignitatem humanæ nature.

Quod quidem est dicitur esse idem cum eo cuius est.

In nomine persona intelligitur per se existens.

Ne existetia accidit cuiuslibet creature

est assumptum a verbo. Quia igitur facilitate arguens negat secundam, negari potest prima, praesertim cum illud positum, quod nos ponimus pertinens ad personam, & non ad naturam, non sit de ratione humanae naturae, nec alicuius naturae creatae, esse actualis existetiae, immo accidit cuiuslibet naturae creatae. De hoc S. Tho. secundo quolibet art. 3. sic dicit. Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur, vno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse diuinum est subsistens & absolutum, de qualibet autem creatura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse, sicut & Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas. Creatura autem dicitur bona per participationem, quia habet bonitatem. Vnum quodque enim in quantum est bonum est secundum illud Aug. 1. de doctrina Christiana. In quantum sumus, boni sumus. Quandoque autem aliquid praedicatur de altero secundum participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, & ipsum esse eius. Et hoc est quod Boetius dicit in lib. de hebdomadibus, quod in omni eo, quod est citra primum, aliud est esse, & quod est. Sed sciendum quod aliquid participatur dupliciter. Vno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur ab aliqua creatura, id est de substantia rei, quod cadit in eius distinctione. Ens autem non ponitur in distinctione creaturae, quia nec est genus, nec differentia, unde participatur, sicut aliquid non existens de essentia rei, & ideo alia quaestio est, an est, & quid est. Vnde cum omne, quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens esse, quod pertinet ad quaestionem an est, accidens est, & ideo Commentator dicit 5. Meta. quod ista propositio sortes est, est de praedicatione accidentali secundum quod importat entitatem rei, vel unitatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen ens secundum quod importat rem, cui competit huiusmodi esse, significat essentiam rei, & diuiditur per decem genera, non tamen vniuocae, quia non eadem ratione conuenit omnibus esse. Sed substantiae quidem per se, alijs autem aliter. Sic ergo in angelo est compositio ex essentia & esse, non tamen est compositio ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia, & eo quod adheret substantiae. Haec ille. Ex quibus apparet primo quod esse actualis existetiae non est de ratione alicuius naturae creatae, sed accidit sibi, & participatur ab ea: secundo quod verbum diuinum assumendo naturam humanam sine personalitate creata non omittit aliquid assumere quod sit pars naturae humanae, vel de eius ratione, aut consequens eam in primo aut secundo modo perfectatis, tertio quod arguens non plus probat verbum Dei assumpsisse oia a Deo placata in natura humana positiae & absolute quam omnia placata ab eodem ad perfectionem pertinentia significata negatiue, vel relatiue: ergo vel omnia talia assumpta vel nullum concluditur ex eius argumento. Constat autem quod non omnia negatiue, vel relatiue ad perfectionem pertinentia, & eam designantia assumpit. Ad secundam improbationem dicitur, quod sicut terminus quantitatis continuus reducitur ad genus sui terminati, ita & terminus essentiae reducitur ad genus eius, & ideo omne, quod est terminus essentiae, reducitur ad genus essentiae, quod terminat. Sed hoc est contra arguentem, qui ponit verbum diuinum esse terminum intrinsecum naturae assumptae. Non autem contra nos, quia ponimus quod verbum diuinum non est illo modo terminus naturae creatae, nec esse potest. Ad confirmationem ibi factam dicitur, quod terminatio humanitatis si dicat habitudinem, vel respectum, aliud est ab humanitate, si autem dicat actum essendi & subsistendi, in quo fundat dicta habitudo, adhuc est aliud ab humanitate, & sic terminus humanitatis nullo modo est humanitas, licet terminatio, vel terminus primo modo dictus non sit in eodem genere cum humanitate, sicut est terminus & terminatio secundum modo dicta. Ad tertium dicitur, quod accipiendi realitatem pro illo, cui debetur ratio, ut quod est ratum, negatur ams prima consequentia, & terminatio humanitatis sit illo modo realitas, & conce-

Com. 14

ditur consequentia prima. Et similiter accipiendi ens in antecedente secunda consequentia, pro illo cui debetur esse, aut quod existit, negatur antecedens. Quod terminatio humanitatis sit ens illo modo, & conceditur consequentia. Si autem in praedictis consequentijs & conditionibus accipitur realitas & ens, ut quod, & non ut quod, conceditur ams vtriusque conditionalis & consequentiae, sed negatur consequentia, etenim secundum illum modum loquendi est terminatio quidditatis, quod tamen nec est ens, nec realitas ut quod, sed ut quod. Similiter nec materia prima est quidditas, nec realitas, nec ens ut quod, sed ut quod, & ideo non sequitur, quod materia prima nudata quacunque forma sit assumptibilis. Similiter nec esse abstractum ab omni natura, quia talia non sunt quidditates, nec proprie res, aut entia. Ad confirmationem negatur prima consequentia, quia ut alias visum est materia nec aliqua pura potentia potest separari a forma qua actu est extra nihil in rerum natura, nec actus vitimus, cuius est esse, potest separari ab omni potentia, quia eo facto esset Deus. Ad quartum dicitur primo, quod personalitas, & perfectas tertij modi dicit aliquid posituum, scilicet esse & aliquid negatiuum, scilicet non in alio, sicut & subsistere illa duo dicit, & utroque modo distinguitur realiter ab humanitate. Nec ex hac positione sequuntur aliqua inconuenientia, quod patet discurrendo per singula. Primum namque inconueniens illatum non sequitur: nam consequentia ibi facta peccat per fallaciam consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad vnam. Verbum enim diuinum suppositum humanam naturam, non illo modo quod sit terminatio eius, eo modo quo actus est terminus potentiae, & esse est terminus essentiae, sed alio modo, quia trahit humanitatem ad suum terminum, & ad suum esse, & ad suam actualitatem, sicut arbor, cui inseritur ramus, trahit ramum ad suam subsistentiam, & ad suum suppositum. Similiter nec ex hac positione sequitur secundum inconueniens, quod verbum diuinum non sit homo, quia argumentum illud falso imaginatur, quod verbum Dei, ideo dicatur homo, quia est terminatio naturae humanae, & quod homo non sit aliud, nisi terminatio naturae humanae. Similiter nec sequitur tertium inconueniens, quia argumentum ad hoc factum supponit quod personalitas angeli nullo modo dicat aliquid posituum distinctum ab angelo, cuius falsitas superius est ostensa. Similiter nec sequitur quartum inconueniens, quia licet prima substantia non subsistat per essentiam propriam tanquam per actum subsistendi, qui est esse cum quadam negatione essendi in alio, subsistit tamen per propriam essentiam & substantiam tanquam per immediatam, & proximam rationem principiatuam actus subsistendi, & suppositandi & personandi. Quomodo ergo ma substantia dicitur subsistere per se, ite per se, & quomodo rem creatam subsistere per se potest intelligi dupliciter. In sol. prima & secunda

2. dist. 13. co. clusione prima. esse non potest separari ab essentia eius per se. Deum positum.

Dist. 6. q. 1.

In sol. prima & secunda

Quomodo ergo ma substantia dicitur subsistere per se, ite per se, & quomodo rem creatam subsistere per se potest intelligi dupliciter.

Quod non pertinet ad personam dicitur secundum quod quid

Ex quibus dicitur compositio inquitur etiam quod ex quibus dicitur non.

Duplex est ratio ex his & cum his.

naturae ex essentia sua, & ex esse suo, quae compositio magis proprie dicitur compositio cum his quam compositio ex his. Dico ergo quod quia ex natura indiuidua, & ex esse non resultat aliquid tertium vere vnum, ideo aggregatum illud non proprie dicitur persona, nisi forte distinguamus sicut de albo, quod album est duplex, scilicet denominatum & formale. Illa etiam persona, vel suppositum potest dici dupliciter, primo modo denominatiue, & sic suppositum dicitur illud in diuiduum, quod per se subsistit, secundo modo formale, & sic suppositum dicitur compositum ex tali indiuiduo, & ex sua per se subsistentia. Similiter nec sequitur septimum inconueniens, quia sicut statim visum est, ex essentia, & ex esse non resultat aliqua substantia per se una, quia essentia est natura completa & integra, & ideo non potest esse pars. Ad quoniam dicitur, quod illa realitas est de praedicatione substantiae. Et ad improbationem dicitur, quod esse non est proprie substantia, sed actualitas substantiae. Nec est inconueniens si ad genus substantiae tria pertineant reductiue, scilicet materia & forma tanquam principia intrinseca specierum substantiae, & esse, vel per se subsistere tanquam actualitas naturae constitutae, quae secundum se indifferens est ad esse, & ad non esse. Ad sextum negatur assumptum, & de hoc satis visum fuit in primo sententiarum & in secundo. Ad argumentum pro quaestione factum patet responsio per praedicta. Et haec de quaestione sufficiat. De qua Benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO VI. QVAESTIO VNICA.



An in Christo sunt plura esse.

IRCA sextam distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Vtrum in Christo sint plura esse. Et arguitur quod sic. Nam in Christo anima dat esse corpori, cum sit forma eius, sed non dat sibi esse diuinum, cum sit increatum: ergo in Christo est aliud esse praeter esse diuinum, & sic in Christo non est tantum vnum esse, sed plura.

IN oppositum arguitur sic. Vnum quodque sicut dicitur ens, dicitur vnum, quia ens & vnum conuertuntur, si ergo in Christo essent duo esse, & non tantum vnum, Christus erit duo, & non vnum, quod est falsum.

IN hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Vaneum ad primum articulum sit prima conclusio. In Christo non sunt duo esse substantia actualis existentiae. Hanc ponit S. Tho. 3. parte q. 17. artic. 2. vbi sic dicit. Quia in Christo sunt duae naturae & vna hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint vnum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim, & ad naturam. Ad hypostasim quidem sicut ad id, quod habet esse. Ad naturam autem sicut ad id, quod aliquid habet esse, natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens, ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, & humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum, quod si aliqua forma, vel natura est, quae non pertinet ad esse personae hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse fortis, non in quantum est fortis, sed in quantum est album. Et hinc esse nihil prohibet multiplicari in vna hypostasi, vel persona. Aliud enim est esse, quo Sortes est albus, & quo fortis est musicus, sed illud esse quod pertinet ad hypostasim vel personam secundum se impossibile est in vna hypostasi, vel persona multiplicari, quia impossibile est quod vnus rei sit nisi vnum esse. Si igitur humana natura adueniret filio Dei, non hypostaticae vel personaliter, sed tantum accidentaliter sicut quidam posuerunt, oportet ponere in Christo duo esse. Vnum quidem quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo, sicut in sorte ponitur aliud esse secundum quod est albus, & aliud secundum quod est homo. Quia esse album non pertinet ad esse personae fortis, esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse ani-

matum totum pertinet ad vnam personam fortis, & ideo ex omnibus his non fit in sorte nisi vnum esse. Et si contingeret quod post constitutionem fortis adueniret forti manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret forti aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea, quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum aduenirent sibi. Sic igitur cum humana natura coniungatur cum filio Dei hypostaticae, vel personaliter, & non accidentaliter, consequens est quod secundum naturam naturam non adueniat sibi nouum esse personale, sed solum noua habitudo esse personalis praesistentis ad naturam humanam, ut scilicet illa persona iam dicatur subsistere non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundum humanam. Haec ille. Item 3. sent. dist. 6. q. 2. artic. 2. sic dicit. Secundum Philosophum 5. Met. esse dicitur duobus modis, vno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula, & sic ut Commentator dicit ibidem, ens est praedicatum accidentale, & hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto, ut dicit Philosophus 6. Metaphy. vnde de hoc esse non est quaestio hic. Alio modo dicitur ens, quod pertinet ad naturam rei secundum quod diuiditur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re, & est actus resultans ex principijs rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est. pro quidditate, quia per actus conueniunt significari eorum principia, vel potentiae vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis, sic dico quod secundum secundam opinionem oportet ponere vnum esse tantum, secundum autem alias duas oportet ponere duo esse, esse enim subsistens est, quod habet esse tanquam eius quod est, quomuis sit natura, vel formae tanquam eius quod est, vnde nec natura rei, nec partes eius, dicuntur proprie esse, si esse praedicto modo accipiatur. Similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum est omnia illa. Vnde etiam Philosophus dicit septimo Metaphysicorum, quod accidens magis proprie est entis quam ens. Prima ergo opinio quia ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantia. Similiter opinio tertia quia ponit quod partes humanae naturae adueniunt diuinae personae accidentaliter, ponit duo esse, vnum substantiale, & aliud accidentale. Secunda vero opinio, quia ponit vnum subsistens, & humanitatem non aduenire accidentaliter diuinae personae, oportet quod ponat vnum esse, impossibile enim est, quod vnum aliquid habeat duo esse substantia, quia vnum fundatur super ens, vnde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur vnum. Sed non est inconueniens, quod esse vnus subsistentis sit per respectum ad multa, sicut esse Petri est vnum, habens tamen respectum ad diuersa principia ipsum constituentia. Et similiter suo modo esse Christi vnum habet duos respectus, vnum ad naturam diuinam, aliud ad naturam humanam. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Nihil vere & proprie vnum habet duo esse substantia, quibus actualiter existit, sed Christus est vere & proprie vnum ens, & vna substantia: igitur & car.

Text. com. 14. Text. com. 2.

Text. com. prima noni, & 11. text. com. 2.

Text. com. 14.

Vno modo sicut ei, quod vere & proprie habet esse vel est, & sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti, vnde quod vere est dicitur substantia primo Physicorum, omnibus vero quae non per se subsistunt, sed in alio, Capreolus 3. Sent. E 3 & cum

& cum alio, siue sint accidentia, siue formae substantiales, aut quilibet partes non habent esse, ita quod ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album, esse ergo vere & proprie non attribuitur nisi rei subsistenti. Huius autem attribuitur esse duplex, vnum, scilicet quod resultat ex his, ex quibus eius unitas integratur, quod est primum esse substantiale suppositi, aliud autem esse est supposito attributum praeter ea, quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, accidentale, ut esse album attribuitur Sorti, cum dicitur, Sortes est albus, quia ergo in Christo ponimus vnam rem subsistentem, ad cuius integritatem concurrat etiam ipsa humanitas, quia vnum suppositum est vniuersae naturae, ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito in Christo, est vnum tantum, habet autem unitatem ex supposito, & non ex natura. Si tamen ponatur humanitas a diuinitate separari, tunc humanitas suam esse habebit aliud ab esse diuino, non enim impeditur, quin haberet proprium esse, nisi hoc quidem non erat per se subsistens, sicut si archa esset quoddam indiuiduum naturale, ipsa tota non haberet nisi vnum esse, quilibet tamen partium ab archa separata haberet proprium esse. Et sic patet quod secundum secundam opinionem oportet dicere, quod in Christo est vnum esse substantiale secundum quod proprie est suppositum, quamuis sit multiplex esse accidentale. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In quo cunctis supposito sunt plures formae accidentales in eodem sunt multa esse accidentalia & secundum quid, sed suppositum verbi est huiusmodi: igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Contra primam conclusionem Scoti distinctio 6. quae fit. 3.

Tex. com. 7.

Tex. com. 37.

Fundamentum relationis precedit relationem.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem, & quidem contra primam arguit Scotus. Probando, quod in Christo sit aliud esse existentiae ab esse generis. Primo. Quia terminus generationis est esse existentiae, vel aliquid habens tale esse ex se. Physic. Nam terminus generationis est aliquid esse per generationem acquisitum, sed filius Dei vere generatur ex matre temporaliter secundum Damasc. lib. 3. cap. 5. ergo illius generationis terminus est aliquid habens esse existentiae, non autem esse increatum, quia illud non fuit effectum per generationem temporalem: igitur aliud esse. Secundo sic. Nam viuere viuens est esse de anima, sed in Christo fuit alia vita ab increata, aliter non esset vere mortuus, mors enim est priuatio vitae, sed vita increata priuari non potuit, & ita fuit in eo aliud viuere. Tertio. Anima Christi creabatur, creatio autem terminatur ad aliquid actualiter existens: ergo fuit aliqua existentia actualis animae in quantum terminans creationem, sed non increata: ergo creatura, vel saltem alia ab increata. Quarto. Illam naturam, quam verbum personauit, tota Trinitas producit in ratione causa efficiens & conseruantis, sed causalitas causa efficiens & conseruantis non terminatur, nisi ad aliquid existere, & non increatum: ergo ad existere creatum. Quinto. Si natura humana dimitteretur a verbo, non oporteret sibi acquiri aliquid esse per generationem, nec per creationem, & tamen ipsa dimissa, ex quo dimissa est, non est annihilata, nec ens in potentia tantum, ut anima Antichristi ante creationem: ergo haberet aliquid esse in actu, & non nouum, quia per nullam mutationem: ergo illud quod modo habet. Sexto. Natura humana posset assumi a verbo, & illa non potest manere eadem, nisi maneat sua existentia secundum te: igitur & cetera. Septimo. Fundamentum relationis naturaliter precedit relationem, & secundum esse actuale praecedat rationem relationis actualis, sed vni ista fuit relatio actualis: igitur eius fundamentum praecessit naturaliter secundum esse actuale, sed illud fundamentum erat ipsa natura totalis: igitur &c. Confirmatur. Quia prius natura anima perficit corpus quam natura esset nata assumi, & in illo priori forma fuit actus materiae, & consequenter dabitur sibi esse, quod non corrumpatur per assumptionem. Octauo arguitur contra rationem opinionum. Si verbum habet tantum modo respectum rationis ad naturam assumptam: cum per respectum rationis nullum suppositum dicatur esse formaliter aliquid: ergo verbum in quantum est homo non esset formaliter aliquid, consequens est contra illud capitulum de hereticis, cum Christus &c. Nono. Quia pars

adiueniens toti, ideo non dat esse, sed recipit, quia perficitur a forma totius, quia si remaneret distincta sicut prius, non reciperet esse totius, sed haberet esse proprium, vel nullum, sed natura humana vnica verbo non informatur verbo, sed manet simpliciter distincta: igitur, vel nullum esse habet, vel habet esse proprium. Ad idem arguit Aureolus. Quia esse est actus essentiae, ita quod ad actus essentiam, modo esse diuinum non actus aliquam naturam creatam, humanitas vero est potentialis essentia respectu sui esse, & illud non amittit per assumptionem. Secundo. Quia tunc humanitas non posset assumi ab vno diuino supposito, quin assumere ab omnibus cum in omnibus tribus personis non sit nisi vnicum esse. Ad idem arguitur ab alijs, quorum argumenta recitat Durandus & primo sic. Vnitatis, vel pluralitatis esse in Christo, aut attenditur secundum suppositum, aut secundum naturas. Si secundum naturas, cum plures naturae sint in Christo, ergo & plura esse. Si secundum suppositum. Contra. Quia si vnitas suppositi arguit vnitatem esse, tunc pluralitas suppositorum argueret pluralitatem ipsorum esse, consequens est falsum, quia tres personae diuinae, cum sint tria supposita non habent nisi vnicum esse existentiae propter vnitatem essentiae: ergo vnitas, vel pluralitas ipsorum esse non attenditur secundum vnitatem, vel pluralitatem suppositi, sed secundum naturam. Secundo. Quia agere supponit esse, & est suppositi scilicet & esse, sed in Christo non obstante vnitate, vnitate praeter agere diuinum est agere humanum: ergo in Christo praeter esse diuinum est aliud esse humanum, & sic plura esse. Tertio. Quia si natura humana, quae est in Christo, sibi derelinqueretur, constaret quod haberet proprium esse existentiae aliud ab esse diuino: aut ergo illud, quod habebat in diuino supposito, aut aliud. Si idem habetur propositum, scilicet quod in Christo praeter esse diuinum est aliud esse. Si aliud. Contra. Illud, quod amittit totum esse simpliciter, quod prius habuit, & acquirit totaliter nouum esse, quod prius non habuit, tale est vere corruptum, & vere generatum, sed si humana natura sibi derelinqueretur, amitteret totum esse simpliciter, quod habuit, si in Christo solum est vnum & idem esse, scilicet diuinum, & acquireret totaliter nouum esse, quod prius non habuit: ergo vere prius corrumpere, & prius generaretur, & sic non esset eadem numero, quae prius, quod est inconueniens. Minor patet, sed probatur maior, quia sicut illud corrumpitur secundum quid, quod amittit aliquid esse, & non totum, sicut cum aqua calida infrigidatur, vel contra, sic illud corrumpitur simpliciter, quod amittit totum esse simpliciter, quod prius habuit. Et iterum. Essentia non potest manere, vel conseruari sine esse quacunque virtute: natura ergo humana amittendo totum esse, quod prius habuit, aut est corrupta per amissionem primi esse, aut non, sed requiritur, quod sic amittat esse praecedens, quod nullo modo recuperet aliud. Si primum datur, habetur propositum. Si datur secundum. Contra. Essentia amittens omne esse & nullum recuperans vere ad nihilatur, quia natura nunquam potest manere sine aliquo esse, ut dictum est: si ergo essentia non corrumpitur, nisi amittendo totum suum esse, & nullum recuperando, nunquam poterit esse corruptio sine adnihilatione, immo non differet vni ab alio, quod est falsum. Quarto. Quia omnis generatio terminatur ad esse, & omnis corruptio ad non esse, sed Christus secundum humanam naturam vere fuit genitus & mortuus: ergo secundum eam habuit aliquid esse, quod per generationem acquisiuit, & quod per mortem amisit. Illud autem non fuit esse diuinum, quia illud nunquam amisit: ergo praeter esse diuinum fuit in Christo aliquid esse creatum. Si vero dicatur, quod per generationem temporalem Christi acquisitum fuit Christo esse diuinum non secundum se, quia illud prius habuit, sed quia natura humana nouam relationem habuit ad ipsum. Contra. Quia illud per generationem acquiratur, quod per corruptionem amittitur, sed esse diuinum, vel relatio ad ipsum non est amissa per corruptionem: ergo nec acquisita per generationem. Et sic ex hac opinione sequitur, quod Christus non fuit vere natus, nec vere mortuus: igitur & cetera. Arguit ad idem etiam Durandus. Vbi supra, & primo sic. Quia melius competit naturae humanae in Christo habere proprium esse praeter esse suppositum quam

Contra esse conclusionem arguitur ab alijs primo, recitat Durandus 3. dist. 6. quae fit. 3.

Dama. sic. 12.

Capit. 2.

Capit. 12.

Argumentum Durandus.

quam competat accidenti habere proprium esse in subiecto praeter esse subiecti, sed accidens habet proprium esse in subiecto praeter esse subiecti: ergo natura humana in Christo habuit proprium esse praeter esse diuini suppositi. Probatur minor. Quia si accidens non haberet in subiecto aliud esse subiecti, tunc non posset a subiecto separari, nisi corrumpere, eo quod amitteret totum esse, quod prius habuisset. Hoc autem falsum est, ut patet in Sacramento altaris: igitur &c. Secundo. Quia intimus sequitur esse ad essentiam, quae agere ad potentiam, sed in Christo multiplicatur agere ad multiplicationem potentiarum: ergo in ipso multiplicatur esse secundum multiplicationem essentiarum. Tertio. Quia plus dependet quantitas, & omnia accidentia corruptibilia, vel communia ab esse quam dependet color a quantitate, sed color non posset remanere in substantia remota quantitate: ergo nec quantitas, nec aliquid accidens posset remanere in natura humana amoto esse, quod intimus sequitur ad ipsam: quod odicque aliud, cum igitur in natura humana in Christo existens fuerit quantitas, & reliqua accidentia, necessarium est, quod in ipsa fuerit proprium esse, quod praerogatur ad omnia illa. Arguit etiam ad idem Ioan. de Neapoli primo sic. Quia secundum Damasc. lib. 3. quod non est assumptibile, non est curabile, sed quicquid est in homine, est curabile, cum totus homo fuerit creatus quantum ad totam suam realitatem: ergo tota hominis realitas fuit assumptibilis & sic assumptibile esse humanum creatum. Haec rationem tangit Damasc. lib. 3. cap. 1. vbi dicit, quod in assumptibile enim & increabile assumit: igitur totum hominem, & quod huius est optimum, ut toti factum congruificet. Secundo, quia in conueniens est subtrahere Christum, qui est perfectus homo, ut dicitur in simbolo Archanae, maxima hominis perfectione, sed hoc est esse. Perfectio, si substantialis maior est omni accidentali, cum sit eius finis, inter perfectiones autem substantiales maior est esse quod essentia, cum sit eius actus: igitur &c. Confirmatur ratio per quoddam dictum Damasci. Patet in quadam Epistola, quae habetur in libro tripartito. lib. 9. tit. 15. vbi dicitur sic. Hunc scilicet Christum si quis in diuinitate siue humanitate minus aliquid dixerit habuisse, plenus diaboli spiritu, diaboli Gehennae semetipsum filium demonstrabit. Et Damasc. lib. 3. cap. 18. sic dicit. Deum perfectum & hominem perfectum dicentes Christum, omnino omnia dabimus, & quae patris naturalia, & quae matris naturalia. Tertio. Quia prius ordine naturae humanae fuit perfecta quantum ad omnia sua naturalia, & proprietates actuales, vel accidentales quam assumpta, alias fuisset assumpta imperfecta, sed sic accepta includit esse, quia proprietates accidentales & actuales non sunt nisi-existenti: igitur &c. Quarto. Quia natura substantialis est perfectior omni accidentali, sed accidentalis habet proprium esse, non solum quando est per se, ut in Sacramento, sed etiam quando est in supposito alterius naturae: igitur & natura substantialis humana existens in supposito verbi habet proprium esse. Probatur minor. Illud quod praerogatur formae accidentali in eodem subiecto, non potest formaliter perficere formam accidentalem, praerogatur enim in eodem se hinc per modum informati & non informantis, ut patet de quantitate respectu qualitatis, & de substantia respectu quantitatibus, sed existere substantiae praerogatur omni formae accidentali saltem ordine naturae & intellectus, omnis enim forma accidentalis inest existenti: igitur existere substantiae non potest formaliter perficere formam accidentalem quancunque, esse autem comparatur ad essentiam, ut actus ad potentiam, & perfectio ad perfectibile, ut potest ipsam existentem deo omniens: igitur forma accidentalis habet in subiecto proprium esse praeter esse subiecti. Quinto. Quia quantitas in Sacramento existit per idem formaliter, per quod existebat quae erat in substantia panis: ergo eouerso natura humana per idem existit in Christo, per quod existit, si esset per se, & sic non per esse verbi, consequentia patet. Quia sicut quantitas naturaliter est in supposito alterius naturae, & miraculose est per se, sic est in proposito eouerso, antecedens amittitur, quia quantitas est in Sacramento, & non potest dici quod careat omni esse, cum realiter existat in reum natura. Nec potest dici, quod existat per esse substantiae, per quod erat ante, quia substantia non manet, & esse substantiae inseparabilis consequitur ipsam substantiam quae quacunque proprietates suum subiectum. Nec potest dici, quod existat per aliud

esse de nouo sibi adueniens, quia sequeretur, quod esset aliud ens, si haberet aliud esse. Relinquitur ergo quartum membrum, quia nullum aliud posset dari, quod quantitas existat per aliquid esse perficiens ipsam formaliter, aliud ab esse substantiae, quod habebat etiam quando inerat substantiae panis, & pari ratione humana natura existens in supposito verbi habet proprium esse, praeter esse verbi. Haec ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat obiectionibus respondere, & idcirco dico quod ad primum Scoti respondit dudum S. Thom. 9. quolibet articulo 3. ad tertium, vbi sic arguit. Generatio est mutatio ad esse, sed in Christo est quaedam generatio temporalis, de qua Matthaei primo. Christi autem generatio sic erat, quae non potest terminari ad esse quod terminatur ad aliquid esse temporale & creatum: ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso sit manifeste esse increatum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod generatio temporalis terminatur ad esse suppositi aeterni, non ut per eam esse simpliciter incipiat, sed quod incipiat esse suppositum humanae naturae. Haec ille. Ex quibus patet in forma responsio ad argumentum Scoti, quia falsum assumit, quod esse diuinum non possit esse terminum temporalis generationis. Nec valet probatio quia non est generaliter verum, quod omnis generatio terminetur ad aliquid esse nouum & nouiter productum, sicut patet in generatione nouae carnis in homine, & in suscitatione Lazari, in quibus nullum esse actualis existentiae nouiter creatur, producitur, aut generatur, sed solum aliquid nouiter trahitur ad esse actualis existentiae praerogatur, conceditur tamen quod in omni generatione substantiali acquiratur nouum esse essentiae. Hanc solutionem extense ponit Bernardus de Gannaco in impugnationibus Godofredi 4. quolibet quaestio. 1. vbi Godofredus sic arguit. Omnis natiuitas terminatur ad esse, sed in Christo ponimus duas natiuitates: ergo duo esse existentiae. Ecce argumentum eius, sequitur responsio Bernardus. Dicit arguens, quod omnis natiuitas terminatur ad esse. Dicendum est, quod verum est in quantum per se terminatur ad suppositum, ut patet 7. Metaphys. Si ergo in Christo praeter duas natiuitates ponamus duplex esse, oportet nos in eo ponere duo supposita. Vnde dicendum quod veraque natiuitas sicut terminatur per se ad vnum suppositum, ita ad vnum existere, sed diuina terminatur ad illud suppositum in quantum communicatur ei diuina natura, humana autem natiuitas terminatur ad illud in quantum communicatur ei natura humana. Veraque enim natura communicatur illi supposito, cum sit suppositum duarum naturarum. Haec ille. Ad secundum respondit S. Tho. in praedicto quolibet in solutione primi, quod est tale. Viuere secundum Philosophum in 2. de anima, viuentibus est esse, sed in Christo non est tantum viuere, cum sit in eo & vita creata, qua viuunt corpus per animam, & vita increata, qua viuunt verbum per seipsum: ergo neque in Christo est tantum vnum esse. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) viuere dicit esse quoddam specificatum per speciale essendi principium, & ideo diuersitas vitae consequitur diuersitatem principiorum viuendi, sed esse magis respicit ad suppositum subsistens. Haec ille. Ad hoc etiam argumentum soluit Bernardus de Gannaco vbi supra. Viuere (inquit) si accipitur pro esse simpliciter, vnum est in Christo, cum debeat supposito sicut & esse, licet illud viuere habeat relationem ad vitam diuinam & humanam. Si autem viuere accipitur secundum quod est actus vitae, & non pro esse simpliciter, sic dicendum est, quod duo viuere sunt in Christo, idest duo actus vitae, sicut duae scientiae, & duae voluntates. Scilicet diuina & humana, sed hoc non tollit vnitatem esse simpliciter, licet tollat vnitatem essentiae. Ponit etiam pluralitatem esse accidentaliu in Christo, quae bene ponimus in eo secundum quid, ut esse album & esse quantum, & sic de alijs, quae supponunt simpliciter existere, & tamen ad sua propria existere in quid, & de talibus nullus negat, quin sint plura in Christo. Sed cum formae accidentales in Christo habeant sua propria & distincta existere sicut in alijs hominibus, quare etiam natura non dat suum esse proprium & distinctum ab existere diuino? Dicendum quod hoc ideo est, quia formae accidentales habent in Christo quicquid habent in alijs, scilicet subiectum in actu, & ideo

In omni generatione sicut actualis acquiratur nouum esse essentiae scilicet de esse existentiae.

Tex. com. 27.

Capreolus 3. Sent. E 4 faciunt

faciunt in eo quicquid faciunt in alijs. Sed natura humana in Christo non habet, quod habet in alijs, quia in alijs habet suppositum proprium, & distinctum ab omni alio, & ideo dat sibi esse simpliciter, sed in Christo non habet proprium suppositum distinctum à diuino, sed ipsa trahitur ad suppositum diuinum, & ideo non dat sibi esse simpliciter. Hęc Ber. & bene. Sed responsio S. Tho. est compendiosior, quę ita in hoc, quod in Christo dicitur duplex viuere, non propter duplex esse, sed propter duplex principium viuendi, ad quod viuere habet respectum, non quidem quod esse suppositi diuini, vel eius viuere realiter principietur ab aliquo principio à se realiter distincto, sed solum secundum modum intelligendi. Ad tertium dicitur, quod creatio animę Christi terminabatur ad esse essentia ipsius animę Christi, quod est distinctum ab esse diuino. Item terminabatur ad esse existentie diuini suppositi illo modo, quo prius dictum est, non quidem, quod illud esse nouiter crearetur, sed quia suppositum diuinum quantum ad suum esse nouum respectu acquisiuit, quia non nouiter fuit animatum, sicut & nouiter humanatum & incarnatum. Et quia illud esse nouiter extendebat se ad aliud ad quod non prius, & non modo specificabatur, quia poterat dici Christus habere non solum esse diuinum, immo esse animatum, esse corpus, esse humanum. Ad hoc propositum Ber. ubi supra, sic dicit. Esse existentie simpliciter est esse, quod debetur supposito sicut enti, nature autem vel forme sicut principio, unde eius est existere simpliciter, cuius est esse simpliciter. Solum autem suppositi est esse simpliciter in actu: ergo solum suppositi est existere simpliciter. Et ideo cum in Christo non ponamus nisi vnum suppositum, non possumus ponere in eo, nisi vnum esse existentie simpliciter. Quod quidem habet respectum ad naturam diuinam & humanam, & secundum hoc illud esse dicitur diuinum & humanum. Unde potest dici quod Christus habet esse humanum, licet hoc idem esse sit idem quod diuinum, quia vnum est. Plura autem essentie bene ponimus in Christo. Hęc ille. Item idem post pauca. Esse dicitur actualitas forme non vt habeat esse per se, immo sic esse est actualitas suppositi, sed per se esse est actualitas forme, vt principij, quia ista actualitas est in supposito à forma sicut à principio. Et quia in Christo forma humana non habet suppositum distinctum à diuino supposito, sed innititur diuino supposito, ideo non dat aliud esse existentie simpliciter ab esse diuino, licet det aliud esse essentia. Item paulo post. Existere simpliciter non conuenit forme substantiali, nec accidentali, sed supposito tantum, sed existere per accidens conuenit forme substantiali, in quantum est pars suppositi, quod per se existit, sicut & generari per se conuenit supposito, per accidens forme substantiali. Accidentibus autem conuenit existere eo modo, quo sunt entia, scilicet secundum quid, unde aliud existere habet vnum accidens in subiecto, & aliud, aliud, quę omnia illa existere fundantur in vno existere simpliciter, quod est suppositi. Unde dicendum quod natura humana in Christo habet existere non per se, quia nec tale existere habet in Petro. quod sit ipsius nature humanę, vt formaliter consideratur, sed sic esse est Petri, vt suppositi, ipsius autem nature humanę, quod per accidens. Ita in Christo est vnum existere simpliciter, quod est suppositi diuini, & per accidens nature humanę, licet per se illud existere sit nature diuinę, quia diuina natura est suum existere, sicut & suum esse: natura autem humana non. Et ideo non est querendum existere simpliciter nature humanę in Christo, sed suppositi, cum nec in alijs hominibus natura habeat simpliciter existere, sed suppositum suum. Sed in hoc tamen est differentia, quia in Christo natura humana innititur alteri supposito, quod tamen efficitur humanum ex vnione nature humanę ad ipsum, ita quod non habet ibi suppositum proprium distinctum à supposito diuino, in alijs autem habet proprium suppositum. Hęc ille. Ex quibus patet, quod nec nature humanę, nec animę humanę dum est coniuncta, debetur proprie existere, sed supposito, in quo sunt debetur tale esse per se & primo. Formis autem quę per accidens & secundario. Et ideo non oportet, quod creatio animę Christi terminetur ad aliquod esse existentie per se, & seorsum correspondens ipsi animę, sed ad esse suppositi diuini. Nec est inconueniens aliquam nonam productionem terminari ad esse antiquum, sicut dictum est in so-

Existere simpliciter conuenit supposito.

lutione primi. Nec est de ratione productionis, quod per ipsam aliquod nouum esse producat. Sufficit enim communicatio esse sine eius productione, sicut etiam in indiuiduarum perfectarum productione nullum esse actualis existentie producat. In creatione ergo animę Christi esse diuinum communicatur ipsi animę, & non producat. Ad quartum patet solutio per prædicta, conceditur enim quod productio & conseruatio nature assumptę à verbo terminatur ad esse diuinum, quod tamen non producat, nec conseruatur, sed efficitur esse humanum, & communicatur nature humanę. De qua communicatione dicit Beatus Thomas 3. sent. dist. 6. q. 2. art. 3. Ad rationem totius duo pertinent, vnum. quod esse totius compositi permeat ad omnes partes, quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, aliud est quod partes componentes causent esse totius. Secundum autem primam & tertiam opinionem neutrum horum intuenitur in Christo; quia opinio prima dicit, quod hic homo habet suum esse proprium, unde esse diuinę persone ad ipsum non pertinet. Similiter tertia opinio dicit, quod esse superadditum ad esse diuinę persone accidentali, unde anima & corpus non dicuntur partes per se, sicut nec accidentia subiecti, unde neutra ponit personam verbi compositam. Sed secunda ponit vnum esse in Christo, unde esse diuinę persone pertinet ad vtranque naturam, non tamen illud esse causatur ex coniunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex coniunctione componentium. Unde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquo modo composita, in quantum saluatur ibi aliqua conditio compositi, non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit altera conditio &c. Hęc ille. Ex quibus patet, quomodo esse diuinę persone communicatur nature humanę assumptę. Item eadem questio. artic. 2. in solutione primi argumenti sic dicit. Forma facit esse, non ita quod illud esse sit materia, vel forma, sed subsistentis. Quando igitur compositum ex materia & forma est per se subsistens, acquiritur ex illa forma illi composito esse absolutum per se. Quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito, sed subsistenti, cui hoc adiungitur acquiritur respectus secundum esse ad hoc, quod ei additur, sicut &c. vt allegatur est in præcedenti questione soluendo ad secundum contra secundam conclusionem. Ad quintum dicitur, quod si natura assumpta dimitteretur à verbo existens in rerum natura, oporteret sibi dari nouum esse actualis existentie, vel potius ipsa daret proprio supposito tale esse, & ideo negatur assumptum argumenti. Et de hoc dictum est in probatione secundę conclusionis. Item S. Tho. 2. sent. dist. 5. q. 3. artic. 3. in solutione tertij sic dicit. Separatio dat vtrique partium totalitatem, & in continuo dat etiam vtrique esse actu, unde quia supposito, quod verbum hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali ex hoc ipso acciperet rationem persone. Hęc ille. Ex quo patet, quod in tali casu natura humana haberet aliud esse, non primo, sed secundario ab esse, quod nunc habet. De hoc Ber. ubi supra. Si humanitas Christi sibi dimitteretur, tunc ipsa existeret per modum suppositi, & fieret suppositum, & sic ipsa haberet, tunc existere illius suppositi, quod esset pure humanum, sicut modo habet suppositi sui, quod est diuinum, & humanum, unde non acquireretur sibi proprium existere, vel subsistere, sed supposito per se, & humanitati ex consequenti. Hęc ille. Ad sextum negatur minor, nam rami inserti & præcisi non est eadem existentia, & tamen idem est ramus. Item pars in toto & separata à toto est eadem, & tamen non habet eandem existentiam, vt patet per prædicta. Ad septimum conceditur totum consequens. quod natura vnita præcedit, non quidem duratione, sed naturali proprietate relatione vnionis sui ad verbum secundum esse actuale, quia vt superius dictum fuit, talis relatio consequitur actionem, per quam ex humanitate, & verbo aliquo modo fit vnum, ita quod vnitas & in diuisionem præcedit illam relationem secundum esse actuale, non tamen sequitur, quod illud esse actuale sit creatum, ideo argumentum nil concludit contra nos. Ad confirmationem negatur minor, tamen quia imaginatur prioritatem nature habere diuersa signa, vel instantia, in quorum vno sit causa, & non eius effectus, quę imaginatio falsa est, quia tale prius non est prius in quo sed à quo: secundo quia assumit aliud falsum,

Ad rationem totius duo pertinent.

Deus factus est homo est proprie & non e contra.

Si natura assumpta dimitteretur à verbo quid est

falsum, scilicet quod quando cunctę forma, vel anima est actus materię, det sibi esse actualis existentie, quod falsum est, nisi quando constituit proprium suppositum, & de hoc habitum fuit in probatione primę conclusionis, & in solutione quarti argumenti. De hoc S. Thom. tertia parte questio. 17. artic. 2. in solut. quarti sic dicit. Anima in Christo dat esse corpori in quantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum nature & speciei, sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente vtranque, hoc totum compositum ex anima, & corpore, prout signatur nomine humanitatis, non signatur, vt quod est, sed vt quo aliqd est. Et ideo ipsum esse est persone subsistentis secundum quod habet habitum ad talem naturam, cuius habitudinis causa est anima in quantum perscific humanam naturam informando corpus. Hęc ille. Item questio. 3. artic. 3. sic dicit. Proprie dicimus Deum factum hominem, non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus, quia. Deus assumpti sibi id, quod est hominis, non autem præstitit id, quod est hominis quasi per se subsistens, antequam à verbo assumeretur. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur à verbo, ha huisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim verbi Dei, quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus verbum Dei esse vnum humanę nature, & omnibus partibus eius in vnitate hypostasis, nec fuit conueniens, quod hypostasim præexistente humanę nature, vel aliquid partis eius verbum Dei sua assumptione destrueret, & ideo contra fidem est dicere, quod caro Christi prius fuerit concepta, & post modum à verbo Dei assumpta. Hęc ille. Ex quibus patet, quod erroneum est ponere naturam humanam in aliquo signo habuisse esse actualis, existentie ante sui assumptionem, quia tunc pro illo signo habuisset proprium suppositum, quia subsisteret in illo signo cum esset, & non in alio esset, sed per se esset. Ad octauum dicitur, quod positio nostra non tenet quod verbum habeat tantummodo respectum ad naturam assumptam, immo vt alijs visum est, respectus ille sequitur vnitatem & indiuisiōnem suarum naturarum in Christo in esse personali, ideo argumentum non est contra nos, immo est contra factorem suum, quia ipse ponit aliquem modum vnitatis inter personam verbi, & naturam humanam, nisi per quandam respectum dependentię, & non ponit indiuisiōnem in quocunque esse, modo sicut arguit S. Thom. 3. sent. dist. 6. questio. 2. artic. 11. Quocunque differunt secundum esse, vnum eorum non prædicatur de altero, sed Deus est homo, & e contra: ergo est vnum esse Dei & hominis. Item omne quod habet per se esse, est subsistens, si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia, & duę hypostases, hypostasis autem non prædicatur de hypostasi à se distincta, & sic ista est falsa, Deus est homo. Quia autem diuinum esse communicetur nature assumptę sæpius dictum est. Item præter loca superius allegata hoc ponit in præfati distinct. artic. ita allegato. Item dist. 13. questio. 3. artic. 1. vbi dicit, quod persona vnitur nature immediate quantum ad esse. Item tertia parte questio. 6. artic. 6. sic dicit. Gratia vnionis est ipsum esse personale, quod gratis datur humanę nature in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Ad nonum respondit Bernar. de Gannaco ubi supra. Nam Godofr. facit istud argumentum quasi in forma dicens, quod exemplum Sancti I hom. adductum de aduentu noui pedis, vel manus non valet, quia forma totius formaliter informat pedem aduenientem, & quia à forma est esse, ideo non habet aliud esse quàm esse, quod præcedebat. Sed non sic est hic, quia diuinitas diuini suppositi non informat formaliter naturam humanam. Hęc sunt verba Godofredi. Ad quod respondit Bernar. quod in quantum dicit arguens, quod diuinitas non informat naturam humanam in Christo. Dicendum quod non oportet, quod informet naturam humanam, quia ipsius non est exemplar simpliciter, sed sufficit, quod diuinitas informet suppositum nature humanę. Et hoc est verum loquendo secundum rationem, quia diuinitas se habet vt forma respectu suppositi, licet sit idem realiter quod suppositum diuinum. Ex hoc ergo quod diuinitas sic informat suppositum diuinum, quod est idem cum supposito nature hu-

manę in Christo, sequitur quod natura humana, quę non habet existere, nisi sui suppositi, non habeat aliud esse ab esse quod diuinitas dat supposito. Et ideo natura humana assumitur ad idem esse, sicut pes ad esse compositi, unde exemplum bonum est. Hęc Bernar. Ex quibus patet solutio ad argumentum, quia non oportet, quod verbum informet humanam naturam ad hoc, quod humana natura trahatur ad esse verbi. Sufficit enim quod sit suppositum eius, quia nec animal informat pedem, cum pes trahitur ad esse animalis, sed quia forma dans esse animali informat suppositum pedis, ideo dat ex consequenti esse ipsi pedi. Ad primum Atreio. negatur antecedens in forma, quia esse non est actus essentia, sicut illius quod formaliter existit, sed sicut illius, quo aliquid formaliter existit. Et ideo nec actus essentiam primo, sed suppositum essentia, sed secundario, actus essentiam, in quantum suppositum, cui debetur existere, existit in tali natura. Item falsum est cum dicitur, quod humanitas in Christo potentialis est respectu sui esse. De hoc Bernar. ubi supra. Natura humana in Christo habet esse, quale debetur forme in supposito, non autem debetur forme substantiali in supposito per se esse, sed ipsi supposito, & ex consequenti forme, & quasi per accidens, & sic omnino est in Christo. Unde dicendum quod humana natura habet esse in Christo formaliter, sicut in alijs, id est esse suppositi. Ex consequenti ipsa etiam dat esse supposito, scilicet esse essentia, & facit illud suppositum esse formaliter hominem & animal, & sic de alijs, quę sunt essentialia homini. Sed quod dicit, quod omnis forma humana informans materiam oportet quod det esse. Dicendum est, quod quando forma humana sic informat materiam, quod supponit aliquid, quod habeat esse simpliciter, sicut est in alijs à Christo, tunc ipsa dat esse simpliciter, quod tamen non est ipsius, sed suppositi, sed in Christo aequaliter natura humana degenerat in actiuis secundum Damasc. quia aduenit supposito habenti esse simpliciter, & ideo non dat sibi esse simpliciter, sed esse hoc, id est humanum. Sicut etiam forma accidentalis, quia aduenit habenti esse simpliciter non dat esse simpliciter, sed esse hoc, scilicet accidentale esse. Hoc tamen esse quod dat humana natura, licet adueniat enti in actu, non est accidentale, id est quod sit in genere accidentis, sicut album esse, quod dat albedo Christo, sed est in genere substantie per reductionem sicut & ipsa, esse enim quod humana natura dat Christo facit Christo per se esse in genere substantie & animalis & corporis. Nec est intelligendum, quod illud esse humanum, quod forma liter dat natura humana, sit aliud ab esse simpliciter diuini suppositi, immo est idem simpliciter, sed secundum quod illud esse simpliciter, quod est diuinum, refertur ad naturam humanam, vt sibi vnitam, vel magis supposito, cuius proprie est esse, secundum hoc dicitur humanum. Non ergo natura humana in Christo dat esse simpliciter, quia illud est æternum, sed trahitur ad illud esse simpliciter, & ipsa facit formaliter illud esse diuinum, esse humanum. In alijs autem à Christo facit vtranque, quia & dat esse simpliciter, & illud esse simpliciter, facit formaliter esse humanum, sed in Christo facit tantum vnum, quia aduenit enti simpliciter. Hęc ille. Ad secundum respondit S. Thom. 3. sent. distinct. 6. questio. 2. artic. 2. vbi arguit sic. Vnum est esse filij Dei & patris, si ergo vnum esse est huius hominis, & filij Dei, vnum erit esse filij hominis & Dei Patris, sed nulla est maior vnio quàm ea, quę est aliquorum secundum esse vnum, ergo humanitas est vnita Deo Patri. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum est inquit, quod aliud est de Deo, & de alijs omnibus rebus, quia in Deo essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse, immo ipsa est suum esse subsistens, unde essentia à persona non differt secundum rem, & ideo esse essentia est etiam esse persona, & tamen persona & essentia ratione differunt. Quamuis igitur vnum sit esse, tamen potest considerari, vel prout est essentia, & sic non vnitur sibi humanitas in esse diuino, unde non vnitur patri, vel potest considerari secundum quod est persona, & sic vnitur in esse diuino. Hęc ille. Ex quibus patet solutio ad argumentum, quia prima consequentia ibidem facta non valet, nec sua probatio similiter. Ad tertium dicitur, quod vnitas ipsius esse in Christo atren-

sto attenditur secundum suppositum, quia vnum suppositum non potest habere plura esse simpliciter. Et ad huius improbationem negatur consequentia ibi facta, quia non oportet, quod si vnitas suppositi arguit vnitatem esse, quod similiter pluralitas suppositorum arguat pluralitatem esse, maxime vbi plura supposita relatiua identificantur in vna essentia absoluta, quae est suum esse. Vnde ad hoc argumentum soluit Sanctus Thom. tertia parte quaestio. 17. artic. 2. vbi arguit sic. In trinitate quamuis sint tres personae, est tamen vnus esse propter vnitatem naturae, sed in Christo sunt duae naturae, quamuis sit vna persona: ergo in Christo non est tantum vnus esse, sed duo. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod quia persona diuina est idem cum natura, in personis diuinis non est aliud esse, praeter esse naturae, & ideo tres personae non habent nisi vnus esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse naturae, & aliud esse personae. Hae ille. Ex quibus patet, quod tria supposita possunt habere idem esse simpliciter, si sint eadem essentia, sed vnum suppositum non potest habere duo esse simpliciter, quia ex hoc sequeretur ipsum esse duo entia absoluta. Et quod hoc argumentum sit Sophisticum patet. Nam si forma arguendi valeret, aequaliter concluderet, quod in Christo sint duo esse per se substantia, sicut duo esse actualis existentiae. Quod tamen negat arguens, quod patet arguendo sic, sicut ipse arguit. Pluralitas per se substantiae, vel attenditur in Christo & caeter. Nil aliud mutando in argumento, nisi loco esse ponendo esse per esse substantiae, quia sicut consequens, ad quod ipse deducit, scilicet quod esse actualis existentiae sit multiplex in diuinis personis, est inconueniens, ita & multo fortius, quod in eis sint multa esse per se substantiae. Causa autem quare neutrum argumentum valet est, quia diuinae personae sunt relatiuae. Esse vero simpliciter est absolutum, & potissime esse diuinarum personarum, quod non est aliud quam esse diuinae naturae, modo rationi magis consonum est, quod in vno absoluto fundetur plures relationes, quam quod plura esse absoluta realiter distincta, & per se substantia conueniant, vel fundentur in vno supposito relatiuo. Ad quartum dicitur quod si argumentum valeret, non solum probaret, quod in Christo sunt duo esse, immo quod in illo sunt duo supposita, quia agere sicut supponit esse, ita & suppositum, & ideo sicut ex pluralitate actionum arguitur duplex esse, ita & duplex suppositum, quod est falsum, & erroneum. Ideoque dicitur, quod argumentum neutrum praedictorum concludit, quia licet agere supponat esse & suppositum, non tamen sicut adaequatum principium, sed talis adaequatio est inter operationem in genere, vel specie sumptam, & formam, vel naturam, quae est principium quo talis actionis. Idem enim suppositum, & per idem esse existentiae potest esse principium operationum genere distinctarum, dum tamen habeat formas elicitiuas talium operationum genere distinctas, & dantes diuersa esse essentiae. Vnde ad hoc argumentum, quod in forma respondet S. Thom. 9. quolibet vbi sic arguit. Sicut esse est suppositum, ita & operatio, si vnitas suppositi non facit, quin in Christo sint multae operationes: ergo non facit quod in Christo sit tantum vnus esse. Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod operatio suppositi non est de integritate vnitatis eius, sed sequitur eius vnitatem, nam vnus suppositi inuenimus multas operationes secundum diuersa operationum principia, quae supposito insunt, sicut homo aliud operatur lingua & manu, sed esse est id, in quo fundatur vnitas suppositi, vnde esse multiplex praerudicat vnitati. Haec ille. Ad quintum patet responsio per dicta. Dicitur enim, quod si natura humana dimitteretur a verbo, tunc ipsa haberet aliud suppositum quam modo habeat, & per consequens aliud esse actualis existentiae haberet sibi correspondens secundario & ex consequenti. Et ad huius improbationem dicitur primo, quod si maior intelligatur de esse essentiae vera est. Si autem intelligatur de esse actualis existentiae, tunc distinguitur, quia amissio talis esse potest dupliciter contingere, vno modo propter deperditionem antiquae formae, & aduentum nouae formae, primum motum physicum, qui est alteratio, & illud, quod sic perdit totaliter esse praecedens vere corrumpitur. Alio modo

Tria supposita possunt habere idem esse simpliciter

2. arti. 2. secundum loco.

Amisio esse existentiae dupliciter et am potest.

propter tractum ad aliud completius, & perfectius sine quacunque deperditione principiorum essendi, sed per solum impedimentum principiorum, ne essent esse, & ne exeant in actum essendi, sicut contingit cum ramus inseritur arbori, vel gutta aquae additur amphore, & sic illud quod taliter amittit esse praecedens, non oportet quod vere corrumpatur, & sicut distinctum est de corruptione, ita potest distingui de generatione. Nunquam enim est vera generatio propter solam acquisitionem noui esse actualis existentiae, nisi illa acquisitio fiat propter acquisitionem alicuius principij essendi potissime propter formam, quia quod sic acquirit esse sine alteratione prima quasi, nihil nouum acquirit, cum illud prius haberet in potentia summe proxima, quia prius habuisset esse, quod modo habet, nisi principium essendi habuisset impedimentum; ita quod non erat in potentia ad hoc esse, nisi accidentali & non essentiali, sicut dicitur de graui posito sursum 8. Physic. De hoc satis dictum fuit secundo sent. distinct. 15. vbi tractabatur de pluralitate formarum. Et adducta sunt ibi dicta Sancti Thomae in tractatu de natura materiae, de quibus hic aliqua referam. Inquit enim in illo tractatu, circa finem. Triplex est potentia, in qua aliquid dicitur esse, scilicet potentia materiae, in qua nihil est de illo, quod de potentia educendum est. Secunda est potentia mixti, vel materiae, quae est in alteratione, in qua licet non sit essentia formae inducendae, est tamen virtus. Tertia est potentia totius, secundum quam partes sunt in toto, quae est maxime actui propinqua secundum Philosophum. Vnde in eis nihil est; sicut agens ad actum proprium, sicut est quaedam harmonia est perfecta, necessarii erunt essentiae formarum propriae sua esse. Hoc autem facilius scietur si gradus, & ordo rerum materialium diligenter discutiantur. Sciendum est igitur, quod communitissimus vnitatis modus reperiuntur in rebus materialibus est vnitas continuitatis. In omnibus enim rebus materialibus haec vnitas reperitur, primum namque accidens, quod sequitur materiam est quantitas. Super hanc autem vnitatem in diuersis rebus reperitur vnitas suae formae propriae, in quibusdam autem magis, in quibusdam vero minus perfecte, vt habetur 15. Meta. vnitas autem continuitatis, vel quantitatis in re reperia maxime potest inueniri, quia omne continuum est vnum actu, & multiplex in potentia, sicut linea partes non sunt aliqua duo in actu, sed sunt vna actu, ipsa, scilicet linea, sunt vero duo in potentia. Et facta diuisione sunt duo actu, sola enim diuisio facit in continuo esse actu, vnde in diuisione lineae non inducitur aliquid noui in ipsis diuinis, sed essentia lineae eadem, quae prius erat actu vna, & multiplex in potentia, per diuisionem facta est multa in actu. Est tamen haec similitudo cuiusdam corruptionis, quia actus prior, qui erat totius ablati est, & potentia ducta est ad actum posteriolem per solam diuisionem. Consimile penitus reperitur in lapide & in igne, & in omnibus generabilibus, & corruptibilibus inanimatis. Forma enim totius in eis, per quam habent vnitatem quandam suae naturae super vnitatem quantitatis secundum totam rationem formae est in qualibet parte talium rerum, vnde facta diuisione manet essentia eiusdem formae in partibus abinuicem diuisis, quae vbi pars ignis est ignis, & quaelibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis diuisionibus quaedam similitudo corruptionis & generationis, non quod nouae formae per talem diuisionem inducantur, sed quia esse siue actus prior auferatur per ipsam diuisionem, & potentia ducitur ad actum proprium. Super haec autem sunt animata imperfecta, vt plantae, & quaedam imperfecta animalia, vt sunt anulosa, & in ipsis iterum idem inuenitur, quia cum auclitur ramus ab arbore non aduenit noua forma vegetabilis, sed eadem essentia, quae vna erat in arbore, tota etiam actu vna, simul erat multiplex in potentia, & per diuisionem nouum esse perdit, & alius, & alius actus sequitur est. Similiter in animalibus anulosis est anima actu vna, sed est multiplex in potentia accidentali, vnde facta diuisione, & remoto actu priori, & vnitate actus sunt multa in actu. Et sic facile est videre quomodo essentia alicuius formae est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet, & hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum, quia cum sint sub vno actu,

Tex. com. 12. In metab. (eram) de. & terna conclusio.

Ca. 9. in prin.

Tex. com. 9.

In animalibus perfectis forma non est multiplex in potentia

In hoc 1. distinct. 2. quae vnica conclusio, secunda

Dist. 15. q. 1

Dist. 15. Improb. secundae & tertiae conclusio. Capit. 1.

actu, si simul sunt sub potentia multiplici respectu diuersorum esse, quae acquiruntur sine aliqua corruptione in suis essentis, sed sola diuisione facta. In animalibus vero perfectis, & praecipue in homine, forma quae est vna in actu non est multiplex in potentia, vt per diuisionem constituitur eadem essentia sub diuersis esse, & diuersis actibus, cum anima hominis non diuidatur per se, nec per accidens, vnde cum in homine sit vnitas continuitatis cuiusdam, quae manifesta est tam in carne, & osse quam in alijs membris, quae sibi coniunguntur propter naturam ipsam continuitatis; necessario erit in eo aliqua alia essentia formae, quae per solam diuisionem a toto habeat esse actu & caeter. Haec ille. Et frequenter in eodem tract. dicit eandem essentiam formae successiuo habere diuersa esse sine quacunque generatione & corruptione, non ergo acquisitio noui esse simpliciter, aut secundum quid inducit generationem simpliciter, aut secundum quid, nisi concurrat acquisitio nouae formae, & principium essendi. Ad sextum dicitur quod responsio ibi data bona est, vt patuit in solutione primorum quinque argumentorum Scoti. Tunc ad improbationem responsionis negatur minor. Nam licet per mortem Christi non fuerit amissa vnio animae ad verbum, nec vnio carnis ad ipsum, fuit tamen amissa vnio tertiae entitatis, quae dicitur humanitas. Sed arguens in hoc fallitur, quia negat totum distingi a partibus, vt alias patuit. Addendum est autem illi responsioni, quod humana natura in naturae re mor te Christi, non solum acquiritur, vel amittit relatione vnionis ad esse diuinum, immo praeter hoc acquirit vel amittit immediate ipsum esse personae verbi, & vnitatem, & in diuisionem ad illud, vt alias dictum fuit. Ad septimum respondit Bernardus de Ganoaco vbi supra. Nam hoc argumentum est Godesfredi. Et ideo responsio huius posita est in solut. secundi Scoti recitanda dicta Bernardi. Et addit Bernardus contra Godesfr. dicentem quod non minus dat natura humana in Christo quam naturae accidentales superuenientes & caeter. Potest inquit Bernardus concedi, quod plus dat quantum ad esse essentiae, quia dat esse in genere substantiae. Formae autem accidentales, quae sunt in Christo non dant esse simpliciter, sed accidentale. Item potest concedi quod minus dat, quia non dat esse simpliciter, cum illud praerexistit, nec secundum quid, cum non sit forma accidentalis, formae autem accidentales dant ei esse secundum quid, & causa huius diuersitatis visa est. Haec ille. Ad octauum dicitur sicut ad quartum negatur, enim antecedens, vbi essentia est impedita & non potentia, sicut est in Christo. Ad essentiam namque non sequitur esse, nisi constituitur suppositum. In Christo autem natura humana non constituit suppositum, quia trahitur ad aliquid perfectius, & de hoc multa dicta sunt prius. Ad nonum dicitur, quod si maior intelligatur de proprio esse creato, quod naturaliter natum est sequi humanitatem, falsa est, quia accidentia corporalia possunt sequi humanitatem non solum quando dat supposito proprium esse, immo quando nullum esse dat. Si vero intelligatur maior generaliter de quocunque esse, nihil concludit argumentum, quia nos concedimus, quod humanitas in Christo habet esse diuinum personale. De hoc S. Thom. in tract. de natura materiae multa dicit alibi recitata, cum de pluralitate formarum in homine loqueretur secundo sent. vnde inter caetera dicit. Possibile est ponere essentiam alicuius formae in homine sine hoc quod eam sequatur aliquod esse substantiale & caeter. Item plus dicit, Non repugnat intelligere ponere essentiam formae, ad quam dependeat quantitas secundum originem, sine tamen esse quod se habeat ad illam formam, vt principiatum ad suum principium & caeter. Et multa similia dicit ibidem. Ad primum Ioan. de Neapoli patet responsio ex praecedenti quaestio. Damascen. enim in verbis illis loquitur de homine quo ad naturam hominis, & partes eius, & naturales eius proprietates. Nam quodlibet tale assumptum, & curauit, sed esse actualis existentiae simpliciter non est de numero dictorum, quia nec est natura humana, nec pars eius, nec aliquid sibi proprium, nec quid necessario consequens ea. Item illud argumentum est contra arguendum, & quocunque catholicum tenentem in Christo non esse duo supposita, & eo modo quo ipse respondebit, nos respondebit

mus. Nam sicut ipsi arguunt, nos arguemus sic. Quicquid Deus plantauit in natura humana, illud assumpsit, sed personalitatem, & hypostasim per se substantem plantauit in natura humana, sicut omnia ista assumpsit, consequens est erroneum. Nec valet si dicatur, quod in hoc processu est fallacia figurae dictionis mutando vnum praedicamentum in aliud. Hoc inquam non valet, quia similiter dicam, quia ita est in argumento, quod facit contra nos, quia sub ly quicquid, quod est distributiuum pro natura, & eius principijs subsumitur esse, quod neutrum praedictorum est, immo est accidens omni naturae creatae, vt superius dictum est. Ad secundum patet per idem. Quia idem argumentum potest fieri de personalitate, & de per se substantem humana, quarum neutram verbum assumpsit. Dico igitur quod perfectio hominis est duplex, vna quae est propria humanae naturae prout distinguitur a quacunque alia natura, sicut esse risibilem, rationalem &c. & talem perfectionem subtrahere humanae naturae in Christo inconueniens est. Alia vero perfectio conuenit homini in quantum conuenit cum alijs naturis, sicut personalitas, suppositio, substantia, & talem perfectionem subtrahere naturae humanae in Christo cum additione superioris perfectionis non est inconueniens, quia dignius est personari, & suppositari diuinae personalitatis, & diuinae substantiae quam humanae. Vel aliter dici potest conformiter ad superiora, quod sicut Christus suscepit humanam naturam, non autem hypostasim, aut personam, ita nec assumpsit illa, quae sunt propriae hypostasi, vel personae, cuiusmodi est subsistere per se non in alio esse. Item cum dicitur, quod summa perfectio hominis est esse, falsum est, secundum hoc enim sequeretur, quod esse esset vltima hominis beatitudo, aut felicitas, quod falsum est. Nec valet probatio, quia perfectio accidentalium vno modo est melior perfectione substantiali, sicut gratia & gloria quam natura. Et de hoc Sanctus Thom. prima parte quaestio. 5. artic. 1. sic dicit. Licet bonum, & ens sint vnum secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem non eo eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum simpliciter. Nam cum ens dicat proprie esse in actu, actus autem habet proprie ordinem ad potentiam, secundum hoc aliquid dicitur ens simpliciter, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum, hoc autem est esse substantiale vniuscuiusque rei. Vnde per se esse substantiale dicitur vnum quodque ens simpliciter, per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non esse album auferit esse in potentia simpliciter, cum adueniat rei iam praeristenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, & per consequens dicit rationem vltimi. Vnde illud quod est vltimo perfectum dicitur bonum simpliciter, quod autem non habet vltimam perfectionem, quam debet habere quamuis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic igitur secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquis ens simpliciter, & bonum secundum quid, id est in quantum ens, secundum vero vltimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, & bonum simpliciter. Haec ille. Ex quibus patet, quod esse substantiale non est maxima perfectio hominis, immo quasi minima. Et quicquid sit de hoc, tamen esse simpliciter, cum sit proprium suppositum, repugnat vnioni & assumptioni ad aliud suppositum. Ad tertium patet responsio per dicta. Ad argumentum & eius confirmationem, quia si argumentum procederet non solum probaret, quod natura humana prius natura habuit esse quam assumeretur, immo quod prius, nam fuit supposita proprio supposito, quia pro illo priori ipsa habuit esse per se subsistens, cum suum esse nulli inuiteretur, nec esset in supposito alieno, nec in alio vt in subsiecto, quod sufficit ad rationem suppositi. Dico igitur ad argumentum, quod natura humana pro nullo signo diuisionis, vel naturae fuit prius perfecta quam assumpta, sed simul fuit perfecta, & assumpta, nec valet consequentia ibidem facta: ergo fuit assumpta imperfecte, quia vt dictum est pro nullo priori ante sui assumptionem fuit, nec perfecta nec imperfecta, quia primum instans suae creationis

1. dist. 1. q. 1.

1. dist. 1. q. 1.

nis

In respōsione ad septimum Scoti, nunquid prius natura humana natura fuerit perfecta quā assumpta

nis fuit primum inflans suæ perfectionis, & suæ assumptionis, unde fictio est imaginari talia signa naturæ, vt superius dictum est. Si autem quaritur nunquid prius natura humana natura fuit perfecta quam assumpta. Dicitur quod non, immo econtra prius natura fuit vnita quam perfecta, potissime loquendo de accidentali perfectione, cuiusmodi est esse, & accidentia quæ sunt extra rationem essentiali, & humanæ naturæ, secus est de perfectione essentiali, aut de propria passione essentiali. Quod patet in simili. S. Tho. enim tertia parte quæstio. 7. artic. 13. quærit similem quæstionem, scilicet vtrum gratia habitualis in Christo sequatur vnionem. Et respondit sic. Vnio humanæ naturæ ad diuinam, quam supra diximus esse ipsam vnionis gratiam, præcedit gratiam habitualem in Christo non ordine temporis, sed naturæ, & intellectus, & hoc triplici ratione.

Misio filij & Spiritus sancti quomodo se habeant

Primo quidem secundum ordinem principiorum vtriusque. Principium enim vnionis est persona filij assumens naturam humanam, quæ secundum hoc dicitur esse misa in mundum, quod naturam humanam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus qui in hoc dicitur mitti, & per charitatem mentem inhabitat. Misio autem filij secundum ordinem naturæ est prior missione Spiritus sancti sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit à patre & à filio dilecto, unde & vnio personalis, secundum quam intelligitur misio filij, est prior ordine naturæ gratia habituali, secundum quam intelligitur misio Spiritus sancti. Secundo accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia deitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis, præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum vnionem humanæ naturæ ad diuinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur vt consequens vnionem hanc sicut splendor solem. Tertio ratio huius ordinis accipi potest ex fine gratiæ. Ordinatur enim ad bene agendum, actiones autem sunt suppositorum & indiuiduorum, unde actio & per consequens gratia ad ipsam ordinans præsupponit hypostasim operantem, hypostasis autem non præsupponitur in natura humana ante vnionem, vt ex supra dictis patet. Et ideo gratia vnionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem. Hæc ille. Sicut autem ipse dicit de gratia habituali, ita dico de omni accidentali perfectione naturæ humanæ potissime respiciente suppositum existens simpliciter propter tertiam rationem. Similiter propter secundam, quia vnio personalis est causa omnium perfectionum naturæ humanæ, & sic præcedit quamlibet perfectionem, sicut causa suum effectum, non tamen oportet ibi somnari signa naturæ. Item ibidem in solutione secundi sic dicit. Sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit, in his quæ successiue perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur, quam iam aliquis assequutus est, sicut calor qui fuit dispositio ad formam ignis est effectus profluens à forma ignis iam præexistens. Humana autem natura in Christo vnita est personæ verbi à principio sine successione, unde gratia habitualis non intelligitur, vt præcedens vnionem, sed vt consequens eam, sicut quædam proprietates naturalis, unde & Augustin. dicit in Enchiridion. quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis. Hæc ille. Ex quibus patet, quod perfectiones non solum gratiæ, verum etiam naturales humanæ naturæ sequuntur ordine naturæ vnionem humanæ naturæ ad verbum. Ad quartum patet responsio ex dictis Bernard. de Gannaco superius recitatis in solutione secundi Scoti. Ad quintum negatur consequentia principalis. Cuius ratio est, quia natura humana in Christo se habet per modum partis, vel formæ & naturæ substantialis, constat autem quod nunquam pars, aut forma substantialis, aut natura existit per esse proprium, sed solum per esse totius, aut compositi, vel suppositi, secus est de accidentibus. Et quod dicitur, quod natura humana habet se in Christo per modum accidentis, parum valet, quia vt dicit Sanctus Thom. tertia parte quæstio. 2. artic. 6. in solutione secundi. Illud quod aduenit post esse completum, accidentaliter aduenit nisi trahatur in communionem illius esse completi sicut in resurrectione corpus adueniet animæ præexistenti, non ta-

Aug. cap. 6

men accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, vt scilicet corpus habeat esse vitale per animam, non sic est de albedine, quia aliud esse est albi, & aliud esse hominis, cui aduenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, siue personam, ex tempore autem aduenit ei natura humana quasi assumpta ad vnium esse, non prout est natura, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad vnium esse prout est hypostasis, vel personæ, & ideo humana natura non vnitur accidentaliter filio Dei. Hæc ille. Ex quibus patet, quod humana natura non habet in Christo illum modum accidentalitatis, quem arguens putat. De prædictis Bernard. vbi supra sic dicit. Quando substantia separatur ab accidentibus in Eucharistia non acquiritur eis nouum existere, sed illud existere, quod habebant in alio quodam separata sunt, habent per se virtute diuina, ita vt existere, quod prius habebant, fiat existere simpliciter quantum ad modum essendi, scilicet non essendo in alio, quod facit virtus diuina. Non ergo datur eis nouum existere, sed nouus modus essendi, qui modus essendi per se potest vocari subsistere. Si autem natura aliqua præexistens in aliquo supposito vt pes, vniretur alij per diuinam virtutem, tunc suum subsistere fieret in existere, ita quod tunc assumeretur ad existere simpliciter illius suppositi, cui vniretur. Nec tamen haberet aliud existere quam existere illius suppositi, quia non est aliud existere totius & partis, quia existere totius est existere partium ex consequenti eo modo, quo partes existunt in toto. Hæc ille. Ad argumentum pro quæstione patet responsio per prædicta. Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

Subsistere dicitur nouus modus essendi

DISTINCTIO VII. Et VIII.

Q V A E S T I O I.

Vtrum in Christo sint duæ filiationes.



IRCA septimam, & octauam distinctionem tertij sent. quaritur. Vtrum in Christo sint duæ filiationes. Et videtur quod sic. Quia filiatio qua quis dicitur filius alicuius, vt patris, vel matris dependet aliquantulum ab eo, quia esse relationis est ad aliud aliquantulum se habere, unde & interempto vno relationum, interimitur & reliquum, sed filiatio æterna, qua Christus est filius Dei patris non dependet à matre, quia nullum æternum dependet à temporali, ergo Christus non est filius matris filiatione æterna, aut ergo nullo modo est filius eius, quod est falsum, aut oportet quod sit filius eius quodam alia filiatione temporalis, ergo sunt in Christo duæ filiationes.

Damasce. cap. 1

In oppositum arguitur. Quia sicut dicit Damascen. lib. tertio. Ea quæ sunt naturæ multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ, sed filiatio maxime pertinet ad personam, est enim proprietates personalis, ergo in Christo est tantum vna filiatio.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. In Christo non est nisi vnica filiatio realis. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte quæstio. 35. articulo quinto vbi sic dicit. Circa hoc (inquit) sunt diuersæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est natiuitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut & duas natiuitates. Alij vero attendentes ad subiectum filiationis, quod est persona, vel hypostasis, ponunt in Christo tantum vniam filiationem, sicut & vniam hypostasim, vel personam, vnitas enim relationis, vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum, si enim secundum terminos attenderetur, oportet, quod quilibet homo haberet in se duas filiationes, vniam qua referretur ad patrem, & aliam qua referretur ad matrem, sed recte consideranti apparet eadem relatione vnium.

Relatio habet vnitas non est terminus, sed ex causa vel diebus

vniumquemque referri ad suum patrem, & matrem propter vnitatem causæ. Eadem enim natiuitate homo nascitur ex patre & matre, unde eadem relatione ad vtrumque referatur. Et eadem ratio est de magistro, qui docet multos discipulos eadem doctrina, & de Domino qui gubernat diuersos subiectos eadem potestate. Si vero sint diuersæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre, unde nihil prohibet plures relationes eidem inesse. Sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, & aliorum in logica, alia est ratio vtriusque magisterij, & ideo diuersis relationibus vnus, & idem homo potest esse magister, vel diuersorum, vel eorundem secundum diuersas doctrinas. Conuenit autem quandoque, quod aliquis habeat relationem ad plures secundum diuersas causas eiusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diuersorum filiorum secundum diuersos actus generationis. Unde paternitas non potest differre specie, cum actus generationum sint idem specie, & quia plures forme eiusdem speciei, non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo, qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Si autem aliquis sit pater plurium, vnus generatione naturali, & aliter per adoptionem, tunc sic habet in se plures paternitates. Manifestum autem est, quod non vna & eadem natiuitate Christus est natus ex patre ab æterno, & ex matre ex tempore, nec natiuitas est vnus speciei, unde quantum ad hoc oportet dicere in Christo esse diuersas filiationes, vniam temporalem, & aliam æternam. Sed quia subiectum filiationis non est natura, aut pars naturæ, sed solum persona, vel hypostasis, in Christo autem non est persona, vel hypostasis nisi æterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio, quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, & ideo relatio, qua Christus referatur ad matrem, non potest esse realis, sed secundum rationem tantum. Et sic quantum ad aliud vtriusque opinio dicitur verum. Nam si attendamus ad causas, vel ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundum dualitatem natiuitatum. Si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest esse in Christo realiter nisi vna filiatio. Dicitur tamen realiter filius ad matrem relatione, quæ cognoscitur relationi, qua mater referatur ad filium. Sicut Deus dicitur Dominus relative ad creaturam, relatione quæ cognoscitur relationi reali, qua creatura subijcitur Deo. Et quamuis relatio dominij non sit realis in Deo, tamen realiter dicitur Dominus ex reali subiectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis Matris ex reali relatione maternitatis ad Christum. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In illo est tantum vnica filiatio, quæ habet vniam, & non est capax alterius, sed Christus est huiusmodi: igitur maior, & minor patent ex dictis. Unde hæc innotuit Sanctus Thom. ibidem in solutione primi dicens. Natiuitas temporalis causaret quidem in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huius filiationis capax, quod quidem esse non potest. Ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptiuum relationis temporalis. Nec etiam potest dici quod sit susceptiuum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut est susceptiuum temporalis natiuitatis, quia oportet naturam humanam aliquantulum esse subiectam filiationi, sicut est aliquantulum subiecta natiuitati. Cum enim Ethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod dens Ethiops sit subiectum albedinis. Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia hæc relatio directe respicit personam. Hæc ille. Simile ponit 3. sent. distinct. 8. quæstio. prima. arti. 5. Item nono quolibet articulo quarto. Secunda conclusio. Licet Christus non referatur ad matrem aliqua reali filiatione, referatur tamen ad ipsam aliqua reali relatione. Hanc ponit Sanctus Thom. in prædicto quolibet articulo quarto, sic dicens. In hoc differt ad aliud ab alijs generibus, quod alia genera ex propria ratione sui habent, quod aliquid sint, sicut quantitas ex hoc ipso, quod est quantitas, aliquid ponit, & similiter de alijs.

Sed ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet, quod ponat aliquid, sed ad aliud. Unde inueniuntur quedam ad aliquid, quæ nihil sunt in rerum natura, sed in ratione, quod in alijs generibus non conuenit. Et quamuis ad aliquid ex ratione sui generis non habeat, quod aliquid ponat, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione, quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura, unde ad aliquid non esset vnium de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo inuenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat, & comparetur, tunc dicitur realiter comparari, vel dependere, vel referri, sicut æqualitas ponitur relatio realis ex virtute quantitatis, quæ æqualitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse, & vnitatem, ideo vnitas realis relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento, vel causa, vt quia vna quantitas est, per quam pluribus sum æqualis, in me non est nisi vna relatio realis æqualitatis habens respectus ad plures. Similiter quia vna natiuitate ex matre, & patre sum genitus, vna filiatione reali dicitur filius vtriusque, quamuis multiplicentur respectus. Sed in Christo non possumus dicere vniam causam esse filiationis secundum quod referatur ad patrem & ad matrem, cum sint duæ natiuitates penitus disparatæ, unde si esset aliquid, quod filiationem temporalem posset recipere quasi subiectum, oportet ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio, quæ non potest habere pro subiecto nisi ipsum suppositum, in Christo autem non est nisi suppositum æternum, quod quidem non potest esse subiectum alicuius relationis temporalis. Quæcunque enim relationes temporales de Deo dicuntur, sunt relationes rationis, & non rei. Unde filiatio qua Christus referatur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut & ceteræ quæ de Deo dicuntur ad creaturas. Non enim potest dici, quod subiectum filiationis sit suppositum æternum ratione humanæ naturæ, vel alicuius partis suæ, sicut dicitur subiectum mortis, vel alicuius passionis, quia sic humana natura ipsa, vel pars eius esset primum subiectum filiationis, & denominaretur per ipsam, sicut contingit de alijs accidentibus, quæ attribuntur Christo ratione humanæ naturæ. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subiecto habere. Nihil tamen prohibet aliquas relationes reales, inesse Christo ad virginem, sicut cum dicimus corpus Christi esse originatum à virgine, sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus secundum primam opinionem, scilicet suppositum creatum aliud esse in Christo ab increato. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Posito sufficienti susceptiuo, & sufficienti fundamento & termino, & omni causa alicuius realis relationis, ponitur talis realis relatio, sed in Christo est sufficiens causa multarum relationum realium, tam fundatiua quam susceptiua: igitur & cetera. Minor patet. Quia in Christo est, vel fuit realiter generatio passiva, & natiuitas passiva, quæ fundat relationem producti ad producentem, & originati ad originans. In ipso est etiam sufficiens susceptiuum, scilicet corpus humanum, & eius partes, & hæc omnia in comparatione ad matrem, igitur Christus habet realem relationem ad matrem. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Unde contra primam arguit Scotus probando, quod in Christo sint duæ reales filiationes. Primo sic. Quia si hoc negaretur, hoc esset quia licet fundamentum plurificetur, non tamen suppositum, cuius proprie est filiatio. Sed contra. Si filiatio tantum est personæ, ita quod non possit plurificari non plurificato supposito, licet fundamentum plurificetur, aut hoc contingit vt relatio absolute, aut vt talis originis relatio, non primo modo, quia tunc si Christus fuisset albus, non fuisset realiter similis alicui alteri albo, nec fuisset realiter æqualis alteri habenti tantam quantitatem quantum ipse, tunc etiam in suppositis creatis relationes non possent multiplicari propter fundamenta. Si secundo modo hoc est falsum, quia non plus repugnat relationi originis plurificari in eodem supposito quam ipsam originem, quæ quasi præcedit relationem, vt proxima ratio fundamenti, sed origines plurifican-

rificatur in eodem supposito secundum Damascen. lib. 3. capit. 53. Duas inquit generationes Christi veneramur. Secundo. Nam pater æternus, & si sit vnum suppositum, tamen habet duas relationes originis videlicet ad filium, & Spiritum sanctum, & ita super vnum, & idem suppositum fundatur duas relationes actiue, & super idem fundamentum: ergo multo magis super duo fundamenta accepta possunt fundari duas relationes originis passiue.

Damasc. lib. 3. cap. 45.

Tertio. Christus habet duas operationes secundum Damascen. ratio autem non magis respicit suppositum quam operatio, quia sicut Christus naturaliter operabatur quibusdam operationibus naturæ humanæ, ita si genuisset duos filios realiter habuisset in se duas paternitates ad illos propter duas generationes actiue: ergo modo propter duas generationes passiuas habet duas filiationes.

Quarto. Quia quod competit Christo præcise secundum rationem personalitatis æternæ non dicitur de illo in quantum homo, sicut hæc est falsa, Christus in quantum homo est persona: ergo hæc, Christus in quantum homo est filius, si filio dicitur de Deo solum secundum rationem, vel relationem personalitatis æternæ. Quinto. Quia distinctio priorum naturaliter concludit distinctionem posteriorum, sed non tantum suppositum naturaliter præcedit relationem, sed etiam fundamentum: ergo multiplicato fundamento multiplicatur relatio. Et ita in proposito cum sint duo fundamenta, duæ erunt relationes.

Sexto. Filiatio est habitudo naturaliter producti similis suo producenti in natura intellectuali. Istæ particule præter, quia sicut paternitas est habitudo producentis, ita filio est habitudo producti. Naturaliter et additur, quia propter defectum huius particule Spiritus sanctus non est filius. Similis producenti additur, quia propter hoc vermis non est filius hominis. In natura intellectuali additur, quia ideo ignis non est filius ignis, nec planta plantæ, nec brutum bruti proprie, quod si contendas brutum esse filium bruti, tunc filio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali, vel sensitiua. In ista autem descriptione nihil primo, & per se respicit suppositum nisi ratione productionis passiuæ, quia omnia alia addita respiciunt naturam in producente, vel in producto, vel in vitroque, filio ergo ratione nullius determinat sibi vt sit suppositum magis quam generatio passiuæ, sed generatio actualiter existentium acceptorum per ipsas generationes, vt patet per Damasc. libro tertio, cap. 53. Quia Christi sunt duæ generationes: ergo filio plurificatur ad plurificationem illarum. Septimo. Quia ad duos terminos non potest esse eadem relatio, quia tunc idem simul esset, & non esset.

Octauo. Quia quæcunque proprietates personales diuinae non respicit aliquod creatum pro termino: ergo sicut paternitas æterna non potest esse relatio, quia pater dicitur esse pater temporalis, ita nec filio æterna. Nono. Quia si mater genuisset purum hominem, fuisset vere mater, & ille vere filius filiatione reali, sed non minus egit modo, quam egisset tunc, nec Christus, vt homo minus realiter accepit naturam ab ipsa, quam alius accepisset: ergo ex natura extremorum est modo in Christo aliqua noua filio realis. Hæc Scotus in forma. Arguit etiam Aureo. Quia licet effectus aliquando referatur ad causam sine hoc, quod causa referatur ad effectum, nunquam tamen inuenitur e contra quod causa referatur ad effectum, & effectus non referatur ad causam, sed Virgo Maria realiter referatur ad Christum sicut causa ad effectum: igitur & e contra.

Argumentum Aureolis.

Secundo sic. In Christo sunt duæ naturæ, & duæ generationes passiuæ: ergo & duæ reales filiationes. Probatur consequentia, quia naturæ, & generatio passiuæ & filio idem sunt realiter, quod probatur ex loco a coniungatis, quia idem est esse natum, & esse genitum, & esse filium, & idem est genitrix, & mater. Et sicut filius dicitur generatione filius, ita generatus dicitur generatione generatus, vt de filio non est nisi generatio passiuæ, vt transiit in præteritum. Et ideo non potest dici quod filio fundetur super generationem passiuam. Confirmatur. Quia sicut negatur ista, Christus est duo filij, ita negatur

ista, Christus est duo nati, vel duo geniti, & tamen certum est quod in Christo sunt duæ naturæ, & duæ generationes passiuæ. Tertio. Quia non propter aliud negatur quod in Christo sint duæ filiationes, nisi quia non conceditur quod Christus sit duo filij, sed hoc non impedit, quia sicut Christus non est plures quales propter plures qualitates, nec plures scientias propter plures scientias, cum tamen habeat omnes scientias, ita licet in eo sint plures filiationes reales, non tamen propter hoc oportet cedere quod sint plures filij. Quarto. Quia suppositum non est immediatum fundamentum relationis sicut tu supponis, licet enim natura non sit genitum, sed suppositum, tamen natura est fundamentum relationis, sicut est illud, à quo profuit actio, & passio, & tamen actiones & passionem dicuntur esse suppositorum, vt licet actio, & passio, & relatio denominent suppositum, tamen fundantur in natura tanquam in fundamento, & principio à quo profuitur, & ideo multiplicatur ad multiplicationem naturæ.

Virum ad plures terminos aliquid vni relatione referri possit.

Quinto. Vt dicit opinio nostra ponit quod per eandem relationem aliquid potest referri ad plures terminos. Sed hoc est impossibile, quod probatur. Tum primo quia quodcumque aliquid est de conceptu quidditatiuo aliquid, multiplicato illo multiplicatur & ille conceptus, & per consequens illud, cuius est ille conceptus quidditatiuus, sed terminus est de conceptu quidditatiuo relationis: igitur & cetera. Sed forte dices, quod relatio habet quidditatem ex termino suo, sed ex fundamento suo habet entitatem: ideo manente eodem fundamento, manet eadem entitas, licet termini multiplicentur. Sed hoc nihil est, quia ab eodem habet res entitatem, & essentiam, cum habeat esse per suam quidditatem. Tum secundo, quia tertio Physicorum dicitur, quod eadem est via intra duos terminos, & ratio est secundum Commentatorem, quia intermedium sumit vnitatem ex terminis tunc sic. Quod est impossibile circa viam realem, est impossibile circa viam rationis, sed impossibile est quod via realis sit inter plures terminos, nisi inter duos: igitur. Confirmatur. Quia sicut se habet habitudo secundum rem, ita secundum rationem, modo impossibile est quod intellectus intelligat aliquam habitudinem secundum rationem respectu plurium terminorum, quin statim intelligat illam multiplicari. Tum tertio, quia paternitate vna corrupta in patre per mortem vnus filij, adhuc manet in alia respectu alterius filij, igitur sunt ibi plures paternitates, & filiationes. Tum quarto. Quia impossibile est quod aliquid fiat de non dependente dependens, nisi facta aliqua mutatione circa ipsum, modo paternitas vnus personæ respectu filij quem habet, coexistit filium filium, sed quando fit paternitas alterius filij, coexistit filium alium, & ideo consequenter pater dependet ad illam, ad quam prius non dependebat. Et sic est facta mutatio circa ipsum, vel circa ipsam paternitatem, quæ modo existit illum filium alium, quem prius non exigebat, & sic est alia coexistentia, & alia paternitas. Sexto. Arguit dicens. Quia opinio nostra ponit, quod paternitas fundatur super aliquo derelicto ex generatione in patre, sed vt dicit, hoc non valet, quia non apparet quid sit illud derelictum. Non enim potest dici, quod sit aliqua res absoluta, quia illa posset corrumpi saltem diuina virtute manente filio, & sic corrumpetur paternitas manente filio & patre. Hoc etiam est contra Philosophum, qui dicit 5. Metaphysic. quod huius respectus fundatur super potentiam.

Tex. com. 11.

Virum paternitas fundatur super aliquo ex generato derelicto.

Text. com. 12.

Nec potest dici, quod illud derelictum sit respectus. Tum quia ille multiplicaretur sicut generatio, & haberetur intentum. Tum quia vnus respectus non est fundamentum alterius. Arguit etiam Duran. primo. Quia realis relatio non potest aduenire alicui sine reali mutatione facta secundum aliquod absolutum in ipso, vel in altero, sed si humana natura à filio Dei assumpta sibi dimitteretur, in ipsa esset realis relatio ad matrem, statim enim esset persona, & tamen nihil absolutum adueniret sibi nec filio Dei: ergo oportet quod nunc ratione ipsius sit in filio realis relatio ad matrem, & constat quod est realis relatio ad patrem, ergo duæ. Secundo. Quia æqualis dependentia est in Christo ad matrem ratione naturæ assumptæ, sicut in alijs filiis, sed propter talem dependentiam in alijs ponitur realis

Cetera esse Duran. dist. 1. questio. 1.

lis filio: ergo & in Christo poni debet. Tertio. Quia vnitatem filiationis in Christo non potest arguere nisi vnitatem suppositi, vel eius æternitatis. Non vnitatem suppositi, quia hoc esset, vel quatenus filio esset relatio, vel quatenus esset realis relatio, cuius denominatio soli supposito conuenit, non quatenus est relatio, quia in eodem supposito videtur multas relationes reales, nec quatenus denominatur solum suppositum, quia sicut esse filium conuenit soli supposito, sic & actiones sunt suppositorum, sed plures actiones reales sunt in Christo non obstante vnitatem suppositi: ergo plures relationes, & filiationes reales possunt esse in ipso. Nec etiam æternitatis obicit pluralitati filiationum realium, quia non minus repugnat supposito æterno, quod de nouo adueniat accidens reale absolutum quam realis respectus, sed Christo ratione naturæ assumptæ competunt de nouo, vel ex tempore multa accidentia realia absoluta sicut esse quantum, esse album, & sic de alijs: ergo potest ei aduenire mediante natura respectus realis.

Quarto. Quia quantum inuenimus in ordine rerum, quod causa non realiter referatur ad effectum nisi effectus realiter referatur ad causam, vt patet de relatione Dei ad creaturam, nunquam tamen inuenimus, quod causa realiter referatur ad effectum, & effectus referatur solum secundum rationem, sed Christus secundum humanam naturam se habet ad matrem, vt effectus ad causam: cum ergo in matre sit realis maternitas, per quam referatur ad filium, necesse est quod in filio sit realis filio, per quam referatur ad matrem. Quinto. Quia plurificato reali fundamentum relationis, necesse est relationem realiter plurificari, sed reale fundamentum filiationis est naturæ, vel natura per naturitatem accepta: ergo cum ista realiter plurificentur in Christo, in ipso enim est duplex realis naturitas, & duplex natura per duplicem naturitatem accepta, videtur quod in Christo sit duplex realis filio: ergo & cetera. Ad hoc tamen dicunt quidam quod fundamentum filiationis non est naturitas actiue siue passiuæ assumptæ, quia illa transeunt manet filio, nec natura per naturitatem accepta, sed quoddam derelictum in supposito consequens ad naturitatem, & naturam per eam acceptam. Et illud dicunt esse quandam subiectionem, siue quandam seruitutem filiorum vel filiam correspondentem cuidam iuri in patre, ita quod generatio, vel naturitas est causa paternitatis, vel maternitatis filiationis, sed non est immediatum fundamentum, sed illud est in patre & matre eius quoddam derelictum ex generatione actiua, & in filio quoddam seruitutem seu subiectionem derelicta ex naturitate passiuæ. Et tale ius seu subiectio vel seruitus fundatur immediate in supposito subsistere secundum quod subsistens est, quia habere ius siue possidere aliud, vt sibi subiectum est solus suppositi, vt primi & immediati subiecti. Et similiter possideri siue esse obligatum tali seruituti, quamuis talia in sint supposito ex aliquo actu precedente. Et quia tale ius siue seruitus immediate fundatur in supposito, non multiplicatur nisi ex multiplicatione suppositi, nec per consequens filio, quia talem seruitutem habet pro immediato fundamento. Sed ista responsio non valet, quia secundum Philosophum 5. Metaphysic. pater dicitur pater filij, quia hoc fecit, ille autem passus est: ergo & paternitas ipsa, & filio fundatur super actionem. Nec obstat quod generatio actiua, & passiuæ transeunt, filio autem & paternitas non transeunt, quia in creaturis paternitas, & filio sunt solum quoddam reales denominationes consergentes ex generatione actiua, & passiuæ secundum præteritum, pater enim est, quia genuit, & filius quia genitus fuit, & ideo quando verum est dicere, quod ille genuit, & ille genitus est, verum est dicere, quod iste est pater, & ille est filius. Item. In diuinis est realis paternitas & filio, & tamen in eis non est in patre respectu filij tale ius, nec in filio talis subiectio: ergo falsum est & erroneum, quod paternitas & filio fundentur super tale ius, & subiectionem. Item. Tale ius & talis subiectio, aut sunt res, aut ratio, si ratio non possunt esse fundamentum realis paternitatis, & filiationis. Si res, aut absoluta, aut relatiua. Si absoluta, da eam. Nec poteris dare nisi naturam per generationem acceptam, & tunc habebitur propositum. Si respectus, cum subiectio in filio, &

ius quod respondit ei in patre, magis pertineant ad mores quam ad naturam, paternitas autem & filio pertineant ad esse naturæ, quod præcedit esse morale, patet quod paternitas, & filio præcedunt tale ius, & talem subiectionem, sicut ea quæ sunt natura, præcedunt ea quæ sunt moris. Et cum prius non fundetur in posteriori, sed magis e contra, absurdum est dicere, quod paternitas, & filio fundentur super illo iure & subiectione. Confirmatur. Quia paternitas, & filio sunt in brutis sicut & in hominibus, & tamen ibi non est tale ius, nec talis subiectio, & ideo inconsecta adinuentio fuit, quod paternitas & filio fundentur super tale ius, & talem subiectionem. Nec obstat quod dicitur, quod natura potest dici genita, nata, vel serua, nunquam tamen dicitur filia. Quia hoc non est propter hoc, quod filio immediatus in sit supposito, quam natura, sed quia filius, & filio magis accedunt ad naturam substantiui quam esse natum, vel genitum, quæ pure denominatione accipiuntur. Nam si denominatione accipiamus filium, æque proprie posset dici natura filia, si hoc vnus haberet, sicut dicitur nata, vel genita.

Sexto, arguit sic. Vbiunque produens & productum incidunt in eundem ordinem, & maxime in idem secundum speciem, si vnum referatur realiter & reliquum, sed Christus secundum naturam humanam, & Beata Virgo incidunt in eundem naturæ ordinem: ergo si maternitas est relatio realis in matre, necesse est quod filio sit realis in filio. Hæc Durand. Et iste sunt potiores rationes, quæ sunt contra primam conclusionem. Ideo in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus supradictis, idcirco ad primum Scoti dicitur, quod causa cur in Christo non possunt esse duæ filiationes reales non est illa, quam arguens ibidem recitat præcisa & principalis, scilicet quia in Christo non sunt plura supposita, sed potissima causa est, quia illud suppositum Christi vnicum non est capax realis filiationis temporalis, nec quo ad diuinitatem, nec quo ad humanitatem, quia neutra illarum naturarum in ipso potest esse subiectum filiationis. Dato enim quod illud suppositum esset capax talis filiationis, vnitatem suppositi non obitaret quin posset habere duas filiationes secundum diuersa fundamenta, sicut si aliquis sit filius vnus patris per naturalem originem, & alterius per adoptionem, vel aliquis sit discipulus vnus secundum vnam doctrinam, & alterius secundum aliam, & ideo prima consequentia ibi facta neganda est, quia illa non est præcisa causa conclusionis, licet sit pars causæ, præsertim quo ad hoc, quod dicitur, quod nihil est subiectum filiationis nisi suppositum.

Et cum hoc vltimum improbat. Dicitur quod filio habet hoc non in quantum relatio, sed in quantum talis relatio. Nec valet huius improbatio, quia solum concludit, quod in eodem supposito possunt esse duæ, vel plures relationes originis, quod concedit nostra secunda conclusio, sed hoc non est ad propositum, sed est fallacia consequentis, quia non omnis relatio originis, vel fundata in origine passiuæ est filio, vt patet ex primo articulo & secunda conclusio. Et ideo concludere duplicem filiationem ex duplici relatione originis est sophisticum, vt videtur. Ad secundum dicitur, quod peccat sicut præcedens secundum non causam. Conceditur enim quod vnitatem suppositi præcise non prohibet duas relationes originis actiue, vel passiuæ esse in eodem supposito, sed incapacitas suppositi respectu talis relationis. Dicitur secundo quod in Christo sunt duæ relationes originis passiuæ, tamen vnica illarum est filio, & sic argumentum est sophistica consequentis. Ad tertium dicitur, quod secunda propositio ibi assumpta est falsa, scilicet quod filio non magis respicit suppositum quam actio, vel operatio, quia licet vtrunque istorum tantum modo conueniat supposito vt quod, quia solum suppositum agit & dicitur filius, tamen in hoc est differentia duplex. Prima quia proprium & adequatum subiectum actionis, vel operationis non semper est suppositum, immo potest esse pars integralis, vel essentialis, vel potentialis suppositi, vt patet de operatione, quia aliquis scribit vel percutit, cuius subiectum proximum & adæquatum

Et si filio & operatio respicit suppositum quod dicitur Differentia duplex est in hoc.

tum est manus. Item. Proprium subiectum intellectiois, & volitionis est intellectus & voluntas, vel anima, secus est de filiatione, cuius subiectum semper est suppositum. Secunda differentia est, quia licet actio principaliter attribuitur tantum supposito, tamen quandoque licet minus principaliter, & instrumentaliter attribuitur parti, sicut quod oculus videt, lingua loquitur, voluntas vult, secus est de filiatione, quae nec principaliter nec instrumentaliter, nec secundario dicitur filia, vel filius. Et sic patet quod non est simile de filiatione, & operatione. Dicitur secundo, quod si Christus naturali generatione genuisset ad illos filios, nullam realem paternitatem ex hoc acquisisset ad illos, quia Christus paternitatis non est capax, nec quo ad personam aeternam, quae nullam habet realem relationem ad creaturas, nec esse potest subiectum accidentium. Nec quo ad naturam humanam, quia solum suppositum est immediatum subiectum paternitatis & filiationis, ut dictum est, unde hoc argumentum peccat sicut duo precedentia secundum non causam, & non causam. Item, non est conclusio huius argumenti, non concluditur contra nos, quia concedimus in Christo duas filiationes, non tamen ambas reales. Concedimus insuper in Christo realem respectum ad patrem, & realem respectum ad matrem, sed respectus non est proprie filiationis & caritatis. Ad quartum dicitur, quod in nullo est contra nos, quia nos non dicimus, quod Christus tantummodo dicitur filius secundum unam relationem, vel filiationem aeternam, vel secundum aeternam filiationem, quae refertur ad patrem, immo dicimus quod est veritatis filius alia filiatione temporalis, quae refertur ad matrem, sed illa non est relatio realis, sed relatio realis non obstante, ipse est realiter filius Virginis Mariae. Tum quia mater habet ad ipsum relationem realem maternitatis. Tum quia ipse realiter terminat per reale fundamentum, & suppositum illam maternitatem. De praedictis Sanctus Thom. tertij sententiarum, distinctio octava, quaestio prima, articulo quinto, in solutione primi sic dicit. Natiuitas temporalis, siue generatio passiva Christi est quaedam passio, quae secundum rem fundatur in natura humana, & ex hoc nominatur natus sicut & homo, sed filiationis suppositum non potest esse natura, cum sit eius quod habet complementum speciei & esse, & ideo duae natiuitates causant quasi duas filiationes, sed vnam secundum rem, & alteram secundum rationem tantum. Haec ille. Item in solutione secundi sic dicit. Ex hoc quod filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed aliam respectum rationis. Item in solutione tertij sic dicit. Maternitas posita ponit alium respectum in Christo, & remota mouet illum, sed non oportet quod ponat aliam filiationem realem. Item in solutione sexta dicit. Si pater carnem assumpsisset de Virgine esset filius virginis, non quidem per aliquam realem filiationem, cuius suppositum aeternum esset subiectum, sed per respectum rationis tantum. Haec ille. Ex quibus patet, quod non est eius mens dicere, quod Christus per filiationem aeternam referatur ad matrem, sed per aliam filiationem non realem. Ad quintum patet responsio per statim dicta, quia solum concludit, quod Christus alium respectum habet ad patrem, & alium ad matrem, quod conceditur, sed non concludit quod uterque sit realis filiationis. Unde hoc argumentum facit in forma Sanctus Thom. vbi supra primo loco articuli. Multiplicata causa multiplicatur effectus, sed natiuitas est causa filiationis & caritatis. Et respondit sic statim allegatum fuit in probatione primae conclusionis. Item ibidem in solutione tertia sic dicit. In Christo est tantum vna filiationis realis, quae respicit patrem aeternum, est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem. Haec ille. Ad sextum dicitur primo, quod illa descriptio filiationis est defectuosa, quia oportet addere, quod tale producum, quod est subiectum talis habitudinis sit subsistens, alia humanitas Christi esset filius virginis, quia habet ad illam talem habitudinem, qualis ibi describitur. Dicitur

Filiatio qua refertur ad matrem non est relatio realis, sed rationis

Maternitas quae habet bruta virgo ad Christum non ponit filiationem realem

Secundo, quod filiationis magis respicit suppositum quam generationis passiva, quia subiectum proximum passionis potest esse natura, vel pars naturae, sicut dicitur in secunda conclusione, licet etiam suppositum aeternum sit subiectum generationis ratione naturae assumpta. Et vterius. Secus est de generatione & de filiatione, quia generatio significatur per modum cuiusdam motus & passionis, motus autem diuersificatur ex terminis, & habet ex eis realitatem, secus est de filiatione, quae significatur per modum relationis: unde S. Thom. tertij sententiarum vbi supra quarto loco arguit sic. Motus diuersificatur per terminos, sed sicut motus habet speciem a terminis, ita & relatio: ergo cum Christus sit filius patris & matris, oportet quod alia filiatione ad matrem referatur. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio, unde quomodo ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem, nisi motus multiplicetur secundum rem ex diuersitate terminorum. Haec ille. Dicitur tertio quod argumentum non plus concludit, nisi quod Christus habet duas filiationes distinctas, sed non concludit, quod vtraque sit realis. Ad septimum patet per statim dicta. Item Sanctus Thom. tertia parte quaestio 35, articulo 5 sic arguit. Vnum relationum ponitur in distinctioe alterius, ex quo patet quod vnum relationum specificatur ex alio, sed vnum & eodem non potest esse in diuersis speciebus, ergo impossibile videtur, quod vna & eadem relatio terminetur ad extrema omnino diuersa, sed Christus dicitur filius patris aeterni & matris temporalis, qui sunt omnia diuersi: ergo videtur quod non possit eadem relatio dici filius patris & matris, sunt ergo in Christo duae filiationes: Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod vnum & ens se consequuntur, & dicitur in quarto Metaphysic. & ideo sicut contingit quod in vno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scientia, & seibili dicit Philosophus 5. Metaphysic. ita etiam contingit quod ex parte vnius extremi est vna relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multae relationes, sicut in hominibus ex parte parentum inuenitur duplex relatio, vna paternitatis, alia maternitatis, quae sunt speciei differentes propter hoc quod alia ratione pater, & alia ratione mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium vnius actionis, puta cum multi simul trahunt nauem, in omnibus esset vna & eadem relatio. Ex parte autem proliis est vna sola filiationis secundum rem, sed duplex secundum rationem in quantum correspondet vtrique relationi parentum secundum duos respectus intellectos, & sic etiam quantum ad aliquid in Christo est tantum vna filiationis realis, quae respicit patrem aeternum, est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem. Haec ille. Ex quibus patet, quomodo eadem relatio potest esse ad diuersos terminos. Secundo, quomodo talis relatio est duplex secundum rationem. Tertio, quomodo Christus alia filiatione refertur ad patrem, & alia ad matrem, & non eadem. Quarto, quomodo non sequitur quod eadem relatio simul sit & non sit, aut quod desinat & maneat, sed solum quod eadem relatio maneat quantum ad vnum respectum, & desinat quo ad alium, sicut patet de filiatione illius, qui habet patrem & caret matre aut econtra, & de illo qui prius habuit duos fratres, & modo non habet nisi vnum, vel prius fuit aequalis quatuor, & modo est aequalis nisi tribus. Ad octauum patet responsio per dicta ad quartum, & similiter ad septimum. Ad nonum dicitur, quod peccat secundum non causam, ut causam, quia non ideo negamus realem filiationem in Christo respectu matris, quia mater eius minus egerit in generatione illius quam aliae matres, nec quia filius Dei minus accepit ab ea quam filij aliarum matrum de illis, quae pertinent ad naturam, sed ideo quia filij aliarum matrum sunt capaces talis naturae filiationis realis, non autem Christus. Vterius quia ad generationem passiuam & ad acceptionem naturae non sequitur filiationis realis, nisi quando talis natura constituit proprium suppositum, & non innititur supposito per aliam naturam

Christus habet duas filias, sed non duas reales

Text. sen

Text. com

naturam constituto. hoc autem est in alijs filijs, & non in Christo quo ad naturam humanam. Ad primum Aureo. dicitur, quod nihil concludit contra nos, concedimus enim quod in Christo est realis respectus ad matrem, sicut dicitur secunda conclusio, sed ille non dicitur filiationis ratione iam dicta. Ad secundum. Negatur consequentia prima, & ad eius probationem negatur assumptum, ut per dicta ad quartum Sco. patet. Natiuitas enim & generatio passiva sunt passiones, & quidam motus, non sic filiationis. Item. Si natiuitas & generatio passiva essent idem realiter quod filiationis, sequitur quod cessante natiuitate & generatione passiva cessaret filiationis, & quod nullus potest dici filius, nisi pro illa mensura, qua nascitur aut generatur, quae omnia sunt absurda. Et ad probationem illius falsi assumpti dicitur, quod esse natum vel esse genitum potest sumi dupliciter. primo modo ut esse natum idem sit quod habere natiuitatem actualem, & esse genitum idem sit quod habere generationem actualem, & sic accipiendo manifeste patet, quod non idem est esse filium, quod esse natum vel genitum, quia homo, annorū est filius, & tamen protum non habet generationem actualem, nec natiuitatem, quia nec natiuitas, nec generatio durat nisi per instantem, aut per paruum tempus. Secundo modo potest summi ut esse natum vel genitum idem sit quod habuisse natiuitatem vel generationem, & adhuc sic accipiendo non est idem esse natū, & esse filium, quia de Abel vere dicitur, quod habuit natiuitatem & generationem, & tamen non vere dicitur, quod sit filius. Similiter de pupillo, vel orphano vere dicitur quod habuit generationem & natiuitatem, non tamen quod sit filius. Et sic patet quod quocumque modo sumatur esse natum vel genitum non est idem quod esse filium, quia ista non conuertuntur, sed semper vnu est in plus quam aliud. Item dato quod conuertentur, non ideo arguitur, quod hoc sit illud, sicut patet de homine & risibilitate. Vterius cum dicit arguens, quod filiationis non est aliud quam generationis ut transit in praeteritum, aut intelligit quod filiationis est generatio quae fuit, sed non est, & hoc implicat contradictionem, quia tunc filiationis esset illud, quod est nihil, & sic filiationis esset, & non esset. Aut intelligit quod filiationis est generatio quae est, & fuit, & hoc est impossibile, quia generatio non durat per tempus, & vterius, quia tunc in primo instanti, quo est generatio, non esset filiationis, quia tunc non est vera illa copulatiua, generatio est, & generatio fuit, & sic non apparet quomodo talia dicta possint sustineri. Si dicatur quod idem respectus primo dicitur esse generatio, & post cessat esse generatio, sed dicitur filiationis. Non valet, quia tunc idem respectus nullo addito, nulloque remoto ad sum esse pertinet quandoque esse generatio, & quandoque esse non generatio, nec generatio esset essentialiter mutatio, aut passio, aut inceptio. Et multa alia inconuenientia sequerentur potissime loquendo de generatione in creaturis. secus est de diuina generatione. Ad confirmationem dicitur, quod non ideo precise ista negatur in Christo sunt duae filiationes, quia inferuntur, Christus est duo filij, sed propter aliam causam. ideo argumentum peccat secundum non causam, ut causam. Verum tamen dicitur, quod ista potest concedi, in Christo sunt plura genita, scilicet verbum Dei est vnu genitum, & humanitas est aliud genitum, saltem quasi terminus generationis & natiuitatis, & tamen nullo modo conceditur, quod in Christo sint multi filij. Ad tertium negatur assumptum ut patet per statim dicta, quia multa sunt aliae causae. Dicitur secundo, quod ista consequentia est bona in hac materia, in Christo sunt plures reales filiationes, ergo in Christo sunt plura supposita, quia cum in supposito Christi aeterno sit vna realis filiationis ab aeterno & non plures, si sint ibi plures, hoc erit per aduentum nouae realis filiationis. Si autem illa adueniat, non potest recipi in supposito Christi aeterno, quia non est capax accidentium secundum se. Nec in humanitate sibi vnica, quia omne subiectum filiationis realis est suppositum. igitur recipitur in aliquo supposito distincto a supposito aeterno, & sunt ibi duo supposita. Dicitur tertio quod instantia contra praedictam consequentiam non valet. Nam nulla qualitas, nec aliquid accidens aliud a filiatione, quod sit in Christo, exigit pro proprio suscepti-

uo suppositum distinctum a supposito aeterno, sicut facit temporalis realis filiationis. Ad quartum dicitur, quod nos non supponimus, quod suppositum sit immediatum fundamentum huius relationis, quae dicitur filiationis, dicimus tamen quod est eius proximum & immediatum subiectum, sicut licet qualitas sit fundamentum similitudinis, & quantitas aequalitatis, tamen nec qualitas, nec quantitas sunt subiectum talium relationum. Et quia diuinum suppositum nec secundum se, nec secundum aliquid sibi vnium potest esse subiectum filiationis realis temporalis, ideo talis filiationis non est in eo. Cum vero vterius dicitur, quod relatio multiplicatur ad multiplicationem naturae, & patet per praedicta, quod hoc concessio, nihil concluditur contra nos, quia concedimus in Christo duas filiationes, non tamen vtranque realem. Quod si arguatur, quod multiplicato fundamento realiter multiplicatur respectus realiter. Dicitur quod verum est vbi subiectum est capax talium, non sic est in proposito. De praedictis Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctio 8. quaest. prima, articulo quinto, sic dicit. Relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura, sed hoc habet ex eo quod relationem causat, quod est in re, quae ad alterum dicitur, & quia ex eo res habet vnitatem & multiplicationem, ex quo habet esse, ideo secundum id, in quo relatio fundatur, iudicandum est de ea, vtrum sit secundum rem vna vel plures. Sunt igitur quaedam relationes, quae fundantur super quantitate, sicut aequalitas, quae fundatur super vnum in quantitate, & cum vnitatis quantitas non sit nisi vna in re vna, inde est quod per vnam aequalitatem est res aequalis omnibus, quibus dicitur aequalis, aliae vero relationes fundantur super actione & passione. Et in istis est considerandum quod vna passio respondit duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complectendam, sicut est in eo, qui vna natiuitate nascitur ex patre & matre. Unde in patre & matre sunt duae relationes secundum rem, sicut & duae actiones, sed in nato est vna relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem & matrem sicut & passio vna. Item considerandum est, quod quaedam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt, sicut aliquis dicitur pater secundum quod ex actione est effectus consequutus. Et tales relationes fundantur super id, quod ex actione in agente relinquitur, siue sit dispositio, siue habitus, siue aliquid eius, seu potestas, vel quicquid huiusmodi, sed quia hoc quod relinquitur, ex hmoi actionibus vnius speciei non potest esse nisi vnum, inde est quod relationes tales etiam secundum rem non multiplicentur secundum diuersas actiones, sed magis sunt vna secundum id, quod ex actione relinquitur. Et propter hoc non sunt diuersae relationes secundum rem in patre vno, qui generat plures filios, nec in vno magistro, qui docet plures discipulos. Si autem sint actiones plures secundum speciem, causant etiam plures relationes speciei differentes. Unde cum Christus non per vnam generationem passiuam se habeat ad generationem actiuam patris, & ad generationem actiuam matris, sed per aliam & aliam, & haec duae generationes non sunt vnius generis, nec diuersae speciei, nil ut videtur impediret, quin in Christo possent esse duae filiationes secundum rem differentes, nisi immediatum subiectum filiationis esset suppositum, quod quidem secundum opinionem non est nisi aeternum in Christo. Et quia ex nullo temporali aduenit rei aeternae aliqua relatio realis, sed rationis tantum, ideo filiationis quae consequitur Christum ex generatione temporali, non est realis, sed rationis tantum, & tunc realiter filius est, sicut & Deus est realiter deus, ex hoc quod creatura realiter refertur ad ipsum. Unde concedo quod in Christo non est nisi vna filiationis realis, quae refertur ad patrem, & respectus quidam rationis quo ad matrem refertur tamen prima opinio quae ponit duo supposita in Christo, posset ponere duas filiationes, nec tamen poneret duos filios masculinos, sed duo filia neutra, si latine diceretur. Haec ille. Ex quibus patet vnde venit vnitatis vel multitudinis relatio, & filiationum, & quando talis multitudo est realis, & quando non. Ad quintum dicitur, quod positio nostra non ponit, quod in Christo vnica. Capreolus 3 Sent. F relatio

Multiplicato fundamento realiter quo multiplicatur respectus realis

In patre generat plures filios non est nisi vna relatio paternitatis

Id ad plures terminos vni ea relatione referri potest

relatio terminetur ad plures terminos, nec quod Christus vnica filiatione aeterna referatur ad patrem & matrem...

Dist. 26. eorum conclusionem & secundum loco.

Cap. 1. Led. 11.

primi di. 26. q. 2. art. 1. c. 2. vbi dicitur, quod dicitur 9. cetera dist. 11. c.

gutta maris illi aequales in quantitate vel similes in qualitate acquirere nouam relationem realem, & multa alia incontinentia. Sed nimirum si arguens talia adducit...

Nō fundat paternitas per aliquam ex generatione nec delectat sed in actum paternitatis.

Quod si aliquod de illis fuit sustinetur.

Dist. 6. q. vni in resp. ad equum sco. 211.3.

supposito, non se autem est in Christo, quia humanitas, quam accipit a matre per generationem nullum suppositum constituit. Ad tertium negatur maior, quia non propter aliquod illorum ibidem adductorum negatur duplex filiatione Christo, sicut dictum est in solutione primi...

non est adoranda, adoratione latris. In oppositum arguitur, quia dicit Damasc. lib. tertio. Ad adorandum autem caro Christi incarnato domini verbo non propter seipsum, sed propter unitam ei hypostasim verbi...

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Humanitas Christi adoranda est adoratione latris, sed tamen ipsa non est ratio talis adorationis. Hanc ponit Sanctus Thomas tertia parte, quaest. 25. artic. secundo, vbi sic dicit. Honor adorationis debetur propria hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens...

Plal.

In eo qui adoratur duo sunt consideranda

DISTINCTIO IX. QVAESTIO VNICA.

Verum humanitas Christi sit adoranda adoratione latris.



Irca nonam distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Verum humanitas Christi sit adoranda adoratione latris. Et arguitur quod non. Quia adoratio latris debetur Deo in recognitionem maximi dominij secundum illud Deuter. 20. Dominum Deum tuum adorabis & illi soli seruies, sed Christus secundum quod homo est minor patre, ergo humanitas eius...

rentur in Christo plures hypostases seu personae sequere-
tur quod simpliciter essent plures adorationes, & hoc est
quod in synodis reprobatum. Dicitur enim in capitulis
Cyrilli Si quis audet dicere assumptum hominem coado-
rari oportere verbo Deo quali alterum alteri, & non magis
vna adoratione honorificat Emanuellem secundum quod
factum est caro verbum anathema sit. Hae ille. Secunda
conclusio. Imago Christi adoranda est adoratione latria.
Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte. q. 25. arti. 3. ubi sic
dicit. (Sicut dicit philosophus in libro de memoria & re-
miniscentia, duplex est motus animae in imaginem, unus
quidem in imaginem ipsam secundum quod est res qua-
dam. Alio modo in imaginem in quantum est imago alte-
rius. Et inter hos duos motus est differentia, quia primus
motus, quo aliquid mouetur in imaginem pro ut est res
quaedam, est alius a motu, qui est in rem, secundus autem
motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est vnus
& idem cum illo, qui est in rem. Sic igitur dicitur, quod
imagini Christi in quantum est res quaedam, puta lignum
sculptum, vel pictum, nulla reuerentia exhibetur, quia re-
uerentia non debetur nisi naturae rationali, relinquuntur ergo
quod debetur ei reuerentia solum in quantum est imago
ego. Et sic sequitur quod eadem reuerentia exhibetur ima-
gini Christi, & ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur
adoratione latriae, consequens est, quod eius imago sit
adoranda adoratione latriae.) Hae ille. Et confirmatur
per dictum Damasceni in ducentis dictum Basilij dicentis.
(Imaginis honor ad prototypum peruenit. i. exemplar.)
Eandem conclusionem ponit tertio sententiarum ubi su-
pra cum eadem probatione. Ex quibus potest formari talis
ratio. Eadem reuerentia debetur imagini Christi in-
quantum est eius imago, & ipsi Christo, & contra, sed ipsi
Christo debetur reuerentia & adoratio latriae, igitur & eius
imagini. Tertia conclusio. Crux Christi est adoranda ado-
ratione latriae. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte. q.
25. arti. 4. ubi sic dicit. (Honor seu reuerentia non debetur
nisi naturali naturae, creaturae autem insensibili non de-
betur honor seu reuerentia, nisi ratione naturae rationalis.
Et hoc dupliciter. Vno modo in quantum representat natu-
ram rationalem. Alio modo in quantum ei aliquo mo-
do coniungitur. Primo modo consueverunt homines vene-
rari regis imaginem. Secundo modo eius vestimentum.
Vtrumque autem venerantur homines eadem reuerentio-
ne, qua venerantur & regem. Si ergo loquamur de ipsa cru-
ce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis
veneranda, vno modo in quantum. Representat nobis figu-
ram Christi extensi in ea, alio modo ex contactu ad mem-
bra Christi, & ex hoc, quod eius sanguine est perfusa, vnde
de utroque modo adoratur eadem adoratione cum Chris-
to. Ad adorationem latriae. Et propter hoc esse Deum, er-
go si aliquis possit licite adorare imaginem cultu latriae,
potest licite profiteri, protefari, & confiteri aliud a Deo
esse Deum. Contra tertiam conclusionem arguit Duran.
quo ad illud, quod adducitur de tertio sententiarum, sci-
licet quod ipsi cruci, in qua Christus pendit debetur
aliquis honor in se, ut est res quaedam Christi dicens. Quia
illud non valet, quia illud quod non potest esse subiectum
susceptivum sanctitatis vel virtutis non potest esse secun-
dum se terminus adorationis, sed lignum crucis, in qua
Christus pendit, non est subiectum susceptivum sancti-
tatis, aut virtutis. ergo secundum se non potest esse termi-
nus adorationis. Nunquam ergo cruci Christi debetur
aliquis honor, nisi in quantum ducit in rem orationem
Christi, quod facit figurata vel signata, alia autem solum
hoc faciunt ratione figurata. Hae ille. Et in hoc secundus
articulus sufficienter terminatur.

adorationis. Primo. Quia summum dominium non con-
sequitur immediate diuinitatem naturam, quia secundum Au-
gustinum Deus non fuit dominus creaturae nisi ex tempore,
sicut creatura fuit serua, summum ergo dominium
est ratione creationis, per quam creatura accepit totam esse
suam a Deo, sed tanta ratio dominij videtur Deo compete-
tere propter redemptionem sicut propter creationem. igitur
ita debetur cultus latriae redemptori vt redemptori ratio-
ne redemptionis, sicut creatori ratione creationis. Ad-
sumptum de aequalitate dominij in creaturae & redemptio-
re respectu creati. & redempti probatur multipliciter. Pri-
mo per illud. Empi estis precio magno &c. ergo sum ser-
uus eius, quia redemptus. Confirmatur per Greg. Nihil
nafci profuit nisi redimi profuisset, tantum ego boni con-
fertur per redemptionem quam per creationem. Quod
confirmatur. Quia per redemptionem, confertur bonum
gratia & gloria, sed per creationem tantum bonum natu-
rae. Ex his ergo concluditur quod cum Christus fuerit re-
demptor secundum humanam naturam, quod secundum
illam, vt secundum rationem adorandi, non absoluit, sed
vt ipsa fuit ratio redimi, debetur Christo adoratio, quae
& creatori. Hae Scotus. Contra secundam conclusionem
arguit Henricus quarto quo libet questione secunda. La-
tria, inquit, nulla imago est adoranda, quia Deo nulla potest
fieri imago dicente Damasceno libro primo capitulo se-
ptimo. Infigurabilis Dei quis potest facere imaginem. Et
ideo in veteri testamento non erat vltus imaginum, nec in
lege naturae, sed in lege gratiae postquam Deus factus est
homo. Contra eandem arguit Duran. quod nulla imago
sit adoranda adoratione latriae, quia quantumcumque sit
vnus & idem motus animae, quo fertur in imaginem
imago & in rem, nunquam tamen anima dicit imaginem
in quantum est imago esse idem cum exemplari, neque si-
gnum in quantum signum esse idem cum signato, sed sem-
per est inter illa distinctio in re & in conceptione animae,
habitu enim eorum adinuicem est relatiua, relatiui au-
tem esse est ad aliud esse, & ideo quod attribuitur exem-
plari vel signato nunquam attribuendum est imagini vel
signo, quantumcumque considerentur sub relatione ima-
ginis vel signi, & ideo proprie loquendo nunquam reue-
rentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini.
Ad idem arguit Halcot. in posthila super librum sapientiae
lectioe. 57. primo. Quia latria est honor soli Deo debi-
tus, sed nulla imago est Deus, ergo nulli imagini de-
betur talis honor, ergo contradictionem includit dicere,
quod latria sit honor soli Deo debitus, & tamen quod de-
betur Christo & imagini, ergo idem honor debetur lapi-
di & Christo, & per consequens idem honor debetur Deo
& creaturae, quod non est dicendum. Quinto, quia qui hono-
rat aliquem honore latriae, conficitur illud esse Deum, er-
go si aliquis possit licite adorare imaginem cultu latriae,
potest licite profiteri, protefari, & confiteri aliud a Deo
esse Deum. Contra tertiam conclusionem arguit Duran.
quo ad illud, quod adducitur de tertio sententiarum, sci-
licet quod ipsi cruci, in qua Christus pendit debetur
aliquis honor in se, ut est res quaedam Christi dicens. Quia
illud non valet, quia illud quod non potest esse subiectum
susceptivum sanctitatis vel virtutis non potest esse secun-
dum se terminus adorationis, sed lignum crucis, in qua
Christus pendit, non est subiectum susceptivum sancti-
tatis, aut virtutis. ergo secundum se non potest esse termi-
nus adorationis. Nunquam ergo cruci Christi debetur
aliquis honor, nisi in quantum ducit in rem orationem
Christi, quod facit figurata vel signata, alia autem solum
hoc faciunt ratione figurata. Hae ille. Et in hoc secundus
articulus sufficienter terminatur.

Quinto
Trinitati
Apo. hal.
Contra de
argu. Duran.
duo. q. 2.
Super loc. 11.
Contra
Duran. ubi
pra. in
ad tertium
p. 110.

sequitur qualitatem illo modo, quia omnis relatio requi-
rit fundamentum & terminum. Si autem arguens intel-
ligat, quod relatio dominij non consequitur diuinam esse-
ntiam vel potentiam immediate, hoc modo quod requi-
rit aliquid fundamentum ex parte Dei praeter diuinam esse-
ntiam, & eius attributa, praeter aliquid creatum, falsum
est, nec dicitur Augustini contra hoc militat, quia non ideo
ex tempore Deus habet relationem dominij ad creaturae,
quia ex tempore habet fundamentum illius relationis,
sed ideo quia ex tempore, & per creationem incipit termi-
nus illius relationis, licet fundamentum sit aeternum. Di-
citur secundum, quod prima facie videretur, quod non tan-
ta ratio dominij competit Deo respectu creaturae ratione
redemptionis sicut ratione creationis. Tum quia opus re-
demtionis fundatur in opere creationis, non enim redi-
mptio nisi quod creatum est ad imaginem Dei. Tum quia
opus redemptionis non consumatur nisi per creationem,
quia gratia & gloria sunt per creationem. Tum quia opus
redemptionis non consumatur nisi per creationem, quia
creatio & conseruatio sunt eadem actio in Deo, vt vltim
est in secundo. Tum quia opus creationis se extendit ad
omnia quae sunt in creatura, non autem opus redemptio-
nis ad omnia quae sunt in redempto. Tum quia opus crea-
tionis arguit primarium dominium, non autem opus re-
demtionis, vt praeficit ad opus creationis. Sed istis non
obstantibus conceditur, quod tanta ratio dominij com-
petit redemptori, sicut creatori propter rationes, quas ar-
guens adducit, quibus annuit Sanctus Thom. prima secun-
da. q. 13. arti. 9. ubi determinat secundum Aug. quod iusti-
ficatio impij est maius opus, quam creatio coeli & terrae,
dicit enim sic. (Opus aliquod potest dici magnum dupli-
citer. Vno modo ex parte modi agendi, & sic maximum est
opus creationis, in quo ex nihilo aliquid fit. Alio modo po-
test opus dici magnum propter magnitudinem eius quod
fit, & secundum hoc maius opus est iustificatio impij, quae
terminatur ad bonum aeternum diuinae participationis,
quam creatio coeli & terrae, quae terminatur ad bonum na-
turae mutabilis, & ideo Aug. cum dixisset, quod maius est,
vt ex impio fieret iustus quam creare celum & terram, sub-
iungit. Coelum enim & terra, transibit, praedestinatorum
autem salus & iustificatio permanebit.) Hae ille. Item ibi-
dem in solut. secundum sic dicit. (Bonum vniuersi est maius
quam bonum particularis vnus, si accipitur in eodem ge-
nere vtrumque, sed bonum gratiae vnus est maius quam
bonum naturae totius vniuersi.) Hae ille. Similiter ponit
quarto sent. dist. 17. q. 1. arti. 5. quaestio cula prima. Ex quibus
patet, quod opus creationis non maius est opere redem-
tionis, si loquamur de creatione bonorum naturalium,
immo minus, & consequenter quod opus redemptionis
cum suo effectu tantum, vel maius exigit & inferri domi-
nium quam opus creationis bonorum pure naturalium.
Dicitur tertio, quod dato, quod ista duo opera arguant
essentiale dominium, argumentum nihil concludit contra
nos, quia dicitur, quod sicut diuinitas est primum princi-
pium creationis, ita & redemptionis & non humanitas.
de hoc S. Thom. tertia parte. q. 48. arti. 5. (Ad hoc, inquit,
quod aliquis redimat duo, requiruntur factus solus, & pre-
cium solutum, si enim aliquis soluat pro redemptione ali-
cuius rei, precium quod non est suum, sed alterius, non ip-
se dicitur redimere principaliter, sed magis ille cuius est
precium. Precium a rem redemptionis nostrae est sanguis
Christi, vel vita eius corporalis, quae est in sanguine, quem
ipse Christus exsoluit, vnde vtrumque eorum ad Christum
pertinet immediate in quantum est homo, sed ad totam
Trinitatem sicut ad causam primam & remotam, cuius erat
& ipsa vita Christi sicut primi actoris, & a qua inspiratum
fuit homini Christo, vt patere pro nobis, & ideo esse
immediate redemptorem est proprium Christi in quantum
est homo, quamuis ipsa redemptio possit attribui toti Tri-
nitati, sicut primae causae.) Hae ille. Item ibidem primo lo-
co arguit sic. (Dicitur, inquit, in psal. Redemisti me Domi-
nus Deus veritatis, sed esse dominum Deum veritatis con-
uenit toti Trinitati, ergo non est proprium Christi.) Ec-
ce argumentum. Sequitur responsio. (Dicendum, inquit,
quod glossa sic exponit. Tu domine Deus veritatis redemi-

sti me in Christo clamante in manus tuas comendo spiri-
tum meum, & sic redemptio immediate pertinet ad ho-
minem Christum, principaliter autem ad Deum. Item se-
cundo loco arguit sic. (Ille dicitur redimere qui dat pre-
cium, redemptio, sed Deus pater dedit filium suum redem-
tionem pro peccatis nostris secundum illud psalm. Psal. 110.
Redemptionem misit dominus populo suo, vbi Grego-
glo, dicit id est Christum qui dat redemptionem captiuis,
ergo non solum Christus, sed etiam Deus pater nos red-
emit.) Ecce argumentum. Sequitur responsio. (Dicen-
dum, inquit, quod precium nostrae redemptionis homo,
Christus soluit immediate, sed de mandato patris sicut
primordialis actoris.) Hae ille. Ex quibus patet, quod
sicut tota Trinitas est primum principium creationis, ita
& redemptionis, & consequenter non humanitas, sed di-
uinitas hoc addito, quod nec humanitas, nec aliqua eius
pars fuit sufficiens precium redemptionis, nisi ex vnione
ad diuinitatem in persona verbi. De hoc Sanctus Thom.
tertia parte quaest. 48. articulo 6. sic dicit. (Duplex est effi-
ciens principale, & instrumentale, efficiens quidem prin-
cipale humane salutis Deus est, quia vero humanitas Chri-
sti est diuinitatis instrumentum, ex consequenti omnes
actiones & passiones Christi instrumentaliter operantur
in virtute diuinitatis ad salutem humanam, & secundum
hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.)
Hae ille. Item ibidem in solutione ad primum sic dicit.
(Passio Christi relata ad Christi carnem congruit infir-
mitati assumpra, relata vero ad diuinitatem consequitur
ex ea virtutem infinitam secundum illud primae cor. pri-
mo, quod infirmum est Dei, fortius est hominibus, quia
scilicet ipsa infirmitas Christi in quantum est Dei habet
virtutem excedentem omnem virtutem humanam.) Item
in solutione secunda sic dicit. (Passio Christi licet sit cor-
poralis, habet tamen virtutem spirituales ex diuinitate
vnita &c.) Ex quibus patet ad argumentum. Quia licet
humanitas Christi operata sit ad nostram redemptionem,
hoc tamen fecit vt agens instrumentale, & secundarium, &
minus principale, & non vt agens principale, aut prima-
rium, & semper fuit vt quo, & non vt quod. Et ideo non
arguitur, quod humanitas fuerit ratio adorationis latriae,
quia nihil est ratio talis adorationis, nisi sit primaria
ratio dominij & creationis ac redemptionis, iustificacionis
ac glorificationis rerum. Ad primum contra secundam
conclusionem respondit Ber. de gannaco, quod immo
imago Crucifixi in quantum representat diuinum suppo-
situm Crucifixum adoranda est adoratione latriae. (Cer-
tum, inquit, est enim quod Deo debetur vera latria. Deus
autem vere Crucifixus est, & ideo quia non fiat mens in
imagine, vt est res, sed vt representat Deum crucifixum,
imago crucifixi debet adorari latria. Dei autem vt Deus
non humanatus, non potest esse aliqua imago ipsum re-
presentans perfecte, sed solum, vt effectus causam.) Hae
ille. Ad argumentum Durandi dicitur primo, quod cum
anima vel aliqua eius potentia fertur in imaginem, vt ima-
go est, licet non affirmet, quod imago est res, cuius est
imago, non tamen oportet, quod quolibet tali actu ne-
get vnum ab alio, aut formet duos conceptus distinctos
de illis, immo eodem conceptu potest vtrumque concipere
vnum in ordine ad aliud. Nec valet ratio in opposi-
tum. Quia sicut illa, quae sunt vnum in re, potest intelle-
ctus diuersis conceptibus concipere, ita illa quae sunt realiter
distincta potest vnico conceptu concipere & iudicare
quomodo vnum illorum est ad aliud. licet non habeat
semper duos conceptus totaliter distinctos, quorum
vnus sit ad alium, potissime in relatiuis, quorum vnum
clauditur in conceptu alterius. Dicitur secundum, quod li-
cet signum & signatum, exemplar & imago realiter, sem-
per, & quandoque conceptibiliter distinguantur, tamen
quandoque & philosophi & theologo ea, quae dicuntur
de vno, attribunt alteri, sicut dicit Sanctus Thomas de
veritate. quaest. 4. articulo 8. ubi quaerit. Vtrum omne quod fa-
ctum est sit vita in verbo, vnde ibidem sic dicit. (Simili-
tudo creaturae in verbo est vita eius, similiter etiam simili-
tudo creaturae est quodammodo ipsa creatura p modum illi
quo dicitur, quia est quodammodo oia, vnde ex hoc q. similitudo
Capreolus 3. Sent. F 3 do

Humanitas
Christi quo
operata est non
latriam salutem

Secunda con-
clusio.
1e2.

Imago Chri-
sti adoratio-
ne latriae

Tertia con-
clusio.
No.

Creatura in-
sensibilis quo
modo exhibe-
tur honor.

Contra pri-
mum quo ad
vtrumque par-
tem Sco. dist.
p. q. vnica.

Vtrum Christus secundum quod homo sit persona diuina



IRCA decimam dist. tertii sententiarum... Vtrum Christus secundum quod homo sit persona diuina...

Non oppositum arguitur sic. Christus secundum quod homo non est persona...

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Ista propositio, Christus secundum quod homo est Deus, est vera in vno sensu, & falsa in alio...

Questio mouetur a Syro iacobus

Secunda conclusio.

Persona quid significat

Tertia conclusio.

mus quod sortes sunt quod fortes est indiuiduum. Si autem ratione natura, sic dicimus quod homo est animal, secundum hoc ergo dicendum, quod cum dicitur, Christus est quod homo est Deus...

suppositum hominis, ut dicatur, Christus secundum quod iste homo est persona, hoc enim verum est. Hec ille. Si ista ponit tertia parte...

Quantum ad secundum articulum obijciendum est contra quam arguit Duran. Primo. Quia hoc pronomen iste non demonstrat suppositum aeternum...

Duran dist. 10 in responsio ad tertium articulum

In corpore q. in principi

In fine responsi ad tertium articulum

Titulo de anima

Text. 6. 27

Dist. 9. 4.

Aliqui dupliciter latræ exhiberi potest

do creaturæ in verbo est productiua & motiua creaturæ in propria natura existentis quodammodo contingit, ut creatura seipsam moueat & adesse perducatur in quantum scilicet producitur in esse & mouetur a sua similitudine in verbo existente...

Ad secundum dicitur, quod consequens quod infertur ibi non est inconueniens scilicet quod idem honor debetur Deo & creaturæ sane intelligendo scilicet quod idem honor, qui debetur Deo per se, potest exhiberi creaturæ per accidens...

Ad argumentum pro parte negatiua. q. respondet Sanctus Thom. tertia parte. q. 25. art. secundo in solu. 3. di.

Adoratio latræ non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione diuinitatis cui vnitur, secundum quam Christus non est minor patre. Hec ille. Et hæc de questione suscipiant. De qua benedictus Deus Amen.

Christus secundum quod homo est persona, eadem ratione hæc est falsa, Christus secundum quod iste homo est persona. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quoniam ad tertium articulum respondendum est obiectioibus supra dictis. Et ad primam quidem dicitur primo, quod supposito, sed non concesso, quod hoc pronome iste non demonstrat suppositum æternum, nisi ex additione huius nominis homo, non tamen sequitur, quod illo eodem modo demonstrat suppositum æternum, sicut importatur per hoc nomen homo in absentia pronominis, sicut in hac reduplicatiua, Christus secundum quod homo est persona, in qua tenetur formaliter, immo oportet, quod hoc pronomen aliter demonstrat, et hoc nomen homo aliter importat suppositum, puta magis materialiter quam formaliter, cuius ratio est, quia cum pronomina significant puram substantiam sine qualitate, id est suppositum sine expressione generata, ideo eorum additio ad nomina concreta trahit illa ad standum pro supposito potius quam pro quidditate, & magis materialiter quam formaliter quantumcumque reduplicatio cadat super aggregatum ex pronomine demonstratio & nomine concreto. De hoc S. Thom. tertia parte quæst. 16. art. 10. sic dicit. Nomen sumptum cum reduplicatiua magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, sumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter idem enim est dictum, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo & ideo est magis concedenda quam neganda, Christus secundum quod homo est creatura. Si tamen adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda, puta si diceretur, Christus secundum quod hic homo est creatura. Hæc ille. Ex quibus patet, quod pronomen demonstratiuum additum nomini concreto sine in prædicato, siue in reduplicatiua retrahit illud, ne tenetur formaliter, seu pro natura, sed facit illud stare materialiter, seu pro supposito. Dicitur secundum quod dato quod reduplicatio cadens super pronomen demonstratiuum singularizans nomen concretum faceret illud complexum stare formaliter, non tamen sequitur, sed est fallacia consequentis, quod iter pro forma specifica. Sufficit enim quod iter pro natura indiuidui singularizata, vel pro proprietate constitutiua indiuidui. Et si illo modo stet in ista, Christus secundum quod iste homo est Deus vel persona, propositio vera est. Nam sensus est iste, quod Christus ex eo, ex quo habet proprietatem personalem constitutiua huius suppositi, quod est humana habet istam singularitatem personalem, est persona, vel Deus. Et iste sensus est verus, quia totum hoc habet, Christus ex æterna filiatione, quæ est realiter diuina essentia, & quicumque habet istam filiationem, necessario est Deus vel persona, quicumque taliter supponatur humanam naturam sicut Christus supponatur, necessario est Deus & persona, & in quocumque supposito natura humana supponatur, puta quod uniretur taliter primo principio, illud est Deus. Dicitur tertio, quod dato quod ad veritatem propositionis reduplicatiue requireretur, quod illud quod implicatur, vel reduplicatur sit ratio inherentiæ prædicati ad subiectum, non tamen oportet quod sit causa vel ratio talis inherentiæ secundum quod dicitur sui, ut dicitur 3. conclusio. Et ideo dato quod hoc complexum, iste homo, teneatur formaliter in ista, Christus secundum quod iste homo est Deus, non tamen oportet, quod omnis forma importata per hoc complexum sit causa talis inherentiæ, puta forma importata per ly iste, qui est proprietates æterna constitutiua personæ filij Dei, & humanitas importata per ly homo, & sic patet, quod argumentum non procedit propter tria falsa, quæ assumit. Et licet ista responsio sufficiat ad hominem quantum ad duo dicta vltima, videtur tamen quod standum est in primo dicto responsionis, scilicet quod nec ly homo, nec ly iste homo tenetur in illa reduplicatiua formaliter, sed materialiter pro supposito æterni subsistente in duabus naturis, & non formaliter, & præcise pro aliqua illarum. De hoc, scilicet 1. ho. 3. sen. dist. 10. q. 1. art. 1. quæstiuicula 2. sic arguit. Christus secundum quod Deus caret matre, sic igitur secundum quod iste homo est Deus, ergo secundum quod iste homo caret matre. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Cum inquit dicitur, iste homo, demonstratur suppositum duarum natura-

Pronomina significant puram substantiam sine qualitate

Pronome demonstratiui additum nomini concreto pro quo supponit.

Optimus modus soluendi importationis aduersariorum.

urarum, quarum vtraque caderet in diffinitione eius, si diffiniri posset, & ideo ea que innt vtriusque nature per se ei conueniunt, & ideo Christus secundum quod iste homo est Deus, & secundum quod iste homo est homo, & similis est ratio de illis, quæ consequuntur ad alteram naturam, unde secundum quod iste homo est habens matrem, & carens matre, nec vnum excludit aliud, cum non sint opposita, quia non secundum idem conueniunt. Hæc ille. Item arguit sic. Omne quod prædicatur de altero secundum quod aliquid oportet quod sit diffinitio, vel pars diffinitionis, aut per accidens illius secundum quod prædicatur, sicut cum dicitur, Petrus secundum quod homo est animal rationale mortale, vel secundum quod homo est risibilis, sed Deus nullo istorum modorum se habet ad hunc hominem, ergo hæc est falsa, Christus secundum quod hic homo est Deus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Sicut inquit aliquid est de diffinitione speciei, quod non est de diffinitione generis, ita aliquid est de diffinitione indiuidui si diffiniretur, quod non est de diffinitione speciei, sicut pars mater, ut dicit Philosophus 7. meta. Unde licet Deus non sit pars diffinitionis hominis, esset tamen pars diffinitionis huius hominis Christi, si diffiniri posset ratioe verbi, unde patet quod est per se. Item arguit sic. Remoto eo secundum quod aliquid alicui conuenit, vltierius ei non conuenit, sed remoto a Christo, quod sit hic homo, adhuc conuenit ei esse Deum, quia ab æterno fuit Deus, non autem ab æterno fuit hic homo, ergo Christus secundum quod iste homo non est Deus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod remoto a Christo toto hoc, quod importatur cum dico, iste homo, non conuenit ei esse Deum, quia ibi includitur natura diuina & humana, sed remota altera, scilicet humana natura, sequitur quod filius Dei non possit dici iste homo, ratione tamen illius nature, scilicet humane non verificatur prædicta locutio, & est simile, sicut si dicitur, Petrus in quantum homo sentit, quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, & erit sentiens, ut dicitur in libro de causis. Hæc ille. Ex quibus patet manifeste, quod in dicta reduplicatiua non oportet quod ly iste homo tenetur formaliter pro natura humana præcise, nec pro diuina præcise, sed materialiter pro supposito includente duas naturas, & quodammodo constituto ex duabus naturis. Item in hoc argumento quoddam falsum assumitur fundamentum, scilicet quod totum aggregatum & complexum ex termino communi, & pro nomine demonstratiuo eodem modo supponatur, sicut supponeretur terminus communis sine tali pronomine sumptus, quod est falsum, ut patet omni logico. Item aliud falsum, scilicet quod hoc pronomen iste non habet quod demonstrat suppositum æternum, nisi ratione huius termini homo, hic enim falsum est, quia sine tali additione potest filium Dei, immo quamlibet diuinam personam demonstrare ad placitum loquentis, immo per oppositum hic terminus homo non habet quod supponatur discreto pro filio Dei, nisi ex additione pronominis, sicut nec pro aliquo alio homine. Ad secundum patet responsio per prædicta. Quia non valet consequentia, quia licet ly homo implicetur & reduplicetur, non tamen oportet quod illa reduplicatio sit ratione nature, nec ratione alicuius importati formaliter per hoc, quod dico homo, sed sufficit, quod fiat ratione alicuius importati per hoc complexum, vel altera eius partem, iste homo, sic autem est in proposito. Ad tertium negatur antecedens. Nec valet probatio, quia licet ad veritatem reduplicatiue exigatur, quod prædicatum verificetur de qualibet parte complexi reduplicati, sicut arguens bene probat, non tamen oportet, quod de qualibet verificetur, cum hoc quod dico secundum quod, vel quod talis prædicatio sit per se aliquo modo perscrutatis, sicut licet ad veritatem huius reduplicatiue, fortes secundum quod homo albus est visibilis, requiratur veritas harum duarum propositionum, homo est visibilis, albus est visibilis, non tamen oportet, quod vtraque sit per se, nec quod iste duæ sint veræ, fortes secundum quod homo est visibilis, fortes secundum quod albus est visibilis, sufficit enim veritas vnius illarum. Sic in proposito, quælibet istarum est vera, iste est persona, homo est persona, sed prima tantummodo est per se. De hoc S. Thom. 3. sen. dist. 10. art. 2. quæstiuicula prima

Tex. com.

prima in secundo loco arguit sic. Quod conuenit alicui secundum quod homo conuenit omni homini secundum quod homo, sed petrus secundum quod homo est persona, ergo & Christus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod nec Petrus in quantum homo est persona, sed in quantum iste homo, quia hæc non est per se, homo est persona, sed hæc, iste homo est persona. Item in secunda quæstiuicula, in solu. primi, sic dicit. Christus secundum quod homo est aliquid non tamen sequitur, ergo secundum quod homo est aliquid vniuersale, vel particulare, quia hoc mini accidit vniuersale, vel particulare, unde hæc est per accidens, homo est aliquid particulare, hæc autem est per se, iste homo est aliquid particulare, unde Christus non est aliquid particulare secundum quod homo, sed secundum quod iste homo. Hæc ille. Ad argumentum pro parte affirmatiua quod respondet Sanctus Thom. tertio sententiarum præsentia dist. q. 1. art. 2. quæstiuicula prima in solutione primi sic dicit. Christus secundum quod homo est substantia rationalis nature, sed secundum quod iste homo indiuidua substantia rationalis nature, unde secundum quod iste homo est Deus. In tertia vero parte q. 16. art. 12. in solutione secundi sic dicit. Substantia indiuidua, quæ ponitur in diffinitione persone importat substantiam completam per se subsistentem separatam ab aliis, alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam indiuidua, quia tamen est substantia indiuidua, sicut in alio existens non potest dici persona, & eadem ratio nec natura humana in Christo, quæ tamen potest dici indiuiduum vel singulare quoddam. Et hæc de q. sufficiant. De qua benedictus Deus Amen.

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

Q V A E S T I O . V N I C A .

Vtrum hæc copulatiua, Christus incepit esse, & Christus est creatura, sit concedenda.



IRCA vndecimam distinctionem tertij sententiarum. Queritur. Vtrum ista copulatiua sit concedenda sine quo cumque addito. Christus incepit esse, & Christus est creatura. Et arguitur quod sic quia quælibet eius pars sine additio est vera. Antecedens probatur pro primo quo ad primam partem sic. Christus incepit esse homo sed esse hominem est esse simpliciter: ergo Christus incepit esse simpliciter. Pro secunda parte autem sic. Principalior pars hominis est anima quam corpus sed ratione corporis, quod traxit de virgine, dicitur esse simpliciter natus de virgine, ergo ratione anime quæ creata est à Deo debet dici simpliciter creatus, & quod sit creatura.

In oppositum arguitur. Et primo quod prima pars sit falsa quia dicitur ad Heb. vltimo. Iesus Christus heri & hodie ipse & in secula. Secundo arguitur quod secunda pars sit falsa. Quia dicit Ambrosius primo trini. Nunquid dico factus est Christus nunquid mandato creatus est Christus quasi dicat non, & subdit. Quomodo autem creatura in Deo esse potest, etenim Deus nature simplicis est non conuinct: ergo hæc non est concedenda. Christus est creatura.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectioes. In tertio solutiones.

Quoniam ad primum articulum sit prima conclusio. Non est absolute, & sine determinatione, dicendum, quod Christus est creatura. Hanc ponit Sanctus Thomas tertia parte q. 16. art. 8. dicens. Sicut dicit Hiero. ex verbis inordinate prolatis incurrunt hæresis, unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori fauere videamur. Arriani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, & minorem patre non solum ratione

humane nature, sed etiam ratione diuine nature, & ideo non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, vel minor patre, sed cum determinatione scilicet secundum naturam humanam. Ea vero de quibus suspicari non potest, quod diuine persone conueniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione nature humane, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum & sepultum, sicut etiam in rebus corporalibus, & humanis ea quæ in dubitationem venire possunt, an conueniant toti vel parti si insunt alicui parti, non attribuitur toti simpliciter id est sine determinatione, non enim dicimus quod Ethiops est albus, sed quod est albus secundum dete dicimus autem sine determinatione quod est crispus, quia hoc non potest ei conuenire nisi secundum capillos. Hæc ille. Item tertio sententiarum dist. 11. q. 1. art. 2. sic dicit. Creatio proprie respicit esse rei, unde in libro de causis dicitur, quod esse est per creationem, alia vero per informationem esse autem simpliciter & per se est suppositi subsistentis. Alia vero dicitur esse in quantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter sicut forma & materia, & sic natura ipsa dicitur esse, vel accidentaliter sicut accidentia esse dicuntur. Esse ergo simpliciter dictum de supposito significat esse personale ipsius, esse vero secundum quod conuenit parti vel accidenti non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo. Unde cum dico. Christus est significatur esse ipsius suppositi, non autem esse ipsius nature, vel accidentis, aut partis, cum autem fiat vno naturarum in esse suppositi iuxta secundam opi. esse secundum quod Christus simpliciter esse dicitur est esse increatum, unde non potest dici creatura non tantum ad vitandum errorem Arrij, ut quidam dicunt, sed etiam ad vitandum falsitatem. Potest tamen dici quod aliquid creatum est in Christo scilicet natura humana, quia esse quauis sit vni, tamen habet respectum ad naturam humanam, & ad partes eius, secundum quas natura humana dicitur esse in Christo, vel partes, aut accidentia eius, unde sicut esse aliquo modo pertinet ad naturam, & ad partes, & accidentia eius, ita & creatio. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio per conclusionem. Illa propositio non est absolute concedenda, nec asserenda, quæ potest esse occasio erroris, & fauet modo loquendi hæreticorum, sed ista propositio Christus est creatura est huiusmodi, igitur &c. Item arguitur sic. Illud non est creatura quod simpliciter subsistit per esse increatum, nec habet aliud esse simpliciter præter esse increatum, sed Christus est huiusmodi, igitur &c. Secunda conclusio. Ista propositio non est absolute concedenda, Christus incepit esse. Hanc ponit Sanctus Thom. 3. parte. q. 16. art. 9. vbi sic dicit. Non est dicendum, quod ille homo demonstratus Christo incepit esse si nihil addatur, & hoc duplici ratione. Primo quidem. Quia locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicæ fidei, quæ 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, unde hæc est falsa, hic homo incepit esse. Nec obstat quod incipere esse conuenit humane nature, quæ significatur per hoc nomen homo, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. Secundo. Quia etiam si esset vera, non tamen esset ea vtendum absque determinatione ad vitandum hæresim Arrij, qui sicut personæ filij Dei attribuit, quod esset creatura, & quod esset minor patre, ita attribuit quod esse inceperit dicens, quod erat quando non erat. Hæc ille. Item tertio sententiarum dist. 12. q. 1. art. 1. sic dicit. Quidam distinguunt istam, iste homo incepit esse, ex hoc quod hoc pronomen iste potest denotare personam verbi, vel singulare hominis, Et primo modo est falsa, secundo modo est vera. Sed hoc non valet, quia cum dicitur, iste homo, hoc pronomen iste non potest demonstrare nisi id quod supponitur per hoc nomen homo, suppositum autem per hoc nomen homo, non est aliud quam persona verbi secundum secundam opi. unde secundum eam non potest stare, quia quamuis ponat in Christo esse aliquod singulare præter personam verbi scilicet humanam naturam, tamen illud singulare

Secunda conclusio Christi incepit esse vide hic quod intelligi deat.

gulare non supponitur per hoc nomen homo nec praedicatur de Christo. Et ideo patet, quod distinctio secundum primam opem, est bona, sed non secundum secundam, & ideo haec omnia. Quidam dicunt quod hoc verbum incipit potest notare inceptioem respectu suppositi simpliciter, & sic est falsa, quia suppositum est eternum, vel respectu suppositi ratione formae significat, & sic est vera. Et ponunt exemplum de hac scutum album incipit esse hodie, supposito quod scutum heri factum hodie dealbetur. Sed hoc dictum non videtur habere efficaciam propter duo. Primo. Quia & si natura humana habeat aliquid simile accidenti in Christo, tamen hoc nomen homo non est adiectivum sed substantivum, etiam si natura humana esset pure accidentaliter adueniens, & in talibus plus facit modus significandi, quam proprietates rei significat. Secundo. Quia dato quod esset adiectivum, oporteret quod praedicatum conveniret ei, quod copulatur vel supponitur per nomen positum in subiecto, vel ratione sui vel ratione alicuius, quod est in eo. Illa autem praedicata, quae nata sunt convenire ipsi supposito, non praedicatur de eo ratione alicuius, quod est in eo simpliciter, neque secundum partem; neque secundum accidens, aut naturam: nisi ei secundum se conveniant, quia tunc sequeretur, quod affirmatio & negatio verificarentur de eodem, si ratione alicuius existentis in ipso de eo verificaretur aliquid, quod ratione sui vero de eo negatur, & hoc patet in proposito. Et enim quod supponitur cum dicitur, ille homo, convenit esse semper, unde de eo non potest verificari negatio, ut dicatur, non fuit semper simpliciter loquendo, & per consequens nec aliquid quod dictam negationem importet, sicut verbum incipendi. Unde dicendum est, quod haec simpliciter est falsa, iste homo incipit esse, & est secundum quid vera scilicet cum determinatione humanae naturae, sicut & haec, iste homo est creatura, est falsa, nisi determinatio addatur, & tunc etiam est tropica, ut supra dixit magister. Unde hic non intendit eam distinguere tanquam multiplicem: sed dicere, quomodo potest esse vera vel falsa. Haec ille. Ex quibus potest formari ratio pro conclusione. Nullum suppositum eternum incipit esse, sed iste homo demonstrato Christo, seu Christus est suppositum eternum, igitur non incipit esse, & per consequens, cum haec propositio, Christus incipit esse, significet quod suppositum diuini incipit esse, falsa est & neganda. Tertia conclusio. Quilibet istarum est concedenda & assertenda. Christus secundum quod homo incipit esse, Christus secundum quod homo est creatura. Haec ponit Sanctus Thomas 3. parte q. 16. art. 10. ubi sic dicit. Cum dicitur Christus secundum quod homo, hoc nomen homo potest sumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit eternum & increatum, haec erit falsa, Christus secundum quod homo est creatura, si vero resumatur ratione humanae naturae, sic est vera, quia ratio humanae naturae siue secundum humanam naturam convenit sibi omne creatum. Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito. Resumitur enim in vi praedicati, quod tenetur formaliter, idem enim est dictum, Christus secundum quod homo, ac si diceretur Christus secundum quod est homo. Et ideo haec est magis concedenda quam neganda, Christus secundum quod est homo est creatura, si tamen adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda, puta si diceretur, Christus secundum quod hic homo est creatura. Haec ille. Item tertio sententiarum di. 11. q. 1. ar. 3. sic dicit. Natura humana se habet ad personam compositam Christi sicut pars, quamvis pars proprie dici non possit, sicut nec proprie persona composita, pars autem aliquando habet aliquam dispositionem, quae nata est convenire toti, aliquando autem habet aliquam quae non est nata convenire toti, sicut albedo, quae inest capillis, potest etiam toti convenire, crispitudo autem ita convenit capillis, quod nullo modo toti vel alicui alteri parti ergo secundum dispositiones illas, quae insunt tantum parti denominatur totum simpliciter, & proprie per dispositionem partis nullo addito, sicut dicitur homo crispus, sed

quatum ad illas dispositiones, quae natae sunt & toti & parti convenire, non denominatur totum a parte simpliciter, sed addita parte ut cum dicitur homo albus secundum capillos, nec hoc proprie, sed figurative per sinecdocham, patet quod cum creatio & naturae & personae nata sic convenire, sicut & esse utriusque aliquo modo convenit, non tamen potest dici de Christo, quod addit creatura, quia humana natura creata est nisi fiat additio, ut dicitur secundum hominem vel secundum quod homo, & tunc est tropica vel figurativa, ut magister dicit, sicut & haec, ethiops est albus secundum dentes. Haec ille. Ex quibus potest sic argui pro conclusione. Omne totum potest denominari ex dispositione in parte addita illa parte, sed Christus nominat quoddam suppositum se habens ad naturam sibi unitam quasi totum ad partem, ergo potest denominari ex dispositione partis, pars autem vere & realiter dicitur creata & nova, seu habens inceptioem, ergo & veraciter potest dici Christus creatus vel creatura, & inceptus secundum humanitatem. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusionem. Unde contra primam arguit Scotus, probando, quod haec sit concedenda, Christus est creatura. Primo. Quia plus non repugnat illi naturae esse post non esse, quam non esse post esse, vel incipere esse vel etiam desinere esse, quia utriusque repugnat eternitati, sed Christus dicitur mortuus, cum tamen mortuum esse dicat non esse post esse quia non vivere post vivere, & vivere viventibus esse se secundum philosophum secundo de anima. Secundo. Quia mortale & immortale ita repugnat formaliter, sicut creatum & increatum, & tamen ambo prima dicuntur de Christo. Tertio ita repugnat formaliter naturae humanae esse creatorem vel aeternum, sicut repugnat aeterno incipere, ergo aequè negabitur Christum esse creatorem propter repugnantiam ad naturam humanam, sicut creatura propter repugnantiam ad naturam diuinam. Quarto. Quia Damalca quarto dicit, quod Christus est creatus & increatus, paribilis & impartibilis, & per eundem conceditur Dei creatura. Quinto. Quia Augustinus de sermone domini in monte voluit esse creaturam, qui est creator. Sexto. Quia Hieronymus super illud eph. Ipsi factura sumus dicit. Multi timore trepidant, ne Christum dicere creatura compellantur, nos autem proclamamus non esse periculum dicere Christum esse creaturam. Haec Scotus. Arguit Durandus etiam. Quia generari est fieri, & generari simpliciter est fieri simpliciter quia determinatur ad esse simpliciter & tamen ratione humanae naturae convenit supposito diuino esse generatum absolute, & sine aliqua determinatione, & ita simpliciter, ut nunc loquimur, haec enim recipitur tanquam vera filius Dei, vel Christus est genitus de virgine, nec oportet addere in quantum homo, ergo similiter potest dici creatus vel creatura absolute, nec oportet addere in quantum homo. Et si dicitur, quod ista non verificatur, Christus est natus de matre, nisi cum hac determinatione in quantum homo expressa vel intellecta, pari ratione potest dici, quod illa Christus est creatura, potest verificari sub eadem determinatione non expressa, sed tantum intellecta. Secundo arguit contra rationem adductam de tertio sententiarum dicens. Quia esse simpliciter non est solum esse suppositale, sed omne esse substantiale, quia omnis substantia completa est ens simpliciter, ideo sicut in Christo est duplex substantia diuina scilicet & humana, sic & duplex esse, secundum quorum quolibet potest dici simpliciter genitus & natus, & pari ratione secundum alterum potest dici creatus, nisi aliud obstat. Tertio arguit contra illud, quod dicit conclusio de tertia parte. Quia sicut creati nati sunt est convenire supposito & naturae, ita & nasci vel generari sed hoc non obstat filius Dei, vel Christus dicitur absolute genitus, vel natus de virgine, nec oportet addere in quantum homo, ergo eadem ratione poterit dici creatus absolute sine aliqua determinatione propter humanam naturam, quae in principiis suis est a Deo secundum creationem, & secundum se habitata matre per generationem vel nativitatem. Quarto arguit. Quia humana natura est pars suppositi diuini alio modo quam sint ille partes, de quibus exemplificatur, quia ille partes non praedicantur de toto substantialiter & in quod

Contra secundam conclusionem Scoti. d. 11. q. 1.

Contra primam Scoti. d. 11. q. 1.

Sec. com. 11.

Li. 3. cap. 41. 33. li. 4. c. 11.

Contra Durandus. d. 11. q. 1.

Contra esse Scoti. Durandus. d. 11. q. 1.

Substituere speciem ratio.

Distinct. 11.

Natura humana quae se habet ad personam compositam Christi.

manae naturae possint ei multa convenire ut incipere esse, nisi aliud obstat. Secundo. Quia si hoc negaretur, hoc esset secundum aliquos, quia proprietates humanae naturae, quae excludit a Christo proprietatem naturae diuinam, non potest ei absolute convenire, sed incipere esse est huiusmodi, quia includit non semper fuisse, proprietates autem diuinam naturae est semper fuisse, & sic incipere esse excludit a Christo proprietatem diuinam naturae &c. Sed hoc non videtur valere, quia quamvis ponendo in Christo solum unum esse, incipere esse excludat semper fuisse secundum quodcumque esse, ex quo non ponitur nisi unum, tamen ponendo in Christo plura esse sicut oportet aliquo modo ponere incipere esse secundum unum esse non excludit semper fuisse, nisi secundum illud tantum, & hoc est verum in Christo, quia dato quod inceperit esse secundum naturam humanam, & non semper fuerit secundum illud esse, per hoc tamen non excluditur, quin semper fuerit secundum aliud, scilicet secundum esse diuinum & sic proprietates humanae naturae non excludunt proprietatem diuinam naturae. Non enim sic est de incipere esse, sicut de creati, quia creati est produci nullo penitus supposito ex parte eius quod dicitur creati, incipere autem esse est de nouo accipere esse quod prius non habebat, quamvis forsitan haberet aliud esse. Tertio. Quia nullo inconueniens videtur concedere illam cum distinctione. Cuius ratio est, quia quamvis esse dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adiuncta non solum ex parte praedicati ut dicens homo incipit esse albus, ubi non accipitur esse pro esse simpliciter, sed pro esse tali, immo etiam per illud quod ponitur ex parte subiecti, ut dicens, albedo incipit esse, hoc enim verificatur non pro esse simpliciter, quia tale esse non competit albedini, sed pro esse secundum quid, quod competit accidentibus, & illud autem est de virtute sermonis, ut sic accipitur esse in praedicatione, sicut congruit subiecto, vel saltem ex vi loquendi. Quia ergo ex parte subiecti ponitur terminus concretus importans suppositum & naturam, & per illam naturam constituitur suppositum, tunc si ei attribuitur esse, oportet quod intelligatur de esse supposito & naturae, quia per aliam naturam non est suppositum illud nec habet aliud esse suppositi quam illud quod congruit ei ratione naturae. Si vero non constituitur per naturam importatam per terminum in subiecto positum, ut cum dicitur, album est, vel cum in subiecto ponitur duplex terminus, unus importans naturam, per quam suppositum constituitur, alius vero non, sed quaedam aliam sicut dicens, homo albus est, vel incipit esse, tunc non est loquendum simpliciter, sed cum quadam distinctione scilicet in incipere esse referatur ad suppositum secundum se & naturam constituentem ipsum, vel ad ipsum ratione alterius naturae, verbi gratia si queritur, an homo albus incipit esse, supposito quod homo qui fuit prius, post factus est albus, non erit respondendum absolute, sed dicendum quod si incipere esse referatur ad hominem, falsum est, si vero ad hominem in quantum albus, vera est. Et causa huius distinctionis est, quia esse positum in praedicatione accipitur secundum unum loquendi prout congruit subiecto, propter quod ubi diuersa implicatur in subiecto, quibus diuersimode convenit esse, opus est praedicta distinctione. Modo in proposito nostro cum dicitur, Christus incipit esse per terminum in subiecto positum importatur suppositum diuinum, & natura humana, per quam non constituitur, & similiter cum dicitur, iste homo. Non autem sic est cum dicitur, filius Dei, quia per hoc nomen non importatur nisi suppositum diuinum cum constituentibus ipsis, & ideo si dicitur filius Dei incipit esse, falsa est, quia intelligitur de esse, quod convenit supposito ratione sui & constituentium ipsum, quod nunquam esse incipit, sed cum dicitur, Christus, vel iste homo incipit esse, distinguendum est, quia aut referatur ad suppositum ratione suppositi, & tunc est falsa, aut ratione humanae naturae, & tunc est vera. Haec Durandus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Falsa doctrina Durandus.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus praedictis. Et ideo ad primum contra primam conclusionem negatur minor, scilicet quod Christus habuerit non esse simpliciter post esse quia in Christo non est, nec

Non

nec fuit nisi vnicum esse simpliciter, quod est æternum, vt patet ex præcedentibus. Et ad probationem dicitur, quod Christus in morte sua non perdidit esse simpliciter, sed esse hominem. Et cum dicitur quod Christus habuit non viuere post viuere &c. negatur, quia, Christus semper habuit viuere, licet non semper habuerit viuere humanum, immo in istis consequentijs est fallacia consequentis arguendo à negatione inferiorum ad negationem superiorum, vt sic dicitur Christus in morte habuit non esse hominem igitur habuit non esse vel non vixit vita humana, igitur non vixit vita. Sicut enim ex assumptione naturæ humanæ non aduenit filio Dei aliquod nouum esse simpliciter, sed noua habitudo esse personalis præexistens ad naturam humanam vt ponit Sanctus Thomas. tertia parte. q. 17. ar. 2. & 3. sententia. dist. 8. q. 1. ar. 4. quæstionula prima in solu. secundi. vbi sic dicit. Quamuis in Christo sit vnum esse, tamen secundum illud habet respectum ad duas naturas, & ita natiuitas est duplex secundum duplicem respectum, qui acquiruntur personæ ad quas naturas acceptas per generationem. Hæc ille. Sic proportio natiuitatis dicendum est, quod Christus in morte non perdidit aliquod esse simpliciter, quod prius haberet, sed esse eius æternum desinit habere respectum ad aliquod esse prius habitum respectum. Et ad humanitatem, licet quælibet pars humanitatis remanserit vnita personæ diuinæ. Et simpliciter si viuere dicatur esse simpliciter cum habitu ad principium viuendi, puta naturam humanam & diuinam, tunc in Christo fuit duplex viuere, non quidem propter duplex esse, sed propter duplicem habitudinem ad principium viuendi, & sic quia in morte desinit vnus illorum, ideo desinit vnū viuere. Humanum non desinit aliquo esse simpliciter. Ad secundum dicitur, quod non est simile de creato & increato & de mortali & immortali, quia mori potius conceditur de Christo quam creati, cuius ratio est, quia sicut dicitur Sanctus Thomas. 3. sententiarum dist. 2. 1. q. 1. ar. 3. in solutione secundi. Nomen creature non magis se habet, ad naturam quam ad suppositum vel personam, & ideo non potest dici simpliciter ratione naturæ, præcipue cum creatio respiciat esse, quod magis videtur ad personam quam ad naturam pertinere. Hæc ille. Et post in solu. 5. sic dicit. Ea quæ sunt partis tantum, & parti nata conuenire dicuntur de toto ratione partis, sicut homo dicitur crispus propter capillos, & ita mors, quæ est conditio corporis, potest prædicari de persona. Hæc ille. Ex quibus patet, quod mori prædicatur de Christo sine additione, quia tale prædicatum est proprietatis partis. f. corporis, creati autem est tale prædicatum, quod ita natum est conuenire toti sicut parti, ideo vnum conceditur de Christo ratione naturæ humanæ, non autem aliud de hoc diffuse loquitur. 3. nono. Item tertio sententiarum dist. 12. q. 1. ar. 4. sic dicit. Natura & suppositum naturæ in quibusdam differunt re, & ratione sicut in compositis in quibusdam autem ratione & non re sicut in diuinis, sed differentia quæ est secundum rationem est differentia oppositionis quia natura & suppositum habent intentiones oppositas, & ideo ea quæ pertinent ad rationem naturæ nullo modo prædicantur de supposito nec in abstracto, nec in concreto, neque in diuinis, neque in humanis, sicut pater non dicitur commune tribus, nec petrus dicitur forma totius. Differentia autem quæ est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii formalis ad formatum, & ideo illa quæ secundum rem ad naturam pertinent, possunt prædicari de supposito, sicut natura prædicatur. In concreto. Quia autem vno facta est in supposito, vt. Idem sit suppositum humanæ naturæ & diuinæ, ideo de illo supposito possunt prædicari ea, quæ consequuntur secundum rem vtrunque naturæ sicut & ipsæ naturæ de ipso prædicantur. Quia enim diuina natura prædicatur de filio Dei in abstracto & in concreto, ideo & proprietates eius possunt vtroque modo prædicari de ipso quia vero natura humana prædicatur in concreto tantum, ideo proprietates naturæ humanæ in concreto tantum prædicantur, nec differunt vtrum fiat prædicatio secundum nomen, quod significat diuinam naturam vt verbum, vel humanam vt Iesus, vel vtranque, prout significat Christus, quia per omnia supponitur idem suppositum, sed ta-

Mori conceditur de Christo sub non creati

Natura & suppositum in diuersis diuersi modo se habent

men hoc suppositum non constituitur per naturam humanam, sed natura humana aduenit ei iam ab æterno præexistenti in alia natura. Vnde duo singulariter inteniuntur in compositione naturæ humanæ ad illud suppositum. Quod vniatur ei, & quod se habet ad ipsum per modum partis, secundum quod illud suppositum in duabus naturis subsistit. Et ideo a prædicta generalitate excluduntur ea, quæ important vnionem, & iterum quæ nata sunt de conuenire naturæ & personæ, quæ non possunt prædicari de supposito, nisi cum additione, sicut ea quæ sunt partis de toto. Hæc ille. Item eadem, q. ar. 2. in solutione 4. sic dicit. Totum denominatur à proprietate partis quando illa proprietates nullo modo nata est conuenire, nisi illi parti, sicut crispitudo capillis, & claudicatio pedi, sed creatio non tantum naturæ, sed etiam personæ nata est conuenire, & etiam personæ, & supposito magis proprie, & ideo non potest dici de supposito quod sit creatum, quia natura est creata. Et per hoc patet solutio ad quintum. Quia nasci de matre nõ est natum conuenire supposito hominis nisi per hoc quod corpus traducitur à matre vnde non habet repugnantiam temporali ter nasci ad æternaliter nasci, quia vnum naturam humanam respicit & alterum naturam diuinam, quarum vnam habet Christus à patre æternaliter, alteram à matre temporaliter, sed creatum & increatum vtrunque potest respicere suppositum ratione esse, quod est suppositum. Hæc ille. Sicut autem ille dicit de nasci temporaliter, ita dicendum est de mori. Ad tertium negatur consequentia. Quia Christus alter se habet ad naturam diuinam quam ad humanam, vnde hoc argumentum quasi in forma soluit Sanctus Thomas. 3. sententia. dist. 12. q. 1. ar. 1. vbi arguit sic. Iste homo demonstrat suppositum vtriusque naturæ diuinæ, f. & humanæ, sed ratione diuinæ naturæ potest dici, iste homo fuit semper, ergo cum incipere conueniat humanæ naturæ, sicut esse ab æterno diuine ratione humanæ naturæ potest dici, iste homo incipit esse. Ecce argumentum, quod est simile argumento Scoti. sicut quitur responsio. Dicendum inquit, quod quamuis illud suppositum sit vtriusque naturæ suppositum, tamen quantum ad aliqua se habet alter ad naturam diuinam quam ad humanam, quia est idem re cum natura diuina, & constitutum in esse per ipsam secundum modum intelligendi, vnde quandoque fuit natura diuina, fuit ipsum suppositum, nõ autem ita se habet ad naturam humanam, & ideo nõ oportet, quod incipiente humana natura, ipsum incipiat. Hæc ille. Similiter in proposito dico, quod licet naturæ humanæ repugnet esse creatorem, non tamen repugnat supposito eius, quod potest esse aliud ab ea, sed creati non solum repugnat naturæ diuinæ immo cuiuslibet suo supposito, quia semper est idem cum ea, nec potest ab ea realiter distingui. Ad quartum respondit Sanctus Thomas. 3. parte. q. 16. ar. 8. in solutione secundi, vbi sic dicit. Omnes proprietates naturæ humanæ possunt aliquoties dici de Christo, sicut & diuinæ, vnde Damascenus dicit in 3. li. Quia Christus qui Deus & homo dicitur creabilis est & increabilis & impartibilis, sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam non sunt dicenda absque determinatione, vnde & ipse postea alibi subdit. Ipsa vna hypostasis. f. Christi & increata est diuinitate & creata est humanitate, sicut & eorum uerso non esset dicendum sine determinatione. Christus est incorporatus vel impassibilis ad euitandum errorem manichei, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione, quod Christus secundum diuinitatem est incorporatus & est impassibilis. Hæc ille. Ad quintum dicitur, sicut dicit Sanctus Thomas. ibidem in solutione primi. Aliquando sancti doctores causa breuitatis determinatione omisa nominantur creaturæ vtuntur circa Christum, est tamen in eorum dictis subintelligenda. Hæc ille. Ad sextum dicitur, sicut ad præcedens, vnde Sanctus Thomas. 3. sententia. dist. 12. q. 1. ar. 1. in solutione primi, sic dicit. Talia & similia verba intelligenda sunt cum determinatione, vt magister dicit in littera, quamuis illa determinatio causa breuitatis intermitteatur. Hæc ille. Ad septimum Durandus dicit secundum Sanctus Thomas. tertia parte. q. 16. ar. 8. in solu. 3. quod est tale. Principalior pars hominis est anima quam corpus sed Christus ratione corporis, quod traxit de virgine, dicitur simpliciter esse

Christus dominus alius se habet ad naturam diuinam quam ad humanam

dist. 6. q. vlti.

esse simpliciter dicitur quod Christus sit creatus. Et hoc agitur in sequenti responsio. Dicitur inquit, quod de natura humanæ ex virgine nulla dubitatio potest esse quæ conueniat personæ filij Dei, sicut potest esse de creatione, & ideo non est impossibile, ut vobis. Hæc ille. In tertio autem sententia. q. 1. ar. 5. respondit, quod nasci ex matre nõ est natum conuenire supposito hominis nisi per hoc quod corpus traducitur ex matre &c. vt creatum est in solutione secundi. Potest etiam dici quod ita simpliciter, sine additione, quando est facta, Christus vel filius Dei factus est filius scilicet, Christus creatus est. De hoc Sanctus Thomas. tertio sententia. dist. 7. q. 2. ar. 1. sic dicit. Cum dicitur, Deus factus est homo, hoc participium factus, potest se tripliciter habere in locutione ista, vno modo quod feratur ad totam propositionem, vt sensus est factum, quod Deus sit homo, & sic est vera, quamuis hic in electis non possit haberi secundum proprietatem locutionis. In quo non est de illis, quæ habent determinatam compositionem, sicut necessarium & eorum. Tum quia cum sit adiectiuum masculini generis requirit substantiuum. Secundo dicitur participium potest determinare alterum extremum compositionis absolute, & sic siue determinat prædicatum, siue subiectum, locutio est falsa. Omnis enim determinatio potest prædicari de determinato, hæc autem est falsa, Deus factus est, & similiter ista, ille homo, demonstrato Christo, factus est, nisi aliud addatur, quia supponit suppositum æternum iuxta secundum opini. Tertio modo participium potest determinare subiectum in comparatione ad prædicatum, & sic locutio vera est secundum omnes opinio. Et non obstat, quod videtur ponere fieri circa Deum, quia hoc fieri, quod participium importat, non est nisi fieri rationis, quia vnus qui Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in natura humana, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt alie relationes, quæ dicuntur de Deo ex tempore, & quia non dicitur factus homo, nisi quia relatio vnionis de nouo aduenit ei postquam non fuit, ideo sicut relatio illa non ponit aliquam rem nouam in Deo, sed dicitur tantum secundum rationem intelligentis, ita etiam & factus homo non importat circa Deum nisi fieri rationis, sicut etiam cum dicitur. Domine refugium factus est nobis. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ita simpliciter non debet concedi. Christus factus est. Tunc ad probationem illius, quia generari simpliciter est fieri simpliciter &c. respondit Sanctus Thomas. tertia parte. q. 16. ar. 6. in solutione primi, vbi arguit sic. Cum homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter, sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter, ergo hæc est falsa, Deus factus est homo. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his, in quibus humana natura incipit esse in supposito creato de nouo, sed Deus dicitur factus homo ex eo quod natura humana incepit esse in supposito diuinæ naturæ ab æterno præexistente, & ideo Deum fieri hominem non est Deum fieri simpliciter. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod non omne generari simpliciter, est fieri simpliciter, nisi per talem generationem aliquid nouum suppositum constituitur, sed non sic est in proposito, quia temporalis Christi generatio potest dici generatio simpliciter, quia per eam acquiritur noua natura substantialis, sed non potest dici factio simpliciter, quia per eam nullum nouum esse acquiritur, simpliciter nec aliquid noui suppositum constituitur. Ad em dicitur primo, quod esse substantiale actuale existentia non debetur nisi soli supposito, vt quod est ens actu in rerum natura, partibus autem aut naturis nõ debetur tale esse, nisi vt quo, secus est de esse effectus. Dicitur secundo quod in Christo non est nisi vnum esse actuale existentia substantiale, vt alijs vsum fuit dicitur. 3. quod non omnis substantia completa est ens simpliciter proprium esse nisi subsistat, & de istis multa vltima sunt distinctio sexta. Ad tertium responsum est in solutione primi, vbi adductum est dictum Sancti Thomæ de tertio sententia. dist. 12. q. 1. ar. 2. in solutione 5. vbi sic dicit. Nasci ex matre non est natum conuenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducitur &c. vt prius. Ex quibus patet, quod nasci vel generari aliter respicit naturam quam creatio, quia ter-

minus creationis proprie est esse, quod respicit suppositum terminus, autem natiuitatis est ipsa forma vel natura. De hoc Sanctus Thomas. tertia parte. q. 35. ar. 1. sic dicit. Natiuitas potest alicui attribui dupliciter vno modo sicut subiecto, alio modo sicut termino. Sicut subiecto quidem attribuitur ei quod nascitur, hoc autem proprie est hypostasis. nõ natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit esse autem proprie rei subsistentis est, nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est, persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis. Natura autem significatur per modum forme, in qua aliquid subsistit, & ideo natiuitas tanquam proprio subiecto nascendi attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ, sed sicut termino attribuitur naturæ, terminus enim generationis & cuiuslibet natiuitatis est forma. Natura autem per modum forme significatur, vnde naturalitas dicitur via in naturam, vt patet per philosophum secundum physicorum. Terminatur autem nature intentio ad formam seu naturam speciei. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod licet tam creati quam generari sit ipsius suppositi vt quod, tamen nasci & generari non conuenit supposito nisi ratione naturæ, creati vero ratione ipsius esse, & quia Christus nullum nouum esse existentia accepit in sua incarnatione, accepit autem nouam naturam, ideo potest absolute & simpliciter dici natus temporaliter ex matre, non autem creatus, vt saepe dictum est, ipsa autem humanitas assumpta creata est, non autem proprie nata. Ad quartum dicitur, quod licet natura humana aliter sit pars suppositi diuini quam Deus vel capillus sit pars hominis, tamen nõ oportet quod denominet suppositum diuinum absolute, sed cum determinatione, sicut dictum est in solutione quarti, & hoc est verum potissime quantum ad illas condiciones, quæ non sunt de ratione humanæ naturæ, nec sibi proprie, cuiusmodi est creati Vnde Sanctus Thomas. tertio sententiarum dist. 11. q. 1. ar. 2. arguit sic. De quocunque prædicatur inferius & superius, sed creatura est genus ad hominem: ergo cum homo prædicatur de Christo prædicabitur creatura. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod creatura non est superius ad hominem, quia creatio magis respicit esse quam naturam, esse autem non est genus, nec includitur in significatione alicuius generis, vt Auicenna dicit. Cui ea quæ sunt in vno genere non conueniant in vno esse, sed in natura communi. Hæc ille. Dicitur vterius, quod quantumcumque humanitas prædicatur de Christo in concreto potius quam Deus de homine tamen in hoc conueniunt quod sicut deus non habet proprium esse distinctum ab esse hominis, ita nec humana natura attulit noui esse Christo ratione cuius possit dici creatus, nec constituit diuinum suppositum, nec esse suppositi dependet ab illa de hoc Sanctus Thomas. tertio sententia. dist. 6. q. 2. ar. 3. sic dicit. Ad rationem totius duo pertinent, vnum. f. quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes, quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, aliud est quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem primam & tertiam opinionem neutrum horum inuenitur in Christo, quia opinio prima dicit, quod hic homo habet suum esse proprium vnde esse diuinæ personæ ad ipsum non pertinet. Similiter tertia opinio dicit, quod est esse superadditum ad esse diuinæ personæ accidentaliter. Vnde anima & corpus nõ dicuntur partes per se, sicut nec accidentia subiecti, vnde neutra ponit personam verbi compositam. Sed 2. ponit vnum esse in Christo, vnde esse diuinæ personæ pertinet ad vtranque naturam, non tamen illud esse causat ex coniunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex coniunctione componentium. vnde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquomodo compositum in quantum saluatur ibi aliqua conditio compositi non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit altera conditio, vnde etiam non est in vsu modernorum tenentium hanc opinionem, quod dicunt personam compositam. Nec dicendum est quod dicatur composita solum secundum expositionem nominis, quasi cum alio posita, quia sic prima & tertia opinio ponent personam compositam sicut secunda. Hæc ille. Item in solutione secundi sic dicit.

Cur Christus potest dici simpliciter natus vel natus temporaliter ex matre non aut simpliciter creatus vel factus vel inceptus.

Tex com. 14.

Auic. 6. meta cap.

Persona

Persona quomodo dicitur composita.

Persona non dicitur composita quasi esse suum sit ex multis constitutum, hoc enim est contra rationem eterni, sed quia ad multa in solutione quarti sic dicitur. Quamuis compositio quantum ad aliquid saluatur in incarnatione verbi, nullo modo tamen est ibi ratio partis. Diuinitas enim pars esse non potest propter imperfectionem quae est de ratione partis. Humana autem natura similiter non potest esse pars, quia partem non habet, vel etiam quia non causat esse personae, quae dicitur esse composita. Et ideo magister dicit in sequenti distinctione, quod inexplicabilis est illa compositio, quae non est partium, ratio autem dicitur in persona quot exigitur ad opus redemptionis ut sit Deus qui possit, & homo qui deberet satisfacere. Hec ille. Ex quibus patet, quod humanitas improprie dicitur pars Christi, & quomodo non habet proprium esse aliud ab esse supposito eterni. Item praeter omnia praedicta, patet, quod dato quod esset propriissime pars, non tamen oportet quod eius creatione suppositum dicatur creatum, quia proprietates partis non denominat totum absolute, quando talis proprietates potest conuenire toti & parti, & immo perfectus totum quam parti. Ad quintum sciendum, quod S. Tho. 3. sen. dif. 1. q. 1. ar. 3. arguit sic. Secunda quod dicit magister in littera, hoc est tropica loquutio, Christus est creatura, ergo si Christus est homo, quod est falsum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Quando inquit cum reduplicatione est propria praedicatio, tunc praedicatum per se conuenit ei, quod reduplicatur, sicut Christus secundum quod homo est animal, haec enim est per se & propria, haec dicitur de subiecto praedicantur. Haec autem reduplicatio non est nota per se praedicationis, hoc enim non est propria, hic homo scilicet Christus est creatura, nec etiam est per se, quia creatura non est superius ad hominem significans quid est homo, & ideo non oportet, quod si creatura improprie dicitur de Christo, quod etiam ipse improprie dicitur homo. Haec ille. Et contra hoc arguit praesens argumentum. Ad quod dicitur, quod non omnia quae conueniunt Christo cum determinatione ratione naturae humanae, conueniunt ei perfecte. Sicut enim supra dictum est in solutione secundi Scoti, aliqua praedicata possunt dici de Christo simpliciter & absolute ratione naturae humanae, & illa dicuntur perfecte & proprie de illo, cuius est praedicare, nasci mori, &c. aliqua vero dicuntur de Christo ratione naturae humanae non simpliciter, sed cum determinatione, & talia non est inconueniens dici de Christo improprie & improprie, ita ut in perfectum se teneat quo ad modum nostrum loquendi. Ad argu. Sco. contra secundam conclusionem.

Ad argu. Sco. contra secundam conclusionem.

sumente, neque proprietates assumpti vere transferunt in assumptum, non enim Angelus assumens, corpus ad hominis similitudinem vere est homo, neque vere habet aliquas proprietates hominis neque Spiritus sanctus potest dici nisi non seipso propter speciem columbae, in qua apparuit, ut dicit Aug. Unde patet, quod haec opinio non potest dicere quod filius Dei vere sit homo, vel vere sit passus. Et ideo cum neget veritatem articulorum, condamnata est quasi haeretica, tamen etiam quantum ad hanc positionem procedit ab eodem fonte cum prima scilicet ex hoc, quod natura humana non assumitur ad esse diuinae personae. Unde prima ponebat, quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat, haec autem tertia ponit, quod non subsistit assumptum, nec persona in eo, sed esse accidentale superadditum. Hec ille. Item in solutione secundi sic dicitur. Quae humana natura adueniat filio Dei post esse completum, non tamen est accidentaliter adueniens, quia trahitur ad unionem in illo esse sicut corpus aduenit animae in resurrectione. Haec ille. Et similia dicit, ut allegatum est. 3. part. q. 2. art. 6. in solutio. secundi. Dico 2. quod posito, sed non concessio, quod hoc nomen Christus importat totum per accidens, hoc est duas naturas, quarum vna non est de ratione alterius, hoc non obstat nunquam supponit pro natura humana, neque per tali aggregato ex duabus naturis diuinae scilicet & humanae, sed semper pro supposito eterno. De hoc S. Tho. 3. sen. dif. 6. q. 1. ar. 3. sic dicit. In quolibet nomine est duo considerate scilicet illud ad quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis, & illud cui imponitur, quod dicitur substantia nominis, & nomen proprie loquendo dicitur significare formam siue qualitatem, a qua nomen imponitur, dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit, quod hoc nomen homo & quantum ad significatum, & quantum ad suppositum non dicit nisi constitutum ex duabus substantiis, quia hoc constitutum ex duabus substantiis est hypostasis subsistens, pro qua potest fieri suppositio huius nominis homo. Secunda vero opinio quia dicit quod constitutum ex duabus substantiis tantum non est hypostasis subsistens, sed natura in qua subsistit verbum Dei, unde non potest ponere quod constitutum ex duabus substantiis tantum sit suppositum, cui non imponitur, sed forma a qua imponitur scilicet humanitas, id vero cui imponitur quod est subsistens in natura humana, est persona verbi, & ideo hoc nomen homo comprehendit tres substantias scilicet duas ex parte significati, tertiam vero ex parte suppositi. Haec ille. Item articulo secundo in solutione quarti sic dicit. Homo significat humanam naturam, & supponit pro supposito subsistente in illa natura, quorum vnum est ex parte assumpti, alterum ex parte assumens. Item dif. 1. q. 1. ar. 4. vt recitatur in solutione secundi Sco. contra primum. Haec autem nomina, verbum Iesus Christus supponunt pro supposito eterno. Et aduertendum est, quod ens per accidens non dicitur aliquid ex eo solum, quod significat duas naturas, vt res duorum praedicamentorum, sed illud solum dicitur ens per accidens, quod est compositum ex talibus duobus, & eius natura supponit pro tali aggregato vel composito. Dicitur tertio quod ista propositio, album incipit esse, non potest de virtute sermonis illo modo distingui, quem ponit arguens, quia iste terminus albi licet significet albedinem, nunquam tamen potest pro illa supponere, sed communiter supponit pro subiecto albedinis, & ideo ex sola inceptioe albedinis non potest concludi, quod ista sit concedenda, album incipit esse sed forte quia ista est vera, aliquid incipit esse album. Dicitur quarto, quod non est simile iudicium de istis, Christus est mortuus, & Christus incipit esse, vt prius dictum fuit. Et de hoc in suo simili dicit S. Tho. 3. sen. dif. 12. q. 1. ar. 1. vbi arguit sic. Nasci temporaliter est mutari de non esse ad esse: sed iste homo est natus in tempore, ergo est mutatus de non esse in esse, sed omne tale incipit esse: ergo iste homo incipit esse. Ecce argumentum. Sequitur solutio. Dicendum inquit quod nasci temporaliter ex matre non est natum conuenire supposito, nisi ratione corporis, & ideo ratione eius verificatur simpliciter de supposito, sed incipere esse non potest verificari de eo ratione corporis simpliciter, sed cum determinatione,

natura humana non aduenit nisi diuino verbo accedente.

terminatione, & ideo haec est vera simpliciter iste homo est natus temporaliter, non tamen ista, iste homo incipit esse, sed haec est vera secundum quid. Haec ille. Dicitur quinto, quod in Christo non fuit aliquid esse actualis existentiae, substantiale, quo Christus essentialiter existeret, nisi esse aeternum diuini suppositi, vt saepe dictum fuit in solutione argumentorum contra primam conclusionem. Dicitur sexto, quod nullum subsistens potest dici simpliciter, & absolute incipere ex hoc, quod aduenit ei aliquid esse post sumi esse substantiale. quo primo est extra nihil vel ens in potentia. Nec valet probatio in oppositum, quia supponit. 5. falsa. Primum est, quod aliquid esse simpliciter aut substantiale adueniat alicui post suum primum esse, huius oppositum aliis visum est ex dictis Sancti Thomae. tertia parte. q. 17. art. secundum vbi sic dicit. Illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in vna persona vel hypostasi multiplicari, quia impossibile est quod vnus rei sit nisi vnus esse. Haec ille. Item prima parte. q. 3. articulo primo. Cum ens inquit dicitur proprie esse in actu, actus autem habet ordinem ad potentiam secundum hoc: simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum hoc autem est esse substantiale vnus cuiusque rei, unde per suum esse substantiale dicitur vnus quodque ens simpliciter, per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid &c. Secundum falsum quod assumit est quod esse secundum non enunciat ex vi sermonis quam esse rei, sed sufficit quod enunciet aliquid esse simpliciter. Huius enim falsitas apparet ex praedictis, quia nullius rei est duplex esse simpliciter scilicet primum & secundum, sed omne esse simpliciter cuiuslibet rei est primum esse eius. Tertium falsum descendens ex praedicti est, quod incipere determinatum per esse secundum potest de virtute sermonis dicere inceptioe in esse simpliciter secundario, & non in primario esse illius subiecti, hoc enim supponit vnus rei esse duo esse simpliciter, quod saepe negatum fuit. Quartum falsum est, quod Christus vel verbum homo habet nunc aliquid esse simpliciter: quod ante incarnationem non habuit de hoc satis dictum fuit prius, quoniam falsum est, quod ista magis est concedenda, iste homo incipit esse quam ista, filius Dei incipit esse, cuius falsitas apparet, quia subiecta vtrarumque pro eodem omnia supponunt, & ideo quicquid verificatur de subiecto vnus verificatur de subiecto alterius, & quicquid negatur de vno vere, negatur de subiecto alterius vere. Et haec sufficiunt pro argumento Scoti. Ad primum Durandi dicitur, quod ratio quam recitat bona est, & est sancti Thomae in multis locis tam in summa quam in scriptis, vt tertia parte. q. 16. ar. 7. in solu. quarti. Nec valet improbatio cum dicitur, quod pro tanto terminus positus in subiecto dicitur teneri materialiter, quia &c. Dicitur enim primo, quod ad sensum S. Tho. ideo subiectum dicitur teneri materialiter, & non formaliter, quia scilicet supponit non pro forma significata per nomen, sed pro illo quod est quasi materia forma scilicet pro supposito formae, vt cum dico, album currit, ly album non supponit pro albedine, sed pro materia vel subiecto albedinis, non quidem vt est suppositum formae importat per nomen, sed vt est aliquid in se, quod potest supponi huic vel illi formae substantiali vel accidentali indifferenter, licet non repugnet sibi aliquid attribui ratione, quam nomen importat, sed hoc accidit sibi, vt est subiectum, & ideo dicitur quod subiectum non appellat suam formam, sed praedicatum. Dicitur secundo quod quia hoc praedicatum, quod est incipiens esse, non verificatur sine additione de pronome demonstrante illud, pro quo supponit hoc nomen Christus scilicet personam eternam, ideo nec potest sine addito verificari de hoc nomine Christus. Dicitur tertio quod licet multa praedicata possint vere praedicari de aliquo subiecto ratione formae significatae per subiectum, & non ratione illius pro quo supponit, vt cum dicitur album disgregat, hoc tamen non valet in proposito propter duo, primo quia disgregare est tale praedicatum, quod non est natum conuenire cuiusque supposito ex ea parte, qua suppositum est, sed solum ratione albedinis significatae per subiectum, & inherens supposito sicut est de ly incipere esse. Secundo, quia ly disgregare non est tale

Ad primum Durandi contra secundam conclusionem.

praedicatum, quod includat in suo principali significato negationem alicuius, quod de per se conueniat supposito albedinis, sicut est de hoc praedicato incipere esse, quod includit negationem alicuius, quod de per se conuenit supposito naturae humanae in Christo scilicet non semper fuisse. Et de istis diffuse dictum est in probatione secundae conclusionis. Ad secundam negatur minor reprobandis ratione assignatam pro secunda conclusionem. Et ad eius probationem dicitur primo, quod assumit falsum fundamentum, scilicet quod in Christo sint plura esse substantia, vel plura esse simpliciter. Dicitur secundo, quod dato quod in Christo essent plura talia esse, non propter hoc posset, aut deberet concedi absolute & sine additione, quod Christus incipit esse, nec quod Christus non semper fuit, immo quando arguitur sic. Christus non semper fuit & a. esse, ergo Christus non semper fuit, est fallacia consequentis talis ac tanta, ac si argueretur sic. Christus non semper fuit homo, ergo semper fuit ens, & sic in aliis similibus fatuus consequentis, in quibus arguitur a negatione inferioris ad negationem superioris. Dicitur tertio, quod vana est differentia, quae datur ibidem inter incipere & creati quo ad hoc quod dicit, quod non est de ratione inceptioe quod illud, quod incipit esse nunquam prius fuit simpliciter, constat enim hoc esse contra omnes logicos recte vrentes hoc vocabulo, incipit. Et contra impositionem, & deriuationem & etymologiam vocabuli, nam incipere idem est, quod initium capere, & ideo arguens in hoc est proterus. Ad tertium dicendum, quod omnia quae ibi dicuntur procedunt ex defectu vere & bonae logicae, quia secundum veram logicam, nunquam ista propositio, album incipit esse, nec ista, homo albus incipit esse, potest aut debet illo modo distingui, quem arguens fingit. Cum enim subiectum vtriusque supponat pro vera substantia, nunquam inceptio verificabitur de tali subiecto nisi pro inceptioe alicuius substantiae, quantumcumque incipiat de nouo aliquid accidens, & ideo tota deductio penitus nihil valet. ad argumentum factum pro parte affirmatiua conclusionis respondit Sanctus Thomas. Unde ad probationem primae partis antecedentis eiusdem respondit tertio. q. 16. art. nono in solutione secundi argumenti vbi sic dicit. Cum hoc verbo incipit non sequitur argumentum ab inferiori ad superius, non enim sequitur hoc incipit esse album, ergo incipit esse coloratum, & 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, unde non sequitur Christus incipit esse homo, ergo incipit esse. Haec ille. Ad probationem vero secundae partis respondit idem ibidem articulo octavo in solutione tertij arg. vbi sic dicit. Dicendum, quod de natiuitate ex virgine nulla potest esse dubitatio quod conueniat personae filij Dei, sicut potest esse de creatione, & ideo non est similis ratio vtriusque. Haec ille. Similiter dicit. Nasci ex matre non est natum conuenire supposito hominis, nisi per hoc, quod corpus traducatur ex matre &c. sicut prius fuit recitatum. Et haec de quaestione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

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

Q V A E S T I O . V N I C A .

Vtrum Christus potuerit peccare.



I N T R A duodecimam distinctionem tertij sententiarum quaeritur Vtrum Christus potuerit peccare, & arguitur utrumque. Quae hinc mouetur contra tralaminatus quod sic. Quia dicitur a Christo. Io. 7. Si dixero quia non noui eum. ero similis vobis mendax, sed potuit illa verba dicere sine additione, sicut cum additio-

ne dicit, ergo potuit mentiri, ergo potuit peccare. I N oppositum arguitur. Quicquid ille homo fecit, potest dici Deus fecisse, si ergo ille homo peccasset, sequeretur quod Deus peccasset, quod est impossibile. In oppo-

Quaestio haec mouetur contra tralaminatus

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponitur conclusio. In secundo obiectiones: In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Simpliciter loquendo Christus nullo modo potuit peccare. Hanc conclusionem ponit Sanctus Thomas. Et tenet. dist. 12. q. 2. ar. 1. vbi sic dicit. Simpliciter loquendo dicendum est, quod Christus nullo modo peccare potuit. vnde Damascenus dicit in tertio libro quod impeccabilis est Deus Iesus Christus. Potest enim considerari vt viator, & vt comprehensor, vt Deus. Vt viator quidem dux noster est dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans retorqueri non posse, quia alias esset error in omnibus, quae ad ipsum regulantur. Et ideo ipse Christus tantam gratiae plenitudinem habuit, vt etiam in quantum viator peccare non posset. Vnde etiam illi qui proximi sibi fuerunt confirmati vt Apostoli, etiam viatores existentes peccare mortaliter non potuerunt, quauis potuerunt peccare venialiter, secundum vero quod fuit comprehensor, mens eius fuit totaliter coniuncta sibi vt age re non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in secundo libro dictum est de angelis confirmatis. Secundum autem quod fuit Deus anima eius & corpus fuerunt quasi organum diuinitatis, secundum quod diuinitas vt dicit Damascenus regabat animam, & anima corpus, vnde non poterat peccatum attingere ad animam eius, sicut nec Deus potest peccare tamen sub conditione potest concedi, quod peccare potuit, nisi voluisset, quauis hoc antecedens sit impossibile, quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis, neque veritas consequentis. sed necessaria habitudo vnius ad alterum. Hic ille. Item idem arguit sic quia super illud Heb. secundo. Eum qui paulominus &c. dicit glo. quod natura humanae mentis, quam Deus assumpsit, & quae nullo modo deprauari potuit solus Deus maior est, sed quicunque potest peccare, mens eius potest peccare: deprauari, ergo Christus non potuit peccare. Item haec est perfectio naturae glorificatae, vt iam peccare non possit, sed Christus ab instanti suae conceptionis fuit verus comprehensor, ergo nunquam potuit peccare. Item quicquid fecit ille homo potest dici Deus fecisse &c. vt prius in principio in oppositum. Secunda conclusio. Christus proprie, & simpliciter loquendo non habuit potentiam peccandi. Hanc ponit Sanctus Thomas tertio sent. vbi supra articulo. secundo vbi sic dicit. Actus le habet ad potentiam dupliciter, quia actus egreditur a potentia, & iterum per actum specificatur potentia, & ideo cum dicitur potentia aliquid faciendi vt potentia videndi dupliciter intelligitur, quia potest designari vel ordo potentiae ad actum secundum quod actus sumitur vt effectus potentiae, vel designatur potentia ipsa specificata per actum secundum quod actus sumitur loco differentiae specificae ipsius potentiae, & primo modo non potest dici, quod ille qui habet visum impeditum habeat potentiam videndi sicut non potest dici, quod possit videre, sed secundo modo potest dici quod habet potentiam visivam, haec autem distinctio habet locum in illis actibus, quibus specificantur potentiae, huiusmodi autem sunt actus ad quos potentiae ordinantur, sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccandum, immo peccatum incidit ex defectu eius, vnde peccare non specificat potentiam liberi arbitrij. Et ideo cum dicitur quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat lib. art. sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum, ita vt peccare possit, & ideo sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habet potentiam peccandi proprie loquendo & secundum se, sed potest concedi sub hoc sensu vt dicitur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quae in aliis est potentia peccandi. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Id est dicere habere potentiam peccandi & posse peccare, sed Christo non conuenit posse peccare, ergo nec sibi conuenit habere potentiam peccandi. Item ibidem arguit sic. Potentia peccandi secundum Anselmum non est libertas arbitrij, nec pars libertatis, immo diminuit libertatem, sed in Christo libertas arbitrij non fuit diminuta, ergo ipse non habuit potentiam peccandi. Haec ille. Et in hoc primus articulus terminatur.

Dist. 7. conclusio 1. lib. 1. c. 10.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quidem contra primam arguitur Damascenus & quidam alij primo. Quia si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus constitutam potuisset peccare, sed primum potuit, ergo & secundum. Maior vel prima pars antecedentis probatur. Quia potentia quae non est perfectior in ratione actus primi vel in essendo, non est perfectior in ratione actus secundi vel in operando, sed stante praedicta suppositione, nulla maior perfectio esset in natura humana in ratione actus primi quam si esset sibi de relicta, ergo nulla maior perfectio esset in ea respectu actus secundi vel in operando, sed constat quod natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic assumpta peccare posset Maior patet, quia actus secundus supponit primum, & agere supponit esse. Minor patet ex suppositione. Secundo arguit sic. Quia si negaretur Christum potuisse peccare, hoc potissime videretur, vel quia actiones sunt suppositorum, in Christo autem non est nisi vnum suppositum scilicet diuinum, quod nullo modo potest peccare, vel quia humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis, modo actio instrumenti magis attribuenda est principali agenti quam instrumento, & constat quod peccare non potest attribui deitati, sed neutra praedictarum rationum valet, igitur non est negandum quia Christus posset peccare, vel potuisset in casu quo naturam humanam in puris naturalibus assumpsisset. Minor probatur, & primo quo ad primam partem, scilicet quod prima ratio non valet. Quia cum dicitur quod actiones sunt suppositorum, verum est tanquam eorum quae agunt, nec aliter agere dicuntur, nisi quia sustentant ea quae sunt principia actionum, & hoc modo actio vniuersumque naturae in Christo est actio diuini suppositi, tanquam eius quod denominatur agere, quia sustentant naturam, quae est principium actionis. In nullo tamen plus potest imputari supposito diuino vt diuinum est talis actio, quam si non esset vniuersum humanitatis. Quod patet quia si ei plus imputaretur propter vniuersum, hoc esset aut quia moueret naturam ad sic agendum, aut quia si non moueret ad peccandum, deberet tamen prohibere & impedire talem actum. His enim duobus modis imputantur homini actiones partium corporis sui, neutrum autem istorum est in supposito. Non primum, quia cum actiones ad extra sint communes toti trinitati, non plus mouet naturam humanam ad agendum persona filij, quae est ei vnica quam persona patris, aut Spiritus Sancti quae non sunt vnicae, & ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio quam patri aut Spiritui S. Iste autem non plus imputatur actio humanae naturae quam actio cuiuscumque alterius naturae non conuenit, quare nec filio. Nec enim habet locum, quia Deus sic administrat res, vt eas proprios motus agere sinat secundum Augustinum, nec tamen propter hoc peccata creaturae Deo imputantur, quia ea potest impedire, suum enim est dare naturam liberi arbitrij, nostrum autem est vt prout volumus, sic Deus potuit naturam humanam assumere, & eam proprio motui relinquere vt ageret, ac si assumpta non fuisset, nec tamen propter hoc imputaretur personae assumpti plusquam non assumpti, quia permittit sic agere, quia permissio si cut & motio respicit potentiam, quae est communis omnibus personis. Et forte Deus potuit assumere naturam humanam, quae nesciuisset se esse assumptam, de qua non esset mirum, si relinqueretur proprio motui in agendo, peccare posset. Dicendum est ergo ad formam argumenti, quod actiones sunt suppositorum tanquam eorum quae denominantur agere, quia substantiant naturam quae est principium actionis, & hoc modo potest dici, quod filius Dei secundum quod homo peccare potuit. Et licet ista denominatio secundum nomen videatur inconueniens, quia nobis est inconueniens dicere, quod peccauimus secundum rem tamen non est inconueniens, quia quamuis in nobis actiones partium imputentur supposito, quia mouet ad eas, aut non prohibet quas prohibere, deberet actiones tamen naturae assumptae non imputantur diuino supposito, quia non oportet et quod moueret ad eas, nec tenetur eas prohibere, vt dictum fuit. Item si suppositum diuinum assumpsisset naturam ignis, non teneretur prohibere, aut in aliquo regulari actionem eius, quin indifferenter combu-

Contra primam arg. Dist. 12. q. 2.

Actiones in supposito quo intelligitur.

Quare potius sit menti imputatio quam non assumpti imputetur actio naturae assumptae

reret domum pauperis boni sicut mali diuitis, & similiter assumendo naturam humanam non tenetur regulari motu liberi arbitrij, quin flectatur in malum sicut in bonum. Cognitum tamen fuit vt regularet & inclinaret ad bonum, & sic factum est quamuis aliud fieri potuit. Et sic patet, quod primum motuum pro prima conclusione non procedit. Nec enim valet, quia cum dicit Damascenus humanam naturam fuisse & esse instrumentum diuinitatis, & alia sanctorum auctoritates, ipsi dicunt, id quod factum est. Humanitas enim in Christo ad actus suos mouebatur secundum imperium superioris partis rationis, quae semper fuit conformis diuinae voluntati, ad quosdam actus miraculosos vsa est diuinitas humanitate tanquam instrumento, & in his peccare non potuit, nec isto modo fuit magis instrumentum filij quam totius trinitatis. Damascenus tamen non dicit quod humanitas non potuerit assumi, quin omnes actus eius essent actus diuinitatis tanquam principalis mouentis. Et si dicitur, quod immo, quia vbi natura, cui correspondet actio non constituitur suppositum, nec inhæret ei, oportet quod suppositum dicatur per eam agere sicut per instrumentum. Non valet. Non enim oportet hoc, sed sufficit quod agat per eam sicut per naturam, quam sustentat, dato quod eam ad actionem non moueat. Vltimus si dicitur, quod Anselmus dicit quod non conueniens Deo est possibile, sed Deum peccare non est minimum, sed maximum inconueniens: s Deo, ergo non valet, quia nullum inconueniens secundum rem est dicere, quod Christus secundum quod homo peccauit, vel quod peccare potuit, vt declaratur est. Vltimus. Si dicitur quod si Christus potuit peccare, potuit etiam damnari, conceditur, quia cum damnatio sonet in penam, non est malus inconueniens dicere Christum damnari vel damnatum, quam mortuum vel passum, vt unquam conuenienter fuisset factum ex parte Dei, si voluisset, nec video quare persona diuina non possit assumere naturam hominis damnati. Haec Durandus in forma. Et in hoc secundum articulum terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat praedictis obiectionibus respondere. Et ideo ad primum argumentum negatur maior seu prima pars antecedentis. Dicitur, n. quod nulla natura humana vel angelica assumpta a persona diuina, siue in puris naturalibus, siue cum gratia vel gloria potest peccare stante assumptione, vel loquendo in sensu composito. Et ad probationem negati dicitur, quod concessa maiore illius argumenti negatur minor. Nec valet probatio inducta, cum fundetur in falso. scilicet natura assumpta a verbo in puris naturalibus constituta, hoc est sine gratia habituali vel gloria in nullo esset perfectior quo ad actum primum quam natura talis non assumpta. Huius enim falsitas patet ex dictis S. Thomae. frequenter in praedictis conclusionibus recitatis. Quia natura humana assumpta a verbo, dato quod non haberet huiusmodi gratiam aut gloriam necessariam tamen perfectior est in esse substantiali, quia trahitur ad diuinum esse personale, sicut sepius recitatum fuit, & ideo nimirum si perfectior & in defectuibilior est quo ad actum. Ad secundum negatur minor. Quia vtraque illarum rationum bona est, & est Sancti Thomae tam in scriptis quam in summa. Et cum improbat prima ratio seu primum motuum. Dicitur primo, quod non solum actio cuius principium est forma attribuitur supposito, quia sustentat illam formam vel naturam effectiue vel conseruatiue, immo quia suppositum illud & natura vel forma communicat in eodem esse modo quo prius declaratum fuit. Secundo dicitur, quod actio, cuius principium est forma vel natura assumpta plus imputanda est supposito assumpti quam actio naturae non assumptae. Nec valet prima probatio huius negati, quia quod actio naturae assumptae plus imputetur supposito assumpti quam non assumpti, vel quam actio naturae non assumptae non prouenit ex aliqua rationum ibidem assignatarum in argumento, sed potius hoc contingeret, quia natura assumpta trahitur ad esse personale personae assumptis. Non sic autem trahitur ad esse personale personae non assumptis, nec sic trahitur ad esse diuinae personae naturae non assumptae, vnde persona assumens conuenit ad actionem naturae assumptae non solum per modum mouentis naturam ad suam actionem, nec solum per modum non prohibentis, immo per modum diligentiis illam immediate, quia cui principaliter immedia-

te continetur esse, conuenit agere & elicere actionem. Cum ergo secundum praehabita principia S. Thomae in Christo non sit nisi vnicum esse substantiale, quod immediate & principaliter conuenit supposito diuino, restat quod nulla forma aut natura substantialis est principale aut immediatum principium actionis Christi, vt quod agit, nisi diuinum suppositum. Et licet natura assumpta sit principium actiois vt quo non tamen proprie agit, sicut nec proprie existit, nec sustentat, nec elicit actionem. Tertio dicitur, quod posito, sed non concessio, quod Deus assumere posset naturam humanam ipsa nesciente, sicut posset assumere naturam lapidis, quae suam assumptionem nullo modo scire potest, non tamen posse ea sic relinquere proprio motui, sicut arguens fingit, quia ipsa sic assumpta sicut non haberet proprium existere sic nec proprium agere, quod non principaliter & directius conueniret supposito assumpti quam naturae assumptae. Et breuiter tota ista deductio erronea procedit ex isto falso principio, quod alias exclusum est scilicet quod in Christo sint duo esse actualis existentiae, vnum diuinitatis, & aliud humanitatis. Quarto dicitur, quod sicut est inconueniens homini quod peccat, ita & Deo & omni diuino supposito, quia non solum actio partis imputatur supposito, quia mouet partem ad suam operationem, aut quia non prohibet eam, immo quia ipsum suppositum est illud, quod principaliter agit. Et ideo si aliqua operatio Christi esset vt ciosa, illa potius attribuenda esset supposito diuino, & magis imputanda quam naturae humanae. Praedictae solutiones haberi possunt ex dictis Sancti Thomae primo sententiarum distinctione quinta quaestio. prima articulo primo vbi sic dicit. In creaturis actus sunt suppositorum, & essentia non agit, sed est principium actus in supposito. Non enim humanitas generat, sed sortis virtute suae naturae, in creaturis autem essentia realiter differt a supposito, & ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. Haec ille. Si militia dicit distinctione trigesima tertia quaestione prima articulo 4. & dist. 34. q. 1. art. 1. Item prima parte q. 75. artic. 2. Nihil inquit potest per se operari, nisi quod per se subsistit, non enim est operari nisi entis in actu. Vnde eo modo aliquid operatur quo est, propter quod non dicimus, quod calor calefaciat, sed calidum. Item ibidem in solutione secundae sic dicit. Per se agere conuenit per se existenti, sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inherens vt accidens vel vt forma materialis etiam si sit pars, sed proprie & per se subsistens dicitur, quod neque praedictis modo est inherens, neque est pars, sed quemadmodum oculus vel manus non potest dici per se subsistens, & per consequens nec per se operans. vnde operationes partium attribuitur toti per partes, dicimus enim quod homo videt per oculum, & palpat per manum aliter quam calidum calefaciat per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam. Haec ille. Et similia dicit in multis alijs. & ideo cum natura humana in Christo non per se subsistat, non potest per se operari, nec aliqua operatio potest sibi attribui sicut agenti sed solum causaliter sicut principio, quo diuinum suppositum agit. Et hoc modo debent intelligi verba Sancti Thomae 3. parte q. 19. art. 1. vbi sic dicit. Actio eius quod mouetur ab aliquo duplex est. Vna quidem quam habet secundum propriam formam, alia autem est quam habet secundum quod mouetur ab alio, sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod mouetur ab artifice operatio eius est facere scammum. Operatio igitur quae est alicuius rei secundum propriam formam est propria eius, nec pertinet ad mouentem, nisi secundum quod viatur huius rei ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus viatur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quae est rei solum secundum quod mouetur ab alio non est alia praeter operationem mouentis ipsum, sicut facere scammum non est seorsum operatio securis alia ab operatione artificis, sed securis participat instrumentally operatione artificis. Et ideo vbi cum mouens & motum habet diuersas formas, seu virtutes operatiuas, ibi oportet quod sit alia propria operatio mouentis, & alia propria operatio motum, licet motum principer operatione mouentis, & mouens vtrius operatione motum, & hoc vtrunque agit cum coo-

Operari per se non potest aliquid nisi per se subsistat

Capreolus 3. Sent. G. ne al-

ne alterius. Sic ergo in Christo humana natura habet propriam formam & virtutem, per quam operatur, & similiter divina. Unde & natura humana habet propriam operationem distinctam ab operatione divina & e contra, & tamen divina natura videtur operatione humanam naturam, sicut operatione sui instrumenti. Et similiter humana natura participat operationem diuine nature sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Hec ille. In quibus non intendit quod humana natura in Christo habeat propriam operationem ut quod, sed ut quo. Dicitur quinto quod diuinum suppositum tenetur, vel debet regulare operationes nature assumptæ plusquam non assumptæ, quia ille principaliter sibi imputantur, non autem aliæ. Nec valet exemplum de igne vel de natura ignis assumptæ, quia operatio ignis non indiget regula illo modo quo operatio liberi arbitrii, in quo potest esse culpa & meritum. De hoc San. Thom. tertio sent. dist. 29. q. 1. art. 1. sic dicit. In omnibus habentibus regulam & mensuram, eorum bonitas & rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram, malitia autem secū dum quod ab ea discordat. Prima autem mensura & regula omnium est diuina sapientia, unde bonitas & rectitudo, siue veritas vniuersi uisusque consistit secundum quod attingit ad hoc, ad quod ex diuina sapientia ordinatur, ut Ansel. dicit. Et similiter est de alijs secundis regulis quod in conformitate ad ipsas bonitas & rectitudo regularum consistit. Sicut autem quedam potentie limitate ad determinatas actiones vel passionem, & secundum quod illas implent sue regulæ conformantur, quia per diuinam sapientiam ad talia sunt ordinate. Et quia nature inclinatio semper est ad vnum, ideo tales potentie ex ipsa natura potentie & rectitudinem sufficiens habere possunt & bonitatem, malitia autem in eis conuenit ex defectu potentie. Potentie vero aliores & vniuersaliores, cuiusmodi sunt potentie rationales, non sunt limitate ad aliquid vnum, vel obiectum, vel modum operandi, quia secundum diuersa & diuersimode rectitudinem habere possunt, & ideo ex natura potentie non possunt determinari ad rectitudinem & bonum ipsarum, sed oportet quod rectificentur rectitudinem a sua regula suscipientes. Hec ille. Ex quibus patet, quod aliter indiget regula natura ignis & aliter natura humana. Secundo quod nullus defectus incidens in actione ignis vel alterius nature irrationalis, aut in eius effectu imputandus est nature humane, que est principium actionis, nec supposito agenti, ut tale suppositum possit dici causa mali culpe, licet potest dici causa mali nature, vel causa mali peccati. Hec autem duo non negantur, immo attribuuntur Deo, sed primum nullo modo, ut in secundo latius dictum fuit. Et ista sufficiant pro response ad improbationem primi motui primæ conclusionis. Ad improbationem secundi motui pro eadem conclusione dicitur primo, quod tam Dam. quam alij doctores loquuntur non solum de eo quod factum est, immo de illo quod necesse est fieri supposita personali vnione nature humane ad verbum, aut quodcunque diuinum suppositum, quia supposita tali vnione oportet naturam humanam, & quantum liber eius partem, & virtutem, & naturalem potentiam, & habitum trahi ad diuinum esse modo superius exposito, & per consequens oportet omnem operationem nature humane se habere ad diuinum suppositum, ut ad principale agens & ut ad id quod agit, sicut se habet operatio oculi, aut intellectus ad hominem. Ad naturam vero humanam non subsistentem oportet se habere ut ad instrumentum, & ut ad principium quo, & non quod. Dicitur secundo quod humanitas potius, & specialissimo modo fuit instrumentum persone verbi quam patris, aut Spiritus Sancti, quia specialissimo modo tracta fuit ad esse personale filij quam aliorum diuinorum suppositorum. Et ideo quia specialius participabat actum primum, consequens est quod specialius se haberet ad verbum ut instrumentum non quidem quod potius moueretur a verbo motione cause efficientis, sed quia mouebatur con-

In liberis potest esse culpa & meritum.

Dist. 44.

Humanitas quo fuit instrumentum diuini verbi & non patris.

in eam & vnice sicut aliter mouetur manus ab anima, & aliter ab alia manu eiusdem hominis sicut, cum dextra mouet sinistram. Vel ut loquamur ad modum Sancti Thomæ in alio proposito motione efficientis proximi: alia autem persone motione mouentis primi & remoti. De hoc in suo simili Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione decimano na questione prima articulo quarto questionum secunda sic dicit. Effectus redemptionis potest attribui cause proxime, & cause remote. Si attribuitur cause proxime, sic Christus nos redemit per ea que in natura humana fecit & sustinuit quibus & patri satisfecit per omnibus hominibus, & hostie vnice eius tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam & remotam, sic attribuitur toti trinitati in quantum tota trinitas accepit nostram redemptionem, & filium dedit nobis redemptionem. Et in quantum per virtutem diuinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendam pro toto genere humano. Sed quia ille proprie dicitur emere, qui emptionis pretium soluit magis quam ille qui emptorem mittit, ideo proprie loquendo dicitur Christus tantum redemptor, quamuis tota trinitas possit dici redemptor. Hec ille. Simile dicitur tertia parte questione quadraginta octaua articulo quinto. Veruntamen arguens in aliquibus dictis suis super tertium sententiarum videtur sensisse humanitatem Christi cuiuslibet diuine persone esse vnitam, ideo non mirum, si ita loquitur in proposito. Dicitur tertio quod humana natura non potuit assumi in vnitatem personalem diuini suppositi, quin omnes eius actiones attribuerentur diuino supposito sicut principali agenti, quia ut patet ex prædictis nihil potest esse principale agens actionis nisi subsistat in Christo autem nihil subsistit nisi persona eterna, & non aliquid creatum aut temporale. Dicitur quarto, quod vbi natura trahitur ad personale alieni suppositi, nec habet proprium esse, ipsa non est principale agens, nec ut quod agit respectu alicuius actionis, sed oportet quod sit quasi agens instrumentale, vel ut principium quo, & non quod.

Dicitur quinto quod Deum peccare hoc modo quod sit principale agens peccati non solum est inconueniens, immo hereticum blasphemum, & tam offensum patrum auriū, quod quicumque peritiam assertor huius non verbis, sed igne corripendus est. Illud autem inconueniens sequitur ex opposito conclusionis, & ex dictis arguentis sicut sequitur est ostensum.

Dicitur sexto, quod sicut præcedens propositio, ita & sequens est erronea, scilicet possibile est Deum esse damnatum, nec contra sic dicentem oportet arguere verbis, sed igne. Nec valet probatio in simili de morte vel passione, & huiusmodi, quia damnatio non importat solum malum peccati sed potius poenam cum reatu sequente ex malo culpe illius qui dicitur damnari, qui reatus Deo non potest conuenire nec secundum se, nec secundum naturam humanam, ut ex prædictis liquet.

Dicitur septimo quod proprie loquendo persona diuina non potest assumere naturam hominis damnati vocando damnatum vel naturam damnatam illam, que actualiter peccat, & in actu peccati obstat, ex cuius reatu meretur & patitur priuationem diuine visionis, & poenam sensus. Talis enim culpa redundaret in diuinum suppositum, sicut in principale agens, quod est inconueniens. Vtrum autem posset assumere naturam nude cum poena sine culpa non est ad propositum, quia talis natura non esset perfecte damnata, quia potissimum & principale in omni miseria & damnatione est operatio praua. Et sic patet, quod argumenta Durandi non procedunt. Ad argumentum pro parte affirmatiua questionis respondet Sanctus Thom. tertio sententiarum in præfenti distinctione dicens. Christus potuit ferre verba illa exprimere si voluisset, sed velle non potuit. Hec ille. Et hæc de questione sufficiant bene dictus Deus. Amen.

DISTIN-

Utrum anima Christi habuerit gratiam creatam formaliter & infinitam.



IRCA tertiamdecimam distinctionem tertij sententiarum queritur. Utrum anima Christi habuerit gratiam creatam formaliter & actu infinitam. & arguitur quod sic. Quia omne immensum est infinitum, sed gratia anime Christi est immensa, dicitur enim Ioan. 3. Non enim ad mensuram dat Deus spiritum scilicet Christo: ergo gratia Christi est infinita.

In oppositum arguitur. Quia gratia anime Christi est quod creatum in anima, sed omne creatum est finitum secundum illud Sa. 1. Omnia in numero, & pondere, & mensura constituta sunt. Ergo gratia Christi non est infinita.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quam ad primum articulum fit prima conclusio. Quia anima Christi habuit gratiam creatam habitualem. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte q. 7. art. 1. vbi sic dicit. Necessè est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter vnionem illius anime ad verbum Dei, quanto enim aliquod receptiuum propinquius est cause influenti, tanto magis participat de influenza ipsius, influxus autem gratie est a Deo secundum illud ps. Gratiam & gloriam dabit dominus, & ideo maxime fuit conueniens ut anima illa reciperet influxum diuine gratie. Secundo propter nobilitatem illius anime, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem & amorem, ad quod necessè est eleuari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem Christi ad genus humanum, Christus enim quantum homo est mediator Dei, & hominum, ut dicitur prima Timothei secundo, & ideo oportebat quod haberet gratiam etiam redundantem in alios secundum illud Io primo. De plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia. Hec ille. Item 3. sent. dist. 13. q. 1. art. 1. sic dicit. Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam in esse spirituali secundum quod Deo assimilatur, unde & dicitur vita anime. Secundo perficit eam ad opus secundum quod a gratia emanant virtutes, sicut vires ad essentia, quia non potest esse operatio perfecta nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum, & propter hæc duo oportet ponere gratiam in anima Christi, cum anima sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo, diuinitas autem non est formaliter, sed effectiue perficiens illam, unde oportet aliquam formam creatam in ipsa ponere, qua formaliter perficiatur, & hæc est gratia. Similiter etiam cum alia sit operatio eius secundum humanitatem & diuinitatem, sicut & alia natura oportet quod operatio eius humana habeat habitum perficientem, alius esset imperfecta, & ideo oportet ponere in Christo gratiam & virtutes. Hec ille. Ex quibus potest formari multiplex ratio pro conclusione, primo sic. Omne quod perficit formaliter animam in esse spirituali, & ad eliciendum operationes excedentes naturalem facultatem anime est gratia creata habitualement, sed anima Christi habuit aliquod taliter perficiens ipsam, igitur habuit gratiam creatam habitualement. Secunda conclusio. Gratia habitualement anime Christi fuit & est vno modo infinita. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte q. 7. art. 1. vbi sic dicit. In Christo potest duplex ex gratia considerari. Vna quidem est gratia vnionis, quæ sicut supra dictum est, est ipsum personaliter vniri filio Dei quod est gratis concessum humane nature & hanc gratiam contra esse infinitam secundum quod ipsa persona verbi est infinita. Alia vero gratia est habitualement, quæ quidem potest dupliciter considerari, vno modo secundum quod est quoddam ens, & sic necessè est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto, ani-

ma autem Christi est creatura quadam habens capacitatem finitam, unde de esse gratie cum non excedat suum subiectum non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari se cum propria ratione gratie, & sic ipsa gratia potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratie, & non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratie pertinet, eo quod secundum propositum gratie Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia conferatur anime Christi, sicut cuidam vniversali principio gratificationis in natura humana secundum illud eph. primo 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 potest ad rationem lucis pertinere. Hec ille. Eandem ponit tertio sententiarum dist. 13. q. 1. art. 1. secundo questionum secunda vbi sic dicit. Gratia dicitur donum gratis collatum, bonum autem homini Christo sine meritis præcedentibus collatum fuit & increatum & creatum. Increatum fuit ipse spiritus sanctus qui in eius anima requieuit, ut dicitur I. a. 1. & ipsa persona verbi quia datum est humane nature, ut persona verbi esset eius & secundum hoc est ei datum nomen super omne nomen Phil. secundo & sic simpliciter gratia Christi est infinita. Creatum autem, donum eius est ipsa gratia qua formaliter anima eius perficiebatur. Et hæc quodammodo fuit finita, & quodammodo infinita, quia secundum essentiam finita fuit, sed tribus modis potest dici infinita, vno modo ex coniunctione eius ad diuinitatem in quantum concurrat ad eundem actum cum ipsa ut actus gratia illa informatus nõ tantum sit actus hominis, sed Dei etiam. Secundo quantum ad rationem gratie. In his enim quæ mole magna non sunt, non est accipere finitum & infinitum secundum numerale vel dimensionum quantitatem, sed secundum quod aliquid est limitatum vel illimitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis, unde illud, quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens non habet esse limitatum, sed infinitum sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens, quæ non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particularum ad illam formam, sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta, sicut si intelligatur calor per se subsistens, & secundum hoc etiam formæ vniversales intellectus habent infinitatem. Sed si forma talis sit recepta in aliquo de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formæ, non solum quantum ad esse simpliciter, quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse. quod nature illius est possibile fore. Sed possibile est quod non sit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis illius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem formæ illius. Et hoc erit si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo gratia Christi dicitur infinita, quia quicquid ad perfectionem gratie potest pertinere, totum in Christo fuit. Tertio quantum ad effectum quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, sed potest per gratiam operari redemptionem in infinitos, sicut dicitur in libro de causis, quod virtus intelligentie est infinita inferius. Et hic modus respicit gratiam capitalem, secundus autem gratiam singularis hominis, sed primus gratiam vnionis. Hec ille. Eandem ponit de veritate. q. 29. art. tertio. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis forma secundum quid non limitata potest dici secundum quod infinita, sed gratia habitualement anime Christi est secundum quid non limitata, igitur potest dici, & est secundum quid, & aliquo infinita. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quam ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quid est contra secundam. Arg. probando, quod gratia anime Christi nullo modo sit infinita in actu. Primo sic. Nam si sic, ergo Deus ab illa potest remouere aliquem gradum finitum. Quod autem remanebit, adhuc erit infinitum. Et ex nulla parte poterit sibi fieri additio, igitur tali formæ infinitæ non poterit per diuinam potentiam addi pars amota, quod est contra diuinam potentiam, quia sicut illum gradum amouit, ita potest reddere. Secundo sic. Nullum participabile potest esse infinitum actu ergo &c. antecedens patet, Capiculus 3. Sent. G 2 quia

Gratia Christi habitualement tribus modis in fine est.

Forma recepta est finita.

Arg. Aureoli

quia si illud participabile est infinitum actu, iam pervenit ad finem & ad terminum, quia actus finit & terminat, modo si finit & terminato repugnat esse infinitum actu. Tertio sic. Gratia secundum se potest augeri in infinitum intensiva, ergo in Christo non est summa gratia. Nec valet si dicas, quod gratia in Christo artatur ex capacitate anime, quae non potest recipere gratiam infinitam. Quia ista responsio interimit fundamentum tuum, dicimus enim quod non repugnat charitati augeri in infinitum ex parte obiecti nec ex parte formae, nec ex parte capacitatis, quia capacitas charitatis crescit secundum te crescente charitate. Item dicitur quod illa capacitas non est aliquid quam conatus voluntatis, ultra quem conatus data est Christo gratia, non igitur capacitas correspondet gratiae. Item. Quando datur aliqua forma, quae mere & immediate respicit potentiam sine aliqua dispositionem, potest tamen illam recipere secundum omnem gradum recipere, quia respicit eam essentialiter secundum omnem gradum ut patet de aere respectu luminis, recipit enim lumen candore, & lux & solis indifferentem, sed gratia respicit voluntatem immediate, & mere sine aliqua dispositione ut vltimate dispositam, & sine omni alia dispositione, quia licet mereri requirat in voluntate aliquam dispositionem, tamen voluntas immediate potest sine alia dispositione gratiam recipere. Item. Gratia meretur augeri, si igitur in Christo fuit potuit & debuit augeri, ex quo augmentabilis fuit, quod tamen non tenetur. Forte dices, quod artatur in Christo ex fine, ad quem ordinatur. sed ex vniione ad diuinum suppositum, quia Christus habuit tantam gratiam, quanta requiritur ad hoc. Contra. Aut intelligis quod gratia est dispositio ad vniionem naturaliter, & tunc ex natura sua non potest augeri in infinitum, quia dispositio naturalis non augetur in infinitum, maxime ultra illud ad quod natura disponit. Si autem ista sit dispositio voluntaria ex diuina ordinatione tunc stante vniione in Christo potest augeri gratia secundum diuinam voluntatem, & per consequens non est summa quae potest sibi dari. Et sic patet quod implicat contradictionem dicere ex vna parte, quod in Christo est summa gratia, & ex alia parte quod gratia potest augeri sine statu. Hae. Aur. in forma. Arguit Dur. etiam. Quia capacitas Christi finita non est susceptiva perfectionis infinite, sed anima Christi cum sit eiusdem rationis cum alijs animabus nostris est finitae capacitatis, ergo gratia recepta in ipsa non fuit infinite perfectionis. Secundo arguit. Quia perfectio meriti, vel radicis merendi non excedit perfectionem praemij, sed gratia comparatur ad gloriam, vel ad visionem beatam, ut principium merendi ad praemium, ergo cum visio beata in Christo non fuerit infinita, alioquin operatio humana in Christo aequa fuisset operationi diuinae, sequitur quod gratia eius non fuit infinita. Hae. Duran. Arguit etiam Adam secundo sententiarum, q. 7. ubi sic dicit. In augmentatione extrinseca, quae est per additionem alterius eiusdem rationis prioribus semper referuat, ut pote aqua ad aquam, & per consequens humiditatis ad humiditatem, & frigiditatis ad frigiditatem, & sic de alijs, quocumque dato potest fieri maius, & hoc tam secundum partes eiusdem proportionis quam secundum partes eiusdem quantitatis, ergo cosimiliter ita potest esse de augmentatione intensiva gratiae, quod quacumque gratia data potest dari & creari maior a Deo. Consequentia videtur notabilis, antecedens probat Adam per dicta. Ocham cuius ratio fiat in tribus propositionibus quarum prima est haec in sententia. Deus non potest tot in diuina causare in eadem specie, quin possit plura causare. Secunda est. Quocumque in diuino posito in aliqua specie in qua possunt esse plura potest Deus aliud in diuino eiusdem rationis illo non destructo causare. Tertia est. Quocumque sunt eiusdem rationis sunt essentialiter vniabilia, sicut alia illius speciei, non tamen alia. Ex istis potest formari talis ratio posse vniari alteri suae speciei ad creationem alicuius proueniens eiusdem speciei conuenit huic in diuino eiusdem speciei, simile poterit conuenire. Vniari alteri suae speciei ad consti- tutionem cuiusdam totius sed absurdum prima facie videretur, quin data quacumque magnitudine finita aequalis sibi vel maior sibi immediate contiguata non possit concurrere ad vnitatem tertiae ex amobus resultantis, igitur ita esse potest de augmentazione gratiae intensiva quod ex dua

bus quantumcumque magnis potest fieri vna maior ambabus. Arguit etiam ex dictis Gerardi Odonis, qui vult probare, quod non est dare maximam gratiam creabilem & arguit sic primo. Quocumque quanto cuius speciem non variat additio quantitatis, & extra quod potest esse aliquid eiusdem rationis potest esse maius in eadem specie, sed quae liber gratia possibilis est huiusmodi, igitur qualibet tali potest dari maior. Ad euidentiam maioris notandum, quod tripliciter potest contingere, quod aliquo in diuino dato non possit Deus creare maius in specie illius dati. Primo si illud esset indiuisibile, & hoc excluditur in maiore per hoc quod dicitur. Esse quantum. Secundo quia variatio quantitatis variat speciem, ideo non potest Deus facere vnum ternarium maiorem alio, quia omnis vnitas addita variat speciem, & eodem modo haec est causa quare Deus non potest facere vnum bicubicum maius alio. Sed hoc excluditur in maiore per hoc quod dicitur. Cuius additio non variat speciem. Tertio ex hoc quod in tota specie non potest esse nisi vnicum in diuino, sicut si tempus sit infinitum a parte ante, & a parte post secundum philosophum, in cuius specie non sunt simul compossibilia plura in diuino, Deus non potest facere aliud tempus maius eo, pro eo quod non potest esse aliud in diuino in specie temporis praeter illud & partes suas & haec est etiam ratio quare repugnans & contradictio est, quod sit aliud in diuino maius & perfectius Deo sed hoc excluditur in maiore per illam particulam. Extra quod potest esse aliud eiusdem rationis. Vbi cum igitur nullum istorum impedit, ibi quolibet dato potest fieri maius a Deo, sed in proposito nihil impedit praedictorum. Gratia enim est quoddam quantum, nec eius variatio secundum magis aut minus variat speciem, & similiter extra quantumcumque data potest dari aliud in diuino, puta extra in diuino gratiae in anima Christi, aliud in diuino in anima pauli. Confirmatur hoc. Quia licet philosophus negaret possibilitatem aliorum mundorum, vel maioris mundi, non tamen catholici. Nec magis videtur quare non possit quantacumque data gratia maiorem gratiam facere, quam quare non possit quantocumque corpore dato maius facere. Vnde Augustinus Epistola quarta ad Nebridium dicit. Si minimum in corporibus esse non finitur, cur non etiam nec maximum. Secundo arguit idem Gerardus. Quocumque quanto eiusdem rationis in toto & partibus potest Deus facere maius, quia si totum est eiusdem rationis cum partibus suis, & aliae partes eiusdem rationis possunt inueniri, & istae possunt prioribus addi, & sic potest fieri maius, sed gratia est eiusdem rationis in toto & partibus, quantumcumque magna detur. Quocumque enim gradus eiusdem rationis additus perficit speciem, sicut dicit philosophus de delectatione, quod quacumque particula addita perficit eam, igitur &c. Tertio arguit sic. Quia si quod minus videtur in esse & inest, & id quod magis, sed minus videretur quod quacumque figura data possit dari maior quam de gratia, & tamen hoc est verum, igitur & de gratia. Prima pars in inoris scilicet quod minus videatur hoc de figura, patet. Quia quaelibet figura de sua ratione includit finitatem, & terminum, ut patet de triangulo in cuius diffinitione ponitur, quod sit figura tribus lineis contenta. Ecce quod terminatio & finitas cadit in eis diffinitione. Secunda pars scilicet quod omni figura data possibile sit dari maiorem patet. Quia cuiuscumque trianguli quous latere potest dari maius illo triangulo, possibile est dari maiorem triangulum, sed quocumque latere cuiuscumque trianguli &c. minor patet ex demonstratione, qua probatur triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, haec enim probatur per hoc quod angulus extrinsecus aequialet duobus intrinsecis, & hoc supponit latus vnum in longius duci posse. Arguit adhuc Adam ex proprijs quod si possit Deus causare aliquam formam corporalem vel spirituales quam non possit maiorem in eadem specie producere non videretur Deus iuste & sufficienter punire quemlibet delinquentem. Probatio consequentiae. Quia accipiamus aliquem qui circa principium mundi, damnatus est eteran- liter pro culpa mortali qua meruit secundum Dei communem legem puniri maxima illa poena sibi possibili, & alium qui post mille annos a principio damnationis principium pro

Vtrum maximum biliter possit.

q. 2. conclusio 4. s. 6. & 7. & in resp. ad arg. contra eadem.

Ad sextum de ebria proxima.

Gratia anime Christi quo finita & quo.

pro culpa per omnia aequali incurrit poenam damnationis eterne, & sic de alijs gradibus. Quare igitur aut secundum habebit poenam intensiorem primo, vel pro semper, vel pro aliqua duratione finita, & similiter secundus & tertius, & sic habebit intentum, quod non est dare maximam poenam possibilem secundum intensiorem, vel non, & tunc non iuste punietur secundus, nec aliquis posterior. Nam ex quo aequaliter per omnia delinquit quo ad grauiter culpae debet aequae grauer puniri secundum aequaentiam saltem sed hoc non esset si praecise poena aequalis secundum intentionem infligeretur sibi sicut primo, quia primus tunc per mille annos portasset poenam, & ille posterior non, & tamen ex nunc praeter illos mille annos aequaliter torquebuntur hoc dato igitur &c. Et in hoc secundum articulum terminat hoc dato igitur &c. Et in hoc secundum articulum restat respondere obiectio- nibus supradictis. Et quidem ad primum, quod est Aureo. dicitur primo, quod prima consequentia ibidem facta non valet. Nam ipsa & omnia dicta sequentium argu- mentorum fundatur in quadam falsa opinione de intentione formarum & earum remissione, quae videlicet ponit quod intensio formae fit per additionem gradus ad gradum, & formae ad formam in eodem subiecto primo & adaequato, & consequenter quod remissio formae fit per subtractionem vnus gradus vel partis formae a forma totali. Haec autem opinio falsa est, & contra mentem philosophi & S. Th. sicut manifeste patet ex dictis eius tam in summa quam in scriptis primo sent. di. 17. recitatis. Forma enim non intenditur illo modo, nec remittitur, sed potius eius intentio fit per hoc quod perfectius esse dat suo subiecto, & perfectius actus subiectum, & perfectius participatur a subiecto sine quacumque additione formae ad formam, aut gradus ad gradum, vnde tota imaginatio Aure. Ocham, & Gerardi Odonis, & si qui alij sunt fundatur in falso. Dicitur 2. quod dato quod intensio formae vel remissio fieret modo qui illi fingunt argumentum nil concluderet, nam Grego de Arimino qui tenet illum modum intentionis & remissionis, & tamen asserit Deum posse producere formam infinitam intensiue, puta charitatem vel gratiam, facilius responderet ad illud argumentum. Diceret nempe, quod Deus a tali forma infinita intensiue posset subtra here, & remouere aliquem gradum, & aliquam partem, & eandem partem residuo readdere, sicut prius abstrulit. Nec valet probatio in oppositum cum dicit, quod tali infinito nulla posset fieri additio. Diceret quippe Grego, quod immo, quia si cut infinito multitudini partium proportionalium continui permanentis, vel successiui potest fieri subtractio, vel additio sicut patet manifeste, ita infinito multitudini partium graduum formae spiritualis & inextensae. Ad illam autem maximam quae dicit, quod in infinito non potest fieri additio, responsum est in prima quaestione secundi sententiarum, tamen pro nunc dicitur, quod tali multitudini infinito non potest fieri additio de his in certa portione ad illud infinitum, cui fit additio, potest tamen fieri additio & subtractio partis non habentis tale proportionem. Dicitur 3. quod argumentum nullo modo vadit ad propositum S. Th. quia nec ipse, nec conclusio nostra dicit, quod gratia anime Christi sit infinita intensiue, aut secundum esse, vel actuationem subiecti, sed solum secundum quaedam illimitationem rationis gratiae. Et de hoc dictum fuit satis in probatione conclusionis, & iterum adducitur dictum S. Tho. de veritate. q. 29. articulo tertio ut melius eius intentio videatur, dicit enim sic ibidem. Sciendum quod finitum & infinitum circa quantitatem considerantur & intel liguntur secundum philosophum primo physico. Est autem duplex quantitas, scilicet dimensiuua, quae secundum extensionem consideratur, & virtualis, quae attenditur secundum intensiorem, virtus enim est eius perfectio secundum illud philosophi 7. phys. vnum quodque perfectum est quod attingit proprie virtuti, & sic quantitas virtualis vnus cuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Vtraque autem per multa diuersificatur, nam sub quantitate dimensiuua continetur longitudo, latitudo, & profundum, & numerus in potentia, quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae, quarum perfectio in modum totam mensuram quantitatis facit, contingit autem illud quod est secundum vnam quantitatem finitum esse secundum aliam infinitum. Et hoc patet si vtraque quantitas accipiat dimensionem, potest

Contra eandem dicitur d. 13. q. 1. art. 3.

12. metaph. Tex. com. 29.

enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem & infinita secundum longitudinem. Patet etiam si accipiat vna quantitas dimensiuua & alia virtualis, si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensiue infinita erit, sed solum extensiue per accidens, poterit enim aliquid albius inueniri: patet nihilominus idem, si vtraque quantitas sit virtualis, nam in vno & eodem diuersa quantitas virtualis attendi potest secundum diuersas rationes eorum, quae de ipso praedicatur, sicut ex hoc quod aliquid dicitur ens consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi, & ex hoc quod dicitur sensibilis ex perfectione sentiendi, & sic de alijs. Quantum igitur ad rationem essendi infinitum esse non potest, nisi in infinita essentia. Illud in quo perfectio essendi includitur quae in diuersis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius esse non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem rationem extendere potest. Et ideo ipse est infinitus secundum rationem essendi, haec autem infinitas nulli creaturae competere potest. Nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis, quae habeat in se quicquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa qui dem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum limitatum est ad aliquam perfectionem essendi. I. sensibilis, quam excedit perfectio intelligibilis, esset tamen infinita secundum rationem sensibilis quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum sentiendi limitaretur. Et similiter dico de gratia habituali Christi, quia esse finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis est tamen infinita secundum rationem gratiae, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullum eorum deficit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem & perfectionem, ad quam ratio huius speciei, quae est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit glo. 10. tertio dicens. Ad mensuram dat Deus spiritum hominibus, filio vero non ad mensuram, sed sicut totum ex seipso genuit filium suum, ita incarnato filio suo totum spiritum suum dedit non particulariter, non per subdiuisionem, sed vniuersaliter, & generaliter. Augustinus etiam dicit ad Darda. quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus sed in alijs sanctis quasi solus tactus est quibus datus est spiritus ad mensuram. Sic ergo dicendum, quod gratia Christi finita fuit secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae. Haec ille. Idem ibidem in solutione quarti sic dicit. Forma est principium actus. Secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile, quod forma cuius est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensiorem, vnde & meritum Christi non fuit infinitum secundum intensiorem actus, finite, n. diligebat & cognoscebat, sed habuit quandam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinita, quanto enim maior est qui se humiliat, tanto eius humilitas laudabilior inuenitur. Haec ille. Ex quibus apparet quod non intendit ponere, quod gratia anime Christi sit infinita intensiue, hoc est quo ad essentiam, nec quo ad esse gratiae, sic quod infinitae actus suum subiectum, & sic vltimate, quod nullum subiectum posset a forma talis speciei plus actuari, nec aliqua forma eiusdem speciei esse actualior, sed est infinita quo ad rationem gratiae id est non limitata modo praexposito, eo modo quo lux solis est infinita ut prius dictum fuit. Ad secundum articulum eiusdem Aureo. negatur antecedens quia, secundum mentem S. Tho. albedo separata ab omni subiecto esset actu infinita, & tamen esset participabilis. Dicitur secundo, quod nulla forma actualiter & formaliter participata est infinita quantum ad essentiam nec quantum ad esse, aut actuationem subiecti, potest tamen esse infinita quantum ad illimitationem suae rationis. Dicitur tertio, quod non est infinita puenit ad finem, immo nullum potissime loquedo de infinitate formari, quae non dicuntur infinitae, quia non sunt limitatae per aliquod susceptiuum, vel quia nulla dicta forma lis aut materialis refugit sub formae ad aliquid minus tali ratione, & imperfectius ea. Di. 4. quod actus receptus in potentia Capreolus 3 Sent. G 3 terminat

Solus Deus est infinitus in essentia.

Christus est caput in quo sunt omnes sensus.

terminat potentiam, & ab ea quodammodo terminat, sed secus est de actu subsistenti. Rursus licet actus receptus in potentia finiatur & terminetur ad capacitatem suscipientis quo ad esse, non tamen oportet quod terminetur quantum ad rationem formae, ubi concurrunt duo praedicta in probationem conclusionis. Ad tertium eiusdem dicitur, quod S. Thom. concedit secunda secundae q. 24. articulo septimo quod charitas quamdiu est in via potest in infinitum augeri in homine qui est pure viator, non autem asserit hoc de homine beato, unde verba eius ibidem sunt haec. Terminus augmenti alicuius formae potest praefigi tripliciter. Vno modo ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum peruenit fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit peruenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminus per continuam alterationem aliquis transit usque ad albedinem vel nigredinem perueniens. Alio modo ex parte agentis cuius virtus non se extendit ad ulterius augendi formam in subiecto. Tertio modo ex parte subiecti, quod non est capax vel terioris perfectionis vel amplioris. Nullo autem horum modorum imponitur terminus augmenti charitatis in statu viatorum. Ipsa enim charitas secundum rationem suae speciei proprie terminum augmenti non habet. Est enim participatio quaedam infinitae charitatis quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa agens charitatem est infinitae virtutis scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia scilicet charitate crescit te supercrescit habitus ad ulterius augmentum. Unde relinquatur quod charitatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita. Haec ille. Item primo sententiarum dist. 17. q. secunda articulo quarto dicit similia. Expresse loquitur de charitate puri viatorum. Secundo dico quod secundum eum nec capacitatis, nec gratia comprehensibilis, aut beati potest augeri de potentia Dei ordinata, & per consequens nec gratia vel charitas Christi qui simul sunt comprehensibilis & viatorum, & de hoc Sanctus Thom. tertia parte quaest. 7. arti. 12. sic dicit. Aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter. Vno modo ex parte ipsius subiecti. Alio modo ex parte illius formae, ex parte quidem subiecti quando subiectum attingit ad ultimum in participatione illius formae secundum suum modum sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate quando pertingit ad ultimum gradum caloris, qui potest saluari in natura aeris, licet possit esse maior calor in rerum natura qui est calor ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti quando aliquod subiectum attingit ad ultimum perfectionem, quam potest talis forma habere in natura, sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille, ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiae secundum illud sapientiae. 1. 1. Omnia in numero, & pondere, & mensura constituit vel disposuit mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem sicut non est maior grauitas quam grauitas terrae, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiae est vnio creaturae rationalis ad Deum, non potest autem esse, nec intelligi maior vnio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona, & ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae, sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potest ex parte ipsius gratiae, sed neque etiam ex parte ipsius subiecti, quia Christus secundum quod homo a principio instanti suae conceptionis fuit verus & plenus comprehensor, unde in eo non potuit esse augmentum gratiae, sicut nec in beatis, quorum gratia augeri non potest eo quod sunt in termino, hominum vero qui sunt pure viatores gratia potest augeri & ex parte formae, quia non attingunt summam gratiae gradum, & ex parte subiecti, quia nondum peruenierunt ad terminum. Haec ille. Similia dicit tertio sent. dist. 13. q. 1. ar. 2. quaest. 1. 2. & 3. Tertio dico quod mensura S. Thom. fuisse videtur quod de potentia Dei absoluta quancunque gratiam in formam aliquod subiectum Deus non potest in eodem subiecto intendere augere, & maiorem facere. Et ad hoc ponendum modo ex dictis S. Thom. de veritate. q. 29. ar. 3. ubi quaerit. Vtrum gratia

terminus augmenti alicuius formae potest praefigi tripliciter.

Formam non posse augeri dupliciter.

Christi sit infinita, & arguit sic. Quolibet finito Deus potest facere maius, sed Deus non potest Christo dare maiorem gratiam, ut dicit magister dist. 13. lib. tertij, ergo gratia Christi est infinita. Sed dicebat quod hoc non dicitur pro tanto, quod Deus non potest maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere, erat. n. tota capacitas eius gratia repleta. Sed contra. Secundum Augustinum in lib. de natura boni. Bonum creaturae consistit in modo specie & ordine. Et ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est, ubi parua paruum: ergo secundum hoc quod aliqua creatura crescit in bonitate secundum hoc modum eius crescit, & per consequens eius capacitatis mensura ampliat, nam modus mensuram sequitur, & ita quanto plus augetur gratia plus augetur capacitas. Ecce arg. Sequitur responsio. Dicendum quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis, quae est in ipsa, est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Vna naturalis quae potest tota impleri, quia haec non extendit se nisi ad perfectiones naturales creaturae. Alia autem est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo, & talis capacitas non potest impleri, quia quicquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Haec ille. Item sexto loco arguit sic. Aut capacitas animae Christi est finita aut infinita, si infinita & tota capacitas sua est plena, ergo habet gratiam infinitam. Si autem finita, quolibet autem finito potest Deus aliud maius facere, ergo potest Deus aliud maius facere, ergo potest facere maiorem capacitatem quam habeat anima Christi, & sic potest facere meliorem Christum, quod est absurdum. Haec ille. Ecce arg. Sequitur responsio. Dicendum quod capacitas animae Christi est finita, & potest Deus maiorem capacitatem facere, & meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separaret a verbo, non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitate. Ex vnione ad verbum, ex qua parte eius bonitate maior intelligi nequit. Haec ille. Ex quibus patet, quod mensura eius fuit, quod Deus de sua potentia absoluta potest omnem formam, cuius creatura spiritualis est capax, & cui ex ratione suae speciei non repugnat augeri, augere, & intendere secundum esse, quia capacitas subiecti ad talem formam obedientialis, nunquam potest impleri totaliter. Omnia vero dicta S. Thom. quae videntur sonare oppositum intelligenda sunt ad hunc sensum. Quod Deus non potest intendere charitatem aut gratiam Christi quantum ad rationem gratiae licet illa & omne alia de sua potentia absoluta potest intendere in eodem subiecto quantum ad esse & actuationem subiecti. Secus est de potentia ordinata, secundum quam gratia vel gloria comprehensibilis non potest, nec consequenter augeri. Ex istis patet quid sit dicendum ad argumentum Aureo. Negatur enim prima consequentia accipiendo consequens ad meritum S. Thom. quod in Christo est summa gratia hoc modo quod non est limitata secundum rationem gratiae, licet sit finita & limitata, secundum esse gratiae. Vterius dicitur, quod responsio ibi recitata potest stare. Quod capacitas animae est finita in actu licet sit infinita in potentia, & ideo non potest recipere gratiam infinitam in actu licet possit recipere gratiam infinitam in potentia loquendo de potentia Dei absoluta. Ad improbationem huius responsionis dicitur, quod illa ratio non interimit fundamentum nostrum, quia cum S. Thom. dicit, quod capacitas animae potest crescere &c. intelligit & loquitur de anima, quae est in statu viatorum. Cum autem dicit quod capacitas animae Christi non potest crescere, nec augeri, loquitur de potentia Dei ordinata, secundum quam in anima beata non potest crescere gratia nec gloria, quia in deo potentia Dei absoluta aliter esse posset non negat. Ad aliam formam dicitur, quod capacitas naturalis ipsius animae potest dicere conatum voluntatis, vel voluntatem sub tali conatu, aut et ipsam voluntatem nudam, sed capacitas obedientiae dicit non repugnantiam animae ad recipiendum quicquid Deus potest veile eam recipere, ex quibus patet, quod anima Christi non recipit gratiam ultra suam capacitatem. Ad aliam formam ibidem factam dicitur, quod loquedo de potentia Dei ordinata, maior falsa est, quia similiter probaretur quod ignis calor, aut raritas naturaliter posset in infinitum augeri, vel lux solis & lunae, quia in talibus formis respicit potentiam sine dispositione media. Et ad probationem dicitur, quod non ois potentia recipiens aliquam formam sine dispositione media respicit

Solutio ad objectionem 1. et 2.

Ex com. 4.

spicit eam equaliter secundum omnem gradum, quia vnus gradus est sibi conuenientior quam alius, vel forte talis forma non potest augeri in infinitum secundum potentiam Dei ordinatam, sed habet certum terminum. Dico tamen quod Deus de sua potentia absoluta potest intendere gratiam Christi quo ad esse, licet non quo ad rationem gratiae. Ad aliam formam dicitur, quod gratia meretur augeri dum est in via, non autem dum est in suo termino. De hoc Sanctus Thom. tertia sententiarum distinctione 13. quaestio prima articulo secundo quaestio tertia sic dicit. Augmentum non competit rei secundum quod est in via ad terminum, quia secundum quod res est in termino tota potentia capacitas impleta est ex fine impleta, & ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis sui vltimo vnita non solum per finitionem perfectam, sed etiam communicando in persona verbi, ideo gratia eius crescere non potuit. Haec ille. Et intelligo capacitatem illius animae fuisse impletam modo frequenter expostio. Vterius dico quod responsio, quam arguens recitat, bona est, & est Sancti Thom. tertia parte ubi supra recitata est. Et ad improbationem, illius responsionis dicitur quod gratia est dispositio ad vnionem, non naturalis, sed voluntaria ex diuina ordinatione. Sed ex hoc non sequitur quod stante vnione gratia illa possit augeri de potentia Dei ordinata. Posset autem augeri de potentia Dei absoluta, quia sicut dicit Sanctus Thom. tertia sententiarum ubi supra, nullius rei capacitas extenditur ultra coniunctionem eius cum suo fine, quod est verum secundum ordinem rebus a diuina sapientia inditum. Vterius dicitur, quod nulla traditio est dicere, quod gratia potest in infinitum augeri secundum esse & actuationem subiecti, & ex alia parte, ponere, quod in Christo est summa gratia quantum ad rationem gratiae, & quod non potest esse maior gratia quantum ad rationem gratiae. Ad primum Duran. patet solutio per praedicta. Concludit enim quod gratiae animae Christi non est infinita in actu quo ad esse, quia capacitas finita non est susceptiua talis infiniti, dicitur tamen quod capacitas finita susceptiua est formae infinitae quo ad aliam considerationem. Ad secundum patet per idem. Nam vt supra allegatum est, sicut visio & fructio animae Christi sunt actus finiti secundum esse, ita & gratia habitualis, tamen vtrunque potest dici infinitum aliquo modo. Ad primum Ocham. & Ad dicitur, quod fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod augmentatio & intensio formarum maxime spirituum fiat per additionem formae ad formam. Huius enim falsitatem ostendit Sanctus Thom. secunda secundae quaestio vigesima quarta articulo quinto & in multis alijs locis. Ex quibus patet, quod consequentia argumenti nulla est. Dicitur secundo, quod quicquid sit de potentia Dei absoluta, tamen consistat de ordinata, quod anteceditus argumenti falsum est, unde Sanctus Thom. tertia parte quaestio septima articulo duodecimo in solutione primi sic dicit. Si loquamur de quantitibus mathematicis, cuiuslibet finitae quantitatis potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni, si vero loquamur de quantitate naturali sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut & alia accidentia determinantia, unde philosophus dicit secundo de anima, quod omnium natura constantium est terminus & ratio magnitudinis & augmenti, & inde est quod quantitati totius caeli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus vltra quem non transgrediuntur. Et propter hoc non oportet, quod gratia Christi possit fieri additio, quauis sit finalis secundum sui essentiam. Haec ille. Tunc ad probationem antecedentis negati dicitur, quod prima propositio est falsa secundum viam Sancti Thom. quia in nulla specie animalis motus caeli possunt esse successiue, sed non simul. Dicitur tertio quod tertia propositio manifestam continet falsitatem in partibus totius heterogeneae. Nam duae medietates oculi dextri sunt magis vnibiles naturaliter quam medietas oculi dextri cum medietate oculi sinistri, licet sint eiusdem

rationis & multae aliae in stantiae possunt dari. Ex dictis patet ad formam ibi recollectam ex illis tribus propositionibus, quod prima consequentia ibi facta non valet vt patet ex tertio dicto contra tertiam propositionem Ocham. Vtrum autem quancunque magnitudine data finita similibus eiusdem speciei sibi possit vniri dictum est supra. Denique vltima consequentia ibi facta non valet, quia intensio formarum non fit per additionem formae ad formam. Ad primum Gera. patet responsio ex praedictis, nam maior est falsa. Et ad illius probationem dicitur quod diuisio vel causa ibidem assignata est insufficientis, quia quod aliquo inditudo alicuius speciei non possit addi maius in eadem specie potest contingere praeter causas ibidem assignatas, vt puta si forma speciei alicuius indiuidui praefigat sibi certum terminum magnitudinis & augmenti ex natura vel diuina ordinatione, vel sit illimitata quantum ad rationem propriae speciei vt supra frequenter dictum fuit. Vterius dico quod argumentum false imaginatur, quod in specie gratiae ex duobus indiuiduis possit constitui tertium. Ad confirmationem dicitur primo, quod forte mundus eiusdem speciei cum illo non possit esse maioris quantitatis de potentia Dei ordinata quicquid sit de absoluta. Dicitur secundo, quod non est simile de augmento quantitatis corporalis & formae spirituales, quia prima fit per additionem vel rarefactionem, secundum aequa quam. Dicitur tertio quod licet de potentia Dei absoluta omnis forma spiritualis accidentalis intensibilis possit in infinitum intendi secundum esse, non tamen secundum rationem propriae speciei. Ad secundum negatur minore quicquid sit de maiore, quia gratia non habet partes illo modo quo fingit sine quancunque probatione arguens. Ad tertium negatur prima pars minoris. Nec valet eius probatio, quia cum quilibet species figurae vel numeri in sua ratione includat certum terminum, non tamen genus figurae vel numeri, & ideo quancunque specie figurae, vel numeri data contingit esse maiorem, licet sit de gratia, cuius aliqua species potest esse illimitata quo ad rationem gratiae, sicut est de gratia animae Christi. Et ideo tali gratia nulla potest esse maior quo ad hoc, unde similitudo non valet, quia nulla species numeri potest habere talem illimitationem, qualem aliqua species gratiae. Ad argumentum Ad dicitur, quod si aliquid concludat, hoc solum concludit, quod quantamcunque poenam Deus infligat damnato, possit intensiorem secundum esse eidem infligere. Et a simili conceditur, quod de potentia Dei absoluta omnis gratia creata possit intendi secundum esse, cum quo ita quod aliqua gratia est summa infinita, & nullo modo intensibilis quantum ad perfectionem rationis gratiae, vt pura quia est dare summam speciem in genere gratiae, quia non potest esse superior, non tamen summam in diuiduum, vt ita dicam scilicet quo non possit esse superius quo ad pertinentiam ad indiuiduum, cuius est intensio secundum esse. Et similiter est dare summam poenam quo ad speciem pura priuationem diuinae visionis vel huiusmodi: omnia haec ex praedictis elici possunt. Ad argumentum pro parte affirmatiua quaestio respondit Sanctus Thom. tertia parte quaestio septima articulo vndecimo in solutione primi sic dicens. Id quod dicitur. Pater non ad mensuram dat spiritum filio. Vno modo exponitur de dono, quod Deus pater ab aeterno dedit filio scilicet diuinam naturam, quae est donum infinitum, unde quaedam gloria dicit ibidem, vt carus sit filius, quantus pater. Alio modo potest referri ad donum, quod datum est humanae naturae, vt vnatur diuinae personae, quod est donum infinitum, unde glo. dicit ibidem. Sicut pater plenum & perfectum genuit verbum sic plenum & perfectum vnitum est humanae naturae. Tertio modo potest referri ad gratiam habitualement in quantum gratia Christi se extendit ad omnia, quae sunt gratiae, unde Aug. hoc exponens dicit. Mensura diuisio quancunque donorum est. Alij enim datur per spiritum sermo sapientiae alij sermo scientiae, sed Christus qui dat, non ad mensuram accepit. Haec ille. Et haec de praesenti quaestione sufficiunt de qua benedictus Deus. Amen.

Specificam formam requirit certum terminum.

Vide hic optima expositionem verborum S. Thomae.

Utrum anima Christi sit sciens formaliter scientia creata.



IRCA quartadecimam distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Utrum anima Christi sit sciens formaliter scientia creata. Et arguitur quod non. Quia ad hoc est necessaria scientia ut per eam aliqua cognoscantur, sed Christus per diuinam scientiam cognoscit omnia, superfluum ergo fuisse, quod in eo esset quaedam alia scientia.

IN oppositum arguitur quia dicit Ambrosius in libro de incarnatione. Deus in carne perfectionem humanam naturam assumpsit, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis in flatum, sed ad sensum hominis pertinet scientia creata, ergo in eo fuit alia scientia praeter diuinam, ac per hoc scientia creata.

IN hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Anima Christi in quo dicitur sciens scientia increata.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Anima Christi non est, nec potest esse sciens formaliter scientia increata vel diuina tanquam actu secundo, quae est operatio vel consideratio actualis. Hanc ponit Sanctus Thomas de veritate, q. 20, ar. 1, ubi recitatis circa hoc erroribus Eunomij & Apollinaris, quorum primus Eunomius posuit in Christo non fuisse nisi duas substantias scilicet diuinitatem & corpus quod uiuificabatur a diuinitate loco animae. Secundum autem Apollinaris posuit in Christo animam uiuificantem corpus & sensificantem scilicet vegetatiuam & sensitiuam, non autem intellectualem, sed uerbum secundum eum erat in Christo loco animae intellectualis, istis inquam erroribus recitatis subdit. Praedictus modus intelligendi unione ad hoc inducit, ut credatur quaedam una natura ex diuina & humana confecta sicut ex anima & corpore non solum una sit hypostasis, sed etiam una natura. Ex quo sequitur ulterius quod ueriusque naturae ueritas corrumperetur. Cum enim hoc sit de ratione diuinae naturae, ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicuius corporis actus a propria ratione decidit. Similiter si a natura humana abstrahatur anima vel intellectus, uel aliqui eorum, quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit ueritas uel unitas speciei, cum ita sit de rationibus specierum, sicut est de numeris, ut dicitur octauo metra. in quibus unitate addita uel subtracta species numeri uariatur, & ideo secundum praedictum errorem Christus nec uerus Deus, nec uerus homo esset. Ad hoc autem quod Christus sit uerus Deus & uerus homo, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam diuinam pertinent, & iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia, quae speciem hominis constituunt, & ut non solum sit uerus homo, sed etiam perfectus homo, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem sunt necessaria, sicut habitus scientiarum & uirtutum, sicut enim diuinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter uiuat, uel rationalis creatura fiat, ita non potest esse actus animae rationalis, ut ea formaliter sit sciens uel uirtuosa, sicut nos per habitum uirtutis uel scientiae, & ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam & uirtutem creatam. Hanc ille. Eandem conclusionem ponit tertia parte. quaestio. 9. articulo primo in solutione primi arg. ubi sic dicit. Christus omnia cognouit per scientiam diuinam operatione increata, quae est Dei essentia, Dei enim intelligere est sua substantia ut probatur 12. meta. Unde hic actus non potuit esse animae Christi, cum sit alterius naturae, si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia praeter diuinam, nihil cognouisset, & ita frustra fuisset assumpta, cum res sit propter suam operationem. Hanc ille. Idem ponit tertio sententiarum distinctio. 14. q. prima articulo primo quaestiuicula prima. ad primum. Licet inquit

Tex. com. 10.

in Christo sit scientia diuina, quae est perfectissima, tamen ea non perficitur formaliter humana natura, & ideo oportet creatam scientiam uel cognitionem in ea ponere. Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Tanto uel plus repugnat diuinae essentiae esse animae rationali formalem noticiam, qua formaliter sit sciens, quanto repugnat ei esse uita tam qua corpus formaliter uiuat sed secundum nullo modo est possibile, ergo nec primum. Maior probatur. Quia plus repugnat naturae diuinae supplere uicem formae accidentalis inherenti subiecto & dependentis ab illo quam forma substantialis, maior patet ex dictis. Secunda conclusio Anima Christi est formaliter sciens triplici scientia creata. Prima dicitur scientia beatorum. Secunda est scientia uirtutis habita per infusionem. Tertia dicitur scientia naturaliter acquisita. Istam conclusionem ponit Sanctus Thomas. tertia parte quaest. nona quo ad singulas eius partes. Et pro prima parte sic dicit articulo secundo illius quaestio. Illud quod est in potentia reducitur in actum per illud, quod est ens actu, oportet enim esse calidum illud, quod calefacit alia, homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei uisione consistit & ad illam ordinatur sicut ad finem. Est autem creatura rationalis capax huius beatae cognitionis in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem secundum illud Heb. vii. Decebat eum propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, actorem salutis eorum per passionem consumari, & ideo oportuit quod cognitio beata in Dei uisione consistens excellentissime homini Christo conueniret, quia semper causam oportet esse potiorum causato. Hoc idem ponit tertio sententiarum distinctio. 14. q. 1. arti. primo. Et potest sic formari ratio. Causa beatificatiua omnium hominum beatorum tanquam excellentissimum instrumentum debet habere in se beatitudinem & beatificam uisionem creatam, sed humanitas Christi est huiusmodi, secundum partem eiusdem conclusionis ponit tertia parte. q. 9. arti. 3. ubi sic dicit. Decebat quod natura humana assumpta a Dei uerbo imperfecta non esset, omnia autem quod est in potentia est imperfectum, nisi reducatur ad actum, intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia, reducitur autem actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completiue ipsius, ut patet ex his quae dicuntur 3. de anima, & ideo oportet ponere in Christo scientiam inditam in quantum per uerbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia, ad quae intellectus possibilis est in potentia, sicut etiam per uerbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum ut patet per Aug. super gen. ad litteram. Et ideo sicut in angelis secundum eundem modum. An ponitur duplex cognitio, una. I. matutina, per quam cognoscunt res in uerbo, & alia uespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas, ita praeter scientiam diuinam incretam est in Christo secundum eius animam scientia beatorum, per quam cognoscit uerbum & res in uerbo, & scientia indita per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti impressas. Hanc ille. Eandem ponit tertio sententiarum distinctio. 14. q. 1. arti. 3. Et potest ratio sic formari. Intellectus animae Christi est & fuit perfectus omni perfectione gloriae & gratiae & naturae, cuius est capax, & quae alteri creaturae communicata est, sed huiusmodi est scientia indita, igitur illam habuit. Tertiam partem conclusionis ponit tertia parte quaestio. 9. articulo quarto ubi sic dicit. Nihil eorum quae Deus in nostra natura plantauit, desuit naturae humanae assumptae a uerbo Dei. Manifestum est autem, quod in humana natura Deus plantauit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem, unde necesse est dicere, quod in anima Christi non solum fuerit intellectus possibilis, sed etiam agens. Sicut autem in alijs Deus & natura nihil faciunt frustra, ut dicit philosophus primo de caelo & mundo, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra, illud aut frustra est, quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2. celi & mundi. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles in actu abstrahendo eas a phantasmatibus, unde dicitur tertio

Tex. com. 10. ubi que ad 29.

I. b. a. c. t. in pra. lib. de ci. Di. bro 12. c. 2.

Tex. com.

Tex. com.

de anima

de anima, quod intellectus agens est, quo est omnia facere, sic igitur necesse est dicere, quod in Christo fuerint species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu eius possibili receptae, quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidem experimentalem nominat, & ideo quamuis alibi aliter scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subiecti recipientis, sed etiam ex parte causae agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale. Scientia autem in se attribuitur naturae humanae secundum lumen desuper infusum, quod modis cognoscendi est proportionatus naturae angelicae, scientia uero beatorum, per quam ipsa Dei essentia uidetur propria & connaturalis est soli Deo; Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis potentia naturalis, & specialis & suprema in anima Christi pertingit ad suam propriam, & principalem operationem, i. perfectionem ultimam, sed intellectus agens est huiusmodi, & eius uisumata perfectio & operatio est species intelligibiles abstrahere a phantasmatibus, in quo consistit scientia naturaliter acquisita, ergo huius operationis perfectio & effectus ultimus fuit in Christo. Et in hoc primum articulum terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones, & quidem contra primam arguit Ioan. de Ripa multipliciter. Et primo probat quod possibile est diuinam essentiam esse rationali creaturae formalem noticiam immutabilem, licet non informatiue. Primum argumentum tale est. Diuina essentia est suo intellectui sic notitia, ergo sic potest esse cuilibet intellectui creato. Antecedens notum est & consequentia probatur. quoniam si non posset, uel hoc esset, quod intellectui creato repugnat communicatio diuini esse. & hoc non est quia nec per communicationem talem diuina essentia, uel quaecunque forma creata fieret sic notitia, nec talis communicatio ad uitalem immutationem est necessaria. Vel hoc esset ex immensitate diuini esse, cui uidetur repugnare & remissius actuare formam quam sit actus in natura sua. & hoc non. Nam cum in diuinitate formae, & gradus sui formalis fiat intensior, uel remissior gradus uitalis immutationis, uel quia reputatur creaturae tam perfecta actuatio, & hoc non. Quia nec creaturae repugnat communicatio plenitudinis diuinitatis, ergo a fortiori, nec ista unio. Tum quia nulli potentiae creatae in aliqua specie actuali uitalis repugnat gradus tantae intensus perceptionis, sicut talis potentia est uitalis, ergo nec repugnat diuinae essentiae sub gradu huiusmodi immutatae. Secundum argumentum est tale. Possibile est diuinam essentiam esse speciem intelligibilem memoriae creaturae, ergo possibile est ipsam esse uisionem creaturae intelligentiae. consequentia probatur. Tum quia species ultra uisionem nihil ponit intrinsecum rei, sed solum habitudinem uitalis immutationis. Tum quia non minus intense est eleuabilis intelligentiae quam memoria, cum aequae sit potentia uitalis immutationis susceptoria. Antecedens probatur. Nam possibile est animam secundum totam portionem intellectiuae beatificari, cum sit potentia beatificabilis, ergo possibile est totam memoriam beatificae actuari per diuinam essentiam uel speciem intelligibilem. Tertium argumentum est tale. Possibile est intelligentiam creatam habere uisionem de diuina essentia nullo modo enigmatica, igitur &c. Antecedens probatur. Quia sic uidetur esse in uisione proprie beatifica, in qua uidetur excludi omne enigma. unde Apostolus prima Cor. 13. Tum cognoscam sicut & cognitus sum, ubi uidetur inuenire eundem modum cognitionis intuitiue Dei in patria & creaturae, ita quod sicut in Deo cognitio & cognitus idem sunt, ita in uisione beatifica creaturae. Tum etiam quia in intellectu creatus potest habere naturalem cognitionem excludentem omnem enigma, ubi. Cognitio & cognitus idem sunt sicut cum idem est cognitio sui. Consequenter autem probatur. Nam in omni uisione, in qua uisibile distinguitur realiter a uisione obiectum uidetur in tali uisione in specie, in qua relucet solum intentionaliter, & per consequens tale uisibile non uidetur propriissime in se intuitiue, sed secundum esse quod habet

Utrum essentia diuina potest esse rationali creaturae formalem noticiam immutabilem.

An sit uera ista haec iuda Gal. p. p. q. 2. art. 4.

Utrum immutabilis obiectum sit unicum realiter in se, & omnino inuariatum ex uariatione & multiplicatione specierum, potest multiplicari apparentia obiectiua, ergo e conuerso ex unione uel unitate speciei sequitur unitas talis apparentiae. Assumptum probatur. Nam ubi sit suppositio digiti ad oculum, eadem res omnino unice in se apparet esse duae, ergo illud quod immediate apparet, & obijcitur potentiae non est ipsa res. Nam aequae una formaliter apparet ut prius, si aequae manet inuariata, & per consequens ipsa species rei immediate obijcitur & obiectiue apparet. Secundo sic. Stante uniformitate obiecti per remissionem speciei remittitur apparentia obiectiua, ergo talis apparentia non est ipsum obiectum, sed species in qua relucet. Consequentia patet & antecedens probatur. Nam per remissionem alicuius speciei tale obiectum remissius obijcitur potentiae, & per consequens apparentia obiectiua remittitur. Tertio sic. Cuiuslibet talis obiecti apparet obiectiua est aliud ab obiecto realiter, igitur &c. Consequentia patet, & antecedens probatur. Nam ubi tale obiectum corrumpere per Dei potentiam specie aequae praesente potentiae, & inmutante ipsam uitaliter, tale obiectum apparet ut prius, aequae enim uniformiter esset praesens potentiae, & ideo aequae sibi obijceretur, ergo apparet obiectiua aequae esset uniforme ut prius, igitur tale apparet non est idem realiter cum obiecto. Quarto sic. Cuiuslibet obiecti cognitio idem est omnino esse cognitum & cognitio,

Verū sine idē esse cognitiō & cognitiō.

tio, sed cuiuslibet talis idem est esse cognitum & esse apparen-
s obiectum, igitur &c. Prima pars patet. Tum quia
per solam positionem cognitionis quocunque alio circū-
scripto ponitur esse cognitum. Tum quia idem est omnino
esse cognitum, & esse quod habet obiectum in potētia, sed
huiusmodi esse nō est aliud ab esse cognitionis. Tum quia
esse cognitum est esse intentionale in anima, igitur est esse
reluctantia, & per consequens sicut species obiecti & reluc-
centia obiecti idem est, ita esse reluctantia in qua reluctet. Tum quia idem est
esse cognitum creaturae in Deo, & ratio cognoscendi cum
aeque proportionaliter ibi reluctet. Sic ergo inquit patet
generaliter, quod apparentia obiectiua, & species siue appa-
rentia formalis idem sunt, nec apparentia obiectiua est
idem quod obiectum apparens, sed est idem quod apparen-
re obiecti, & esse cognitum, & ideo obiectum apparens
nunquam est sua apparentia obiectiua, nisi idem sit cog-
nitiō sui. Secundo loco arguit contra eandem conclusionē
probanda, quod oppositum conclusionis non solum sit
possibile, immo verum sit de facto. s. quod diuina essentia
non solum animae Christi, immo cuiuslibet beato vnitur vt
formalis visio. Et arguit primo sic. Si diuina essentia
non est ratio videndi Deum, sed species creata, sit illa. a.
tunc sic, s. a. esset intellectiua potentia per suum esse,
etiam foret beata, igitur per solum suum esse potentia posi-
ta in esse esset ratio cognoscēdi beatificae Deum esse, igitur
per prius suum esse, omnis enim intellectiua natura, quae
per solum essentiam suam potest intelligere se & alia, per
prius est ratio cognoscēdi se quam extrinsecā, igitur sic
efficit de anima, & per consequens immediatius, & aeque per-
fectius vel perfectius esset ratio cognoscēdi suum esse quam
diuinum esse, sed nunc anima, licet non sit intellectiua po-
tentia vel vitalis, tamen eadem est ratio cognoscētiua, pos-
se enim vitale vt sic non variat rationem cognoscētiua,
nec modum cognoscēdi, igitur nunc anima immediatius,
& aeque perfecte saltem est ratio cognoscēdi suum prop-
riū esse, sicut beatificae esse diuinum. Consequens est falsum.
Tū quia talis visio nō esset immediate diuinū essentiae in se,
sed in aliquo obiecto prius cognito. Tū quia nulla visio crea-
turae in proprio genere est tā perfecta sicut est visio beati-
fica. Dicitur, inquit, quod argumentū solum probat huius-
modi visionem sub eodem gradu esse visionem sui & Dei,
non tamen aeque perfecte quo ad modum, quoniam talis
visio non est beatifica, eo quod est visio sui in esse absolu-
to, sed in hoc, quod est visio sui inesse speciei respectu Dei
vt obiecti beatifici. Sed hoc non valet. Tum quia visio rei
in proprio genere non solum est imperfectior quo ad mo-
dum, sed quo ad gradum visionis rei in verbo, & multo ma-
*Verū visio beati-
fica vt e
sui, ite
eodē
gradu, licet
sit quā ad mo-
dū aequē per-
fectā.*

gus visio beatifica verbi, & ideo vna tanquam clarior inten-
tio dicitur matrina respectu alterius. Tum quia s. a.
visio est immatius sui quam Dei, & per hoc Dei quia
sui, igitur perfectior est quo ad modum in cognitione sui
quam Dei cognitione. Tum quia in qualibet re creata vel
increata aeque perfecte reluctet propriū esse, sicut esse ex-
trinsecum, ergo anima non minus perfecte etiam quo ad
modum est ratio cognoscēdi se quam Deum. Tum quia
si anima est ratio cognoscēdi Deum, & precise anima im-
mutat vitaliter intellectum in tali cognitione, ergo Deus
non est obiectum in se, nisi solum terminatiue, sed hoc non
perficit visionem stante eadem ratione cognoscēdi. Dicitur
forte alio modo, quod anima non est visio sui. Sed cō-
tra. Tum quia oppositum superius est probatum. Tū quia
contra sic dicentem eadem reuertitur difficultas Nam. a.
est aeque visibile in proprio genere, sicut. a. est visio,
cum latitudine in esse visibilitatis intellectiuae penes lati-
tudinem entitatis quantificatur, ergo data visione. a.
adequata in proprio genere, quae sit. b. aeque inten-
se est visio, sicut. a. est visio Dei beatifica, sed. b. est
propria visio. a. in proprio genere, ergo propositum vt
prius. Secundo principaliter arguit sic. Nam data visio-
ne creata beatifica, quae sit. a. quero aut. a. solum intrin-
sece perficit intellectiua potentiam, vel vltra est po-
nenda perfectio, quae prouenit ab obiecto beatifico. Si se-
cundum habetur propositum. Nam tunc vltra immuta-
tionem vitalem anima erit immutatio vitalis obiecti bea-

*Verū de fa-
cto ita sic q
essentia vt e
stus secundum
cuiuslibet bea-
to vnitur.*

*Verū visio
beati-
fica vt e
sui, ite
eodē
gradu, licet
sit quā ad mo-
dū aequē per-
fectā.*

*Verū visio
beati-
fica sit
visio sui.*

tifici per seipsum. Si detur primum, igitur obiectum beati-
ficum non quietat in intellectu vel intelligentiam in se, sed
solum in. a. in quo reluctet intentionaliter. Et sic, igitur
dicitur quietare solum, vel quia efficit. a. vel quia ter-
minat. a. obiectiue. Si primum, igitur si per impossibi-
le. a. esset in intellectu, & Deus non esset. a. & aeque in-
tense quietaret, & perfereret, & aeque redderet creaturam
beatam. Consequens est impossibile. Nam tunc ad beatum
esse intelligentiae creatae sufficit solum finitum esse, nec re-
quiritur infinitum formaliter, sed effectiue, sed isto modo
ad omnem naturalem actionem & vitalem immutationē
requiritur, & per consequens non plus requiritur infinitas
in obiecto ad quietationem imaginis trinitatis in substan-
tia intellectuali, quam cuiuslibet potētia sensitiua, vel al-
terius potētia naturalis passiuā vel perceptive, quod qui-
dem est contra sanctos ponentes, quod nulla intelligentia
creata potest quietari in aliquo citra infinitum. Si igitur
detur secundum. Contra. Primo. Nam sicut, a. intelligētia,
si per impossibile Deus non esset adhuc talis intellē-
tia, esset formaliter beata, cum. a. sit totalis perfectio beati-
fica sibi intrinsecā, sed sic esset, tunc non requireretur infi-
nitās in obiecto vt realitas, igitur nunc obiectum quantū-
cumque sit infinitum, dummodo non immutet in se vitaliter
potentiam, sed precise vt in. a. reluctet sua infinitas, non
requiritur vt realiter posita in esse, sed solum vt intentiona-
lis in specie creata. Ex his sequitur, quod vbi in specie crea-
ta alius Deus relucteret, vel plures Dij per possibile vel im-
possibile, & aeque ille qui non esset beatificaret obiectiue si-
cut ille qui esset. Secundo. Quia diuinum esse non beati-
cat intelligentiam creatam, quia est sibi praesens realiter.
Nam si beatificaret lapidem & omne creatum, igitur quia
praesens in se intentionaliter, vel igitur in se vitaliter immu-
tando, & sic habetur propositum, vel in specie, siue simili-
tudine ipsa, & per consequens eodem modo, quo est in ta-
li specie, beatificat obiectiue, sed solum esse apparens, vel
esse cognitum, vel obiectum in tali specie non est aliud
ab ipsa specie, vt patet ex praedictis. Ergo talis species pri-
mo & per se beatificat, & tale obiectum precise extrinsece
& denominatiue, quatenus suum esse obiectum in tali spe-
cie reluctens, & per consequens magis proprie talis species
est obiectum beatificum quam Deus. Tertio. Quia esse di-
uinum in tali specie est solum finitum esse, igitur si precise
in tali specie obijctur, beatificat finitē. Prima pars patet.
Nam sicut finitum esse, puta creatum, est immensum esse
denominatiue in specie increata, quia in ipsa immensū re-
lucet, ita econuerso immensum esse est solum finitum esse
denominatiue in specie creata, in qua solum finitē reluctet.
Dicitur forte quod obiectum beatificum quietat per spe-
ciem non precise causaliter effectiue, vel terminatiue, sed
vltroque modo simul. Sed hoc non euadit argumentum.
Tum primo quia si terminatiue precise, ita quod in specie
finita, igitur vt finitum precise quietat non vt infinitum,
igitur quantumcumque efficiat vt infinitum, & id quod ter-
minat sit vt finitum, ex quo proueniat apparentia obiecti-
ua infinita, & tunc habetur intentum. Tum secundo. Quia
sic concurrat in visione sui enigmatica, quia terminat om-
nem talem visionem, & ipsam efficit. Et si dicitur quod nō
terminat immediate. Dicitur quod nec etiam in quacūq;
specie creata. Tum tertio. Quia Deus in specie abstractiua
sui relicta ex intuitiua & cāta aeque terminat immediate,
sicut intuitiua. Tum quarto. Quia illa immediatio non
sufficit. Nam creatura perfectius videtur intuitiue in ver-
bo quam in proprio genere, puta color, & tamen per te
primam cognitionem solum verbum terminat immedi-
ate, & secundo ipsemet color, & omnino immediatio, vt sic
non reddit cognitionem perfectiorem, sed solum ratio co-
gnoscēdi, penes quem esse cognitum mensuratur quo ad
speciem cognitionis, licet quo ad gradum penes latitudi-
nem vitalis posse secundum quod potentia immutatur.
Tertio principaliter arguit per auctoritates sanctorum.
Prima est Aug. primo de tri. ca. vlti. vbi loquens de visione
beatifica, in qua est vita aeterna. Quae est, inquit, vita aeter-
na, nisi illa visio, quae non conceditur impijs, vt cognoscāt
vnum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum. Et
sequitur de eadem visionem. s. quod secundum eandem vi-
sionem

*Verū quietat
intellectū de-
ipite hoc q
tionē vel sp
ciem creatae
efficit.*

*Verū ex ha-
deus beat
cet ga terū
nat visionē
creatam.*

*Verū quietat
hoc q
& terminat
visionē cu
tam.*

102.17.

Primo cor. 13.
Primo to 3.
102.14.

Tertio dist. 12

Cap. 6.

Ca. 12. vel 14

fionem bonus Deus. De qua igitur visione loquitur Aug.
vel de increata, & habetur in intentum, vel de creata, & sic se-
quitur, quod secundum visionem creatam Deus est bonus
& beatus, quod claudit contradictionem. Item infra. Visio
inquit, illa qua contēplabimur Dei incommutabilem, atq;
humanis oculis inuisibilem substantiam, quae solis sanctis
promittitur, de qua dicit Apostolus. Videbimus faciem ad-
faciem, & de qua Io. Videbimus eum sicuti est, & de qua
dominus. Ego diligam eum & manserabo ei me ipsum,
& propter quem sola fide corda mundamus. Et si aliqua
alia de illa visione dicta sunt, quae copiosissime sparfa per
omnes scripturas inuenit quibus amore ad eam oculum
intendit sola est summum bonum, cuius adipiscendi causa
praecipitur agere quicquid ratione agimus, vel igitur illa
visio est increata, & habetur propositum vel creata, & tūc
sequitur quod aliquid creatum est summū bonum, & per
consequens in tali solo consistit vltima quies nostra. quod
nefas est dicere. Sequitur etiam quod propter aliquod bo-
num creatum, & solum praecipitur agere quicquid recte
agimus, consequens est falsum, patet igitur ex dictis Aug.
propositum. Secunda auctoritas est Hugo. in tractatu de
sapientia animae Christi, vbi breuiter ostendit, quod Deus
est sapientia, qua cognoscunt beati. Item in expositione
Dionysij in de angelica hierarchia hoc idem asruit. Hae
sunt argumenta Io. de Ripa contra primam conclusionem
in forma. Quarto loco arguitur contra eandem conclusio-
nem per argumēta quorundam, quos & quae Adam recit-
at. 2. q. 1. sen. & 3. q. 3. sent. Primo igitur arguit sic. Quia si
visio verbi esset actus distinctus a verbo sequitur, quod sum-
me beatus non posset stante sua beatitudine in summo ha-
bere ita perfectam noticiam de aliqua creatura in proprio
genere, sicut infimus beatus, supposito quae tales sint aequa-
les in substantia, & in naturalibus suis. Consequētia pro-
batur, quia ponatur quod anima Christi non posset habe-
re clariorem Dei visionem quam nunc habet, sicut tenet
magister sen. & quod anima Lini aequalis in naturalibus
animae Christi habeat inferiorem beatitudinem, vel saltē
longe minus clarā. Hoc supposito necessario tenet con-
sequētia, quod est intentum, vel sequitur quod duae co-
gnitiones, quarum vtraque est intensissima eiusdem, cuius
anima Christi est capax naturaliter, compaterētur se simul
in potentia intellectiua, quod est falsum. Tum quia pari ra-
tione cū duabus talibus intensissimis simul stantibus pos-
set tertia intensissima stare & quarta, & sic sine situ proce-
dendo, quod est falsum. Tum secundo. Nam ad experien-
tiam patet, quod vna cognitio multū intēta circa aliquod
delectabile multum placens sibi totaliter suspenditur, vel no-
tabiliter remittitur, vel aufert cognitionem circa quod dēiq;
aliud. Tum tertio. Quia August. 7. super Gen. ad litteram,
quod potētia animae in suis actibus mutuo se impediunt
ergo multo fortius actus intensus eiusdem potētia impe-
dit intentionem alterius actus cum eo, igitur anima Chri-
sti habens beatitudinem intensiua, cuius est capax si ha-
beat cognitionē creaturae in proprio genere ita perfectā,
sicut potest anima Lini sibi per omnia aequalis in naturalibus,
cum remissa beatitudine sua oportebit remitti beati-
tudinem animae Christi, quod fuit probandum. Secundo
sic. Aug. 8. super Gen. ad litteram ostendens, quomodo
Deus diuertimode loquitur creaturis. Si modum, inquit,
querimus, quomodo ita locutus sit Deus certissime tene-
re debemus, Deum aut per suā substantiam loqui, aut per
subiectam ubi creaturam, sed per substantiam suam non
loquitur nisi ad credendas omnes creaturas, ad spirituales
vero atque intellectuales non solum causandas, sed illumi-
nandas, cum tunc possunt capere locutionē eius, qualis est
in verbo eius, quod in principio apud Deum erat, & Deus
erat verbum, & post. Si igitur Adam tunc erat vt posset
capere illam locutionem Dei quam mentibus angelicis
praebet per suam substantiam, &c. Ex quo patet propositū,
vt videtur. s. quod Deus loquitur spiritibus angelicis per
suam substantiam sine creatura media, & hoc est quod ip-
sa Dei substantia sit talibus spiritibus eorum cognitio.
Tertio sic. Quia secundum te eodem actu videtur verbum
& creatura in verbo, & tūc sic. Vel igitur per eundem actū;
quo Pet. videt verbum praecise, vna vice potest videre ani-

creaturam alia vice, & pari ratione eodem actu quo vna
vice videt verbum, & aliquam vel aliquas creaturas, sed nō
omnes, potest aliam videre, quam & nunc non videt, que-
cunque sit illa, vel sint ille, vel non eodem actu, quod videt
verbum & aliquam creaturam ista vice, potest videre alia
vice verbum cum alijs creaturis. Prima pars non potest
dari, quia tunc ille actus, qui idem numero potest esse di-
stincta cognitio cuiuslibet cognoscibilis, & verbi esset in-
nita cognitio, sed talis non potest competere creaturae, im-
mo talis est Deus. Si per alium actum, tunc cum quilibet
actus, quo videtur creatura in verbo sit visio verbi sequitur
quod actu secundo adueniente corrumpatur prior vel re-
maneat cum secundo. Primum nō potest dari. s. quod ces-
set actus prior, quia tunc ille actus non fuisset beatificus,
quia secundum Aug. 13. de Trini. nullus actus deficiens &
non semper permanens est beatitudo. Tum etiam. quia
in beatitudine non est successio tallum actuum, ut patet
per Aug. 15. de Trini. ubi dicit, quod non eruat ibi uolubi-
les cogitationes nostrae ab alijs in alias redeūtes atq; tras-
euntes, sed omnem scientiam nostram simul vno aspectu
uidebimus, ergo visio verbi, & est beatifica non ces-
sat ad successiōem alterius actus. quae sit visio uerbi.
Si dicatur quod adueniente secundo non cessat pri-
mus, sequitur quod eius beatitudo crescat, quod non vi-
detur dandum, quia tunc non esset uniformiter beatus,
sed quandoque magis, quandoque minus, & iterum pone-
re ibi tot beatitudines & actus & similitudinē, cum & ae-
& melius posset saluari per unum uel unicum actum in-
creatum, uideretur superfluum. Similiter sicut aliquando ha-
beret plures & aliquando pauciores cogitationes beati-
ficas, ita sequitur quod aliquando haberet plures, & aliquan-
do pauciores delectationes & beatitudines. Quarto sic.
Quia implicat contradictionem creaturam rationale uni-
ri uerbo hypostatice, & non frui fruitione, quae est Deus,
& similiter non uidere uisionem, quae est Deus, quia contra-
dictio est, quod uniatu sibi hypostatice, quin beatitudo,
quae est Deus, sit sua & anima sua. Quinto. Quia contradi-
ctio est, quod anima Christi dum est unita uerbo hyposta-
tice peccet, sed hoc per istud clare uiratur & non per alias
uias, igitur. Minor patet quo ad primam partem, quia con-
tradictio est, quod aliquid fruatur fruitione, q est Deus,
quin uelit uolitione ordinatissima omnia quae Deus uult,
sed cum hoc non stare, quod per naturam suam eliceret
actum uolitionis deordinatę. Repugnātia enim est quod
anima illa simul uelit & non uelit. Tanta autem est ista
unio, quod eo ipso quod unica nata sit frui, fruatur fruitio-
ne infinita, hoc autem necessitat, ne uoluntas uelit aliud
per naturam suam quam per illam fruitionem infinitam,
ergo &c. Sexto. Inter omnes creaturas rationales possibi-
les anima Christi est summe beata. Item secundū sanctos
ista beatitudo animae Christi est tanta, quanta maior ne-
quit dari, sed hoc non potest saluari per quantamcumque
beatitudinem creatam formaliter inherētē animae, quia
saltem Deus posset facere creaturam nobiliorem, & sibi
dare beatitudinem creatam maiorem quam anima Chri-
sti haberet. Septimo. Si beatitudo creata esset praesens ani-
me sicut modo sine informatione quare non posset satia-
re sicut modo, dummodo aliquo modo non dependeret
ad animam, nunc autem licet beatitudo increata non de-
pendeat ad animam, tamen anima sibi unita hypostatice
dependet ad eam, ergo quare non fruatur illa fruitione in-
creata, & non magis latibatur per illam quam per quan-
cumque aliam creatam, & idem dico de uisione. Octauo.
Eo ipso quod anima Christi hypostatice unitur uerbo
non minus beatitudo diuina est beatitudo animae Christi
quam suppositum diuinum est suppositum illius naturae,
& per consequens illa beatitudo est qua anima Christi est
uere beata, eo ipso etiam quo anima Christi unitur uerbo,
omnis uolitio diuina est dispositio, qua anima Christi bene
& optime se habet. Nono. Quia anima Christi potest
euidenter scire futura contingentia, & de facto multa causa
nouit, sed nō formaliter per noticiam creatam, igitur per
noticiam in creatam. Minor probatur. Quia aliter quicum-
que nostrum posset millefies ante finem diei decipere & ani-
mam Christi, & Christum secundum animam, & facere
quod

Cap. 7. vel 17.
Et in 1. d. Clu.
Dico 12. clu.
vel 4.

Anima Chri-
sti est summe
beata.

Notitia forea-
ti non potest
ē forma ani-
mae Chri-
pro
a se nit Ioan.
mes.

primo, quod licet in vitali operatione, quæ dicitur ideo vitalis, quia eius principium actuum est ab intra, sicut dicitur in Thom. prima parte, q. 14. art. 20. non oportet quod principium quo talis operationis sit realiter vniuersum potentia operari, quo ad esse naturale, aut quo ad esse realis existentia, vel substantia, vel existentia, nihilominus oportet ipsam operationem vitalem realiter vniuersum potentia per realem identitatem, vel realem informationem. Et vterius dicitur, quod absonus improprius, & fictitiuus modus loquendi est dicere, quod visio, intellectio, vel quæcunque cognitio immutat potentiam perceptiuam, aut cognitiuam, hoc enim non est de ratione noticiæ, sed de ratione speciei. Species tantum obiecti immutat potentiam, visio autem vel perceptio non immutat, sed dicitur immutatio. Cui autem secundo dicitur arguens, quod cum in idiuuabilitate formæ &c. non aliud concludere potest, nisi quod forma immensa vitaliter immutans aliquam potentiam, & quæ non est eius immutatio, sed actus primus se habens quasi species respectu potentia perceptiuæ, potest finite immutare illam, quod conceditur. Et ideo ponimus diuinam essentiam infinitam vitaliter immutare potentiam intellectiuam creatam finite, sed non est necesse, nec possibile illam vniuersum formaliter potentia intellectiuam creatam, nec esse eius formalem immutationem. Secus autem est de visione, quæ non immutat intellectum creatum, sed est eius immutatio facta per essentiam diuinam illo modo, quo actus primus, vel species, aut habitus dicitur immutare potentiam factis improprie. Vnde breuiter loquendo, impossibile est actum secundum infinitum immutare vel actuare finite potentiam vitalem quam actuatur. secus est de actu primo. Modo nos concedimus essentiam diuinam posse esse actum primum intellectus creati, non autem secundum. Cum autem tertio loco arguens dicit, quod non repugnat creaturæ actuari per esse diuinum formaliter patet ex prædictis questionibus quid sit dicendum. Nam diuinum esse non potest communi creaturæ formaliter tanquam principaliter per illud existenti, sed quasi cuidam coexistenti alteri supposito, cui principaliter conuenit tale existere. Secus autem est de communicatione intellectiōnis, aut noticiæ, aut perceptiōnis cum intellectu, vel potentia perceptiuâ, inter quæ requiritur communicatio realis informationis, aut realis identitatis. Vterius in isto tertio capite arguens assumit vniuersum falsum, quod nulli potentia vitali repugnet &c. Dicitur enim primo, quod non omnis actus primus natus immutare formaliter vnam potentiam vitalem, potest immutare indifferenter quacunque aliam potentiam vitalem in qualicunque gradu, sicut forte est verum de speciebus intellectus angelici in comparatione ad intellectum humanum, vel de speciebus imaginatiuæ humanæ in comparatione ad imaginatiuam vel estimatiuam animi. Secundo dicitur, quod imaginatio fundatur in falso. Supponit enim in omnibus argumentis suis, quod noticiæ immutat potentiam vitalem, quod negatur. Conceditur tamen quod species obiecti vel aliquid supplens eius vicem immutat, qualis autem vniuersum requiritur inter actum primum cum potentia vitali, & qualis inter actum secundum cum eadem, didum est prius. Et hæc tam prolixè dicta sunt ad primum, ne oporteat repetere in sequentibus. Quod autem intelligere creatum sit profluens ab intellectu creato, sæpius didum est super primo sententiarum ex dictis Sancti Thom. de potentia Dei, q. 8. art. 1. vbi sic dicit. Intellectus in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem. Sæd rem, quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, quæ sit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus, quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem, propter hoc, intellectus conceptione rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili. Nam species intelligibilis, quæ sit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis in actu: actum autem sit per aliquam formam, quam oportet esse principium actionis. Differt autem ab actione intellectus, quia

Dist. 3. q. 2. ad
questionem 1. 2.
& 1. & in re-
spon. ad eandem
impug.

Dist. 3. q. 1.
contra prin. u.
regu. Joan. de
Ripa.

prædictæ conceptio consideratur ut terminus actionis, & quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmatiuam, vel negatiuam. Hæc ille. Et in alijs multis locis asserit quod omne intelligere & velle, quod creatura formaliter intelligit & vult sunt accidentia in hærentia intellectui, & voluntati, & quod ab illis effectiue principiantur. Ad secundum eiusdem negatur prima consequentia, cuius ratio est, quia ex hoc quod diuina essentia ponitur esse species vel actus primus intellectus creati non arguitur aliqua imperfectio in eo, sicut argueretur si essentia diuina poneretur esse intellectio in intellectu creato. Vnde Sanctus Thome veritate, q. 8. art. 6 sic dicit. Oportet quod intellectus secundum quod intelligit sit in actu, non autem oportet quod in intelligendo intellectus sit ut agens, & intellectum ut passum, sed intelligens & intellectum prout ex his est effectum vnum quid, quod est intellectus in actu, sunt vnum principium huius actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici vnum quid in quantum intellectum coniungitur intelligenti, siue per effectum, siue per similitudinem. Vnde intellectus non se habet ut agens vel ut patiens nisi per accidens, in quantum ad hoc quod intelligibile vniuersum intellectui requiritur aliqua actio vel passio. Actio quidem secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibilis actu, passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibilis, sed hoc quod est intelligere consequitur ad hanc actionem vel passionem, sicut effectus ad causam. Hæc ille. Item ibidem ad 3. & 8. dicit. Quod intellectum & intelligens se habent ut vnum agens, & ut vnum principium actionis, qui est intelligere. Ex quibus patet, quod non est de ratione speciei intelligibilis quod efficiatur ab intellectu, cui quo concurrat ad producendum actum qui est intelligere, licet intelligere sit effectus ipsius intellectus, & speciei intelligibilis. Similiter nec est de ratione speciei intelligibilis, vel illius quod tenet locum eius, quod in hærentia intellectu, vel quod se habeat ad intellectum ut agens ad potentiam vel forma ad subiectum formabile in essendo. Nam secundum Sanctum Thom. ibidem. Essentia angeli se habet respectu intellectus angelici loco speciei intelligibilis dum angelus intelligit se ipsum, & tamen non in hærentia intellectu angelico, sed contra intellectus angelicus in hærentia essentia angelicæ in esse reali. Vnde ibidem ad secundum sic dicit. Quamuis essentia angeli non possit comparari ad intellectum eius ut agens ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut agens ad potentiam in intelligendo. Et iterum ad sextum sic dicit. Essentia Angeli est in intellectu eius sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in subiecto. Itē prima parte, q. 56. art. 1. sic dicit. In actione quæ manet in agente oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum vniuersum agenti, sicut oportet quod sensibile vniuersum ad hoc quod actu sentiat, & ita se habet obiectum vniuersum potentia ad huius actionem, sicut forma quæ est principium actionis in alijs agentibus. Sicut enim calor est formale principium calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit in hærentia aliquando, & quod sit per se subsistens, nam calor separatus subsistens ita calefaceret sicut in hærentia. Sic igitur sit in genere intelligibilem aliquid se habet ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem cum sit immaterialis est quædam forma subsistens, & propter hoc est intelligibilis in actu. Vnde sequitur quod per suam formam, quæ est sua essentia, intelligat seipsum. Hæc ille. Ex quibus patet illud quod dicebatur, quod ad hoc quod intellectus creatus intelligat per aliquid, sicut per speciem intelligibilem, non oportet quod illud sibi in hærentia, vel sit effectum, aut creatum, aut principium, aut quouis modo dependens ab intellectu, oportet tamen quod intelligit, quia intellectus creatus formaliter intelligit, sit effectus, & dependens ab eo. Potest ergo intellectus creatus intelligere per diuinam essentiam primo modo, non autem secundo modo. De hoc Sanctus Thome tertio contra Gen. cap. 51. Considerandum, inquit, est, quod substantia quæ est per seipsum subsistens, vel est forma tantum, vel compositum ex materia & forma. Compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo iam

Cur essentia
diuina potest
esse actus pri-
mus intelle-
ctus creati, &
aut secundum

Alfarabius Au-
ic. n. nas opti-
me scriptor
de hac matre-
ria.

iam est contracta ad istam materiam, et alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solū sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quod ab altero possit participari, ut patet de anima humana, si vero esse suū sit tale quod ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest. Sic enim per suum esse determinatur in se, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem sicut in esse naturali vel substantiali inuenitur, sic & in esse intelligibili considerandum est. Cui enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilem, quod est ipsa veritas. Hoc autem soli Deo conuenit. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suū esse, hoc autem soli Deo proprium est. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilem, sed ut formam in subiecto aliquo habentia. Est enim vnum quodque eorum verum non veritas, sicut & est ens, non autem suum esse. Manifestum est igitur, quod essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, quæ non contingit de essentia alicuius alterius substantiæ separata, nec tamē potest esse forma alterius secundum esse naturale. Sequeretur enim quod simul cum alio iuncta constituerent vnam naturam, quod esse non potest, cum essentia diuina in se perfecta sit in sui natura, species autem intelligibilis vniuersa intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinæ non repugnat. Hæc ille, Et post finaliter concludit, quod impossibile est diuinam videri essentiam ab intellectu creato, nisi ipsa diuina essentia sit forma intellectus, qua intelligit. Sed aduertendum, quod cum dicit nullam formam immaterialem subsistentem, quæ non est suum esse, posse esse actū primū intellectus creati, hoc debet intelligi de intellectu, qui non vniuersum tali formæ in esse reali, nec suppositaliter, sicut essentia vniuersum angeli intellectu humano, vel alterius angeli. Sed secus est de essentia angeli respectu intellectus eiusdem, sicut prædictum fuit. Talis enim essentia subsistens potest esse forma respectu intellectus sibi suppositaliter vniuersum. Essentia autem diuina potest esse forma in esse intelligibili vtroque modo, scilicet respectu intellectus sibi vniuersum suppositaliter, quem respectu distincti ab ea suppositaliter. Per quem autem modum intelligat Sanctus Thome. diuinam essentiam posse esse formam intellectus creati ostendit & pandit quarto sen. dist. 49. art. 1. Ad videndum, inquit, diuinam essentiam accipiens est modus, quem aliqui philosophi posuerunt. Alexander, & Auer. 3. de anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, per quam res cognoscatur, aut videatur, forma qua intellectus perficitur ad videndum substantias separatas non est quidditas, quam intellectus abstrahit a rebus compositis ut ponit Alfarabius, nec aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicit Auic. sed est ipsa substantia separata, quæ coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligit, & qua intelligitur, quicquid sit de alijs substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia quacunque alia forma formaretur intellectus nollet, non possit intellectus per eam duci in diuinam essentiam. Quod quidem non debet intelligi, quod diuina essentia sit forma intellectus nostri, vel quod ex ea & intellectu nostro fiat vnum simpliciter, sicut in naturalibus ex materia & forma naturali, sed quia proportio essentia diuinæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam. Quod quocunque enim aliqua duo quorum vnum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio vniuersum duorum ad alterum est sicut proportio formæ ad materiam, sicut lux & color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem, sicut forma ad materiam, & ita cū in anima recipiatur vis intellectiua & ipsa diuina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia diuina se habeat ad intellectum, sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam diuinam possit videre ipsam essentiam diuinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua res habet esse & materia, efficitur vniuersum ens simpliciter, ita ex forma, qua

intellectus intelligit & intellectu ipso sit vniuersum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicuius materie, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse, ut materia sit forma alicuius, sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materie, & fieri quo est ipse compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsam intellectum in potentia quasi materiam, & speciem intelligibilem quasi formam, & intellectus in actu intelligens est quasi compositum ex vtroque. Vnde si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id, quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma, qua intellectus intelligit. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet. 9. metaph. & huius signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia & conditionibus materie, & ideo cum diuina essentia sit actus purus poterit esse forma, qua intellectus intelligit. Et hæc est visio beatificationis, & ideo magister dicit prima distinctione Secundi quod vniuersum anime ad corpus est quoddam exemplum illius beatificationis, qua spiritus vniuersum Deo. Hæc ille. Eandem ponit sententiam de veritate. q. 8. art. 1. & quasi eadem verba dicit enim multis præmissis circa hoc. Illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, est diuina essentia, non autem oportet quod ipsa diuina essentia fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma, ut sicut ex forma quæ est pars rei, & materia efficitur vniuersum ens actu, ita licet dissimili modo ex essentia diuina & intellectu creato fiat vnum intelligendo, dum intellectus intelligit, & essentia diuina per se ipsam intelligitur. Hæc ille. Ibi dem etiā dat similitudinē de luce & colore in diaphano, & adducit exemplū magistri de prima dist. secundam iam recitatum. Ex quibus patet, quod Sanctus Thome non vult quod essentia diuina possit esse realiter forma intellectus creati, sed quod se habeat ad ipsum quasi ut forma prout illud dicitur se habere, ut forma respectu alterius, quod est actualius eo in eodem susceptiuo, & ambo concurrunt ad eundem effectum, sicut lux dicitur esse forma colorum intentionaliū, quæ lux in medio, quia ambo sunt in diaphano, & lux est actualior specie coloris, & ambo concurrunt ad mouendum potentiam visiuam, ita in proposito. Et ideo arguens, qui in aliquibus scriptis suis dicit Sanctum Thom. fuisse suæ opinionis, non dicit verum in hoc. Itis præmissis, & concessio quod diuina essentia potest esse quo intellectus creatus intelligit ut specie, non quo intelligit ut intellectione dico ad improbationem arguentis. Ad primam quidem dico, quod intellectio est quid realiter distinctum a specie intelligibili, alias quot species intelligibiles haberet intellectus creatus, tot haberet intellectiones, & quorum quæque haberet species, semper omnium haberet intellectiones, & ita semper consideraret actualiter de omnibus, quæ sunt in homine, & de hoc satis dictum fuit tam in primo quam in secundo. Ad secundam improbationem dico, quod nec memoria creata, nec intelligentia creata est eleuabilis ad hoc ut formetur actualiter ut per actum increatum, quia tamen memoria ut est in parte intellectiua non necessario est actiua illius per quod actuatur, sicut intelligentia, quia memoria non necessario efficit illud, quod est sibi ut species intelligibilis, sed intelligentia creata efficit intellectionem, qua intelligit, ideo non est inconueniens, quod aliquid sit memorie intellectiue creata, loco speciei intelligibilis, quod non potest esse intelligentia loco intellectiōnis. Nec tamen plus eleuat memoria quam intelligentia, quia sicut essentia diuina vniuersum memorie ut ab ea teneatur, ita vniuersum intelligentia concurrendo cum ea ad actum visionis. Memoria enim intellectiua non agit in quantum huiusmodi, sed tenet obiectum. Nec tamen oportet, quod quælibet pars imaginis sit æque intensæ eleuabilis, sicut alia formaliter, sed solum quo ad idem obiectum, cum vna sit potior alia, & alterius rationis. sed de hoc dictum fuit in primo. Ad tertium principale negatur consequentia, ad probationem eius dicitur, quod ad hoc quod cognitio intellectus de re dicatur nihil modo ænigmatica, sed pure clara & nuda, non solum non requiritur quod obiectum sit idem vniuersum intellectuali, qua

Tex. 65. 20.

Falsa ipositiō

Species intel-
ligibilis est di-
stincta neu-
raliter ab intel-
lectione.

Primo si di-
35
q. 1. cōtra prin-
cipia post se
primā. God.
secundo dist.
3. q. 2. contra
quartum secū-
do loco.

Distin. 3. q. 1.
art. 2.

qua intellectus videt tale obiectum, immo nec requiritur quod obiectum sit idem speciei intelligibili, qua intellectus intelligit, sed sufficit qd species intelligibilis, qua intellectus intelligit, representet rem secundum ois eius essentialia differentia & oia essentialia rei. De hoc S. Th. 3. sent. dist. 14. q. 1. art. 2. quæ si in quædam prima dicit. Si res excedat similitudinem intellectus, qua rem ipsam intelligit, tunc intellectus non attingit ad videndum essentia rei, quia per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitâ, sicut si species intelligibilis representaret hominem inquantum est sensibilis, & non inquantum est rationalis, tunc enim non videretur essentia hois. Quocumque enim subtracto de essentialibus rei, remanet essentia alterius speciei. Si autem excedat lumen intellectus, & non speciem, tunc quidem videtur essentia rei, sed non modo perfectio ut cognoscibilis est &c. Pro hoc facit illud quod ipse dicit. 4. sent. dist. 49. q. 2. art. 1. ad 16. Creatura, inquit, corporales non dicitur immediate videri, nisi quædam illud, quod est in eis coniungibile visu ei coniungitur, non autem sunt coniungibiles per essentiam suam ratione materialitatis, & ideo tunc immediate videntur quando earum similitudo intellectui coniungitur. sed Deus per essentiam coniungibilis est intellectui, unde non immediate videretur nisi essentia sua coniungeretur intellectui, & hæc visio immediata dicitur visio faciei. Similitudo etiam corporalis rei est recepta in visum sicut eandem rationem, qua est in re, licet non eam eundem modum essendi, & ideo illa similitudo ducit in illam rem directe, non autem ita modo potest aliqua similitudo intellectus nostri ducere in Deum. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ad videndum aliquam rem sufficit qd perfecta similitudo rei recipiatur in potentia visiva corporali vel intellectuali. Nec valet qd arguens inducit. qd in tali specie obiectum non relucet nisi intentionaliter &c. Hoc non obstat, quia illa species non est proprie quod visus intellectui, sed quo visus obiectum per speciem præsentatur. Unde ad videndum quæ cognitio mereatur dici ænigmatica, & quæ non sciendum est, qd S. Th. 4. sen. vbi supra ad decimum quintum dicit. Medium in visione corporali vel spirituali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur, & hoc est quod perficit visum in generali ad videndum, non determinans visum ad aliquod speciale obiectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo visus, & hoc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad obiectum speciale, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium, in quo aliquid visus, & hoc est illud, per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspicendo speculum ducitur in ea quæ in speculo relucet & representantur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum, & sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in cognitionem causæ vel e converso. In visione igitur patris non erit tertium medium, ut si Deus per speciem aliorum cognoscatur sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicitur nunc videre in speculo. Hæc ille. Et intendit ibidem quod visio de speculari per tertium medium, non autem per primum vel secundum, si secundum sufficenter representet rem, cuius est, sicut paulo ante dixi de visione rei corporalis per speciem sibi adæquatam. Unde prima parte. q. 14. art. 5. dicit. Dupliciter aliquid cognoscitur. Vno modo in se ipso, alio modo in alio, in se ipso quidem cognoscitur aliquid quod cognoscitur per speciem adæquatam cognoscibilis, sicut cum oculus videt hominem per speciem hois. In alio autem visus quod visus per speciem continentis, sicut cum visus pars per speciem totius, vel cum homo visus in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Hæc ille. Ex quibus patet quid faciat visionem esse specularem, & quid esse nudam, vel in se. Ad confirmationem ibi factam dico, quod datus duabus cognitionibus unus obiecti, puta Gabrielis, quarum una sit per speciem adæquatam Gabrielis, vel saltem perfecte representantem Gabrielem, & alia sit per Gabrielis essentiam, non oportet qd prima sit ænigmatica respectu secundæ, immo quæque est perfectior secunda. Et hoc apparet manifeste, quia angelus superior Gabriele naturali cognitione limpidius cognoscit Gabrielem per speciem Gabrielis sibi concretam, quam Gabriel

Species non proprie videt

eognoſcat se per eſſentiã suã, & ideo rō ista si aliquid concluderet, utiq; concluderet qd vnus angelus sit alteri visio. Quod utiq; falsum est, vel qd angelus superior nō cognoſcit naturaliter inferiorē nisi ænigmaticè, & minus perfecte quàm inferior se ipsum cognoſcat quātū ad sui essentialia, immo quod deterius est, sequeretur qd Deus non cognoſcit creaturas nisi ænigmaticè, quod est satis aperte falsum & erroneū. Vtrū autē ista cognitio creata sit cognitio sui, credo qd idem potest esse cognitio sui confusa, vel vniuersalis, vel cōis sibi & alteri obiecto, non autē ita propria & distincta sui erit, qd nō sit cognitio alterius. Actus enim rectus alius est à reflexo sicut S. Th. in multis locis. Ad quartū principale negatur consequentia, sicut enim dicit S. Th. de veritate. q. 8. art. 2. ad 6. In visione beatifica ipsa diuina immēstas videbitur, sed non totaliter immēse, cognoscēt enim totus modus, sed non totaliter. Et ibidem ad secundum dicit. Modus rei visus in se nihil aliud est quàm qualitas rei visæ, cū autē in Deo non aliud sit qualitas quàm substantia, modus eius est ipsa substantia vel essentia, & sic beati totaliter vidēt Deū, quia vident totū modū Dei eo modo, quo vident totā essentiã. Item ibidem ad primum. Diuina essentia ab angelo tota vis, quia nihil est nō visum ab eo, ut si ly tota exponatur priuatiue, non per positionem partium. Simile dicit 4. sent. vbi supra art. 4. ad 4. qd non erit aliquis modus in Deo, quæ beati non videant. Patet igitur qd bene stat qd intellectus creatus videat infinitatem Dei, & iudicet eū esse infinitū, & hoc euidenter, & tamen non videat per visionem increatam, sed per visionem elicitam ab eo. Tunc ad probationem consequentiæ dicit qd prima propositio ibidem assumpta est falsa. Non enim oportet, qd formalis apparentia obiecti apprehensio visio eius, vel speciei, quæ est rō videndi præcise & adæquate sit tanta realiter, quanta est apparentia obiectiua, ita tanta quātū iudicatur esse obiectum per eam apprehensum, aliàs cognitio naturalis superem angelum, quàm habet de Gabriele, esset æque perfecta res in esse nature quàm tantum iudicat ille angelus esse essentiam Gabrielis. Sequeretur etiam qd formalis apparentia, qua angelus apparet Deo non sit maior quàm essentia Gabrielis, quorum verumque est manifeste falsum. Dico ergo qd apparentia obiectiua, quæque est maior quàm apparentia formalis, & quæque minor. Dico tñ qd tanta est præcise apparentia obiectiua in esse obiectiua quanta est species intelligibilis in esse representatiua, ad hunc sensum quod obiectum non apparet maius vel minus quàm species intelligibilis representet ipsum esse. Unde S. Th. de veritate. q. 8. art. 1. In omni, inquit, cognitione, quæ est per similitudinem modus cognitionis est sicut conuenientiam similitudinis ad illud, cuius est similitudo, & dico conuenientiam sicut representationem, sicut species quæ est in anima conuenit cum re, quæ est extra animam non sicut esse naturale, sed sicut representationem. Unde si similitudo illa deficiat a representatione speciei, nō autem representatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non autem sicut rationem speciei. Si autem deficiat etiam a representatione generis, representet autem sicut conuenientiam analogie tantū, tūc nec etiam sicut rationem generis cognoscetur, sicut si cognosceret substantiam per similitudinem accidentis. Hæc ille. Item q. 2. art. 3. ad 9. sic ait. Similitudo aliquorum duorum adinuicem potest attendi dupliciter. vno modo sicut conuenientiam in natura, & talis similitudo non requiritur inter cognoscentes & cognita, immo quandoque videmus, qd quāto talis similitudo est minor, tanto cognitio est peripicacior, sicut minor est similitudo similitudinis, quæ est in intellectu ad lapidē, quàm illius quæ est in sensu, cum sit magis remota a materia, & tamen intellectus peripicacius cognoscit quàm sensus. Alio modo quātū ad representationē, & hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quæuis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deū sicut conuenientiam in natura, est tamen maxima similitudo sicut quæ diuina essentia expressissime representat creaturam, & ideo diuinus intellectus optime rem cognoscit. Hæc ille. Idem ponit 4. sent. dist. 49. q. 2. art. 1. Ex quibus patet, qd non oportet speciem intelligibilem vel visionem, quàm arguens dicit esse apparentiam formalem, esse tantam vel talem sicut esse reale, qualis aut quanta est apparentia obiectiua sicut esse

Prima q. 87. art. 1.

Duplex apparentia obiectiua & formalis

Quid immo dicitur intellectus aut obiectiua species non res

esse reale, sed sufficit qd primum sit tale secundum representationem, quale est secundum quantum ad esse reale vel naturale. Vbi sciendum qd duplex est apparentia formalis, prima dicitur species obiecti. Secunda dicitur ipsa cognitio, vel intellectio, quæ est actus secundus. Similiter apparentia obiectiua est duplex. Prima dicitur ipsum verbum vel conceptus, aut idolum formatū per actum intelligendi, aut cognoscendi. Secunda est ipsum obiectum, quod est res extra intellectum, vel potentiam cognitiuam. His suppositis dico, quod apparentia obiectiua primo modo dicta nunquam excedit apparentiam formalem primo modo, vel secundo modo dictam, nec in esse reali, nec in esse apparenti, immo quandoque est minor utroque modo, puta si intellectus intelligat per aliquam speciem, sed non vtatur specie illa sicut totam virtutem speciei. Apparentia vero obiectiua secundo modo dicta excedit quandoque apparentiam formalem in esse reali, puta cum creatura intelligit Deum, aut obiectū excellentius se, quandoque vero apparentia obiectiua hoc secundo modo dicta est minor apparentia formali in esse reali, puta cum intellectus intelligit accidentia sensibilia, vel Deus intelligit creaturam. Sed semper apparentia obiectiua secundo modo dicta est tantā præcise in esse apparenti, & representato, quanta est apparentia formalis in representando. Tanto n. præcise representatur obiectum, quanto species vel cognitio representat illud actiue. Quare autem pono duplicem apparentiam obiectiuam, hoc ideo est, quia obiectum intellectus creati duo dicit, præsertim in via, vni ex parte intelligentis, puta conceptum, vel idolum formatū de re, aliud est res ipsa, de qua conceptus formatur, & ista duo non sunt proprie duo obiecta, sed vnum actus, n. intellectus non sinit nec terminatur in suo conceptu, sed in re. Vocando ergo apparentiam obiectiuam conceptum formatum de re conceditur, quod apparentia obiectiua nunquam excedit apparentiam formalem, sed vocando apparentiam obiectiuam ipsum obiectum extra dicitur, quod quandoque excedit apparentiam formalem, & in hoc sensu propositio est falsa. Nec eius probatio valet, quia apparentia obiectiua hoc modo sumpta nec est eadem formali apparentia, nec causatur ab illa, sed quandoque est e contra, sed loquendo de apparentia obiectiua primo modo sumpta, scilicet pro conceptu conceditur, qd illa causatur ex formali, & ideo nunquam est maior illa, immo sæpe minor tam in esse reali quam in esse representatiua, sicut patet de quocumque conceptu causato à beato creato. Vltimus quoque ad secundam propositionem arguentis dicitur iuxta præmissa, qd propositio vera est loquendo de apparentia obiectiua primo modo dicta, falsa tamen est loquendo de apparentia obiectiua secundo modo dicta. Vltimus dicitur, qd cōcessis illis duabus propositionibus, in sensu præposito non sequitur illud, qd arguens inferit, immo oppositum illius stat cum suis duabus propositionibus. Nam ex formali & obiectiua apparentia finitis, & nullo modo immensis potest euidenter apparere sine discursu obiectum esse formaliter immensum. Sicut patet in cognitione naturali, qua Angelus iudicat Deum esse formaliter infinitum. Verūtamē dico, qd ad hoc in intellectu humano bene requiritur, qd species intelligibilis, quæ est principium apparentiæ formalis & obiectiue primo modo dictæ, id est tam actus intelligendi quàm ipsius conceptus sit infinita & immensa, & isto modo contingit in visione diuinæ essentia. Et cum arguens nititur probare consequentiã statim negatam, & similiter statim primam propositionē in sensu superioris negato. Dicitur qd assumptum est simpliciter falsum, quia nec visio, nec species, quæ est principium visionis est immediatum obiectum intellectus nisi in intellectioibus reflexis, sed illud quod immediate obijciunt intellectui est res cum suo conceptu, vel sub conceptu, ita qd principialis obijciunt res quàm conceptus, ut dici possit qd res est illud quod obijciunt, & conceptus est ratio obijciendi, & id quo res obijciunt. Tunc ad primam probationem negatur antecedens, quia quantumcumque species multiplicetur, obiectum nō multiplicatur, sed iudicium de obiecto, vel conceptus obiecti. Unde illud quod ibi adducitur de suppositione digiti ad oculum non probat antecedens, quia in tali casu non sunt diuersa obiecta, sed diuersa iudicia, vel iudicium erroneum iudicis illud, quod est vnum esse erro-

Ad secundam probationem dicitur, qd ad remissionem speciei permittitur apparentia obiectiua primo modo dicta, s. conceptus rei, vel etiam iudicium, aut apprehensio rei, non autem ipsum obiectum. Nec valet consequentia ibi facta, sed est fallacia consequentis arguendo à propositione habente plures causas veritatis ad vnam illarum. Nam qd obiectū obijciatur remissius potentia naturali quàm prius, potest non solum contingere ex remissione obiectiue apparentiæ secundo modo dictæ, immo ex remissione apparentiæ obiectiue primo modo dictæ. Cognitio n. non solum variatur ad variationem obiecti, immo ad variationē cognoscentis. Ad tertiam probationem dicitur, qd ratio deficit in hoc, quia dum debet probare consequentiam, in qua est totum pondus argumenti, transfert se ad probandum antecedens, de quo non est dubium. Conceditur n. gratis quod ipsum apparere obiecti proprie loquendo nō est ipsum obiectum, sed est ipsa cognitio, vel conceptus obiecti cū quadam relatione obiecti ad cognitionem vel cōceptum, sicut cognoscere est ipsa cognitio cum relatione eius ad obiectū, conceptio igitur, quod est apparere obiecti, non est ipsum obiectum. Verūtamē apparentia obiectiua secundo modo est ipsum obiectum cum quadam relatione. Et cum dicitur arguens qd corrupto obiecto &c. Dico qd in illo casu remaneret apparentia obiectiua primo modo dicta, quæ non est aliud quàm conceptus obiecti, vel cognitio eius aut iudicium, non tamen remaneret apparentia obiectiua secundo modo. Et vltimus dico qd concessio qd apparentia obiectiua non sit ipsum obiectum, non ex hoc sequitur, sed est fallacia consequentis, qd sit species, vel cognitio actualis. Est enim dare medium, scilicet conceptum quo ad intellectum, vel aliquod idolum formatum per cognitionem, ut in sensu interiori, sicut patet in somnijs. Ad quartam probationem dicitur primo, qd cōcessis duabus partibus antecedentis, consequentia non valet. Nam licet esse cognitum, & esse apparens sint aliud ab obiecto vitimato, & non sint aliud re absoluta ab ipsa cognitione, vel specie, vel conceptu obiecti, tamen apparentia obiectiua secundo modo dicta est ipsum obiectum, nec differt ab obiecto re absoluta, sed forte per inclusionem alicuius respectus supra absolutum obiecti. Unde apparere & apparentia differunt, sicut cognitio, & obiectum cognitionis, si proprie terminari vtamur, secus si æquiuocemus. Dico secundo qd prima pars antecedentis probabiliter à multis modernis negatur ad hunc sensum, qd illa qualitas quæ est cognitio potest esse sine esse cognitio alicuius obiecti, vtputa si separaretur ab omni respectu ad potentiam cognitiuam, & ad obiectum cognitum. Et ad probationem illius partis diceretur quo ad singulas partes eius. Et ad primam quidem diceretur, qd posita illa qualitate, quæ dicitur cognitio intellectiua potissimum, si ipsa nulli subiecto inhaereret, vel si subiecto illius capaci inhaereret, non tamen produceret verbum aut conceptum rei, vel sic si nullum respectum ad obiectū haberet talis qualitas, nec esset cognitio, nec esset cognitum. Ad secundam diceretur, quod esse quod habet obiectum in potentia cognitiua, non solum est esse absolutum, immo esse relatiuum. Et dato qd esset mere absolutum, illud tamen est multiplex puta per speciem præuiam actui præ actum præ conceptum. Ad tertiam diceretur, quod obiectum non solum relucet per speciem, immo per actum secundum, qui est cognitio actiua, & per terminum cognitionis, qui est conceptus, & ultra omnia absoluta includitur respectus. Ad quartam dicitur, species & eo quod sicut in creaturis realiter distinguuntur species, quæ se habent quasi actus primus, & cognitio quæ est quali actus secundus, & verbum quod est quali effectus, & primus terminus actus secundus, & esse cognitum obiecti vno modo identificatur prædictis, & alio modo differt realiter, ita prædicta in Deo secundum rationem differunt. Ex quibus omnibus patet, quod nec species, nec actus intelligendi sunt primum, aut immediatum obiectum intellectionis recte, quia non loquimur de reflexa, sed immediatum obiectum intellectionis recte est res sub conceptu, ita quod ex conceptu & re integratur vnum completum obiectum tãquam ex formali & materiali tanquam ex quo & quod. De prædictis omnibus aperte loquitur Sanctus Thom. prima parte quæstio. 85. articulo. 2. vbi sic dicit. Quidam posuerunt, Capreolus 3. Sent. H quod

Apparentia obiecti nō est iolum obiectum

Esse cognitū, & cognitio de sunt.

quod vires cognitivæ, quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi, & secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem. I. speciem intelligibilem in se receptam, & in hoc huius species est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa, primo quidem, quia eadem sunt, quæ intelligimus, & de quibus sunt scientiæ, si igitur ea quæ intelligimus sunt solum species, quæ sunt in anima, sequeretur quod omnes scientiæ non essent de rebus, quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima, sicut in Platonicis omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebat esse res intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum, & sic contradictoria essent simul vera. Si enim potentia non cognoscit nisi solum propriam passionem, de illa solum iudicat, sic autem vbi aliquid est quod potentia cognoscit, afficitur, semper ergo iudicium potentie cognitivæ erit de eo quod iudicat, s. de propria passione, sed in hoc est, & ita omne iudicium erit verum, puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulcem, vere iudicabit, & similiter si ille qui habet gustum in defectu iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, verumque. n. iudicat in hoc quod gustus eius afficitur. Et sic sequeretur quod omnis opinio esset essentialiter vera, & vniuersaliter ois acceptio. Et ideo dicendum, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intellectus intelligit, quod sic patet. Cum enim sit duplex actio sicut dicitur 9. Meta. vna quæ manet in agente ut videre, & intelligere, altera quæ transit in materiam exteriorem ut calefacere, & secare, utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam pronunciat actio tendens in rem exteriorem est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti, similiter forma secundum quam pronunciat actio manens in agente est similitudo obiecti. Vnde similitudo visibilis est secundum quam visus videt, & similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit, & quia intellectus supra seipsum reflectitur secundum eandem reflexionem intelligit, & suum intelligere, & speciem qua intelligit, & sic species intelligibilis secundario est id, quod intelligitur, sed illud quod primo intelligitur est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Hæc ille. Ex quibus patet, quomodo primum quod intelligitur ab intellectu, non est ipsa species, nec actus intelligendi, sed res extra. Quia autem illa res non fit primum intellectui nisi sub conceptu, ostendit idem de potentia Dei quæstio. 9. artic. 5. vbi sic dicit. De ratione eius, quod est intelligere, est quod fit intelligens & intellectum, id autem quod est per se intellectum, non est res illa, cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, & sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal, aut aliud huiusmodi, cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, & vnum cum ipso. Neque etiam per se intellectum est similitudo rei intellectæ, per quam formatur intellectus ad intelligendum, intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc igitur est primo & per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta, siue illud sit definitio, siue aliqua compositio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus in secundo de Anima, hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius. Hoc enim est, quod significatur per vocem, non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam intelligibilem ipsius, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significatur rem, ut cum dico, homo, vel homo est animal, hæc ille. Item in eodem quæstio. 8. artic. 1. Intellectus (inquit) in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus, quæ quidem conceptio est tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intel-

Error damna- tus ab Aristotele metaphysico.

Tex com. 16.

Tex. cõ. 19. 40

lecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam, sicut ad finem, propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili. Nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu, intellectus autem fit actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, & quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel propositionem affirmatiuam vel negatiuam. Hæc ille. Item prima parte q. 85. artic. 2. in solut. tertij sic dicit. In parte sensitiua inuenitur duplex operatio, vna secundum solum immutationem, & sic perficitur operatio sensus, per hoc quod immutat in sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginatiua format sibi aliquod idolum rei absentis etiam nunquam visæ, & utraq; hæc operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili, qua quidem formatus format secundo compositionem, & diuisionem, vel definitionem, quæ per vocem significatur. Vnde ratio quam significat nomen est definitio, & enunciatio significat compositionem & diuisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus. Hæc ille. Ad argumenta secundum loco per eundem contra eandem conclusionem inducta dicendum restat, & ideo ad primum dicitur, quod conclusio quam inferunt non est proprie contra nos, quia nos ponimus quod nulla species creata est ratio videndi, sed dicimus quod aliqua visio creata videtur Deum. Si tamen argumenta sua velint militare contra hoc vltimum dictum & concludere, quod ita impossibile sit Deum videre visio creata, sicut specie creata. Dico sicut ibidem dicitur, visio beatifica est Dei sicut principalis obiecti, ex qua parte beatificat formaliter. Similiter eadem visio est visio summet de facto, & ut nunc, non tamen necessario, quia oppositum posset contingere. Et ex illa parte, qua visio Dei est visio summet, non est beatifica essentialiter, sed forte accidentaliter. Et tunc ad primam huius responsionis improbationem dicitur, quod distinctio de visione matutina, & vespertina est satis impertinens, quia visio dicitur matutina, vel saltem meridiana respectu cuiuscunque obiecti, siue creati aut increati, quia in hoc distinguitur visio matutina a vespertina, quia principium vespertine est species creata, principium vero matutine, vel meridiane est diuina essentia se habens loco speciei intelligibilis. Et ideo arguens decipitur putans talem notitiam respectu Dei dici esse matutinam, & respectu suæ formæ vespertinam, potissime si talis visio, ut supponimus, fiat per speciem increatam, quæ est diuina essentia. Ad secundam improbationem dicitur, quod similiter non valet. Nam licet talis notitia sit respectu Dei, & respectu sui, non tamen est immediatus respectu sui quam respectu Dei. Immo per oppositum ex hoc quod illa visio est respectu Dei, ideo est respectu sui. Deus enim visus est medium quo videntur creature, sicut nunc per oppositum creature sunt media, in quibus videtur Deus. Et potissime cum diuina essentia in tali visione suppleat vicem speciei intelligibilis apparet manifeste quod visio à tali specie procedet directius & immediatus est respectu Dei quam creature. Ad tertiam dicitur, quod licet illa visio in suo esse naturali, & ut est quædam qualitas magis præsentet se quam aliquid aliud, tamen ut est quoddam signum & visio, directus est respectu Dei quam respectu alterius obiecti, cum sequatur representationem speciei intelligibilis, à qua procedit, s. diuina essentia, quia Deus est obiectum principale illius visionis, alia vero sunt obiecta secundaria vili in primo obiecto, sicut effectus in causa. Et quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, ideo perfectus est Dei quam respectu alterius obiecti, licet magis distet à comprehensione Dei quam à comprehensione aliorum. Et vltimus dici potest, quod licet species sit representata, non tamen visionis, quia visio non licet representat, sed est effectus representatiui. Ad quartam probationem dicitur,

Metaphysico peribet lect.

possibile est visioem beatificam non esse visioem sui.

Doctrina an malitiae.

Sensatio interior, & exterior non est cognitio sui.

adicitur quod non valet, sicut nec præcedentes, quia procedit de specie, & non de visione. Dico enim quod illa visio non immutat intellectum, sed est immutatio intellectus, nec terminatur primo & directe ad se, sed diuina essentia immutat ad illam, & terminatur illam primo & directe. Quia autem visio visio non fit beatifica nisi pro quanto est respectu Dei, ostendit S. Thom. 4. sent. dist. 49. quæstio. 1. artic. 2. quæstio. 1. artic. 2. ad secundum ubi sic dicit. In actu (inquit) consideranda sunt duo, scilicet substantia actus & forma ipsius, à qua perfectionem habet. Actus igitur secundum suam substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum suam formam principium eius est habitus, si ergo ille habitus sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus. Si vero fuerit infusus, erit eius perfectio à causa exteriori, quæ causa habitum. Actus autem noster non potest esse beatitudo nisi ratione suæ perfectionis, à qua habet quod fini exteriori nobilissime coniungatur, & ideo hōstræ beatitudinis nos non sumus causa, sed Deus. Hæc ille. Ex quibus patet, quod visio Dei non habet rationem beatitudinis absolute secundum suam substantiam, sed ex habitu, à quo procedit, scilicet lumine gloriæ, & ex diuina essentia, quæ cum tenet alii vicem speciei, tenet vicem habitus. Non ergo est perfectio eius ex hoc, quod est respectu sui, vel alterius obiecti secundum, sed ex obiecto principali, quod est quasi forma eius, quia ab obiecto principali recipit speciem omnis actus. Dicitur vltimus, quod possibile est illum actum visionis esse respectu Dei, & non respectu sui. Nec probationes in oppositum inductæ valent. Non quidem prima, quia procedit ex suppositione prius negatorum, scilicet quod omnis visio sit visio sui, & quod primum obiectum cognitionis sit ipsa cognitio, hoc enim ostensum est superius non valere. Similiter secunda probatio non valet, nam data visione ipsius a, quæ sit b, dico quod quantumcumque b, visio esset æque intensa, sicut a, & esset ad æquata visibilitati ipsius a, nunquam tamen esset æque perfecta, sicut a, quia perfectio ipsius a, non attenditur absolute secundum substantiam actus, sed ex ordine ad suum obiectum principale, consistit autem a, esse respectu melioris obiecti in infinitum, & procedere ex perfectiori habitu quam b, & ideo nunquam visio b, posset esse beatifica sicut est a. Similiter cum dicit arguens quod a, visio est tante & æque visibilis, quante est visio. Dicitur quod hoc falsum est, quia illa non tantum habet de visibilitate passiva, quante est visio, sed bene habet tantum de visibilitate actiua, quante est visio, quia visibilitas actiua non æquatur entitati, sed visibilitati passiuæ, modo consistit quod visio creata non tantum entitatis est, quantum est obiectum quod per eam videtur, sed quandoq; maioris, quandoq; minoris. Vltimus dicitur, quod principalis consequentia huius argumenti, qua dicitur si a, species vel a, visio esset potentia intellectiua, prius esset cognitio sui quam alterius obiecti: igitur nunc &c. Non valet, quia si a, visio vel species efficeretur potentia intellectiua, ita quod eadem res esset visio & potentia visiva, vel intellectio, id est potentia intellectiua, tunc talis visio esset Deus, & non creatura, quia in solo Deo idem sunt intellectus & intellectio secundum quod probat S. Thom. prima parte q. 54. ubi artic. 1. ostendit, quod in solo Deo idem est sua substantia, & suum agere, & suum intelligere. In secundo ostendit, quod in solo Deo idem est suum intelligere, & suum esse. In tertio ostendit, quod in solo Deo idem est sua substantia, & suum esse, & suum agere, & suum intelligere. Et ex dictis Dionysij 11. de diuinis nominibus ostendit, quod in angelis aliud est substantia, aliud virtus, & aliud operatio, & quod in solo Deo hæc tria sunt idem realiter, & hoc idem ponit in multis alijs locis. Patet igitur quod non sequitur, visio vel intellectio, quæ est idem cum potentia intellectiua, est prius cognitio sui quam alterius: igitur & visio vel intellectio, quæ non est idem cum potentia visiva vel intellectiua, quia vna à illa non est Deus, & alia est creatura, & sic sunt alterius rationis. Item cum dicit arguens, quod esse visuum potentiam non variat rationem cognitiuam, nec modum cognoscendi &c. patet quod hoc falsum est in omni potentia cognitiua creata, quæ alium modum & ordinem cognoscendi habet quam intellectus diuinus, qui est sua visio, sicut patet. Nam nulla sensatio exterior est sensatio sui, immo sensationes exteriores percipiunt sensus cõis, non autem sensus proprius. Similiter

nulla sensatio interior est primo & directe cognitio sui. Similiter licet intellectus humanus possit supra suum actum reflecti, nulla tamen intellectio humana est propria distincta intellectio sui primo & directe. Similiter nec intellectio angelica est primo & ad æquata intellectio sui. De istis diffuse prosequitur beatus Thom. in multis locis specialiter prima par. q. 87. artic. 3. in sol. 3. vbi sic dicit. Sensus proprius sentit secundum immutationem organi materialis à sensibili exteriori, non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum, sed vni immutatur ab alio, & ideo actus sensus proprii percipit per sensum cõem, sed intellectus non per materialem immutationem, & ideo non est simile. Hæc ille. Item q. 78. artic. 4. in sol. 2. sic dicit. Cui aliquis videt se videre, hoc non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi per formam sensibilibus, à quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, & ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu cõis, qua visionem percipit. Hæc ille. Item 1. sent. dist. 17. q. 1. art. 5. in sol. 3. sic dicit. In potentis materialibus hoc contingit, quod potentia non reflectitur supra actum suum per hoc, quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud, cuius species potest spiritualiter in pupilla accipi, & ideo visus non potest comprehendere actum suum. Hæc ille. Ex quibus patet, quod nulla sensatio exterior est propria & distincta cognitio sui, immo nec sensatio interior. Quod autem nulla intellectio creata sit primo & directe intellectio sui, ostendit idem prima parte q. 87. artic. 3. vbi sic dicit. Vnumquodque cognoscitur semper quod est in actu, vltima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut edificatio edificati, sed manet in operante ut perfectio & actus eius, ut dicitur 9. Met. Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere. Sed circa hoc diuersi intellectus diuersimode de se habent, est enim aliquis intellectus, s. diuinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, s. angelicus, qui non est suum intelligere, sed tñ obiectum sui intelligere est eius essentia. Vnde & si aliud sit in angelo in rationem quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam, tamen simul vno actu vtrumque intelligit, quia hoc quod est intelligere suam essentiam est propria perfectio suæ essentia, simul autem & vno actu intelligit res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, s. humanus, cui nec suum intelligere est obiectum proximum, nec sua essentia, sed aliquid extrinsecum, s. natura rei materialis. Et ideo illud quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hmoi obiectum, & secundario cognoscit ipse actus, quo cognoscitur obiectum, & per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo dicit Philosophus quod obiecta præcognoscunt actibus, & actus præcognoscunt obiectis. Hæc ille. Item ibidem in sol. 2. sic dicit. Ipsum intelligere humanum non est actus & perfectio nature intellectus, ut sic possit vno actu intelligi nature rei materialis, & ipsum intelligere, sicut vna intellectio intelligitur res cuius perfectione. Vnde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, & alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem, & sic inde. Nec est inconueniens in intellectu esse infinitum in potentia. Hæc ille. Ex prædictis et patet, quod illud quod arguens ibi addit, scilicet quod omnis intelligentia, quæ per essentiam suam intelligit se & alia, prius intelligit se quàm alia &c. non valet ad propositum, quia si arguens intelligentiam vocet potentiam intellectiuam, tñ nulla intelligentia creata angelica, vel humana intelligit per essentiam suam quasi per rationem intelligendi se aut aliud à se, sed in diget aliqua forma superaddita, quæ est species intelligibilis. Si autem intelligentiam vocet naturam intellectualem, tunc est nulla intelligentia creata, intelligit se aut alia per essentiam suam, quia quilibet talis intelligit per potentiam intellectiuam à se realiter distinctam. Et sic nullomodo potest verificari, quod aliqua intelligentia, vel potentia intellectiua creata respectu Dei perfectior est rebus creatis, quia in argumento quæritur an visio beatifica sit perfectior respectu Dei quàm respectu a terius obiecti, hoc potest intelligi tripliciter, primo modo quod Deus & Capreolus 3. Sent. Hæc cre-

Intellectio creata non est primo & directe intellectio sui.

Tex. com. 15.

de Anima tex. com. 33.

Quomodo visio beatifica respectu Dei perfectior est rebus creatis quam respectu alterius obiecti & quomodo non.

creatura videatur æque perfectæ actu, & sic conceditur qd per istum actum æque perfectæ videtur creatura sicut Deus, quia eodem actu æque intenso. Secundo modo qd per istum actum æque comprehendatur Deus sicut creatura, vel qd per istum actum ita adequatur tota cognoscibilitas Dei sicut creaturæ. Et isto modo dicitur qd per istum actum multo perfectius cognoscitur creatura quam Deus, qd per istum actum comprehenditur creatura, & non Deus. Tertio modo qd iste actus habeat tantam perfectionem ex obiecto creaturæ sicut ex increato, & hoc modo dicitur qd maior perfectio est in actu isto ex hoc, quod est respectu Dei quam ex hoc, quod est respectu creaturæ, quia ratione primi dicitur beatificus, non autem ratione secundi. Ad secundum principale dicitur qd illud argumentum procedit de specie intelligibili, & non de visione actuali. Probat. n. qd species creata non sufficit ad beatificandum intellectum creatum, non probat autem quin visio creata ad hoc sufficiat. Conceditur autem qd diuina essentia immutat immediate intellectum, & perficit per modum actus primi ad efficiendum beatificam visionem, & non aliqua species creata, sed negatur qd diuina essentia sit visio, vel actus secundus, quo intellectus creatus formaliter videt. Et ideo si arguens istud finem negatum intendat probare. Dicitur primo, qd diuina essentia obiectiue quietat intellectum, & illa visio creata quietat formaliter, & utrunq; istorum quietat in se, & per se, & non solum in alio, aut per aliud. Vnde patet qd prima consequentia ibidem facta non valet, quia, si infertur a visio solum intrinsece perficit intelligentiam per modum actus secundi formaliter: igitur obiectum beatificum non quietat intellectum, vel intelligentiam in se, sed solum in a, in qua relucet intentionaliter. Et si per vteriora dicta arguens velit probare, qd secundum istam viam obiectum beatificum non perfecte quietat intellectum creatum in se. Dicitur ad diuisionem, quam primo loco facit, qd insufficientes est, quia diuina essentia non dicitur quietare intellectum creatum per illum actum solum, quia illum efficit, nec solum quia illum obiectiue terminat, sed ideo potius, quia ille actus procedit a diuina essentia se habente respectu eius per modum speciei & habitus, vel potius per modum actus primi elicitui eius vna cum intellectu creato, quem actus ut per modum actus primi, & habet se ad a, sicut actus primus ad actum secundum in genere intelligibilem. Et vterius, quia essentia est obiectum immediatum, & immediate terminatum ipsius a, talis a, actus est beatificus, & habet suam perfectionem, quia est talis obiecti, & a tali habitu, non autem vterius inquitur an Deus beatificet, quia presens realiter, vel intentionaliter &c. Dicitur qd vtroq; modo, ideo n. beatificat, quia se habet respectu intellectus vt quo producit talem actum, & eum immediate terminat, ita qd immutat immediate intellectum ad visionem sui. Ita qd immutat immediate intentionaliter per modum formæ intelligibilis immediate motus intellectum ad visionem sui. Et similiter beatificat vt presens realiter, quia illa præsentia non est per aliquam speciem mediam, sed per realem Dei essentiam, quæ in se est vna vera & realissima essentia, non tamen vnitur intellectui creato in esse reali, sed intelligibili, & ideo ex illo argumento non potest aliud inferri, nisi qd illa visio a, per se beatificat formaliter, & non Deus formaliter, loquendo de beatificante formaliter per modum actus secundi, qui est visio, licet modo superius expresso possit dici beatificare formaliter tanquam se habens vt actus primus respectu intellectus beatificabilis. Vterius cum dicitur, qd si per impossibile illa visio esset in anima Deo non existente, anima remaneret beata & cetera. Dicitur, qd auctus implicat contradictionem ex duplici capite. Tum quia Deo non existente nihil esset. Tum quia illa visio non potest imaginari absq; contradictione esse actus secundus sine actu primo, qui non potest alius esse quam diuina essentia, vt supra dictum est. Supposito tamen illo casu per impossibile dicendum vt, qd anima per illud accidens nullo modo esset beata, quia illa visio, vel illud accidens non beatificat absolute secundum suam substantiam, sed ex hoc, quod vnitur vltimo fini, & ex hoc quod procedit a tali habitu, & quia Deo non existente illa visio non illo modo se haberet respectu eius, ideo non esset beatifica, nec perfecta, nec proprie visio, quia non haberet pro termino aliquid reale habens esse distinctum a visione & vidente. Cum autem tertio loco

dicitur, qd esse diuinum, quod diuina essentia habet in visione creata, est esse finitum & cetera. Dicitur, quod beatificandum intellectum creatum formaliter tanquam actu secundo sufficit esse finitum, & illo modo Deus beatificat per illam visionem, sed ad beatificandum formaliter tanquam actu primo requiritur esse infinitum, & similiter ad beatificandum obiectiue, vel effectiue principaliter. Ideo argumentum solum probat, qd nulla species creata beatificat effectiue, vel obiectiue, vel formaliter tanquam actus primus, sed cuius stat aliquem secundum finitum beatificare formaliter. Vterius cum arguens nititur probare, qd Deus non quietat intellectum vt presens realiter. Dicitur primo ad primum, qd dato per impossibile, qd Deus non esset, nullum accidens beatificaret intellectum creatum, vnde dictum est prius. Nec valet quod dicit arguens, scilicet qd a visio sit totalis perfectio intrinseca intellectus creati beatifica. Tum quia consequentia non valet, quia non solum intellectus beatificatur formaliter per intrinsecam, sed accidentia sibi inherentes, immo per extrinsecam, puta per actum primum & principale obiectum, quæ non sunt sibi intrinseca per modum paritatis, aut inherentes. Tum quia antecedens potest negari. Nam licet diuina essentia non sit intrinseca intellectui creato, modo statim dicto, potest tamen dici esse sibi intrinseca per modum formæ intelligibilis actuantis actu. Item istud argumentum si quid probat, concludit nullam speciem creatam sufficere ad beatificandum intellectum creatum, quod conceditur, sed est de visione creata. Sed forte arguens deceptus fuit putando post multos errantes, qd cognitio actualis sit idem realiter quod species intelligibilis. Dicitur secundo ad secundum, quod diuina essentia beatificat intellectum creatum vt presens realiter, non tamen quocumque modo realis præsentis, sed illo modo, scilicet realiter per seipsam, & non per speciem mediam causat intellectionem sui in intellectu creato, & immediate terminat illam & vnitur intellectui creato per propriam realitatem, non solum per alienam, non tamen realiter hoc modo, quod conueniant in eodem esse reali, nec quod conueniant tertiam entitatem realem, non sic autem est præsentis lapidi realiter, licet etiam diuina essentia sit præsentis intellectui creato intentionaliter, non tamen valet consequentia ibidem inducta, quia infertur: ergo illa præsentia est per speciem creatam, vel per hoc quod diuina essentia est visio formalis creato intellectui, sufficit enim qd teneat vicem speciei & actus primi. Dicitur tertio ad tertium, quod procedit contra ponentes speciem creatam, non autem contra ponentes visionem creatam, nam sicut dictum est, essentia diuina beatificat intellectum creatum per actum secundum finitum, & per actum primum infinitum. De responsione, quæ postea ponit & improbat dicitur, qd ad beatificandum intellectum creatum requiritur, quod Deus immediate terminet visionem. Et tunc ad primam huius probationem dicitur, quod illud & multa præcedentia procedunt ex falsa imaginatione, scilicet qd omnis Dei visio creata terminetur ad aliquam speciem creatam, vel procedat a tali specie, hoc enim supra sæpius est negatum. Item supponit qd omnis visio creata sit per speciem creatam, & quod cuiuslibet talis obiectum reluceat in aliquo creato speculo. Quia autem dicit, quod Deus in specie sui abstractiua relicta ex intrinseca visione terminat immediate &c. falsum est. Tum quia talis species, quam arguens fingit adæquate Deum representans non est ponenda, sicut alias in secundo libro visum fuit. Tum quia dato quod ex visione clara diuina essentia relinquit possint in intellectu creato aliquæ species, illæ tamē potius sunt similitudines rerum visarum in verbo quam ipsius diuina essentia, aut si representant diuinam essentiam, non tamen secundum quod in se est, sed secundum aliquam vel aliquas rationes attribuibiles, & nulla cognitio Dei habita per speciem creatam terminatur immediate ad diuinam essentiam, sicut in se est, sed ad aliquem conceptum attribuibilem, vel alium, in quo relucet Deus. Tum quia omnis cognitio Dei habita per speciem est aliquo modo immediata. De istis diffuse loquitur S. Thom. de veritate q. 3. artic. 1. in sol. 4. vbi sic dicit. Paulus postquam cessauit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum, quæ in illa visione cognouerat per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quedam reliquie præteritæ visionis. Quamuis

Deus vt sensus realiter quietat

Legit hic verbum sensus verbo nam Augustinus

diff. 2. Quomodo quid respiciat ipse liq. ex Dei visio

Cognitio bita per est medi

vis. n. ipsum Dei verbum per essentiam viderit, & ex ipso viso multa cognouerit, & sic illa visio nec quantum ad ipsum verbum, nec quantum ad ea quæ videbantur in verbo fuerit per aliquas species, sed per solam essentiam verbi, tamen ex ipsa inspectione verbi imprimebantur in intellectu eius quedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea, quæ prius per essentiam verbi viderat &c. Hæc ille. Simile ponit questio. 8. artic. 5. per totum. Item prima parte q. 12. art. 9. in sol. 2. Tamen eadem q. art. 2. & de veritate q. 13. art. 1. & 4. sent. dist. 49. q. 2. & art. 1. & multis alijs locis ponit, qd nulla creata similitudo potest Deum ita perfecte representare, vt per eam videret ipsam Dei essentiam cognoscere possit. In secundum dicitur vero q. 26. art. 4. & 3. sent. dist. 27. q. 3. art. 1. ostendit, qd Deus non potest a nobis in via immediate cognosci, licet nostra cognitio possit ad eum terminari post multa media. Quod autem arguens vterius dicit, qd visio, qua color visione in verbo mediate videtur est perfectior visione qua color videtur immediate, vtique verum est, quia obiectum primæ perfecti us est obiecto secundæ, & ideo conceditur qd visio mediata, quæ aliquid videtur in aliquo obiecto perfectiori se, & in quo perfectius est quam in seipso, perfectior est visione eius immediate, qua videtur in seipso, sed si videatur in aliquo medio inferiori se, aut sibi equali, si possibile sit, semper visio immediata, perfectior est visione mediata cæteris paribus, vnde falsum est & omnino improbabile, qd visio Dei immediata non sit perfectior visione eius mediata, quia omne medium, quo videtur Deus, est in infinitum imperfectius Deo. Et breuiter omnia ista argumenta probant, qd visio beatifica non sit per speciem creatam, sed non probant, qd talis visio sit quid increatum, vt sæpe dictum fuit. Ad tertium principale dico, qd illæ auctoritates non sunt ad propositum, cum enim dicit Augustinus, qd eadem visione beatus est Deus, & creatura, non loquitur de identitate visionis secundum numerum, aut speciem, aut genus, sed de identitate analogie eo modo quo cognitiones eiusdem obiecti quandoque dicuntur esse eadem cognitio, est ergo sensus, quod sicut ex visione diuinæ essentia Deus est beatus, ita creatura videndo essentiam diuinam est beata, ita qd visio Dei, & visio creaturæ habent vnitatem ex parte obiecti, & ex parte rationis videndi scilicet diuinæ essentia. De hoc S. Thom. 4. sent. dist. 49. q. 2. art. 1. in solut. 2. Visio illa, qua Deum videbimus per essentiam, eadem est cum visione, qua Deus videt se ex parte eius quo cognitiones eiusdem obiecti quandoque dicuntur esse eadem cognitio, ipse se videt per essentiam suam, ita & nos videbimus &c. Aliud etiam dicitur Augustinus, quo dicitur qd propter visionem beatificam sunt omnia facienda, quæ præcipiuntur, & omnia similia, non iuuant, nam vt alia in prima dist. primi dictum est, tam Deus quam visio creata diuinæ essentia dicitur finis omnium actuum nostrorum, sed diuersimode, vnum n. dicitur finis intra, alius finis extra, vnu est finis quo, alius finis cuius, vnum tanquam summe dilectum amore amicitia, aliud summe dilectum amore concupiscentia. Vnde S. Thom. 4. sent. dist. 49. q. 1. artic. 2. quæstiuncula prima, sic dicit. Finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio duplex est vnus exterior. Illud, quod est desiderata perfectio principium, alius interior. scilicet ipsa sua perfectio, quam facit coniunctio ad principium, vnde cum beatitudo sit vltimus finis hominis, duplex est beatitudo, vna quæ est in ipso, & quæ est vltima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum peruenire, & hæc est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cuius coniunctionem præmissa beatitudo in eo cauatur, & hæc est beatitudo increata, quæ est Deus. Hæc ille. Item ibidem ad tertium. Duplex est diligibile, vnum quod diligitur per modum beneuolentia, quando volumus bonum alicuius propter seipsum, sicut diligitur amicos etiam si nihil aliud ex eis nobis debeat euenire, vel accidere. Aliud est quod diligitur dilectione concupiscentia, & hoc est bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquid bonum fit, sicut diligitur delectationem, vel vinum in quantum facit delectationem. Quicquid autem diligitur dilectione concupiscentia non potest esse vltimum dilectum cum ad bonum alterius referatur. Cui concupiscitur, sed illud quod diligitur amore beneuolentia, potest esse vltimum dilectum. Beatitudo ergo creata quæ est in nobis, non diligitur nisi dilectione concupiscentia, vñ eius

dilectionem referimus ad nos, & per consequens referimus eam in Deum, cum & nos in Deum referere debeamus, & ita non potest esse vltimum dilectum, est tamen vltimum concupitum ex hoc ipso, quod est maximum bonum, quod prouenit nobis ex coniunctione ad Deum. Et ideo dicitur esse propter se quæsitum, vel desideratum, vt runque. n. im. portat aliquid vltimum in his, quæ diligitur amore concupiscentia, & si n. Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum, & concupiscere maximum bonorum, quod nobis proueniat ex Deo, sicut idem est concupiscere vinum, & effectum vini in nobis, scilicet delectationem. Hæc ille. Ex quibus patet quomodo beatitudo formalis licet sit creatura, tamen quodammodo dicitur finis vltimus, & propter se quæsitum, & ideo nimirum si Aug. dicat, omnia præcepta propter illam esse implenda, cum etiam dicat, qd omnia præcepta diuina referuntur ad charitatem, & ipsa est finis omnium, licet. n. sit inconueniens dicere, qd omnia quæ præcipiuntur facere, sienda sunt propter aliquod bonum creatum tanquam p. p. summe dilectum, non vltierius in aliud dilectum referibile, tamen non est inconueniens omnia præcepta sienda esse propter aliquod bonum creatum tanquam propter summe concupitum, & maximum inter omnia bona nobis a Deo prouenientia, ad quod omnia alia opera nostra ordinantur sicut disponens. Meritum. n. est dispositio ad præmium, nec debemus aliquid concupiscere nisi in ordine ad illud. Similiter auctoritas Hugo. non iuuat, quia dicta eius exponi possunt ad hunc sensum, qd omnes beati potissime anima Christi sapiunt, & cognoscunt sapientia increata tanquam actu primo, non autem tanquam actu secundo, quia si Hugo aliter intellexit, negadus esset in hac parte, sicut in multis alijs. Et hanc glo. vel expositionem tangit S. Thom. in 4. sent. vt dictum est, exponendo auctoritatem Aug. Ad argumenta tertio loco contra eandem conclusionem inducta nunc respondendum est. Et ad primum quidem negatur consequentia. Et ad probationem respondit S. Tho. prima parte. q. 58. artic. 7. ad secundum. Dux (inquit) operationes possunt simul esse vnus potentia, quarum vna ad aliam refertur, vt pater cum voluntas simul vult finem, & ea quæ sunt ad finem, & intellectus simul intelligit principia, & conclusiones per principia, puta quando iam scientiam acquisiuit, cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, vt dicit Augustinus. vnde nihil prohibet vtraque simul esse in angelis. Hæc ille. Ita dico in proposito, qd in anima beata cognitio rei in verbo non impedit cognitionem eius in proprio genere, quia vna illarum ad aliam ordinatur, nam vespertina regulatur per matutinam. Ad hoc idem argumentum aliter respondet tertia parte q. 9. art. 3. in sol. 2. quod est talis. Sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus sensibilis est in potentia ad formam intelligibilem, sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles vnâ perfectiorem, & aliam minus perfectam, ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, vnâ perfectiorem & aliam minus perfectam. Ecce argumentum. Sequitur rñso. Dicendum (inquit) qd cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo diuinæ essentia, vel eorum quæ in diuina essentia cognoscuntur, sed talis cognitio est ipsius diuinæ essentia immediate, per hoc qd ipsa diuina essentia vnitur menti beate, sicut intelligibile intellectui. Quæ quidem diuina essentia est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturæ, vnde nihil prohibet, quin cū hac forma superexcedente simul infint menti rationali spēs intelligibiles proportionate suæ nature. Hæc ille. Itē in 3. sent. dist. 14. q. 1. artic. 1. quæstiun. 5. in sol. 1. dicit. Itæ duæ scientiæ non sunt vnus rōnis, nec vnus speciei, & ideo non est inconueniens qd sint in eodem rōne eiusdem. Hæc ille. Ex quibus patet quō in parria duæ cognitiones vnus & eiusdem obiecti, quarū vna est in verbo seu matutina, & alia dī in proprio seu vespertina, sunt composibiles quantumcumq; sint intēte. Dī vterius qd cā & ratio cur in via vnus rei cognitio impedit alterius rei cognitionem, hæc est, quia illæ duæ res cognoscuntur per diuersas spēs intelligibiles eiusdem generis & ordinis intellectui inherentes, & ipsum informantes, intellectus aut noster non potest simul actu completo actuari diuersis speciebus intelligibilibus, sicut nec vnum corpus secundum eandem superficiem diuersis figuris actualiter Capreolus 3. Sent. H 3 figurari,

Omnia esse sienda p. b. num creatum quomodo intelligit

4 super Gen. ad litteram cap. 9

figurari, sed cognitio matutina non fit per speciem inherenter intellectui, nec proprie informatiue se habentem, vt patet per predicta, & ideo cognitio matutina in nullo impedit vespertinam, sed vna vespertina impedit aliam quando que, & quando que non, vt post dicitur, quia principium cognitionis vespertine est species creata inherens intellectui. Ad dictum vero Aug. dicitur, qd secundum quod sdam: poena peccati est, qd vna potentia impedit aliam in sua operatione, & procedit ex vulneratione naturalium per peccatum, & que omnia in futuro abscedunt, vel dato qd tale impedimentum sit naturale, & qd vna potentia non possit simul habere duos actus intensos eiusdem ordinis, secus est de actibus diuersorum ordinum, quorum vnus per alium regulatur, & ad alium referatur, sicut dictum est supra. Ad tertium dicitur, qd licet circa hoc sint diuersae opiniones, scilicet tamen & planior videtur, qd quilibet beatus a principio suae beatitudinis habet vnicum actum beatificum perpetuum, & inuariabile quo a principio videt in verbo omnia, quae ibi in posterum est vltimus, vnde S. Tho. tertio sententiarum dist. 14. q. 1. art. 2. quae stituncula quarta, sic dicit. Ratio quam assignant Philosophi, qd intellectus noster non potest plura simul intelligere, haec est, quia oportet, qd intellectus figuratur specie rei intelligibilis, impossibile est autem qd simul figuratur pluribus speciebus, sicut impossibile est, qd idem corpus figuratur simul pluribus figuris, & ideo si aliqua cognoscatur per vnam spem, illa nihil prohibet simul cognosci, sicut homo intelligens quidditatem hominis simul intelligit animal & rationale, & propter hoc intellectus intelligens propositionem simul intelligit subiectum & praedicatum, quia intelligit ea vt vnum, & ideo cum anima Christi, quae intelligit omnia, quae sunt in vno, scilicet in verbo etiam simul, & vnico intuitu omnia actu cognoscit. Et similiter est de omnibus alijs beatis quantum ad omnia, quae in verbo videntur, secus autem est de illis, qui vident per species diuersas, quae simul videri non possunt. Haec ille. Item ibidem quae stituncula secunda dicit, qd vnusquisque tanto plures creaturas in verbo cognoscit, quanto perfectius verbum intuetur. Ex quo patet, qd si beatus nunc cognouit in verbo aliquam creaturam, & non aliam, non potest per eandem visionem videre nouiter alias creaturas prius non visas, nisi perfectius videret verbum quam prius, ac per hoc nisi esset beator quam prius, quod est erroneum, quia beatitudo potissime essentialis non augetur. Simile dicit 4. sententiarum dist. 49. quae stio. 2. art. 5. Item prima parte quae stio. 12. ar. 10. Ad secundum dicitur, quod locutio Dei per propriam substantiam est manifestatio alicuius per visionem verbi, locutio autem per substantiam creaturam est manifestatio alicuius per aliquod signum creatum, sicut tuba ad aliquid manifestandum cauat sonum sensibilem, vel in intellectu speciem intelligibilem, aut alium habitum, vel actum. Dico ergo qd Deus loquitur Angelis per suam substantiam, vel per verbum suum, non ita qd ipsum verbum sit actus intelligendi ipsi Angelo, aut actus audiendi, sed isto modo, quia verbum diuinum in cognitione Angeli, vel alterius beati tenet locum speciei, & est quo intellectus beati intelligit tanquam actu primo, sed non tanquam actu secundo. Item sicut dicitur Adam & Greg. non dicit Aug. qd Angeli audiunt per Dei substantiam, sed qd Deus loquitur eis per suam substantiam, quae duo forte differunt, scilicet loqui & audire intellectua-liter, sed prima solutio videtur planior. Ad quartum negatur antecedens, immo secundum multos non est contradictio, qd anima vnatur Deo hypostatice, & tamen nec fruitione creata, nec increata fruatur Deo, quia forte possit assumi sine gratia gratum faciente. Et ad probationem dicitur, qd est fallacia compositionis, & diuisionis. Arguitur. n. a diuisis ad conuictum, quasi sic arguendo, hoc vnicum animae Christi est beatitudo, & hoc est suum, animae Christi, igitur haec est beatitudo animae Christi, quasi si sic argueretur, iste canis est pater, iste canis est tuus, igitur iste canis est pater tuus. Dico. n. qd ex illa vnione hypostatice bene sequitur, qd beatitudo diuina sit animae Christi, sed non sequitur qd sit sibi beatitudo, vel visio, aut fruitio, sed est eius tanquam suppositans eam, vel sustentans, vel assumptor eius. De hoc S. Tho. de veritate q. 20. art. 1. in sol. 9. sic dicit. Quamuis verbum sit magis intraneum animae Christi quam aliqua eius

Quarto Met. text. c. 10. & c. 10. com. 8.

potentia prout eam sustinet, & in esse conseruat, tamē intellectus, vel aliqua alia potentia est magis vnum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura, sicut qd potentia est quaedam perfectio anime, non aut verbum, vnde anima Christi non potest formaliter loquendo intelligere per verbum sicut per intellectum. Haec ille. Et sicut ipse dicit de verbo, ita dicendum est de visione & fruitione increata. Ad quintum dicit, qd per alias vias vitari potest, qd anima Christi vnatur verbo hypostatice non potuit peccare, quia, anima eius & corpus erant quoddam organum diuinitatis, ita qd omnis operatio illius animae erat operatio diuini suppositi, quod se habebat, vt operas, & anima vt principium quo operationum, sicut ergo diuinum suppositum non potest peccare, ita nec anima sibi hypostatice vnatur. Et hanc rationem tangit S. Tho. dist. 11. q. 2. artic. 1. vt superius vnum fuit. Ad sextum negatur maior. Nam sicut alias dicitur est de gratia anime Christi, ita dicendum est de ipsius beatitudine. De gratia autem animae Christi vnum fuit dist. 13. q. non est maxima creabilis a Deo, nec est infinita simpliciter, sed sicut quid modo ibi exposito. Cōsimiliter dico qd beatitudo anime Christi fuit tanta, qd Deus maiorem beatitudinem conferre non potuit quantum ad illa, quae pertinent ad speciem, & rationem beatitudinis, & quantum ad illa quae pertinent ad statum beatitudinis creatae de potentia Dei ordinata, sed de potentia absoluta vtrique potuisset intensiorem beatitudinem creasse. Veruntamen nulla creatura modo producta habet naturalem capacitatem ad maiorem beatitudinem, sed Deus potest facere maiorem capacitatem naturalem, & forte in aliqua creatura rationali, vel angelica est capacitas obedientialis ad maiorem gratiam, & ad maiorem beatitudinem quam firilla. Ad septimum dico, quod si beatitudo creata esset praesens animae Christi sine quacūq; informatione, non esset eius vltima perfectio, cum non esset eius actus secundus, qui est operatio, & ideo anima per illam nullo modo beatificaretur, sicut nec lignum esset formaliter calidum calore sibi praesente sine inhaesione. Et patet exemplum de accidentibus Eucharistiae, quae sunt praesentia corpori Christi, & tamen non reddunt illud quantum aut quale, quia non inherēt sibi, sic in proposito. Ad octauum negatur similitudo posita in antecedente, quia non est de ratione illius, qd est suppositum alicuius naturae vel formae, qd sit eius perfectio formalis, sed hoc est de ratione beatitudinis naturae intellectuales, & quia diuinae beatitudini repugnat perficere formaliter creaturam, ideo repugnat ei esse beatitudinem formalem creaturam, & ad hoc facit dictum S. Tho. superius recitatum in sol. 4. vnde si hoc argumentum valeret, non solum concluderet, qd anima Christi esset formaliter beata beatitudine increata, immo qd formaliter intelligeret intellectus increato, & vellet voluntate increata, & esset omnipotens & Deus omnipotentia & diuinitate increata, & vitens vita increata, & multa alia falsa, & erronea concluderet. Ad nonum negatur minor. Et ad primam eius probationem & sequentes dicit, qd stant & fundant in hac falsa propositione, scilicet qd assensus causatus ex visione verbi possit esse falsus loquendo in sensu composito. Dico. n. qd sicut fidei non potest subesse falsum, ita nec assensui praedicto, & licet oppositum illius, qd anima Christi ex visione verbi assentit, sit absolute contingens, efficitur tamen impossibile ex suppositione, sicut licet ista propositio in se considerata, dies iudicii non erit, sit absolute contingens, cuius oppositum tenet fides, tamen impossibilis est ex suppositione diuinae reuelationis, & sua opposita, scilicet dies iudicii erit, est necessaria necessitate suppositionis, scilicet est reuelata, ita quod ista conditionalis est necessaria, si Christus praedixit diem iudicii esse futuram, dies iudicii fuit vel erit. Et similiter ista copulativa est impossibilis. Christus praedixit, aut reuelauit, aut assentit, qd dies iudicii erit, & tamen dies iudicii non fuit, nec erit. De hoc S. Tho. in suo simili loquitur de veritate q. 12. art. 1. vbi sic dicit. In prophetia est duo considerare, scilicet res prophetatae & cognitionem, quae de illis habetur, & horum duorum inuenitur diuersus ordo originis. Ipse. n. res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus, sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota. Cognitio vero prophetica econtra est a diuina praesentia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa, sed

Primo dist. 11. q. 2. artic. 2. con. clusione p.

Propheta quae stio. 17. artic. 6. sic dicit.

Fidelis non est falsus.

Ad visum veni.

sed est solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate, & contingencia sequitur causam proximam, & non causam primam, vnde ipse res prophetatae mobiles sunt, sed prophetica cognitio est immobilis, sicut diuina praesentia a qua deriuatur vt exemplatum ab exemplari, sicut enim ex hoc qd veritas intellectus est necessaria, sequitur qd enunciatio, quae est signum intellectus, habeat necessariam veritatem, ita ex hoc ipso quod diuina praesentia est immobilis, sequitur quod prophetia, quae est eius signum immobilis habeat veritatem. Quo modo autem praesentia Dei est immobiliter vera de rebus mobilibus dictum est in alia quaestio. de scientia Dei, vnde non oportet hic repetere, cum tota immobilitas prophetiae dependat ex immobilitate diuinae praesentiae. Haec ille. Item ibidem in sol. octauo sic dicit. Illud quod est Propheatum non euenire habet simile iudicium, sicut & praesentum non euenire, quod qualiter debeat concedi, vel negari dictum est in quaestio. de scientia Dei. Haec ille. Item secunda secundum quaestio. 1. ar. 3. vbi quaerit, vtrum fidei possit subesse falsum, arguit sic secundum loco. Abraham credidit Christum natiurum, sed post tempus Abraham Deus potuit non incarnari, sola enim sua voluntate carnem assumpsit, & ita esset falsum qd Abraham de Christo credidit, ergo fidei potest subesse falsum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod Deum non incarnari secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abraham, sed secundum quod cadit sub diuina praesentia quaedam necessitatem infallibilitatis habet, & hoc modo cadit sub fide, vnde prout cadit sub fide non potest esse falsum. Haec ille. Similia dicit tertio sententiarum dist. 24. q. 1. art. 1. quae stituncula tertia in sol. 2. Item secunda secundum quaestio. 17. artic. 6. sic dicit. Prophecia est quaedam cognitio intellectui Prophetae impressa ex diuina reuelatione per modum cuiusdam doctrinae, eadem autem est veritas cognitionis in discipulo & in docente, quia cognitio additicia est similitudo cognitionis doctis, sicut & in rebus naturalibus. forma geniti est similitudo quaedam formae generantis. Et per hunc etiam modum dicit Hiero. quod prophetia est quoddam signum diuinae praesentiae, oportet ergo eandem esse veritatem propheticae cognitionis & enunciationis, quae est cognitionis diuinae, cui impossibile est subesse falsum, vnde & prophetiae non potest subesse falsum. Haec ille. Item ibidem in sol. tertio sic dicit. Quia eadem est veritas prophetiae, & diuinae praesentiae, hoc modo ita conditionalis est vera, si aliquid est prophetae, erit, sicut ista, si aliquid est praesentum, erit, in vtraque enim antecedens est impossibile non esse, vnde & consequens est necessarium non secundum quod est futurum respectu nostri, sed vt consideratur in suo praesenti, prout subijcitur diuinae praesentiae. Haec ille. Ex quibus patet solutio ad argumentum, nam minor est falsa. Nam de futuris contingentibus potest haberi infallibilis assensus per notitiam creatam. Et ad probationem minoris dicitur, qd nullus nostrum potest decipere animam Christi, nec facere, qd iudicauerit erronee, quia si ipsa ex diuina reuelatione iudicauerit, quod dicit hodie peccabunt, illa propositio, licet sit absolute & in se contingens, tamen necessaria est ex suppositione, & ita non potest ab hominibus falsificari, si illi Christus assentit, ita quod ista copulativa est impossibilis, Christus assentit isti propositioni, & ista tunc fuit falsa, vnde licet illa propositio absolute possit esse falsa, non tamen cum tali suppositione, nec stante illa suppositione. Et per idem patet ad confirmationem. Ad decimum, qd causa quae ibidem assignatur, scilicet diuina essentia non potest esse formalis visio creaturae, latis bona est, licet enim ex hoc quod intellectus creatur intelligit per diuinam essentiam, vt per actum primum, non sequatur qd infinite intelligat, tamen si per eam intelligeret vt per actum secundum, necessario infinite intelligeret. De primo S. Tho. 4. sententiarum dist. 49. q. 2. artic. 3. ad sextum sic dicit. Actio non attribuitur tantum formae, quae est actionis principium, sed etiam composito, sicut calefactio attribuitur calido, non tantum calori, & ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quae est principium actionis, sed etiam secundum subiectum formae. Sed forma quae non est per se subsistens non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse nisi in quantum

est actus talis subiecti. Et ideo mensura talis formae est mensura compositi, sed forma quae est per se subsistens habet alium modum in quantum est res subsistens, & quaedam modum secundum quod est actus talis subiecti, & hic modus accipitur secundum mensuram, qua perfectibile pertingit, vt perficiatur tali forma, & ex hoc modo mensuratur actio, essentia autem diuina est per se subsistens, & ideo visio quae per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiae, sed secundum modum, quo intellectus pertingit ad hoc qd per illam perficiatur. Ad hoc autem pertingit in quantum ei coniungitur per lumē glorie quod est finitum, & ideo visio est finita ex parte visentis. Haec ille. Secunda vero pars solutionis patet. Nam cum intellectus & intelligere sint idem realiter, & similiter actio & agere, impossibile est aliquem actum agere, vel intelligere actione vel intellectu infinite, quin suū intelligere vel agere infinitum, & per consequens quia infinite intelligat, & agat. Et cum probatur oppositum huius secundae partis negando consequentiam, quae ex infinitate actionis inferretur infinitas ipsius intelligere, vel agere. Dicitur ad primam probationem, qd assumit falsum sine probatione, scilicet qd per ea dictam cognitionem verbi vel aliam possit aliquis intellectus creatas cognoscere, nunc hoc, nunc illud, nunc intenses, nunc remisse. Hoc. n. negatur, quia in visione verbi non est talis variatio, vt supra dictum fuit. Ad confirmationem vero dico negando assumptum ibidem, scilicet qd cognitio manens eadem res possit remanere in potentia cognitiua eam informando, & non esse cognitio. Et ad probationem dico, qd dato aliquo minimo visibili in remotissima distantia, si illud ulterius recederet, non remaneret eius visio in oculo, immo illa res, quae erat visio non solum desineret esse visio, immo desineret penitus esse, & similiter eius spēs causata in oculo. Nec est inconueniens in talibus entibus intentionalibus, & perfectis dare vltimum, intrans sui esse, sicut nec in relationibus & huiusmodi, quae causantur sine motu continuo, & per quaedam relucantiam, vt alias dictum fuit in secundo. Veruntamen moderni aliter dicunt ad hoc argumentum, negant. n. qd sit dare minimum visibile, sed maximū non visibile. Et similiter non concedunt remotissimam, vel maximam distantiam, a qua aliquid est visibile, sed concedūt minimam, a qua non est visibile. Ad vndecimum dico, qd dictū Commentatoris non inuatur, nam Commentator non vult qd intellectus noster possit intelligere per intellectum agentem, sicut per actum suū, sed quasi per actum primum, ita qd ille intellectus tenet locum speciei intelligibilis, non autem locum intellectus seu actus secundi. Veruntamen ipse in hoc errauit, quia non est nobis possibile in via, immo est simpliciter impossibile, qd aliqua substantia separata praeter primam sit illo modo forma intelligibilis respectu alterius intellectus, quia sicut praedictū est sola prima forma est actus purus in genere entium & intelligibiliū, & sola illa potest esse forma alterius intellectus a se suppositaliter distincti, aut illum actuare. De dicto autem Hugo. dictum est prius. Si. n. intelligat qd in anima non fuit alia sapientia praeter sapiam incretam, falsum dicit. Si vero intelligat, qd in visione verbi anima Christi non habet alium actum primum qd diuinam sapientiam, verum dicit. Dictum autem magistri non inuatur, qd Deus, nisi intelligat de ceteris, & cognitis a Deo scientia visionis, & licet talia sint sicut quid infinita, non tamen oportet, qd actus quo anima Christi intelligit talia, sit simpliciter infinitus, sed sicut quid & materialiter, vt postea dicitur. Ad duodecimum dico, qd similitudo ibidem data non valet, nam album non necessario efficit albedinem qua est formaliter, & actu album, sed intelligens creatū necessario efficit intellectum, qua formaliter intelligit. Diuina autem intellectio, aut diuina essentia non potest effici creatura, nec esse actio creaturae. Similiter non puto qd oculus asini possit efficere visionem, qd efficit oculus hominis, ac per hoc, nec per illam visionem, qua videt homo, possit videre asinus, nec per intellectum, qua intelligit angelus, possit homo intelligere. Cum autem dicit qd omne, quod est colorabile qualibet specie coloris &c. non valet, quia forte idem color non possit transferri de subiecto in subiectum. Tum et quia non vni esse aliquid in rebus natura, qd sit colorabile qualibet spēs coloris nisi forte Capreolus 3. sententiarum H. 4. secundum

Intellectus & intelligere sunt idem.

In responsio ad tertium principalem secundum ad loco addo.

Consequenti ad secundum ad contra quarta.

secundum apparentiam, ut in de iride, aut nubibus, vel huiusmodi. Tum quia non est aliqua potentia cognitiua, sensitiua, aut intellectiua, quae qualibet specie sensationis, aut intellectiouis possit sentire. Quod autem dicit de albatone diuinae essentiae nihil valet. Tum quia diuina essentia non potest vilo modo dici formaliter alba secundum se quasi ipsa in se, & secundum se formaliter alba, sed solum per quandam remotam communicationem idiomaticam. Anima vero non potest intelligere formaliter aliqua intellectiue per huius remotam communicationem plus quam corpus Christi diuinitati unitum. Tum quia si huiusmodi communicatio idiomatica in proposito valeret, sequeretur quod anima Christi propter unionem ad diuinam intellectiue non posset dici formaliter intelligens intellectiue increata. Ad decimum tertium dicitur, quod non aliud potest inferre, nec proprie, nisi quod essentia diuina potest se habere respectu intellectus creati, ut species intelligibilis, & quasi actus primus, non tamen ut actus secundus, quia representare spectat ad speciem intelligibilem, & non ad intellectiue. Ad decimum quartum dico, quod cognitio matutina dicitur illa, cuius formale principium est diuinum verbum, vel diuina essentia tanquam actus primus, sed vel pertinet ad cognitionem illam, cuius formale principium est species creati, ut dicit S. Thom. in multis locis, tamen nec haec, nec illa visio esset diuina essentia, sed eius effectus, ut sepius dictum est, & ideo arguens decipitur ex ignorantia quid nominis, vel quid rei terminorum notitia matutinae, & vel pertinet. Ad decimum quintum dicitur negando minorem, quia licet Deus sit perfectum lumen, tamen ex hoc non sequitur, quod possit esse manifestatio, vel cognitio sui respectu creaturae, tanquam actus secundus, sed solum sequitur quod Deus per sui intelligibilem praesentiam potest intellectum immutare ad sui cognitionem, nec indiget specie media in qua reliceat, per quam fiat apparens in actu primo, immo ex hoc quod est perfectum lumen, & subsistens independens, sequitur quod non potest esse visio, aut fructio, aut dilectio, aut quouis modo actio creaturae, quia omnis talis inhaeret, dependet, & fluit a creatura. Ad decimum sextum dico, quod dilectio qua diligimus Deum effectiue, vel formaliter tanquam forma exemplari est Deus, non tamen illa qua diligimus Deum tanquam actu secundo, nec vnaquae illa fuit opinio Aug. aut magistri sent. sicut ostendit S. Thom. secunda secunda quaestio. 2. artic. 2. vbi sic dicit. Magister 17. dist. primi sent. ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans, nec est sua intentio, quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alij actus virtuosum medianibus habitibus aliarum virtutum, puta habitus spei, aut fidei, aut alterius virtutis, & hoc dicebat propter excellentiam charitatis, sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum &c. Hae ille. Ad decimum septimum negatur consequentia. Nam licet cognitiones beatorum sint inaequales, tamen per quamlibet earum videtur quicquid est formaliter in Deo, nec oportet quod illi qui remissius cognoscit, erronee cognoscat, vel quod cognoscat aliter quam est, vnde S. Th. 4. sent. dist. 49. q. 2. artic. 4. ad tertium sic dicit. Intentio secundum quam aliquid dicitur magis, aut minus non solum cauatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut patet in intentione lucis corporalis, & sic etiam lumen spirituale intenditur in vno beatorum magis quam in alio per maiorem assimilationem ad Deum, quamuis in nullo inueniatur aliquid contrarium illi lumini. Hae ille. Dico ergo, quod omnis visio beatifica ostendit Deum infinite perfectum, & bonum, & diligibilem, licet modus cognitionis huius, & illius sit diuersus in perfectione, vnde S. Th. ibidem ad quartum dicit. Quilibet beatus videbit Deum esse eo modo quo est, tamen modus visus videtur erit alius a modo alterius. Et ad replicam ibi factam dico quod aequae diligibilis apparet Deus per vnam visionem beatificam, sicut per aliam, quia tamen vna cognitio est in se perfectior alia, & infinita diligibilitas obiecti clarius apparet per vnam quam per aliam, ideo potest ad eam sequi maior dilectio quam ad aliam. Et similiter propter maiorem habitum gratiae & cha-

ritatis & maiorem motionem Spiritus sancti, & propter multa alia. Ad confirmationem dico, quod non est simile de illis corporalibus visionibus, quia vna illarum fit per speciem rei visibilis imperfectis representantem rem visibilem quae alia, omnes autem visiones beatorum sent per diuinam essentiam tanquam per formam intelligibilem, & quae in se est vniuersalis. Et hanc solut. tangit S. Thom. de veritate q. 8. artic. 1. ad duodecimum argumentum quod est tale. Quantum visus est fortior, tanto magis aliquid remotum videri potest ab eo, ergo infinite distans non potest videri nisi a visu infinite virtutis, sed essentia diuina in infinitum distat ab intellectu creato, cum ergo nullus intellectus creatus sit infinite virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod non oportet esse maiorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva, potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto magis potest moueri a minori, sicut e contrario potentia actiua quanto est perfectior, tanto magis mouere potest, quanto. n. aliquid est magis calefactibile, tanto a minori calefit, quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, & tanto minus est quod ad visum peruenit de visibili, sed si equalis forma prouenerit ad propinquum & remotum, non magis videretur propinquum quam remotum, ipse autem Deus quamuis in infinitum distat ab intellectu angelico, tamen tota eius essentia coniungitur intellectu, & ideo non est simile. Hae ille. Ad decimum octauum dico primo, quod cognitio, quae est actus secundus non representat obiectum, sed species intelligibilis, quae est actus primus, & similiter verbum procedens a cognitione. Dico vterius, quod quia forma intelligibilis in visione beatifica est immensa, non est inconueniens si representat absolutum & relatiuum praesertim talia, quae non sunt realiter distincta in Deo, sed omnino idem realiter. Ad decimum nonum dico, quod Deus potest se ostendere sine medio inter intellectum creatum, & suam essentiam, quod se habet per modum actus primi, & similitudinis obiecti praenij ipsi actui, & elicientis actum, & ita potest se ostendere immediate, hoc est sine medio quo, sed non potest se ostendere sine medio sub quo, hoc est sine lumine creato gloriae. Potest autem se ostendere sine medio in quo, id est sine obiecto praecognito, sed nullo modo potest se ostendere sine medio, quod sit actus secundus, visio. n. creata quaelibet potest dici medium in quantum distat ab intellectu, & eius obiecto, non tamen potest dici medium speculare quasi obiectum primum, per quod deducatur in cognitionem secundam, & quod reddat cognitionem proprie mediatam, aut enigmatice, aut specularem. De hoc S. Thom. de veritate q. 8. artic. 6. in solut. 1. sic dicit. Operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens & intellectum, sed procedit ex vtroque secundum quod sunt unita. Hae ille. Item 4. sent. dist. 49. q. 2. artic. 1. in sol. 1. 5. Medium in visione corporali & intellectu inuenitur triplex, primum est medium, sub quo videtur, & hoc est illud, quod perficit visum in generali non determinans visum ad aliquod speciale obiectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur, & haec est forma visibilis, qua determinatur vterque visus ad speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium, in quo videtur, & hoc est illud, per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut in speculo ducitur visus in ea, quae in speculo praesentatur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum, & sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e contrario. In visione ergo patriae non est tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicuntur nunc videre in speculo. Nec erit ibi secundum medium, quia ipsa diuina essentia erit forma, qua intellectus videbit Deum, sed erit ibi tantum primum medium, quod eleuabit intellectum nostrum ad hoc quod possit coniungi essentiae increatae modo praedicto, sed ab hoc medio non ducitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscendum, & rem cognitam, sed est illud, quod dat cognoscendum vni cognoscendi. Hae ille. Simile ponit de veritate q. 18. artic. 1. in solut. 1. factis

Visus est
scientia per
adus secundus
vniuersalis intel-
lectui.

Contradictio
est quod Deus vt
adus secundus
vniuersalis intel-
lectui.

Contradictio
in dictis San-
Thom.

Medium
sione et
plex, quod
quo, &
que.

Text. com. 19

factis prolixo, & in fine sic dicit. Homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet creatura qua in Dei cognitionem ascendit, & similitudine ipsius Dei quae ex creatura accipit, & lumine quo perficitur ad hoc vt in Deum dirigatur, sive sit lumen naturae, vt lumen intellectus agentis, sine gratia vt fides, & sapientia. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei, & quod est lumen eleuans, vel dirigens mentem. Beati autem tantum vno medio indigent, scilicet lumine eleuante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen, quo seipsum videt. Hae ille. Ex quibus patet sine quo medio potest Deus videri, & sine quo non. Cum autem dicit arguens quod nulla contradictio apparet Deo ostendere se intellectui creato immediate &c. Dicitur primo quod expressa contradictio est, quod creatura videat Deum sine visione qualicumque, vt de se patet. Dico secundum, quod contradictio est creatura videns, vel intelligere intellectiue, aut visione increata, quia visio actio vel est idem cum suo agente, quod per illum agit, vel proficit ab eo, modo diuina essentia nullo modo potest proficere ab agente creato, & multo minus potest sibi identificari. Dico tertio, quod contradictio est intellectum creatum agere actione excedentem facultatem suae naturae, nisi per aliquid praerogatiuae actioni eleuetur, & fortificetur virtus eius naturalis, constitat autem quod visio diuinae essentiae excedit facultatem cuiuslibet intellectus creati &c. Hanc rationem tangit S. Thom. prima parte q. 12. artic. 5. vbi sic dicit. Omne quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit super naturam suam, sicut si aer debeat recipere formam ignis, oportet quod disponatur ad talem formam, cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad videndum diuinam essentiam, oportet quod ex diuina gratia superacrescat ei virtus intelligendi, & hoc augmentum virtutis intellectiue illuminationem intellectus vocamus, sicut & ipsum intelligibile vocatur lumen & lux, & istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminabit eum, scilicet societatem beatorum Deum videntium, & secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est Deo similes secundum illum primae Io. 3. Cum apparuerit similes ei erimus. Hae ille. Simile ponit de veritate q. 20. artic. 2. Oportet (inquit) in anima Christi ponere aliquid superadditum ratione naturae, quia videtur diuinam essentiam esse supra conditionem cuiuslibet naturae creatae, vnde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine eleuetur ad illam beatam visionem. Hae ille. Et simile dicit q. 8. artic. 3. & similiter 4. sent. distin. 49. q. 2. artic. 6. Et similiter 3. sent. dist. 14. q. 1. artic. 1. quaestio. 10. artic. 1. Et 4. sent. dist. 49. q. 2. artic. 7. ponit, quod per diuinam potentiam miraculose fieri posset, quod intellectus creatus sine lumine glorie diuinam essentiam videret, vnde in quarto sic dicit. Cum beatitudo sit vltimus finis rationalis creaturae status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille, in quo a beatitudine deficit, beatitudo autem cuiuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositio & perfectio ad dignissimum obiectum, vt patet 10. Ethic. Et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem inhaerentem, quam dicimus esse lumen glorie, sic autem nulla pura creatura in statu viae existens potest videre Deum per essentiam, homo enim per omnes dispositiones, quas in statu viae habet non potest in aliquid amplius, nisi vt intelligat quicquid intelligit per species a sensu abstractas, quia phantasmata sunt intellectui nostro, & intellectus etiam angeli in statu viae existens per omnes dispositiones naturales, vel gratuitas non potest in aliquid amplius nisi vt intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis eius facultas determinatur. Deus autem in sua essentia videri non potest, nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam. Vnde patet quod nullus intellectus pura creaturae in statu viae existens potest in visione Dei per essentiam per ali-

quam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliqui diuina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat. Et similiter potest miraculose fieri, quod diuina virtute aliquis intellectus non habens nisi dispositiones viae eleuetur ad videndum diuinam essentiam. Nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid. scilicet in quantum communicat in aliquo actu beati, sicut etiam aliquod corpus in statu grauitatis existens potest miraculose participare actum agilitatis, vel impassibilitatis, sicut de Abacuch legitur Daniel. vltimo. & de trib. pueris conseruatis in fornace Dan. 3. Nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quae sunt miraculose non dicuntur possibile secundum naturam, in qua sunt, sed tantum secundum virtutem facientis, non enim dicitur proprie loquendo quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest facere eum videntem. Et ideo dicendum quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre, sed Deus potest facere, quod videat adhuc manens in statu viae &c. Similia dicit de veritate vbi supra. Sicut Deus (inquit) potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in praedictis corporibus non inuenitur, sicut Petrus super aqua ambulare, sine hoc quod ei de tem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere vt diuinae essentiae vniatur in statu viae illo modo quo vniatur sibi in patria, sine hoc quod a lumine glorie perfundatur. Hae ille. Ex quibus videtur velle, quod lumen glorie non sit absolute necessarium ad hoc, quod intellectus creatus diuinam essentiam videat, sed solum ad hoc quod intellectus creatus efficiat talem visionem. Et sic videtur quod intellectus creatus potest videre per visionem a se non effluentem, sed in se mere passiuam receptam, quod est contra dicta. Sed sciendum quod cum S. Thom. dicit in praedictis locis, quod sine lumine glorie potest intellectus creatus perducatur ad videndum diuinam essentiam, hoc intelligit per hunc modum, quod scilicet sine lumine glorie inhaerente per modum habitus potest intellectus creatus ad huius visionem perducatur, non tamen sine lumine se habente per modum habitus, aut passionis, & hunc sensum ipse exprimit de veritate quaestio. 20. artic. 2. vbi sic dicit. Nulla creatura potest ad hoc pertingere, scilicet ad videndum diuinam essentiam, nisi aliquo lumine eleuetur ad illam beatam visionem, quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis quasi pertransiendum vt in raptis, in Christo autem fuit vt habitus ipsam animam eius beatificans a principio suae creationis. Hae ille. Item quaestio. 13. artic. 2. Paulus in rapto non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid, quamuis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad videndum Deum, quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis, in quibusdam enim inuenitur lumen a sole, vt quidem forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, & carbunculo, & huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a Sole, sicut quaedam passio transiens, sicut in aere, non enim efficitur lumen forma, scilicet manens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter etiam lumen glorie dupliciter menti infunditur. Vno modo per modum formae connaturalis effectae & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam, & hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen glorie mentem humanam, sicut quaedam passio transiens, & sic mens Pauli in rapto fuit lumine glorie illustrata, ipsum et nomen ostendit raptum, & pertransiendum hoc esse factum, vnde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem glorie, cum illa claritas non fuerit effecta proprietate eius &c. Hae ille. Simile ponit secunda secunda quaestio. 17. artic. 3. in solut. secundi argumenti. Ad vigesimum dicitur, quod antecedens implicat contradictionem: nam sensatio non informans potentiam non potest vni potentiae aequae intima, sicut sensatio informans. Vterius dicitur quod potentia sensitiua non potest sentire per aliquam limitationem, quae non sit actio immanens, & ita formaliter inhaerens, & a potentia realiter procedens, & effluens. Ad vigesimum primum dicitur prius, quia non est de ratione speciei intelligibilis quod procedat ab intelligente, vel quod formaliter

ter actuet; aut inhaereat cuiuscunque, est tamen de intellectu
ne creata, quæ est actus secundus, & ideo essentia diuina po-
test suppleri vicem speciei, non autem intellectus. quod
autem dicitur de habitu non obstat, quia in habitu sunt duo,
scilicet quod est actus mixtus potentie, & quod est principium
operandi. Primum sapit imperfectionem, non autem secun-
dum, & ideo essentia diuina supplet vicem habitus quo ad
secundum, & non quo ad primum. Item non oportet quod
omnis forma intelligibilis se habeat per modum habitus in
omnibus, sicut patet cum angelus intelligit seipsum. Ad vi-
gesimum secundum dico, quod non omnia presentia actio-
nis ad rem sufficit ad hoc quod res illa agat per huius actionem,
vnde si argumentum valeret similiter probaret, quod musca
posset agere per actionem, quæ est Deus, cum sit ei summe
presens. Dico ergo, quod ad hoc quod intellectus per ali-
quam intellectum intelligat, requiritur presentia intel-
lectionis ad intellectum, sicut perfectionis ad perfectibile,
& actus secundum ad suum principium, hoc autem non con-
uenit, nec potest conuenire diuine essentia, aut increate in-
tellectioni illius intellectus creati. Ad vigesimum tertium
negatur antecedens. Nec probatio valet, quia cognitio mul-
tarum creaturarum est impertinens ad beatitudinem, cog-
nitio autem aliquarum creaturarum requiritur ad bene-
esse beatitudinis, cuiusmodi est cognitio, de qua procedit
argumentum, & cognitio finitæ, & huiusmodi. De hoc
S. Tho. de veritate q. 8. art. 4. ad duodecimum sic dicit. Quam-
uis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis
quasi beatificans, tamen aliqua cognitio creaturæ pertinet
ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati,
sicut ad beatitudinem angelis pertinet ut cognoscat omnes,
qui suo officio committuntur, & similiter ad Sanctorum
beatitudinem pertinet, ut cognoscant eos, qui eorum be-
neficia implorant, vel etiam alias creaturas, de quibus debent
Deum laudare. Vel dicendum, quod si etiam cognitio creaturæ
nullo modo ad beatitudinem pertinet, non tamen se-
quitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat
ad visionem beatitudinis, cognita. n. causa aliqua in prom-
ptu est, ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero
magis lateant. Sicut patet quod ex principijs demonstra-
tionis statim aliqua conclusiones eliciuntur, quedam vero
non nisi per multa media. Et ad hæc cognoscenda non
potest quilibet per se deuenire, sed oportet quod ad alio ma-
nueatur, similiter etiam cognitio rationum intelligibilium
de effectu respectu essentia diuinæ, quia quedam sunt late-
tiores, & quedam manifestiores, & ideo ex visione diuinæ
essentia quedam videntur, & quedam non. Hæc ille & cetera.
Ad primum contra secundam conclusionem dicitur, quod
scientia infusa vel indita anime Christi, & scientia eius na-
turaliter acquisita virtute intellectus agentis non sunt vnus
rationis, nec vnus speciei, sed diuersarum, nec tamen dif-
ferunt tantum nec taliter sicut matutina & vespertina, nec so-
lum penes causas efficientes, ut arguens fingit, sed penes obie-
cta, quia. f. diuersorum obiectorum adæquatorum. Nam li-
cet eadem res cognoscatur per vtraque, tamen aliter & aliter,
quia species intelligibiles naturaliter acquiruntur in anima
Christi virtute intellectus agentis representant res sensibi-
les solum quo ad naturam vniuersalem, & non quo ad prin-
cipia indiuiduantia, sicut conuenit in alijs hominibus, sed
species intelligibiles indite anime Christi assimilantur spe-
ciebus concreatis mentibus angelicis, quæ representant res
sensibiles tam quo ad naturam vniuersalem, quam quo ad
principia indiuiduantia, & omnia per se, vel per accidens ac-
cidentia rei. Rursus species indite representant omnia indi-
uidua speciei presentia, præterita, & futura, & vltra hoc sub-
stantias separatas, quod non conuenit speciebus naturali-
ter acquisitis. Hoc tangit S. Thom. tertia. parte q. 11. nam
artic. 1. ostendit quod per scientiam inditam anima Christi
cognouit quæcunque ab homine cognosci possunt per vir-
tutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcunque per-
tinent ad scientias humanas. Secundo per hanc scientiam
cognouit omnia illa, quæ per diuinam reuelationem homi-
nibus ignota sunt, siue pertineant ad donum sapientia, siue
ad donum prophetie, siue ad quodcunque donum spi-
ritus sancti. Omnia enim ista abundantius, & plenius ceteris
cognouit anima Christi, ipsam tamen Dei essentiam per

hanc scientiam non cognouit. Item ibidem in sol. secun-
di dicitur, quod per hanc scientiam poterat cognoscere sub-
stantias separatas per modum, quo cognouit anima sepa-
rata. Et in sol. tertij dicitur, quod per hanc scientiam cogno-
scit omnia singularia presentia, præterita, & futura. Item
artic. 2. dicit quod per hanc scientiam poterat intelligere non
conuertendo se ad phantasmata, & similiter conuertendo
se ad phantasmata sicut sibi placebat. In quaestione vero
duodecima artic. 1. in sol. tertij, loquens de scientia, acquisi-
ta sic dicit. Secundum istam scientiam anima Christi non
simpliciter cognouit omnia, sed illa omnia, quæ per lumen
intellectus agentis homini sunt cognoscibilia, vnde per hæc
scientiam non cognouit essentias substantiarum separata-
rum, nec etiam singularia præterita, vel futura, quæ tamen
cognouit per scientiam inditam, ut supra dictum est. Hæc
ille. Ex quibus patet quomodo illæ duæ scientia non sunt
vnus speciei, nec proprie eiusdem obiecti adæquati, sicut
prius dictum fuit. Ad secundum patet per idem. Quia il-
læ duæ scientia non sunt vnus speciei, nec vnus adæquati
obiecti, & dato quod idem partiali obiectu esset vtriusque,
neutra superfluebat, quia per vtraque cognoscebat idem,
sed perfectiori modo per vnam, quam per aliam, licet vtra-
que esset perfecta in suo genere, & secundum tempus, vnde
S. Thom. vbi supra quaestio. 12. artic. 2. in sol. primi sic dicit.
Tam scientia infusa anime Christi quam scientia beata fuit
effectus agentis infinite virtutis, quæ potest simul totu ope-
rari, & ita in neutra scientia Christus profecit, sed a princi-
pio habuit eam perfectam, sed scientia acquisita est tantum
ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed sic
celesue, & ideo secundum hanc scientiam Christus non a
principio sciuit omnia, sed paulatim, & post aliquod tem-
pus, scilicet imperfecta ætate, quod patet ex hoc quod euan-
gelista dicit, eum profecisse ætate & scientia. Item in sol.
secundi sic dicit. Hæc scientia fuit in Christo semper perfe-
cta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter,
& secundum naturam, & ideo potuit habere augmentum.
Hæc ille. Cum autem dicit arguens, quod altera superflue-
bat, non valet, vnde S. Thom. tertia parte quaestio. 9. artic. 4.
in sol. secundi sic dicit. Humana mens duplicem habet
respectum, vnum quidem ad superiora, & secundum hunc
respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam, ^{Mens hu-}
alius autem respectus vnus est ad inferiora, id est ad phan- ^{na habet}
tasmatas, quæ sunt nata mouere meatem humanam virtute ^{verborum}
intellectus agentis, oportuit autem quod etiam secundum ^{et ad di-}
hunc respectum scientia impleteretur, non quin prima pleni- ^{ta.}
tudo menti humanæ sufficeret secundum seipsam, sed oport-
tebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phan-
tasmatas. Hæc ille. Ad tertium dicitur negando primam
consequentiam ibi factam, quia licet beatus habeat intelle-
ctum possibilem & agentem, tamen est in termino sue na-
turalis perfectionis, nec est necesse quod quilibet beatus
habeat omnem perfectionem naturalem possibilem haberi
in sua specie, secus est de anima Christi ante suam resurre-
ctionem, quia Christus tunc simul erat viator, & compræ-
hensor, & necesse erat ipsum habere omnem perfectionem
naturalem possibilem in natura humana, potissime quan-
tum ad animam, cum esset caput omnium animarum, &
intellectum eius possibilem perfici quantum ad omnem re-
spectum, quem habet, siue ad superiora, siue ad inferiora, ut
statim dictum est. De hoc S. Thom. de veritate quaestio. 13.
artic. 3. in solut. tertij sic dicit. Christus ex hoc quod erat Deus
& homo habebat plenariam potestatem super omnes par-
tes anime suæ, & super corpus, vnde ex virtute diuinitatis
secundum quod nostre reparationi competeat per mitte-
bat vnicuique potentiarum agere id quod est ei proprium,
ut dicit Damasc. & sic non erat necessarium in ipso, neque
quod vna potentia a suo actu abstraheret vehementiam al-
terius, vnde per hoc quod eius intellectus videbat Deum,
non oportebat aliquam abstractionem a sensibus corporis
fieri. Secus autem est in alijs hominibus, in quibus ex qua-
dam colligantia potentiarum anime adiuuicem sequitur
de necessitate, quod fiat redundantia, vel impedimentum ex
vna potentia in aliam. Hæc ille. Et similiter dicit secunda
secundæ quaestio. 187. artic. 4. in solut. secundi. Dicitur vl-
terius,

D. scientia in-
ter scientiam
Christi acquiri-
tam & inen-
tiam infusam.

Quot & que
poterant anima
Christi scire p
scientiam infu-
sam.

In Chri-
sti fuit scientia
sequia.

Mens hu-
na habet
verborum
et ad di-
ta.

Cap. 11.

lib. 3. 41

terius, quod nullum est inconueniens concedere, quod aliqui
beati proficiant in cognitione naturali vsque ad diem iudi-
cij potissime per illuminationes nouas inferiorum à supe-
rioribus, hoc n. concedit S. Thom. 4. sent. dist. 49. q. 2. artic. 5.
vbi sic dicit. Angelorum & animarum sanctorum scientia
potest augeri vsque ad diem iudicij, sicut & alia quæ ad præ-
mium accidentale pertinent. Vltimus autem non proficiet,
quia tunc erit vltimus status rerum & cetera. Hæc ille. Dicitur
vlterius, quod id quod adducitur de potentia augmentatiua in
Adam vel in beatis post resurrectionem, non valet ad pro-
positum. Tum quia Adam in statu innocentia erat præn-
fixo, & similiter erit de beatis post resurrectionem. Tum
quia corpus humanum non est sic dupliciter in potentia ad ac-
quisitionem quantitatis naturalis, vel duplicis quantitatis
specie differentis, sicut anima Christi erat in potentia ad du-
plicem scientiam, quare non valet similitudo. Dicitur vl-
terius, quod postio S. Thom. non fundatur in illa falsa maxi-
ma, quam arguens recitat, sed in gl. & expositione, quam
arguens adducit, quia. f. intellectus possibilis anime Chri-
sti si non haberet scientia ex actione intellectus agentis ac-
quisitam, remaneret aliquoties imperfectus, quia non om-
nis potentia ad scientiam esset in eo completa, ut dictum est
in sol. secundi. Scientia enim indita cum esset alterius ra-
tionis à scientia naturaliter acquisita, & potius scientia ani-
mæ separata quam coniuncta, vel potius angeli quam hu-
mana, non afluabat, nec satiabat potentiam intellectus ad
scientiam naturaliter acquisitam, sicut supra dictum est. Ad
primum Duran. dicitur, quod fundatur in falsa suppositione. f.
scientia indita, & acquisita forent vnus rationis in Chri-
sto, & de hoc satis est dictum in sol. 1. Scot. contra hanc se-
cundam conclusionem, ideo non oportet plus dicere de il-
larum distinctione. Ad secundum negatur maior. Et eius
falsitas patet ex dictis S. Thom. 3. parte q. 22. artic. 3. vbi ar-
guit sic. Acquirere scientiam ab homine doctore videtur
esse nobilissimum quam acquirere a sensibilibus, quia in anima
hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in reb.
autem sensibilibus sunt species intelligibiles in potentia solum,
sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex
rebus sensibilibus, ergo multo magis poterat accipere scien-
tiam ascendendo ab hominibus. Ecce argumentum. Sequit-
ur responsio. Dicendum (inquit) quod ille qui addicit ab ho-
mine non accipit immediate scientiam à speciebus intelli-
gibilibus, quæ sunt in mente eius, sed mediantibus sensibi-
libus vocibus tanquam signis intellectualium conceptio-
num. Sicut autem voces ab homine formate sunt signa in-
tellectualis scientia ipsius, ita creaturæ a Deo condite sunt
signa sapientie eius, vnde Ecclesiastici primo cap. dicitur, quod
Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua. Scientia
igitur dignus est accipere a Deo quam ab homine, ita di-
gnus est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam
per hominis doctrinam. Hæc ille. Ad tertium dicitur, quod
responsio ibidem adducta bona est. Et hanc ponit S. Tho.
tertia parte quaestio. 12. artic. 1. in sol. 2. vbi sic dicit. Licet cor-
poralibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibi-
lia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibi-
lia. Ex quibus propter excellentissimam vim rationis eius
potuit in notitiam aliorum deuenire per modum prædictu,
sicut videndo celestia corpora potuit comprehendere eor-
um virtutes, & effectus, quos habent in istis inferioribus,
qui eius sensibus non subiacebant, & eadem ratione ex qui-
buscunque alijs in aliorum notitiam deuenire potuit. Item
in sol. 1. dicit. Scientiarum acquiri potest non solum per
experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarun-
dam aliarum rerum, est ex virtute luminis intellectus agentis
possit homo procedere ad intelligendum effectus per
causas, & causas per effectus, & similia per similia, & con-
traria per contraria. Sic igitur licet Christus non fuerit om-
nia expertus, ex his tamen, quæ expertus est, in aliorum om-
nium notitiam deuenit. Hæc ille. Cum autem dicit arguens,
quod ex sola inspectione corporum celestium nullus potest
naturaliter comprehendere eorum virtutem, nec eorum
effectus & cetera. Dicitur quod ex sola inspectione corporali, & sen-
situa solis nemo potest immediate eius virtutem compræ-
hendere, sed ex inspectione intellectiva compræhensua est.

sentia solis potest comprehendere eius virtus, Christus au-
tem quicquid sentiebat, poterat facillime & cont-
prehendere propter efficaciam sui naturalis luminis intel-
lectus agentis, & ita comprehendit essentias corporum ce-
lestium, & consequenter eorum virtutes, & consequenter
omnes effectus eorum, quantum ad naturas suas específicas.
Cum autem dicit vlterius, quod per experientiam habitam de
quacunque re non potest haberi scientia, nisi de similib.
secundum speciem, falsum est, vbi ad experientiam sequitur
rei compræhensio tam quæ ad omnia prædicata essentialia
quam accidentalia, tam per se quam per accidens, & quo ad
omnem habitudinem rei ad alias res, sic autem fuit in Chri-
sto, & potissime quia scientia indita in ipso cooperabatur
ad acquisitionem scientia experimentalis, sicut habens pe-
nes se aliquas species intelligibiles paucas numero, sed vni-
uersales in virtute, potest formare ex illis multas species ma-
gis particulares, secus est de alijs hominibus, & ideo non est
iudicandum de illo sicut de ceteris. Ad argumentum in
principio quaestiois respondet S. Thom. 3. parte q. 9. artic. 1.
in solut. primi, vbi sic dicit. Christus cognouit omnia per
scientiam diuinam operatione increata, quæ est eius essen-
tia, Dei enim intelligere est sua essentia, ut probatur 12. Met. Text. com. 10.
vnde hic actus non potuit esse anime Christi, cum sit akte-
rius nature, si ergo non fuisset in anima Christi alia scien-
tia præter diuinam nihil cognouisset. Et ita frustra fuisset
assumpta, cum res sit propter suam operationem. Hæc ille. Text. com. 17.
Et hæc de q. sufficiant. De qua Benedictus Deus. Amen.

Q V A E S T I O . I I .

Vtrum anima Christi videat omnia in verbo.



TERVM circa quartamdecimam di-
stinctio quaeritur. Vtrum anima Chri-
sti in verbo videat omnia alia verbo.
Et arguitur quod sic. Quia maius est
comprehendere cognoscere verbum vel
diuinam essentiam quam videre omnia
alia verbo, sed anima Christi compræ-
hendit verbum, seu diuinam essentiam: igitur & omnia alia
videt. Maior nota est, & minor probatur. Quia Isidorus di-
cit, quod trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto, igitur
homo assumptus communicat cum sancta trinitate in
illa notitia sui, quæ est propria sanctæ trinitatis, huiusmodi
autem est notitia compræhensionis, igitur anima Christi
comprehendit diuinam essentiam.

IN oppositum arguitur. Quanto aliquis perfectius co-
gnoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio
cognoscit, sed Deus perfectius videt suam essentiam quam
anima Christi: ergo plura cognoscit quam anima Christi,
non ergo anima Christi in verbo cognoscit omnia.

IN hac quaestione sunt tres artic. In primo ponuntur con-
clusiones. In secundo obiectiones. In tertio respon-
siones.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclu-
sio. Anima Christi per nullam scientiam scit, aut co-
gnoscit, aut compræhedit oia scibilia, vel omnia quæ
Deus cognoscit, aut scit. Hanc conclusionem ponit S. Tho.
de veritate q. 20. artic. 4. vbi mota illa quaestione, vtrum ani-
ma Christi sciat in verbo omnia quæ scit verbum, respondit
in hunc modum. Ad evidentiam huius quaestiois oportet
intelligere quid est dictu, aliquid in verbo videre. Scien-
dum igitur est quod nihil potest videri in aliquo, nisi eo
modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in
alio dupliciter. Vno modo diuinitate & pluraliter, sicut plura
formæ resplendent in speculo vnaqueque diuinitate, & si-
cut plures homines sunt in vna domo. Alio modo vni-
formiter & simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in câ,
& etiam conclusiones in principio, & membra in semine.
Quicunque igitur aliquid intuetur, consequens est, quod
illa videat, quæ in eo sunt multipliciter & diuinitate, eo quod
vnumquodque illorum ita offertur, sicut & id vnum in quo
continentur, & pro tanto qui videt speculum, videt formas
in speculo respluentes. Sed qui videt aliquid vnum, non oportet
quod videat omnia, quæ sunt in eo vniuniformiter & vni-
nisi

nisi quando totam virtutem illius comprehendit, sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute existentes in eo, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo non quidem multipliciter, sed vnitè, ut dicit Dionysius. Vnde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo, quo effectus sunt in causa, & conclusiones in principio quam illi modo, quo forma sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicunque videt verbum, videat omnia quæ verbum in se ipso videt, ut quidam dixerunt afferentes exemplum de formis, quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim verbum seipsum comprehendit, vnde omnia quæ in eo virtualiter continentur, & vnitè sunt in eo, cognoscit se videndo. Intellectus autem creati, qui verbum non comprehendunt, non oportet quod videntur verbum omnia videant quæ in verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori prerogativa gaudet quam alius intellectus creatus, videt enim in verbo omnia presentia, præterita, & futura. Cuius ratio est, quia cum Deus sit principium omnium rerum & finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas inuenitur, vna secundum quam omnia à Deo procedunt in esse, alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem. Quædam tam per viam assimilationis quam etiam pertingendo ad ipsam diuinam essentiam. Cuiuslibet enim naturæ procedenti à Deo inditum est, ut in bonum tendat per suam operationem. In cuiuslibet autem boni consequutione creatura Deo assimilatur. Sed creature rationales super hoc habent, ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum, & amandum pertingant, vnde præter creaturas beatitudinis sunt capaces. In vtraque autem prædicationum habitudinum inuenitur creaturas creator excedere. Quantum ad primum quidem, quia super omnia quæ Deus fecit, adhuc posset alia dissimilia facere, & nouas species, & noua genera, & alios mundos, nec vnquam quod factum esset facientis virtutem æquaret, aut adæquare posset. Quantum vero ad secundum quod creatura quantumcunque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc, quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcunque etiam creatura rationalis Deum cognoscat, & amet, nunquam tamen ita perfecte cognoscat, & amat, quantum ipse cognoscit, & diligibilis est in se. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si à Deo procederent, & in Deum non reordinarentur, ita imperfectus esset creatorum à Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret, & ideo vnaquæque creatura quantum participat de esse, tantum participat de bonitate. Vnde & oportet quod excellentissimi intellectus creati Deum cognoscat, ut eorum cognitio adæquetur processui creatorum à Deo. Procedunt autem à Deo res & per viam naturæ, & secundum ordinem gratiæ. Vnde intellectus creati, qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ omnium naturalium in Deo, & ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus est super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiæ, quia de plenitudine eius omnes accepimus Io. 1. & ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum, quæ à Deo secundum quodcunque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed etiam secundum ordinem gratiæ. Scit igitur anima Christi omnes creaturas non solum quantum ad naturales proprietates, quod & angeli habent, sed etiam secundum quod substantia diuinæ prouidentia ordinata in finem salutis humanæ, & donorum gratiæ. Et ideo scit omnia singularia, & omnes singulares actus hominum, & etiam cordis abscondita. Quod de nulla alia creatura dicere oportet, & tamen quia non pertingit ad comprehendendum ipsam diuinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia facienda quam ea, quæ anima Christi cognouit. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit tertia parte quæstio. 10. articulo. 2. Cum inquit quæritur, an Christus cognoscat omnia in verbo dicendum est, quod ly omnia potest dupliciter accipi. Vno modo proprie ut distribuat pro omnibus, quæ quocunque modo sunt, vel erunt, vel fuerint dicta, vel facta, vel cogitata à quocunque secundum quodcunque tempus, & sic dicendum est, quod anima Christi in verbo cognouit omnia. Vnusquisque enim intellectus creatus in verbo cognoscat non simpliciter omnia, sed tanto plura quanto perfectius videt verbum. Nulli tamen in-

Anima Christi videt in verbo omnia presentia, & futura.

Quo anima Christi cognoscat omnia, in verbo.

tellectui beato deest, quin cognoscat in verbo omnia, quæ ad ipsum spectant, ad Christum autem & ad eius dignitatem spectat quodammodo omnia, in quantum ei subiecta sunt omnia. Ipse etiam est iudex omnium constitutus à Deo, quia filius hominis est, ut dicitur Io. 5. Et ideo anima Christi in verbo cognouit omnia existentia secundum quodcunque tempus, & etiam hominum cogitatus, quorum ipse est iudex, ita quod de eo dicitur Ioan. 3. Ipse enim sciebat quæ essent in homine. Quod potest intelligi non solum quod ad scientiam diuinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ eius, quam habet in verbo. Alio modo ly omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia, quæ sunt in actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quæcunque sunt in potentia nunquam reducta in actum, horum autem quædam sunt solum in potentia diuina, & huiusmodi non omnia cognouit anima Christi in verbo, hoc enim esset comprehendere omnia, quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere diuinam virtutem, & per consequens diuinam essentiam, qualibet enim virtus cognoscitur & comprehenditur per cognitionem eorum in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia diuina, sed etiam in potentia creaturæ, & huiusmodi omnia cognoscat anima Christi in verbo. Comprehendit enim in verbo essentiam omnis creaturæ, & per consequens potentiam, & virtutem, & omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit 3. sent. dist. 24. quæstio. 1. articulo. 2. quæstionum secundam dicens. Quidam dixerunt omnem intellectum videntem Deum videre omnia, quæ videt Deus, sed hoc non est necessarium, quia cum res videtur in Deo, Deus est quasi medium cognoscendi rem illam, non autem est necessarium, quod qui cognoscit aliquod medium, cognoscat omnia, quæ per illud medium cognosci possunt, nisi plenarie medium illud secundum totam suam virtutem cognoscat. Et ideo ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quæ in eo sunt qualitercunque comprehendit, sed diuersimode, quia ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt secundum quodcunque tempus scit scientia visionis, quia illud proprie videtur quod habet esse extra visentem. Et quamuis essentia, per quam videt, sit vna, tamē per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum vnusquodque cognouit secundum propriam ideam, sicut bonum, vel per ideam oppositam, sicut malum. Distinctio autem harum rationum in Deo est ex diuerso respectu exemplaris, s. diuinæ essentia ad res visas. Sed ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, & tamen potuissent esse, vel fuisse, vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua vnum sunt. Vnde non possunt esse respectu distincti, secundum quos distinguuntur rationes horum possibilium, & ideo hæc non cognouit Deus per ideas distinctas, sed per cognitionem suæ potentie, in qua sunt. Et ideo dicitur hæc cognoscere simplici intelligentia, quia intelligere est concipere etiam ea, quæ non sunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid, vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actum, ideo impossibile quod aliquis sciat omnia, quæ ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat essentiam eius, & quia nullus intellectus creatus comprehendit diuinam essentiam, ideo nullus intellectus creatus potest scire omnia quæ Deus potest facere. Et hæc sunt illa quæ Deus scit simpliciter intelligentia, sed ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt deficient ab infinitate diuinæ potentie, quia plura facere posset, vnde non prohibetur aliquis intellectus creatus cognoscere ea omnia, sed vnusquisque tanto plura eorum in verbo cognouit, quanto perfectius verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas verbum intuetur, ad tantum cognitionis peruenit, quod scit omnia quæ sunt vel erunt, vel fuerunt non solum facta, sed dicta & cogitata. Et quia comprehendit quamlibet essentiam creaturam, ideo scit omnia quæ sunt in potentia terminali cuiuscunque creaturæ eo modo, quo Deus scit omnia, quæ sunt in potentia sua. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Nullus intellectus cognoscat aliquid in aliquo medio, in quo sunt simpliciter & vnitè, potest ex inspectione talis mediæ cognoscere omnia per illud medium cognoscibilia, nisi comprehendat

Exclusa omnia

Aliaque non cognoscuntur per ideas

dat totam virtutem illius mediæ, sed anima Christi est huiusmodi, quod cognouit res in verbo quasi per hoc medium, & non comprehendit tale medium, igitur non cognouit in tali medio omnia per tale medium cognoscibilia, cuius sunt multa possibilium, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, ergo non cognouit simpliciter omnia. Secunda conclusio. Anima Christi cognouit in verbo infinita secundum quodlibet non infinita simpliciter. Hanc conclusionem ponit de veritate q. 20. articulo. 4. ad primum, ubi sic dicit, Communiter dicitur, quod Deus scit quædam scia visionis, quæ sunt, quæ erunt, vel fuerunt, & hæc non sunt infinita supposito principio & fine mundi, quæ quidem sola dicitur Deus visione videre, quia visio est corum, quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simpliciter intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quæ vnusquisque vnquam futurus, & hæc sunt infinita. Et dicitur ista intelligi per ea ratione, quæ intellectus potest sibi formare quædam rationes, quæ extra eum non subsistunt. Anima Christi igitur videt in verbo omnia presentia, & futura, non tamen quæcunque Deus potest facere, & ita non sequitur, quod sciat infinita. Sed ista ratio non soluit vim rationis, supposito enim quod generatio in futuro, in infinitum duraret, quod Deus facere posset, constaret quod infirmi homines essent futuri, & omnes illos Deus cognosceret, scilicet a visionis, vnde si anima Christi sciret omnia, quæ scit scientia visionis sequeretur quod anima Christi tunc sciret infinita, quamuis non cognosceret omnia, quæ Deus facere posset, quæ Deus præter infinita indiuidua harum specierum finitum posset facere infinitas alias species, & in singulis speciebus infinita indiuidua, sicut vnusquisque in proportionibus numerorum. Si enim vnusquisque proportionis accipiantur indiuidua, in infinitum multiplicabuntur, & putata in specie dupli est proportio duorum ad vnum, & quatuor ad duo, & sex ad tria, & sic in infinitum. Et iterum super proportionem dupli est alia species proportionis triplicem & dimidium, quadruplum & dimidium, quintuplum & dimidium, & sic in infinitum. Et tamen vnaquæque istarum continet infinita indiuidua in potentia. Vnde si generatio in infinitum futura secundum has species, quæ modo sunt finitæ, duraret, adhuc plura posset Deus facere, quia posset facere nouas species, & hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, & cognoscere omnia, quæ Deus facere potest. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas comprehendit eas, & sic scit quicquid est in creaturarum potentia, in potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet de diuisione continui, & in augmento numerorum. Vnde cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea. Si anima damnatorum sunt perpetua, & in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nulla Deus ignorat, anima nunc scit scientia visionis infinita futura. Vnde si anima Christi sciat omnia, quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere quod etiam sciat infinita. Et ideo dicendum est, quod in rebus inuenimus aliquid quod simpliciter & omnibus modis est infinitum, sicut Deus. Aliquid autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales. Aliquid autem quod est modo quodam finitum, & modo quodam infinitum, sicut quælibet substantia immaterialis est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creatura substantia quamuis immaterialis est suum esse, sed esse participat, est tamen infinita per remotionem terminationis, secundum quam forma terminatur ex hoc quod in materia recipitur, cum omnino recipitur sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum illud, in quo est infinitum secundum esse, & immaterialitatem, ut Deus per operationem suam comparatur ad infinitum, & secundum materiam suam quantitatem, & secundum naturam speciei, vel generis. Vnde Deus potest cognoscere infinita indiuidua, & infinitas species, quia cognoscat omnia, quæ potest facere, & potest in infinitum nouas species facere. Et præter hoc cum aliquid secundum hoc agat secundum quod est actum, sicut esse Dei est infinitum, ita & eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet comparationem

ad infinita, neque ad infinita secundum materiam vel quantitatem, neque ad infinita secundum speciem, sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis. Et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem, nec potest infinita cognoscere, nisi per successiuenem, eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, & attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continentiam, vel discretam, quæ est infinitas materialis eo modo, quo sunt infinita, scilicet numero numerando partem post partem. Et ideo impossibile est quod vnquam perueniat ad cognitionem infinitorum etiam indiuiduorum. Et quia intellectus noster in statu isto à sensu accipit, inde est etiam quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantie vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, & quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio sit efficaciter finitæ, & comparatur ad naturas finitas, quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter, vnde etiam intellectus noster, ut dicit Commentator tertio de Anima, ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit vniversalitè, in quo infinita singularia cognoscuntur. Sed in hoc deficit quod species vniversalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset, tunc intellectus noster dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per vnā naturam finitā, quæ est natura humana. In infinitis enim hominibus quamuis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem. Quod patet ex hoc, quia adhuc extra infinitos homines possunt esse alia species. Proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per naturam animalis omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitas species secundum finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis. Ita igitur cum anima Christi cognoscat verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia indiuidua in sua singularitate, & omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamuis sint finita secundum esse, quin cognoscat infinita, non tamen comprehendit naturam infinitam. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit tertia parte quæstio. 10. articulo. 3. Et tertio sent. dist. vii. supra quæstio. 4. Veruntamen in alijs locis dicit quod anima Christi scit infinita scientia simpliciter intelligentiæ, scilicet omnia, quæ sunt in potentia creaturæ, non autem scientia visionis, quia dicit quod certus est numerus presentium, præteritorum, & futurorum. Sed in de veritate videtur dicere, quod cogitationes damnatorum sunt infinitæ. Nec tamen propter hoc est proprium contradictio in dictis suis, quia intendit quod non erunt infinita entia subsistentia, cum quo stat quod erunt infinitæ cogitationes & gemitus, qui non sunt proprie entia. Ex prædictis potest formari talis ratio. Quicunque intellectus cognoscat infinita indiuidua comprehendit sub finitis speciebus, vel infinitas species comprehendit sub finita genere cognoscat infinita secundum quid, licet non infinita simpliciter, sed anima Christi est huiusmodi: igitur cognoscat infinita secundum quid, & non solum in confuso, & in vniversalitè, verum etiam distincte quodlibet in sua singularitate. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus dist. 14. q. 2. vltimū probat, quod anima Christi potest videre in verbo omnia quæ videt verbum. Et primo arguit contra rationem, & probationem conclusionis sic. Quia si a conueniant b & c, ordinatè ita quod b, sit tota ratio respectu c, si dicitur intelligens b, non comprehendat a, multo minus intelligens c, comprehendat a. Exemplum huius est de subiecto, distictione, & passione, si intelligens distictionem non comprehendit subiectum, neque intelligens passionem comprehendit subiectum, vel pro medio accipitur passio prior, & pro tertio passio remotior quæ inest ratione prioris passionis, patet ista propositio. Sed respectu Dei esse infinitum in se, & esse in quo infinita possibilium quomodocunque relucet, se habent tali ordinè, quod quia Deus est infinitus

Comment. 4.

Soluit etiam hoc modo m. p. d. 4. 77. d. v. 12. u. quod qui non dicitur in natura in b. h. d. succellu. quæ re. & c.

Contra primam Scot. di. 14. q. 2. vltimū. Vtrum anima Christi oia videt in verbo quæ verba videt.

est per verbum, sed cognitio rei in proprio genere est per propriam speciem. Sed hoc non valet, immo est contra beatum Augustinum, qui ponit has duas cognitiones, & non ponit differentiam inter illas penes medium, sed penes obiectum cognitum in esse cognito. Tum quia res posset cognosci per speciem sine hoc, quod cognosceretur in proprio genere, ergo cognoscere per speciem non est cognoscere in proprio genere. Tum quia si per cognitionem rei in verbo poneretur res in prospectu mentis, tunc cognitio matutina esset vespertina. Pater quia Augustinus distinguit illas notitias, quia cognitio matutina est cognitio in Dei essentia, in qua continetur eminenter omne ens, sed cognitio vespertina est cognoscere rem in proprio genere, eo quod res cognoscitur secundum suum esse diminutum. Tum quia ex quo in verbo cognoscitur res secundum suum proprium genus, & propriam differentiam & speciem & distinctionem, tunc superfluit cognitio vespertina, nec oportet ibi ponere cognitionem rei in proprio genere. Et si dicas quod prima est clarior quam secunda, hoc non valet, quia licet unus actus sit clarior alio, tamen res cognita esset equalis & eque clara secundum te, cum per utranque res cognoscantur secundum idem esse.

Tertio sic. Quia si sic, tunc videns, verbum posset loqui de omnibus rebus, quas videt in verbo, & posset illuminare alios, posset etiam reducere se ipsum ad noticiam actualem rei in proprio genere, sicut habens speciem rei posset se ipsum reducere ad actualem noticiam rei. Hæc sunt falsa & inconuenientia; igitur.

Quarto. Quia si sic, aut talis intellectus videt creaturas eodem actu, quo videt verbum, aut alio. Non eodem, quia impossibile est poni talem actum, quin poneretur visio omnium creaturarum, quia si per illum actum nunc non videtur creatura, & postea videtur, oportet quod ille actus intendatur, vel quod mutetur, quia impossibile est transire de contradictorio in contradictorium sine aliqua mutatione. Non enim transit de nouo super aliquod obiectum, super quod non transibat prius, nisi facta mutatione in actu, & sic actus verificans contradictoria est mutabilis, quod est falsum. Si dicas quod est facta mutatio extensiuæ, quia ad plura se extendit quam ante. Hoc non valet, quia hoc non potest fieri, nisi fiat aliqua mutatio in ipso actu. Nec potest dici quod talis intellectus videat res in verbo alio actu quia vel ille actus immediate transit super res sine hoc quod trahatur primo super verbum, & tunc attingit rem in proprio genere & non est visio rei in verbo, vel transit in res mediante verbo, & tunc erunt duo actus beatificati respectu ipsius verbi, quod est impossibile.

Quinto. Quia si videns verbum ponit aliquid aliud in prospectu suo, sequitur quod ponit omnia, quia quæ ratio ne ponit unum, ponit omnia, quia verbum necessitate naturæ est similitudo omnium rerum, siue hoc sit per ideas quæ tum ad quidditates rerum, siue per nutum voluntatis quantum ad existentias quidditatum in effectu, qui nutus est idem quod voluntas & diuina essentia, & ideo æqualiter patet nutus diuinae voluntatis videnti verbum, sicut diuina essentia. Modo consequens est falsum, quia tunc poneret infinita in actu in prospectu suo, & sic infinitum esset in actu, & per consequens posset esse in re. Dicitur forte, quod diuina essentia est speculum voluntarium, non naturale in quantum reuelat aliqua sicut placet suæ voluntati. Sed hoc non valet, quia licet diuina essentia sit speculum uoluntarium offerendo se intellectui, non tamen in ordine ad res quas representat, sed postquam oblata est intellectui creatura naturaliter representat. Sicut ignis uoluntarie approximatur stupet, tamen approximatus uoluntarie agit naturaliter & cõburit. Et hoc patet, quia essentia ablata intellectui creato est sufficiens representatum rerum. Nunc oportet quod Deus ibi faciat aliquid per uoluntatem suam. Nec differentia rationis quæ est inter intellectum & uoluntatem, uel aliqua alia impedit talem representationem, quia ratio non est ratio uidenti, uel non uidenti res in uerbo. S. xto. Arguit contra modum probandi conclusionem, quem S. Thom. ponit in scripto scilicet quod illa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen possunt esse, Deus non co-

gnoscit per ideas, sed cognoscendo suam potentiam. Hoc inquit arguens parum ualet. Quia omnis cognitio fit per assimilationem aliquam, & ideo oportet quod omnia cognoscantur per aliquam similitudinem, nec illa potentia sufficit. Secundo. Quia tunc esset mutabilis, quia primo cognoscit per potentiam suam, postea si ponatur in esse, cognoscet alio modo scilicet per ideas proprias. Tertio. Quia tunc si Deus cognoscit possibilia fieri per potentiam suam & non per ideas uel similitudinem, tunc cognoscit illa arguitur etiam imperfecte. Contra eandem conclusionem arguit Adam in tertio sententiarum probando quod nec anima Christi, nec aliqua creatura intellectualis potest distincte cognoscere simul infinita, ita quod distincte quodlibet eorum cognoscatur. Quia aut eodem actu cognoscit infinita & quodlibet distincte, & tunc sequitur, quod ille actus esset infinitæ perfectionis in genere cognitionis, uel infinitas actibus specificè distinctis equipolleret, quia fit sermo de distinctis cognitionibus infinitorum specificè distinctorum. Sed hoc est impossibile. Et eodem modo ne quodlibet infinitorum eiuſdem speciei potest distincte cognosci ab illa anima, quia nec eodem actu infinitæ perfectionis, nec diuersis actibus, quia tunc essent infiniti actus, igitur nullo modo potest cognoscere distincte infinita. Secundo. Si anima posset cognoscere infinita, ergo infinita, quorum quodlibet esset alicuius signatæ perfectionis secundum quantitatem uel maioris, & hæc totaliter distincta adinuicem, uel infinita proportionalia ad minus eundem semper in minus, ut pote infinitæ partes proportionales alicuius magnitudinis datæ secundum extensionem, uel alicuius qualitatis secundum latitudinem, uel partes graduales. Primum dari non potest. Tum quia non plura potest creatura simul distincte cognoscere in uerbo quam Deus possit facere, sed Deus non potest facere talia infinita in actu simul, igitur &c. Minor probatur, quia repugnantia est, quod huiusmodi infinita sint simul in entibus secundum philosophiam & theologiam, & in hoc theologia a philosophia non discordat. Tum secundo, quia uolens in finitos homines sic distincte cognoscere, si essent ex odio Dei occidere infinite peccatorem, & infinite posset mereri aliquid simili ratione. Et hoc igitur præmium eius esset infinite delectabile, igitur delectabitur infinite, & multa alia inconuenientia sequerentur.

Si dicatur, quod non sequitur infinitum meritum, quia Deus acceptat, ut sibi placet.

Contra. Præcepto alicui dato quod diligit aliquem infinitorum angelorum distincte cognitorum, si est possibile, tantum meretur ex dilectione unius sicut alterius. Vel sequitur saltem, quod esset infinite laudabilis & uirtuosus. Et iterum est contra philosophum. Quia primo posteriorum & primo physiorum arguit philosophus, quod si principia sunt infinita; igitur ignora.

Nec secundum potest dari, quia si cognoscere quodlibet infinitorum æqualium distincte arguit infinitam perfectionem unius cognitionis uel infinitatem cognitionum, multo fortius eundem ad minus. Visus enim tanto acutior est & fortior quanto minus uisibile distincte percipit secundum philosophum primo cæli & mundi.

Idem in de sensu & sensato tenet philosophus in capitulo penultimo. Hic autem obicit aliquis, quod quedam passiones & magnitudines latent sensum & intellectum, ita quod non possunt distincte percipi in actu licet confusè in suo toto immutent sensum & intellectum, & per consequens confusè cognoscuntur in toto. Nam intellectus, ut dicit ibidem, non intelligit quæ sunt exterius scilicet sensibilia nisi cum sensu exemplificat, quod non omnino magnitudo uel passio distincte percipitur, quia decimum millenarium millij lateat uisum quamuis uisus superueniat, & qui in diebus uisus lateat, quamuis uisus existens auditur omnis cantus, igitur secundum ueritatem & secundum philosophum distincte percipere, uel posse percipere minora arguit maiorem & perfectiorem acutiem uisus & per consequens omnia talia posse percipi arguit infinitatem distinctæ cognitionis sicut maiorum & equalium, sed equalia infinita quodlibet distincte cognoscere

gnoscere arguit infinitam perfectionem cognitionis distinctæ si daretur, ergo multo fortius distincta, cognitio partium proportionalium infinitarum, ergo nec anima Christi, nec aliqua creatura potest distincte cognoscere infinita. Hæc ille. Et in hoc sequens articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat respondere obiectiõibus supradictis. Et quidem ad primum Scoti dicitur, quod nihil penitus concluditur contra primam conclusionem, nec contra eius probationem, quia uel argumentum eius est ex 4. terminis, & sic non valet, uel si tantum ex tribus debito modo dispositis in figura & modo, concludit unum uerum in nullo repugnans conclusioni aut eius probationi. Si enim intendat sic arguere. Si ipsa, a. contentuant. b. & c. ordinate, ita quod b. sit tota ratio respectu c. si intelligens. b. non comprehendat a. multo minus intelligens. c. non comprehendat a. sed respectu Dei esse infinitum intensiue, & esse illud in quo infinita possibilia reuolunt, se habent sub tali ordine, quod quia Deus est intensiue, ideo infinita possibilia reuolunt in eo, & ita potest in infinita possibilia, & non e contra, & cognoscens Deum sub ratione infinitatis intensiue, non propter hoc comprehendit illum, ergo multo minus cognoscens illum sub ratione representantis infinita possibilia in eo reuoluntia, & productiua infinitorum possibilibum comprehendit illum. Si inquam ita intendat arguere, conceditur totum argumentum, sed nihil est contra nos, quia concedimus quod nec ex cognitione secundi nec tertij comprehenditur primum, quilibet enim beatus clare uidet Deum esse infinitum intensiue, & esse representatiuum & productiuum infinitorum effectuum possibilibum nunquam producendorum, nec tamen comprehendit Deum. Et concedimus quod nec ex cognitione diuinæ infinitatis, nec ex cognitione infinitorum productiuitatis, aut representatiuitatis comprehenditur diuina essentia, sed solum ex cognitione omnium effectuum possibilibum, si esse possibilibus creatura. Pater ergo quod illud argumentum si sit tantum ex tribus terminis, & debite concludat, non procedit contra nos. Si uero intendat taliter arguere, quod ex maiori & minori prius sumptis inferat hanc conclusionem. q. ex cognitione infinitorum possibilibum & omnium possibilibum non comprehendatur diuina essentia, pater quod argumentum est ex quattuor terminis. Nam hoc quod dico infinita, uel omnia possibilia, non prædicatur, nec inest diuinæ essentia, nec hoc quod dico diuina infinitas, uel infinitas intensiua, potest esse medium ad concludendum tale prædicatum de diuina essentia. Et sic pater quod suæ similitudines adductæ de subiecto, & medio, & passione, uel de subiecto & passio ne priori & passione posteriori, nullatenus sunt ad propositum, quia in qualibet tali Trinitate duo uel tria prædicantur de primo. Non sic in proposito, ut dictum est. Si autem arguens uelit replicare dicendo, quod si quilibet beatus uidet Deum esse representatiuum & productiuum infinitorum possibilibum, ex hoc sequitur, quod quilibet talis, aut aliquis talis uidet aut cognoscit distincte illa infinita possibilia fieri, & representata in diuina essentia. Respondetur quod non plus ualet illa consequentia quam ista. Aristoteles clare intellectualiter uidit & cognouit, quod omne continuum est in infinitas partes diuisibile, & in infinitum numerorum per sui diuisionem causatiuum, ergo Aristoteles uidit aut cognouit distincte infinita, quam consequentia constat penitus nil ualere, & multa alia instantia ad propositum adduci possent. Ad secundum potest dici dupliciter. Primo negando antecedes, potest enim dici, quod cognitio distincte & perfecte aliquo effectu in uerbo comprehenditur uerbum ut est causa illius effectus, licet non simpliciter comprehendatur. Nam comprehendere uerbum ut est causa solis est distincte cognoscere in Deo, actum emittentem uel virtualiter continentem talem effectum, & habitudinem eius ad effectum, & e contra, & quicquid ex parte Dei requiritur ad producendum talem effectum in esse, hoc autem est possibile creatura. Nam beatus uidet in uerbo quomodo tota actualitas & perfectio solis præexistit in Deo quantum ad quodlibet sui, & habitudinem uisus ad aliud. Et ideo potest dici comprehendere uerbum non simpliciter, sed secundum

quid prout est causa talis effectus, ita quod comprehensio magis referatur ad respectum quam ad absolutum causa. Secundo potest dici quod concessio antecedente, neganda est consequentia. Quia licet cognitio aliquo effectu in uerbo non comprehendatur uerbum ut est causa illius effectus, hoc ideo est, quia illud per quod est causa talis effectus, est idem realiter cum illo, per quod est causa omnium effectuum possibilibum, & ideo non potest comprehendere uerbum ut est causa huius effectus, nisi comprehendatur ut est causa omnium effectuum. Secus autem esset si cognoscerentur in uerbo omnes effectus possibiles, tunc enim uidenti & cognoscenti distincte omnes illos effectus clare appareret quicquid continetur eminenter & virtualiter in diuina actualitate & uirtute, & ad quæ, & quot, & quanta, & qualia se extendit diuina uirtus & actualitas. Hoc autem non posset esse sine eius comprehensione, ideo consequentia non valet.

Ad tertium negatur antecedes, quia exemplum de principio & conclusione bonum est. Et ad probationem dicitur primo, quod licet causa in quantum causa nullam perfectionem accipiat a causato, attamen causam consequitur aliqua habitudo ratione sui effectus & posito effectu in esse, quæ sine effectu non consequeretur causam, ut patet de respectu paternitatis & alijs similibus. Et ideo cognitio principij ut est causa conclusionis perficitur per cognitionem conclusionis, & si non quantum ad substantiam & realitatem absolutam principij, tamen quantum ad eius habitudinem ad conclusionem, & quantum ad uirtutem & causalitatem principij. Dicitur secundo, quod concessio quod causa nullam perfectionem recipiat a causato, & quod cognitio effectus ex causa ut est cognitio effectus non sit ratio cognoscendi causam perfectius, tamen per oppositum effectus non recipere aliquam perfectionem a causa nisi prius illa perfectio præexistet in causa. Et uel terius in causis totalibus naturaliter agentibus noua communicatio perfectionis in effectu arguit nouam perfectionem in causa, uel augmentum nouum prioris causalitatis. & ideo aliquam nouitatem requirit. Si enim ignis esset totalis & præcisa causa caloris non requirens materiam aut subiectum, in quod ageret, non posset nouiter perfectionem calorem quam prius producere, nisi ipse prius natura esset uirtuosior quam prius. Et similiter ex causa non cognoscitur nouiter aliquis effectus, ut ex causa totali & præcisa, nisi præcognoscatur nouiter aliquod in causa, uel nisi ipsa causa nouiter perfectius cognoscatur quam prius. Et ideo si nouiter cognoscitur aliqua conclusio ex principio ut ex principio totali, oportet prius naturaliter cognosci principium quam prius, uel addi aliquod com principium priori principio, sicut cum sub eadem maiori subsuntur duo uel tria prædicantur de primo. Non sic in proposito, ut dictum est. Si autem arguens uelit replicare dicendo, quod si quilibet beatus uidet Deum esse representatiuum & productiuum infinitorum possibilibum, ex hoc sequitur, quod quilibet talis, aut aliquis talis uidet aut cognoscit distincte illa infinita possibilia fieri, & representata in diuina essentia. Respondetur quod non plus ualet illa consequentia quam ista. Aristoteles clare intellectualiter uidit & cognouit, quod omne continuum est in infinitas partes diuisibile, & in infinitum numerorum per sui diuisionem causatiuum, ergo Aristoteles uidit aut cognouit distincte infinita, quam consequentia constat penitus nil ualere, & multa alia instantia ad propositum adduci possent. Ad secundum potest dici dupliciter. Primo negando antecedes, potest enim dici, quod cognitio distincte & perfecte aliquo effectu in uerbo comprehenditur uerbum ut est causa illius effectus, licet non simpliciter comprehendatur. Nam comprehendere uerbum ut est causa solis est distincte cognoscere in Deo, actum emittentem uel virtualiter continentem talem effectum, & habitudinem eius ad effectum, & e contra, & quicquid ex parte Dei requiritur ad producendum talem effectum in esse, hoc autem est possibile creatura. Nam beatus uidet in uerbo quomodo tota actualitas & perfectio solis præexistit in Deo quantum ad quodlibet sui, & habitudinem uisus ad aliud. Et ideo potest dici comprehendere uerbum non simpliciter, sed secundum

An uidet uerbum posset loqui de his que in eo uidet.

Contra Adam 4. q. 10. vnum intellectus creaturæ infinita distincte cognoscit.

Hic solenniter arguenda scoti.

habeatur notitia, b. conclusio, eo facto nunquam ex illa notitia a principio manente. vniuersi & nullo modo variata habeatur notitia principij esse perfecta ratio noticie conclusionis, tunc posita illa notitia principij ponere noticia conclusionis ex principio. Vn si illa conclusio debeat ex illo principio cognosci tanquam ex sufficienti & perfecta ratione talis noticie conclusionis, oportet principium cognosci alia cognitione quam prius, vel augeri primam cognitionem. Et cum arguens infert, quod tunc principium in illo gradu non est principium. Conceditur quod principium sub tali gradu noticie non est perfecta ratio sufficienter applicata ad cognoscendum conclusionem, licet in se sit principium cognitionis habituale, & causa eius in potentia tam in esse quam in cognosci, tamen non est actus & ratio cognoscendi conclusionem. Bene enim scimus, quod noticia quam habeo de principio non dat sibi, quod sit principium conclusionis, nec causa in esse, aut in cognosci, sed dicitur quod nunquam actu causabit sufficienter noticia conclusionis, nisi sit perfectius cognitum quam prius; Et addo sufficienter, quia forte ex aliqua maiori possunt inferri mille conclusiones additis alijs propositionibus minoribus, nec tamen illa maior perfectius cognoscitur a priori quam prius, quia illa maior precise sumpta non est sufficienter principium cognoscendi illas conclusiones distincte, nisi additis alijs comprincipijs. Verbum autem diuinum est sufficienter ratio cognoscendi omnem creaturam. Vnde si ex eius cognitione nouiter cognoscitur aliqua creatura, aliquid innouatur circa cognitionem verbi, & perfectius cognoscitur eius virtus & causalitas & sub noua habitudine ad talem creaturam. Sicut enim nouiter, quod verbum continet virtualiter talem effectum, & est productum illius.

Ad secundam confirmationem dicitur primo, quod per se post demonstrationem diffinitio subiecti cognoscitur perfectius quam ante demonstrationem cognitione quia, & magis cognoscitur a posteriori sua virtus & causalitas in ordine ad nouos effectus. Dicitur secundo, quod licet per se post demonstrationem non cognoscatur diffinitio subiecti perfectius quam ante cognitione propter quod & a priori, hoc ideo est, quia conclusio que nouiter scitur per demonstrationem non solum cognoscitur ex illa diffinitione, immo multa alia sunt principia illius cognitionis, forma arguendi, & alique alie propositiones assumptae ad inferendum conclusionem & noticiam terminorum. Si enim diffinitio precise sumpta esset sufficienter ratio cognoscendi conclusionem, & inherenter passionis ad subiectum, quandoque nouiter ex ea cognoscitur conclusio vel inherenter passionis oportet diffinitionem nouo modo cognosci in se.

Similiter dico de principio, quod si ipsum non perfectius a priori cognoscitur postquam conclusio aliqua ex ipso cognita est, hoc erit, quia ipsum non est perfecta ratio, & sufficienter cognoscendi illam conclusionem, nisi addantur alia principia nouiter cognita, puta noticia modi arguendi, vel maioris, aut minoris, semper tamen perfectius cognoscitur a posteriori, vt dictum est, & sub alijs habitudinibus quam prius. Et breuiter recapitulando predicta nunquam aliquis est nouiter potens ad inferendum ex aliquo principio sufficienter nouas conclusiones, & precise ex illo principio, quas prius ex eodem principio precognito inferre & cognoscere non poterat, nisi nouiter perfectius cognoscatur principium quam prius. Et simile est de causa respectu effectuum, non quod noua demonstratio vel deductio augeat cognitionem propter quod & a priori ipsius principij, sed presupponit illud augmentum vndeque veniat. De predictis loquitur Sanctus Thom. de veritate. q. 8. art. 4. vbi sic dicit. Impossibile videtur, quod aliqua creatura videns diuinam essentiam sciat omnia, quae Deus scit scientia simplicis noticie. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum cognitionem deuenire potest, simul ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit plures conclusiones ex eo potest deducere. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causae omnes effectus eius cognoscatur,

Post demonstrationem diffinitio subiecti perfectius cognoscitur.

Videns Deum non cognoscit omnia quae ipse scit.

oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, & sic quod illam causam comprehendat, quod est impossibile de essentia diuina respectu intellectus creati. Vnde impossibile est quod intellectus creatus cognoscatur omnia, quae ex illa causari possunt. Hac ille. Item q. 20. ar. 5. sic dicit. In cognoscendo diuino sunt consideranda. Id quod cognoscitur, & modus cognoscendi, in quorum vno contingit quandoque aliquos conuenire qui in alio differunt. Sicut enim vnum & idem est quod a diuersis cognoscitur, ab vno tamen minus, & ab altero magis. Id autem quod per se offertur ad cognoscendum pertinet ad id, quod cognoscitur. Quod autem in aliquo cognoscitur pertinet ad modum cognoscendi eius, in quo cognoscitur, sicut si aliquis cognoscatur aliquo principio, & in eo accipiat cognitionem aliquam conclusionem, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto plures conclusiones in eo inuenit. Sed quantumcumque tenuerit principium cognoscatur, semper substantia ipsius principij remanet ei cognita, & ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinat cognitio conclusionum, quae in eo cognoscantur. Et inde est quod eorum quibus offertur vnum principium, omnes ipsam substantiam principij cognoscunt, non autem aequales numero vel eadem conclusiones, sed in hoc differunt sicut & in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui diuinam vident essentiam, vel qui Deum per essentiam vident, dicitur tota essentiam Dei videre, quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum non sit vltimum, cum essentia diuina partem non habeat, non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, vt. s. modus cognoscens adhaeretur modo rei cognita. Quarta enim est cognoscibilitas diuinae essentiae, tanta est efficacia diuini intellectus in cognoscendo. Non autem potest hoc dici de aliquo intellectu creato, & ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc, vt ita perfecte diuinam essentiam videat sicut ipsa visibilis est, ratione cuius nullus intellectus creatus eam potest comprehendere. Sed inter intellectus creatos vnus alio minus perfectius diuinam essentiam videt. Et ita patet quod ex quo cognoscere aliquid in verbo dependet ex modo cognitionis verbi, sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi verbum vt cognoscibile est, ita impossibile est quod aliquis intellectus creatus cognoscatur omnia, quae in verbo cognosci possunt, & haec sunt omnia, quae Deus potest facere. Vnde impossibile est quod anima Christi sciat omnia, quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat diuinam virtutem. Tunc enim vnaqueque res comprehenditur, quae eius diffinitio scitur. Diffinitio enim est virtus comprehendens rem, cuiuslibet autem virtutis diffinitio sumitur ex his, ad quae virtus se extendit. Vnde si anima Christi sciret omnia, ad quae Dei virtus se extendit comprehendere oino virtutem Dei, quod est oino impossibile. Hac ille. Item 4. sent. dist. 49. q. 2. art. 5. sic dicit. Impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo diuinam essentiam cognoscatur omnia, quae Deus potest cognoscere vel facere, quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso, sicut in vno demonstrationis principio ille qui est perspicacior ingenij plures conclusiones videt quam ille qui est ingenij tardioris. Cui ergo quantitas potentiae diuinae attendatur sem ea, in qua potest, si aliquis intellectus videret in diuina essentia omnia, quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis intelligendo, quae est quantitas diuinae potentiae in producendo effectus, & ita comprehendere diuinam essentiam quod est impossibile omni intellectui creato. Hac ille. Item contra Gen. lib. 3. c. 5. sic ait. Intellectus causatus & si diuinam essentiam videat, non tamen omnia cognoscit, quae per diuinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solum necesse est, quod cognitio aliquo principio omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu, sic enim principium aliquod sem totam suam virtutem cognoscitur quae omnes effectus cognoscitur, qui causant ex ipso. Per diuinam autem substantiam alia cognoscuntur, sicut cognoscunt effectus ex ea. Cum igitur intellectus creatus non possit diuinam substantiam comprehendere,

In cognoscendo diuino sunt consideranda. Id quod cognoscitur, & modus cognoscendi.

Quidam completi videntur.

Aliquid in potentia ad aliquid dupliciter.

hendere, non est necesse quod videndo ipsam videat omnia, quae per ipsam cognosci possunt. Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earumdem plures rationes, intellectus autem diuinus omnem intellectum creatum excedit, plura igitur cognoscit quam intellectus creatus. Non autem cognoscit nisi per hoc quod suam essentiam videt. plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam diuinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit. Item. Quantitas virtutis per philosophum attenditur sem ea, in qua potest idem igitur est cognoscere omnia, in qua potest aliqua virtus, & ipsa virtute comprehendere. Diuinam autem virtutem cum sit infinita non potest aliquis intellectus creatus comprehendere, sicut nec eius essentiam, neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia, in qua diuina virtus potest. Hec ille. Similia ponit prima parte. q. 12. ar. 8. vbi sic dicit. Intellectus creatus videndo diuinam essentiam non videt in ipsa omnia, quae Deus potest facere. Manifestum est. n. quod sic aliqua videtur in Deo sem quod sunt in ipso, omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus in sua causa sic igitur alia videtur in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures effectus in ea videri possunt. Qui enim habet intellectum eleuatum statim vno principio demonstratio proposito ex ipso multarum conclusionum cognitione accipit, quod non conuenit ei qui debilitior est intellectus, sed oportet quod singula ei explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa omnes effectus & rationes effectuum causas cognoscere, qui causam totaliter comprehendit. Hac ille. Ex quibus apparet solutiones datas ex eius mente procedere. Ad quartum eiusdem Scoti dicitur, quod S. Thom. non negat quin anima Christi sciat alia quam ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, sed dicit, quod non scit omnia possibilis Deo, quod autem de illis sciat, & qualis sit terminus non limitat, nec aliquis viator potest limitare, sed ad vitandum infinitatem simpliciter noticiae animae Christi, & quod non videt in verbo omnia, quae verbum videt in se ipso, sufficit dicere quod non videt omnia Deo possibilis. Vnde in prima parte. q. 12. artic. 3. sic dicit. Nullus intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit, vel facere potest, hoc enim esset comprehendere eius virtutem, sed horum quae Deus facit, vel facere potest tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. Hac ille. Ad quintum dicitur, quod deficit multipliciter. Primo quia ponit quod quicunque intellectus habet naturale desiderium cognoscendi quodlibet obiectum, si quodcumque obiectum cognosceret in hoc perficeretur naturaliter. Hoc enim negat S. Thom. vbi cumque loquitur de hac materia, vnde prima parte. q. 12. art. 3. in solutione quarti sic dicit. Naturale desiderium creaturae rationalis est ad sciendum omnia illa, quae pertinent ad perfectionem intellectus, & haec sunt species, & generarum, & rationes earum quae in Deo videbit quilibet videns diuinam essentiam. Cognoscere autem aliqua singularia, & cogitata & facta eorum non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc tendit eius naturale desiderium, neque iterum cognoscere illa, quae a Deo non sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur qui est fons & principium totius esse & veritatis, ita replet desiderium naturale sciendi, quod nihil aliud quaereretur, & vides illum beatus esset. Vnde dicit Augustinus. 5. confessionum. Infelix homo qui scit illa omnia, te autem nescit. Beatus autem qui scit te, etiam si illa nesciat. Qui vero te & illa nouit non propter illa beatorum, sed propter te solum beatus. Hac ille. Simile ponit de veritate. q. 8. art. 4. in solu. 13. dicens. Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. vno modo in potentia naturali, & sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine manifestari possunt, & nihil horum angelus beatus ignorat, ex horum. n. ignorantia remaneret intellectus angeli imperfectus. Quodam vero potentia est obedientiae tantum, sicut aliquid dicitur esse in potentia ad illa, quae supra naturam Deum in eo potest facere, & si talis potentia non reducatur in actum, non erit potentia imperfecta, & ideo intellectus angelus non est imperfectus, si non cognoscatur omnia quae Deus potest ei reuelare. Vel dicendum quod si ali-

qua potentia ordinatur ad duas perfectiones, quarum prima sit propter secundam, non erit potentia imperfecta si habeat secundam sine prima, sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinarum, quae sanitatem faciunt, omnis autem cognitio creaturae ordinatur ad cognitionem Dei, & ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset propter hoc imperfectus, nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit est beatorum ex cognitione creaturarum, sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit, vnde dicit Aug. in lib. confessionum &c. Hac ille. Simile dicit quarto sententiarum dist. 49. q. 2. art. 5. in solu. quinti. Item ibidem in solu. septimi sic dicit. Sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant implebitur ex hoc solo quod Deum videbunt, sicut desiderium eorum quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus ex hoc quod habet perfectam bonitatem sufficit affectui, & eo habito omnia bona quodammodo habentur, ita eius visio sufficit intellectui Ioan. 14. Domine ostende nobis patrem & sufficit nobis. Hac ille. Secundo argumentum deficit, quia superponit quod ea quae videtur in verbo diuersis visionibus & actibus videatur, hoc autem negat Beatus Thomas prima parte. q. 12. art. 10. Et tertio contra Genti. capi. 59. vbi sic dicit. Cum autem ostensum sit, quod intellectus creatus diuinam substantiam videns in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, quaecumque autem vna specie videtur, oportet simul & vna visione videri, cum visio principij visionis correspondeat, necesse est quod intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiue, sed simul omnia contempletur. Item summa & perfecta fidelitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, fidelitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit vltima perfectio, & vltimus finis. Ea igitur quae videtur per visionem diuinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videtur, non ergo vnum prius, & aliud posterius. Amplius in diuina substantia intellectus omnium rerum species & genera cognoscit, quoruam autem generum sunt species infinitae, sicut numerorum, & figurarum, & proportionum, intellectus igitur in diuina substantia videt infinita, non autem omnia eadem videre possit, nisi simul videret, quia infinita non est transire, oportet igitur quod omnia quae intellectus in diuina substantia videt, simul videat, hinc est quod Aug. in 15. de trinitate dicit. Non erunt tunc volubiles cogitationes nostrae ab alijs in alia euntes & redeuntes, sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus. Hac ille. Tertio deficit argumentum, quia supponit quandam falsam maximam, quod quodcumque aliqua multa sunt possibilis respectu alicuius, & nullum eorum habet repugnanciam ad coexistendum alteri, nec illud esset perfectius, si omnia simul inesset ei quam si nullum inesset, tunc non repugnat omnia illa simul inesse ei. Huius enim maxime falsitas patet, quod possibile est Deo producere hunc effectum ab eo producibilem, & possibile est quod producat illum & illum, & sic de omnibus ab eo producibilibus, nec vnum producibilem repugnat alteri, nec est repugnancia hoc & illud simul produci, nec Deus esset perfectior, si omnia producibilia produceret quaecumque non repugnant inuicem, & tamen constat quod impossibile est poni in actu, quod Deus producat, vel actu produxerit omnia producibilia ab eo, ita in proposito potest argui de visionibus obiectorum & infinitorum visibilium ab anima Christi. De hoc San. Thom. de veritate. q. 20. art. 5. ad quartum sic dicit. Sicut non potest esse, quod sit factum quicquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot, quod non posset plura, & sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes, ita non potest poni, quod alicui creaturae sit manifestatum quicquid Deus potest manifestare. Hac ille.

Ex quo patet falsitas illius maxime. Et ulterius, quia eodem modo posset argui de diuisionibus possibilibus fieri in continuo, quia quaelibet illarum est possibilis & nulla est impossibile alteri, nec ipsum est perfectius ex hoc quod actu diuiditur, & tamen non est possibile omnes illas Capreolus 3. Sent. I 2 diui-

Cap. 16.

Nota hic regulas electio- tum.

diuisiones esse positas simul in actu, sed est fallacia compositionis & diuisionis arguendo a sensu diuifio vero ad sensum compositum falsum. Quarto argumentum deficit in hoc, quod dicit inter uisiones diuersorum obiectoꝝ nullam esse incompossibilitatem, dico enim quod uisiones, quarum principia sunt species create incompõsibiles sunt sicut & illæ species, quæ sunt principia illarum, sicut enim unum corpus secundum eandem superficiem repugnat diuersis figuris actualiter figurari simul, ita repugnat eundem intellectum diuersis speciebus eiusdem generis & ordinis simul informari actu perfecto distincto contra habitum, ac per hoc repugnat illum intellectum simul habere plures uisiones actuales ex illis causatas. Quinto deficit argumentum in hoc, quod asserit nulla potentiam esse perfectiorem, dum est coniuncta suo actui quam dum est separata, hoc enim est manifeste falsum, aliàs non perfectior esset intellectus beati Pet. qui est coniunctus uisioni beatificæ quam intellectus iude vel fathanæ, qui est in potetia ad talem actum, & separatus ab illo, nec intellectus philosophi esset perfectior ex hoc quod habet habitus virtutum vel intellectualium & moralium quam intellectus pueri in intellectu, qui caret illis, & præter hoc arguens contradicit in hoc argumentum sibi, quia in eodem argumento dicit quod omnis intellectus naturaliter perficeretur ex uisione cuiuscumque obiecti si haberet eam. Nec ualet sua probatio quia licet actus sit extra rationem potetie receptiue, potest tamen potentiam perficere accidentaliter saltem, dato quod non perficeret eam essentialiter, multiplex est enim perfectio. Sexto deficit argumentum, quia asserit quod quicquid est simul in potentia ad multos actus non repugnat potest omnes illos simul actu capere, huius enim falsitas apparet, quia continuum simul est in potentia ad omnimodam suarum partium diuisionem, & constat quod non est capax omnium diuisionum actualium simul, & aliæ innumerabiles instantie dari possunt. Ad sextum dico primo, quod falsum asserit & asserit in hoc quod dicit quod anima Christi quo ad scientiam rerum in proprio genere habet infinitas species ut cognoscat infinita singularia vel indiuidua &c. hic enim non oportet, licet cognoscat infinitas species numerorum, aut figurarum, aut infinita puncta, vel lineas, aut superficies, & omnia quæ sunt in potentia naturali creaturæ, sicut enim hæc omnia quæ sunt infinita non simpliciter, sed solum secundum quid cognoscit anima Christi in uerbo per unicam speciem intelligibilem increatam, sic & infinita secundum quod cognoscit actu vel habitu secundum scientiam insulam cognoscit per finitas species creatas, cuius ratio est, quia species sibi infusæ similes erant & sunt speciebus concretis menti sine angelicis, quæ licet sint uersuales in uirtute, tamen per unam illarum cognoscuntur actu vel habitu omnia indiuidua unius generis vel specificæ naturæ, dato quod sint infinita actu vel potentia, & hoc vel simul, vel successiue, unde per species finitas numero anima Christi cognouit infinita actu vel habitu, nec oportuit quod infinitati indiuiduorum aut naturarum specificarum correspondeat infinitas intelligibilium specierum. De hoc S. Thom. tertia parte. q. 1.1. art. 1. dicit. Anima Christi per scientiam inditam vel insulam cognouit quæcumque ab homine cognosci possunt per uirtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas: secundo uero per hæc scientiam cognouit Christus omnia, quæ per reuelationem diuinam hominibus innotescunt, siue pertineant ad donum prophetiæ, siue sapientiæ, siue ad quodcumque donum. Omnia enim ista abundantius & plenius cæteris cognouit anima Christi, ipsam tamè Dei essentiam per hanc scientiam non cognouit. Hæc ille. Item ibidem in solu. tertij dicit, quod Christus secundum hanc scientiam cognouit omnia singularia præterita, præsentia & futura. Secundum autem quod ipse ponit in de ueritate. q. 20. art. 4. infinita sunt futura, potissime cogitationes uolubiles animarum damnatarum, quarum nullam Deus ignorat, nec anima Christi. Item tertia parte ubi supra art. 5. in solu. secundi dicit. Habitus reducit in actum ad imperiũ uoluntatis, nam habitus est quo quis agit cum uoluerit, uoluntas autem. se habet ad infinita indeterminate, & ra-

In finitum duplex simpliciter & secundum quid.

Habitus quo reducit in actum.

men hoc noc est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id, quod conuenit loco & tempore, & ideo habitus non est frustra, licet non omnia reducatur in actum, quæ habitui subiaccant, dummodo reducatur in actum id, quod congruit ad debitum finem uoluntatis secundum exigentiam negotiorum & temporis. Hæc ille. Ex quibus patet, quod Christus secundum scientiam insulam cognouit infinita actu vel habitu, & tamen per species numero finitas. Secundo dicitur quod intellectui creato repugnat habere simul in actu completo multas species intelligibiles, tamen non repugnat ei habere simul multas species in potentia, vel medio modo inter potentiam & actum. In habitu, ut ponit Sanctus Thomas de ueritate. q. 8. art. 14. Sciendũ, inquit, quod omnes formæ intelligibiles sunt unius generis quantumcumque res, quarum sunt similitudines, sint diuersorum generum, omnes enim eandem potentiam intellectuam respiciunt, & ideo omnes simul esse possunt in intellectu in potentia, & similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam & actum perfectum, & hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam & operationem, sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod si intellectus creatus nõ potest habere simul in actu completo plures species intelligibiles saltem infinitas, multo minus potest habere simul infinitas uisiones, immo nec plures simul, nisi habeant inter se certum ordinem & connexionem, ut aliàs dictũ fuit. Ad septimum patet responsio per prædicta in sol. quinti, quod anima Christi quicquid cognoscit habitualiter in uerbo, hoc est quicquid potest cognoscere ex illa uisione uerbi, quam habet, simul in actu cognoscit, & ideo cum non cognoscat actualiter infinita simpliciter, sed solum infinita secundum quid. somnia quæ sunt in potentia creaturæ, non autem quæ sunt in potentia Dei, ideo non habitualiter cognoscit infinita simpliciter, quæ sunt in potentia Dei &c. Ad confirmationem dicitur, quod dictum Damasceni solum infert quod Christus cognoscit infinita futura per unicam uisionem uerbi, sed aliud est dicere infinita simpliciter in genus speciem & numerũ &c. & dicere infinita in quid. Primum negatur, secundũ uero conceditur. Nec consequentia ualet. cognoscit infinita futura actualiter, igitur cognoscit oia producibilia a Deo, uel oia quæ nouit Deus, sed est topiũ consequentia. Vltimus falsum asserit arguens cum dicit quod rationes pro nostra cõclusionem & contra suam sunt solubiles, hoc enim est falsum sicut patuit ex prædictis. Et hæc sufficiant ad argumenta Scoti contra primam cõclusionem inducta. Ad argumenta Duran. contra eandem cõclusionem restat dicere. & ad primum quidẽ dicit, quod maior est falsa, non. n. oportet quod uident diuinam essentia uideat omnia, quæ diuina essentia naturaliter & ex necessitate representat ipsi Deo uel diuino intellectui, sed solum omnia illa, quæ diuina essentia representat tali uidenti, modo sic est quod diuina essentia nulli creato intellectui representat naturaliter, aut ex necessitate omnes quidditates possibiliẽs possibiliũ a Deo produci, sed omnia talia soli diuino intellectui representat. Potest etiam dici quod dato quod diuina essentia omnia, quæ præsentat diuino intellectui, præsentaret intellectui creato adhuc non oportet quod uideantur ab illo omnia sibi præsentata in essentia Dei. Et ad probationem maioris in hoc sensu intellectus dicitur quod impedimentum ne intellectui creato fiat talis representatio prouenit ex incapacitate intellectus creati, qui non est natus comprehendere essentiam, aut uirtutem diuinam, nec per consequens cognoscere omnia obiecta talis uirtutis, ut sæpius dictũ fuit. Et cum dicit arguens quod non, quia ex quo intellectus creatus potest in diuinam essentiam &c. Ad hoc respondit Sanctus Thom. in de ueritate. q. 20. art. 5. ubi arguit sic in primo loco. Quicumque scit maius potest scire minus, sed Deus est maius quam quicquid potest ipse facere, quia quicquid potest facere est creatum, ergo cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quicquid Deus potest facere. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum, inquit, quod quicquid Deus potest facere est minus quam ipse Deus, & facilius posset ab anima

Primo dicit q. 2. art. 2. cõclusionem.

Hic soluit Arg. Du.

Text. com. y.

ma Christi cognosci, si autem Christi per se offerretur quicquid potest facere sicut per se ei presentatur ipse Deus, nunc autem ea, quæ Deus potest facere, uel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in seipsis, sed in uerbo, & ideo ratio non sequitur. Hæc ille. Et sic dicit in corpore articuli, & recitatum fuit superius in solu. tertij Sco. Illud quod non offertur in se, sed in alio sicut conclusio in principio, non semper uidetur ab eo, qui uidet illud, in quo offertur, nisi comprehendat illud. Item prima parte. q. 12. art. 8. arguit consimiliter dicens. Qui intelligit illud quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur tertio de anima, sed omnia quæ Deus fecit vel facere potest sunt minus quam eius esse, ergo quicumque intelligit Deum potest intelligere omnia quæcumque Deus fecit vel facere potest. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum, inquit, quod licet maius sit uidere Deum quam omnia alia, tamẽ maius est sic uidere Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam uidere sic ipsum quod non omnia, sed plura uel pauciora cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est, quod multitudine cognitorum in Deo consequitur modum uidentis ipsius magis perfectum, uel minus perfectum. Hæc ille. Item quarto sentent. distin. 49. q. 2. art. 5. in solu. quartij sic dicit. Defectus cognitionis non solum procedit ex excessu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non coniungitur illud, quod est ratio cognoscibilis, sicut quod uisus non uidet lapidem contingit quodque ex hoc, quod species lapidis non est ei coniuncta. Quamuis autem intellectui uidentis Deum coniungatur ipsa diuina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen coniungitur ei pro ut est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, & tanto plurium quanto quisque plenius diuinam essentiam intuetur. Hæc ille. Item in solu. decimi sic dicit. Quamuis essentia diuina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen coniungitur cuilibet intellectui creato secundum quod est ratio omnium. Item de ueritate. q. 8. art. 4. arguit in secundo loco sic. Vniuscuique uisus uidet illud, cuius similitudo est apud ipsum, sed essentia diuina, quæ est similitudo omnium coniungitur intellectui angelico ut forma intelligibilis, ergo angelus uides Deum per essentiam uidet omnia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit quando uisus coniungitur similitudini secundum totum posse ipsius similitudinis, tunc enim necesse est ut uisus cognoscat omne illud, ad quod se extendit similitudo uisus, sic autem intellectus creatus non coniungitur diuinæ essentia, & ideo ratio non sequitur. Hæc ille. Item in solu. tertij sic dicit. Quia angelus uidentis Deum nõ uideat omnia contingit ex defectu ipsius intellectus, qui non uinitur diuinæ essentia secundum totum posse eius, hic autem defectus puritate eius non repugnat. Hæc ille. Ex quibus satis potest patere ad argumentum Duran. & similia. Ad ea quæ primo loco contra secundam cõclusionem arguit Hibernicus nunc dicendum est. Et ad primum siquidem dicitur primo, quod imago est duplex, quædam quæ assimilatur rei, cuius est imago secundum realem conformitatem in aliquibus accidentibus, alia est quæ assimilatur ei, cuius est imago secundum representationem, & non secundum esse naturale. Exemplum primi, ut statua Cæsaris lapidea, quæ assimilatur Cæsari secundum suam realem figuram, uel colorem, & huiusmodi. Exemplum secundi est species intelligibilis hominis in intellectu, qui non assimilatur homini secundum esse naturale, sed secundum representationem, quia representat hominem talem, qualis est homo, tunc hoc supposito dico quod licet ex uisione imaginis rei primo modo dicta non dicatur res, cuius est imago uideri proprie loquendo, tamen ex uisione imaginis secundum modo dicta, res cuius est imago dicitur proprie uideri. Et tunc potissime quando dicta imago, quæ sic uidetur, non solum est immediatum obiectum uisionis, immo formale principium uisionis se habens ut species intelligibilis perfecte representat obiectum intellectui, & faciens ipsum esse præsens in esse intelligibili, sicut species intelligibilis hominis facit ipsum esse præsentem intellectui in esse intelligibili. Et ideo illa quæ obijciuntur ibidem de statua Cæsaris uel de speculo nihil ualent. Tu quia

tales imagines sunt termini intellectuum uel sensationum, & non formalia principia. Tum quia tales imagines non assimilantur rebus, quarum sunt secundum representationem, sed secundum realem cõformitatem. Tum quia & si aliquantulum representant rem, non tamen secundum quod in se est, sed quantum ad aliqua accidentia communia. Tum quia & si representat rem secundum quod in se est, tamen quia uariatis conditionibus rei secundum quod in se est non uariatur representatio talis imaginis, nec conformatur rei, immo aliquando representat condiciones præteritas rei, & non præterentes, ideo per tales imagines exteriores non proprie potest res uideri secundum quod in se est, sicut est de representatione rerum in uerbo, & de representatione speciei uisibilis in oculo, & speciei intelligibilis in intellectu. Dicitur secundo quod si speculum esset naturalis imago rei primo modo dicta, per illam non posset proprie & sine deceptione uideri res, cuius esset imago, quia non posset representare rem modis supra dictis. Dicitur tertio quod non omnia somnia sunt uera, quia imago uisus in somnijs nõ semper representat rem, cuius est imago modo prædicto, sed modo representat rem sub conditionibus impossibilibus in esse, uel in fuisse, uel in fore. Et quandoque sub conditionibus, quæ non in sunt, sed infuerunt, uel inerunt, quorũ neutrum dici potest uisio, sed memoria, uel præuisio. Et quandoque est occasio multipliciũ falsorum iudiciorum, quia ita representat rem absentem uel non existentem sicut præsentem uel existentem, & aliter quam se habet de præsentem, non sic est de uisione rerum in uerbo. Dicitur quarto quod creatura nõ solum uidetur in uerbo sicut in sua imagine uel idea, immo sicut conclusio in principio, uel effectus in sua causa, immo sicut adductum est in probatione primæ cõclusionis ex dictis beati Tho. de ueritate. q. 20. art. 4. modus uidentis in uerbo magis assimilatur illi modo, quo conclusio uidetur in principio, uel effectus in causa quam modo quo res uidetur in speculo. Ad secundum dicitur primo, quod uisio uerbi & rerum in uerbo non est per modum enunciabilis, uel compositionis, aut diuisionis, talis enim modus cognoscendi non accidit nisi propter imperfectionem specierum intelligibilium, quæ sunt principia intellectum, quia per aliam speciem representatur subiectum, & per aliam prædicatur, & ideo oportet componere unam cum alia, uel unum cõceptum cum alio, pro ut docet S. Thom. prima parte. q. 14. art. 14. Dicitur secundo quod uirtute illius beate uisionis intellectus potest formare enunciabilia, & negare unum eorum, quæ intelligit ab alio, sed tunc ibi non negatur idẽ de seipso, nec idem cõceptus de seipso, sed alius ab alio, nec sequitur quod eadẽ cõpositio intellectus sit necessaria & impossibilis, quia uisio beatifica nõ se hæt in talibus cõpositionibus aut diuisionibus ut subiectũ & prædicatũ sed subiectũ & prædicatũ in talibus cõpositionibus & diuisionibus sunt aliqui cõceptus uel species formatæ uirtute illius uisionis; sicut. n. dicit S. Tho. 1. par. q. 12. ar. 9. ad secundum. Intellectus creatus ex hoc quod uidet res in uerbo potest formare similitudines illarũ rerũ, quas uidet. Et simile dicit de ueritate. q. 8. art. 5. Dicitur tertio quod in mullos logicos idẽ cõceptus potest ueraciter negari de seipso, dũ tamen negatio sequatur utriusque, ut dicẽdo, aliquis hõ hõ non est, uel sic, aliquis hõ nõ ois hõ est, aliquis hõ animal non est, nõ aut sic dicẽdo, aliquis hõ non est hõ, nec prædictæ cõpositiones sunt simul necessariae & impossibiles. Ad tertium dicitur primo quod non est inconueniẽs eodẽ habitu & actu amoris amari Deum & creaturã, sicut quõ eodẽ actu amatur finis, & ea quæ sunt ad finẽ propter ipsum finẽ, & hoc concedit S. Tho. in multis locis, ut puta 1. 2. q. 12. art. 4. & in multis alijs locis. Et ad huius improbatõem primam dicit, quod falsum supponit. f. quod eadẽ actu amandi nullo modo uariato quicquid diligatur Deus tantummodo, & quicquid post Deus & creatura. Et consimiliter falsum est, quod eodẽ actu uidentis in uerbo quandoque uideat & aliquã creaturã, & postea per illũ uideatur solus Deus, & non creatura, uel econtra. Ad secundam improbatõem dicit, quod postquã beatus Pet. uidit aliquid in uerbo, nõ est possibile ipsum illud nõ uidisse, immo est necessariũ, ita enenire, & ita uisum fuisse, nõ quidẽ necessitate absoluta, sed necessitate suppositionis, quia sicut impossibile est re, quod semel fuit Capreolus 3. Sent. 1. 3. non

Videns res in uerbo potest formare similitudines rerũ quas uidet.

non fuisse, ita impossibile est respectu rationis uolitionis ad uolitu, & cognitionis ad cognitum ex quo semel fuit non fuisse, & ita si aliqua noticia fuit respectu alicuius obiecti, necesse est ita fuisse. Ex quibus patet, quod omnes conclusiones & probationes ibidem factae nullae sunt, cum fundentur in suppositionibus, quas nos nullatenus concedimus. Ad quartum negatur prima consequentia conditionalis ibi facta, & ad eius probationem dicitur, quod peccat ex eadem radice, qua praecedens arg. Supponit enim quod visio uerbi, qua fuit actualiter praesens alicuius futuri potest non fuisse uisio uerbi praesens talis futuri, quod nos negamus. Supponit etiam quod si Deus prauidit aliquod futurum, non est necessarium eum sic uidisse illud futurum, cuius oppositum ostendit Sanctus Thom. prima parte. q. 14. art. 13. ostendens, quod si haec est uera Deus sciuit hoc futurum, illa est necessaria & non contingens. Et de hac materia dictum est in praecedenti. q. huius distinctionis, & multo latius in primo sentent. Ad quintum dicitur, quod similitudo ibidem facta & adducta non ualeat, quia eodem modo probaret, quod sicut Deus in uisione, qua uidet se, est sibi ipsi species intelligibilis & actus intelligendi se, ita creatura uidentem Deum uideret per diuinam essentiam tanquam per speciem intelligibilem & actum intelligendi, quod tamen arguens non concederet. Dico secundo, quod si diuina essentia esset ipsi Deo species intelligibilis respectu creaturarum, & non actus intelligendi, tunc Deus per illam essentiam intelligeret tanquam per actum primum creaturas, non autem tanquam per actum secundum, sed aliquid aliud esset sibi loco actus secundi, vel nullo modo intelligeret creaturam in actu. Et similiter intellectus creatus per ipsum uerbum intelligit tanquam per actum primum, non autem per actum secundum, sed actus secundus est operatio elicit ab intellectu beato facta in actu primo per diuinam essentiam tanquam per intelligibilem formam. Dicitur tertio quod non est simile de diuino intellectu & de intellectu creato, quod enim Deus non possit uidendo essentiam suam uidere creaturas, nisi essentia sua sit ei loco actus primi & secundi, non ideo est, quia oportet id, in quo aliquid uidetur esse ipsi uidenti uisionem & specie intelligibilem, sicut arguens praetendit, sed quia in Deo non differt actus primus & actus secundus, qui est operatio intellectus, non sic autem in aliqua creatura intellectuali, cui aliquid potest esse actus primus, quod non potest esse sibi actus secundus, ut in praecedentibus saepe dictum fuit, immo in nullo agente creato actus primus, qui est ratio agendi, est actus secundus qui est operatio, sicut in Deo, & ideo argumentum non ualeat.

Dist. 11. ar. 2. resolutione 7.

Essentia Dei est actus primus & secundus respectu intellectus diuini.

q. 1. ad scdm. 10. uiginti secundum coram primum.

q. praecedenti ubi supra. & primo distinctione uisionis prima.

Ad primam confirmationem dicitur, quod actus uisionis proprie loquendo non representat mediate nec immediate suum obiectum creatum aut increatum, sed ipsum uerbum, vel diuina essentia representat creaturas intellectui creato non sicut actum intelligendi supplens, sed sicut gerens uicem speciei, nec propter hoc sequitur quod uerbum diuinum, aut diuina essentia sit equiuocum, cum equiuocatio solum sit in uocibus uel scriptis. Item sicut ille arguit de uisione creata, qua uidetur Deus, & creatura quod sit equiuoca, ita potest argui de uisione increata, qua Deus uidet se & creaturas. Dicitur ulterius, quod actus, quo beatus uidet Deum & creaturam immediate terminatur ad uerbum, & mediantem uerbo ad creaturam. Ipsum tamen uerbum non solum est primum terminus & primum obiectum illius actus, immo formale principium. Ad secundam confirmationem dicitur, quod principium immediatum cognoscendi non oportet quod sit actus secundus ipsi intelligenti, sed solum actus primus modo superius exposito, hoc autem modo se habet uerbum ad intellectum creatum, ut saepe dictum fuit, unde ista argumenta uidentur procedere ex hac falsa radice. Quod actus intelligendi non est aliuda specie intelligibili, quae generaliter falsa est in omni intellectu creato, ut patet per supradicta in alijs conclusionibus. Ad primum eorum, quae contra eandem secundam conclusionem arguit Aureo, respondetur negando minorem, & eius falsitas in primo discussa fuit. Tunc ad probationem

dicitur sicut ibi dictum fuit, quod Deus qualibet partem continui ponit in prospectu suo, eo modo quo debet intelligi positio rerum in prospectu intellectus per actum suum format uerbum perfecte representans obiectum, & facies illud esse praesens in esse intelligibili. Et ad huius probationem dicitur, quod qualibet pars continui posita in prospectu diuino est diuisibilis. Nec ualeat ulterius consequentia, partes posita in prospectu mentis diuinae sunt diuisibiles, igitur non omnes sunt posita in actu in prospectu diuino, quia eo modo quo ponitur in prospectu Dei pars diuisibilis, ita & qualibet pars illius partis in actu ponitur in prospectu Dei. Si enim arguens intendat querere, utrum in prospectu mentis diuinae sit aliqua pars continui, cuius Deus non uideat aliquam partem, aut nulla sit in eius prospectu, quin Deus uideat eam habere ulterius partem, constat quod Deus non uidet in continuo partem non habentem ulterius partem, immo qualibet pars, quam Deus uidet in continuo, est pars & totum respectu diuersorum. Nec ex hoc sequitur quod aliqua pars uideatur a Deo solum in potentia, & non uideatur actualiter. Si autem intendat querere, utrum in prospectu diuino sit aliqua pars diuisibilis, hoc est aliqua pars habens partes non positas in prospectu diuino, sed possibiles poni & distingui per diuinum intellectum, tunc dico quod nulla pars diuisibilis est in diuino prospectu, sed qualibet est ad illum sensum indiuisibilis, quia totaliter diuisa, quia nulla pars continui habet partes uisae solum in potentia a Deo & distinctas solum in potentia per intellectum diuinum, sed talis indiuisibilitas in esse intellectu modo praeposito non repugnat in continuo. Quod in continuo nulla sit pars non distincta, sed distinguibilis per intellectum in duas partes essentielles, tamen talis indiuisibilitas repugnat in continuo in esse reali, quia sequitur infinitas in actu, & quod continuum diuisum esset in non continua. Dico igitur quod in diuino prospectu qualibet pars continui est indiuisibilis & diuisibilis, diuisibilis quidem, quia habens partes eam collucentes, indiuisibilis autem, quia qualibet est tanto distincta, & secundum omnes sui partes tam distincte cognita, quod non potest ulterius uel amplius distingui, aut distincte cognosci, immo tota distinguibilitas reducta est ad actum in esse cognito.

Quo modo pars continua sit in prospectu diuino.

Ad secundum dicitur, quod responsio ibidem posita bona est, unde Sanctus Thom. de ueritate. q. 8. art. 1. Scien dum, inquit, quod distinctio cognitionis matutinae & uespertinae potest intelligi dupliciter. Primo modo ex parte rei cognitae. Alio modo ex parte medij cognoscendi: ex parte quidem rei cognitae, ut dicatur res cognosci in uerbo quando cognoscitur eius esse, quod habet in uerbo. In propria uero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei, quod habet in se ipsa, & hic non est conueniens intellectus, quia esse rei quod habet in uerbo non est aliud ab esse uerbi, quia ut dicit Ansel. creatura in creatore est creatrix essentia, unde hoc modo cognoscere creaturam in uerbo non esset cognitio creaturae, sed magis creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligere ex parte medij cognoscendi, ut dicatur res cognosci in uerbo, quando per uerbum ipsa cognoscitur, in propria uero natura, quando per aliquas formas creatas rebus creatis proportionatas cognoscitur, sicut cum cognoscit per formas sibi inditas, uel etiam si per formas acquisitas cognosceret quantum ad hoc pertinet, nihil differt. Haec ille. Ex quo patet datam solutionem esse de mente eius. Tunc ad primam eius probationem dicitur, quod assumit falsum, nec probat. Quod Augu. distinguit illas notitias penes obiectum in esse cognito, unde sicut dicit Sanctus Thomas ubi supra, art. 17. ad secundum, si illa cognitiones distinguerentur ex parte rei cognitae diuisio Augu. non esset sufficiens, essent enim tres cognitiones in angelis & in beatis secundum triplex esse cognoscibile de rebus, cum Augu. distinguit secundo super Gen. ad litteram triplex esse creaturae, unum quod habet in uerbo, aliud quod habet in propria natura, aliud quod habet in mente angelica. Ad secundam probationem solutionis dicitur, quod equiuocat de hoc, quod est cognosci in proprio genere. Accipit. n. cognosci in proprio genere per cognitionem rei quo ad sua praedicata essentialia

Cap. 8.

alia, puta genus differentiam uel speciem. Augu. autem aliter accipit. Pro cognitione rei per medium sibi proportionatum, & omnem talem notitiam dicit in proprio genere, sive sit cognitio quo ad genus & differentiam rei, sive quo ad praedicata accidentalitatis, unde patet quod assumptum argumentum falsum est, cum dicitur aliqua cognitio rei per speciem creatam non esse cognitionem eius in proprio genere eundo ad mentem Aug. Ad tertiam probationem negatur consequentia. Nec ualeat eius probatio, quia cognitio matutina non distinguitur a uespertina illo modo, quo fingit. Quia terminatur ad diuersa obiecta, uel ad obiectum secundum diuersa esse, sed alio modo quo dictum est. Ad quartam probationem dicitur negando primam consequentiam, quia licet istae cognitiones terminentur ad idem esse obiecti, nulla tamen superfluit cum una sit clarior & perfectior alia. Sicut licet aliqua conclusio cognoscatur per medium dialecticum, non est superflua cognitio, qua cognoscitur demonstratiue, licet ad idem cognoscatur terminatur, unde Sanctus Thom. ubi supra, art. 16. ad 11. Cognitio, inquit, rerum in uerbo est perfectior quam cognitio earum in proprio genere inquantum uerbum clarius representat rem quam speciem creatas. Haec ille. Similiter uia istarum est perfectio naturalis intellectus, alia uero supernaturalis, ideo neutra superfluit. Et cum arguitur contra hoc, quia licet actus sit clarior, tamen res est uerbique aequae clara &c. Dicitur esse supra in simili de argumento dialectico & demonstratiuo, licet enim obiectum huius & illius in se sit aequae clarum, nulla est ibi superfluitas, unde si argu. ualeret, utique concluderetur, quod nunquam eadem ueritas posset ab eodem intellectu teneri diuersis habitibus, quod est falsum. Ad tertium principale dicitur, quod omnes consequentiae ibi de facta, & omnia consequentia illata possunt concedi. Primo enim conceditur, quod uidentem res in uerbo potest illuminare inferiorem non uidentem talia in uerbo, & potest loqui de illis. De hoc Sanctus Thom. 3. sent. dist. 14. q. 1. art. 2. quaestiuicula. 4. ad quartum. dicit sic. Vnus Angelus non illuminatur ab alio de illis, quae illuminatus uidet in uerbo, sed de his quae ibi non uident, quae superior uidet uel in uerbo, uel in lumine alterius angeli magis sibi proportionato, in quo sunt formae magis particulares, sicut inferiores angeli illuminantur medijs de his, quae ipsi in uerbo non uident, medij autem uident in uerbo uel per illuminationem superiorum angelorum. Haec ille. Simile ponit de ueritate. q. 9. art. 1. & prima parte. q. 10. art. 1. Dicitur secundo, quod uidentem res in uerbo potest formare in se species rerum uisuram in uerbo, & consequenter intelligere talia in proprio genere & reducere se de cognitione matutina ad uespertinam. De hoc Sanctus Thom. prima parte. q. 12. art. 9. ad secundum dicit. Aliqua potentia cognitiua uisat, quae ex speciebus primo conceptis alias formas possunt, sicut imaginatio ex speciebus praconceptis montis & auri format speciem montis aurei, & intellectus ex praconceptis speciebus generis & differentiae format rationem speciei, & similiter ex similitudine imaginis possumus formare in nobis similitudinem eius, cuius est imago, & sic quicumque uidens Deum ex ipsa uisione diuinae essentiae potest formare in se similitudines rerum, quae in diuina essentia uidentur, sicut in Paulo remanserunt, postquam desijt diuinam essentiam uidere, tamen illa uisio, qua uidentur res per huiusmodi species sic conceptas est alia uisione, qua uidentur res in Deo. Haec ille. Et idem dicit de ueritate. q. 8. art. 5. Ad quartum principale dicitur, quod dicitur saepe dictum fuit tam in hac. q. qua in praecedentibus eodem actu uidetur uerbum, & omnes res uisae in uerbo. Hoc ponit Sanctus Thom. prima parte. q. 12. art. 10. per totum & tertio contra Gent. ut allegatum fuit supra. Tunc ad huius dicti probationem dicitur, quod falsum supponit. Quod in uisione rerum in uerbo sit uelut esse, huius enim falsitas ostensa fuit prius ex abundantia. Iterum ad hoc adducitur dictum Sancti Tho. de ueritate. q. 8. art. quarto in solu. 15. ubi sic dicit. Visio beatitudinis est illa, qua uidetur Deus per essentiam & res in Deo, & in ista non est aliqua successio, nec in ea angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine, sed in uisione rerum per species innatas, uel per illuminationes superiorum proficere possunt.

Haec ille. Item prima parte. q. 12. art. 10. sic dicit. Ea quae uidentur in uerbo non successiue, sed simul uidentur. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod ideo nos non possumus multa simul intelligere, quia per diuersas species intelligimus. Diuersis autem speciebus non potest unus intellectus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diuersis figuris figurari, unde contingit quod quando aliqua multa uia specie intelligibili possunt intelligi, simul intelliguntur sicut diuersae partes unius totius, si singulae proprijs speciebus intelligantur, successiue intelliguntur, si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostendit enim quod ea, quae uidentur in Deo, non uidentur singula per suas species, aut similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei, unde simul & non successiue uidentur. Haec ille. Dico ergo quod quocumque res uidet beatus in uerbo, omnes uidet simul & unico actu a principio suae beatitudinis, nec per illum actum posset aliquid nouiter uidere, quod prius non uidebat, nisi actus ille illo aspectu uerbi esset perfectior, & ita beator, nec oportet quod si ille actus sit respectu aliquarum creaturarum, quod sit respectu omnium, sicut inferat arguens. De hoc beatus Thomas prima parte. q. 12. art. 6. Quanto quis perfectius Deum uidet, tanto plura in eo cognoscit. Ille autem perfectius uidet, qui plus participat de lumine gloriae, & ille plus participat de lumine gloriae, qui plus habuit de charitate secundum quod ponit ibi art. 6. De hoc etiam diffuse dictum fuit in praecedenti. q. in solu. 23. contra primam conclusionem, quo modo. Cognitio aliquarum creaturarum est impertinens ad beatitudinem, cognitio uero aliarum est de bene esse. Ad quintum dico, quod prima consequentia non ualeat, nec eius probatio. Sicut enim dicit Sanctus Thom. prima parte. q. 12. art. 8. ad secundum. Videns speculum non est necesse, quod uideat omnia in speculo reuolucant, nisi speculum comprehendat. Et quarto sentent. dist. 49. q. 2. art. 5. in solu. sexta sic dicit. Speculum illud est uoluntarium, & sicut se ostendit cui uult, ita in se ostendit quod uult, nec est simile de speculo materiali, in cuius potestate non est, quod uideatur uel non uideatur. Haec ille. Ex quo patet, quod solutio, quam recitat arguens, est bona. Tunc ad replicam contra illam solutionem dicitur, quod nulla est, quia sicut dicit Sanctus Thom. quarto sententiarum, ibidem in solu. quarti. Quamuis intellectui uidentis Deum coniungatur diuina essentia, quae est sufficiens ratio omnium, sed secundum quod est ratio aliquorum, & tanto plurimum quanto quisque diuinam essentiam plenius intuetur. Haec ille. Et multa de hoc allegata sunt in solutione argumentorum Durandi contra primam conclusionem. Ex quibus patet, quod licet diuina essentia sit naturaliter omnium representatiua, tamen antequam representatiuum representet intellectui, oportet quod sibi uniat, loquendo de representatione speciei intelligibilis. Nunc autem diuina essentia non unitur intellectui ut ratio omnium possibilem aut intelligibilem per eam, ueruntamen sicut dicit Sanctus Thom. de ueritate. q. 8. art. 4. ad primum. Satis probabile uidetur, quod omnes uidentes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum suas species ad minus. Non autem oportet, quod angelus sciens aliquam rem, sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa, & si forte sciat omnes proprietates naturales, quae comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes, quibus substat ordini diuinae prouidentiae, qua una res ordinatur ad uarios euentus. Et de his rationibus inferiores angeli a superioribus illustrantur. Haec ille. Cum autem ultimo dicit arguens, quod non sufficit differentia rationis &c.

Videns speculum non uidet quae in illo reuolucant.

Dicitur quod in unione diuinae essentiae ad diuersos intellectus creatos non solum est differentia rationis in hoc, quod essentia diuina unitur tali intellectui ut ratio. a. & non ut ratio. b. sed est ibi differentia realis, ex qua differentia rationis confurgit, quia. unus intellectus plus habet de lumine gloriae quam alius, & ideo magis unitur essentia diuina uni eorum quam alteri, & ut ratio plurimum intelligibilem. Ad sextum dicitur primo, quod non est necesse sustinere omnia dicta Sancti Thomae de hac materia. Capreolus 3. Sent. I 4 teria

Multa q dicit S. Thomas in scriptis retracta in summa.

teria in scripto tertio senten. quia multa de illis retrahuntur in summa. Dicitur secundo, quod sufficiens dicitur a San. Tho. in tertio videtur dicendum, quod ipse ibidem non intendit negare simpliciter, quod Deus cognoscat ea, quæ sunt possibilis, & tamen nec sunt, nec fuerunt, nec erunt sine quacunque similitudine illorum quam habeat penes se, sed vult quod illa similitudo, per quam talia intelligit, non habeat rationem ideæ determinatæ respectu possibilium, vnde in de veritate. q. 3. artic. 6. sic dicit. Idea proprie dicta respicit cognitionem practicam non solum in actu, sed in habitu, vnde cum Deus de his, quæ facere potest, quibus nunquam facta sint, nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam relinquatur quod idea possit esse eius, quod nec est, nec fuit, nec erit, non tamen eodem modo, sicut eorum, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, quia ad ea, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt producuntur terminatur ex proposito diuine voluntatis, non autem ad ea, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et sic huius habeat quodammodo ideam indeterminatam. Hæc ille. Item prima parte. q. 15. art. 3. ad secundum dicit sic. Eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt Deus non habet practicam cognitionem nisi in virtute tantum, vnde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem. Hæc ille. Ex quo patet quomodo possibile, quæ nunquam sunt, fuerunt, nec erunt Deus habet rationes, ac per hoc similitudines. Cum autem arguens secundo loco addit, quod tunc Deus possit mutari &c. Dicitur quod consequentia non valet, quia eodem modo posset arguere, quod quia Deus multa non vult, quæ potest velle, Deus posset mutari. Dico igitur iuxta S. Thom. prima parte. q. 19. art. 7. vbi sic arguit. Deus non ex necessitate vult quod vult, ergo potest velle & non velle idem, sed omne quod habet potentiam ad opposita est mutabile igitur &c. Et respondit. Dicendum, inquit, quod licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, est tamen necessarium ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis. Hæc ille. Ita in proposito dico, quod Deus habet rationes & similitudines omnium quæ cognoscit, tamen similitudo rei nunquam fiendæ non habet proprie ratione ideæ determinatæ vel exemplaris, si tamen Deus res illas produceret, non oporteret Deo mendicare ideam rei fiendæ, sed solum velle producere rem, cuius habet rationem, & eo facto illa ratio esset proprie idea, sed sicut ex quo semel vult aliquid producere, iam sit impossibile ex suppositione oppositum huius. f. Deus non vult illud producere, licet sit in se absolute possibile, ita dico quod ex quo aliquid intellectum à Deo non habuit æternaliter ideam proprie dictam, vel exempla in Deo, eo facto illa sit impossibilis ex suppositione, tale quid habet, vel habuit ideam, vel exemplar in Deo. Quod si vltius arguitur contra hoc. Quia si hæc est absolute possibilis. a. habuit ideam in Deo, ponatur ergo in esse, quo posito, videtur sequi mutatio, quia prius non habuit ideam, & modo habet &c. Dicitur quod ista posita in esse. a. habet ideam in Deo, deponit aliam. f. a. non habuit ideam æternaliter in Deo, & ponit suam oppositam. f. a. habuit æternaliter ideam in Deo. Et simile est in omnibus huiusmodi tangentibus materiam præscientiæ & prædestinationis, vnde San. Thom. de veritate. q. 20. art. 5. arguit sic. Si anima Christi non scit omnia, quæ Deus potest facere, tunc dato quod Deus aliquid de nouo faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de nouo addiceret, sed inconueniens est ponere, quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de nouo addiscat, igitur anima Christi scit omnia, quæ Deus potest facere. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum, inquit, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumenta de prædestinatione, quibus enim possibile sit eum, qui est prædestinatus damnari, quam cito tamen ponitur esse damnatus simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus & damnatus. Similiter dico quod cum anima Christi scit omnia, quæ Deus præiudicat se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud præiudicare se facturum, & animam Christi illud scire, & sic non est necessarium, quod

Deus vult alia se non necessitate absolute, sed ex suppositione.

ponamus in anima Christi ignorantiam vel quod addiscat de nouo. Hæc ille. Et valde bene ad propositum. Item de veritate. q. 2. art. 13. sic dicit. Quamuis secundum quendam modum scientia Dei sit ætatum existentium in præterito, præterito, vel futuro. f. secundum quod scientia Dei ordinatur ad opus, quod facit voluntas, si tamen per hunc modum sciendi sciret Deus aliquid, quod prius nesciuit, nulla variatio accederet in scientia eius, cum ipsa æqualiter sit ætatum, & non entium quantum ex parte eius est, sed si esset ex hoc aliqua mutatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid, ad quod prius non determinabat, sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accedere potest, cum enim hoc sit ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum ex ipsa ratione voluntatis æqualiter potest in verum; oppositorum exire, vt. v. velit vel non velit, facere vel non facere, sed tamen non potest esse, ut simul duo uult; non uelit, nec in voluntate diuina, quæ immutabilis est potest accedere, ut prius uoluerit aliquid, & postea noluit illud idem secundum idem tempus, quia sic uoluntas eius esset temporalis, & non tota simul, unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum uelle hoc quod uult, quia absolute loquendo possibile est eum non uelle, sed si loquamur de necessitate, quæ est ex suppositione sic necesse est eum uelle, si uult uel uoluit, & sic ex suppositione prædicta loquendo non est possibile eum non uelle si uult uel uoluerit. Mutatio autem eum requirit duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum, unde hoc solummodo sequeretur, quod eius uoluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non uelle quod uult, si prius uoluerit. Et sic patet quod possunt esse plura a Deo scita per hunc modum scientiæ, uel pauciora, nulla uariatione posita in eius scientia uel uoluntate, hoc enim est eum posse plura scire quam posse scientiam suam per uoluntatem suam ad plura determinare faciendæ. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ista cōsequētia nulla est. Deus non habet nec habuit ideam, uel exemplar respectu. a. & potest habere ideam, uel exemplar respectu. a. igitur potest mutari, nec ista. Deus ab æterno non uoluit producere. a. & potest uelle producere. a. igitur potest mutari, sed ista consequentia bene ualet. Deus ab æterno non uoluit producere. a. & potest habere uelle producendi. a. postquam habuit non uelle producere. a. igitur est mutabilis, sed ista copulatio nullo modo sequitur ex dictis nostris, sed solum prima. Et hæc sufficiant pro illa secunda improbatione. Ad illud uero, quod arguens obijcit tertio loco, quod cognitio Dei esset arguitua & imperfecta, dicitur quod nihil ualet. Supponit enim quod Deus non cognoscat talia per proprias rationes & similitudines, cuius oppositum sentit San. Tho. & sic patet quid dicendum ad argumenta Aureoli. Vltimo loco restat respondere rationibus Adæ. Et quidem ad primam dicitur, quod anima Christi scit infinita unico actu, quo. f. uidet uerbum & in finitū, quæ sunt in potentia creaturæ, uel infinitas creaturas futuras, nec tamē sequitur quod ille actus sit infinitus simpliciter, uel intensiue, sed solum materialiter, & extensiue, unde Sanctus Tho. de ueritate. q. 20. art. 4. ad secundum dicit. Operatio animæ Christi non est infinita per se, quamuis infinita cognoscat. Cognoscit enim illa infinita efficacia finita, unde non remanet in hinc nisi materialiter. Hæc ille. Et tunc ad probationem cū dicitur, quod ille actus quo distincte cognoscit infinita æquipollet infinitis actibus specificè distinctis &c. Dicitur quod non est uerum si loquatur de infinitis actibus specificè distinctis elicitis ab infinitis habitibus, uel speciebus intelligibilibus, aut rationibus intelligendi specificè distinctis, quia talis infinitas compereret per se scientiæ, non autem est ita, unde Sanctus Tho. ibidem ad. 10. sic dicit. Quantitas scientiæ quæ attenditur penes numerum scitorum est ei quasi per accidens & materialis, & præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi, secus enim esset si diuersis rationibus cognoscerentur, sed illa quantitas, quæ est ex efficacia cognitionis per se competit scientiæ, quia talis quantitas attenditur penes exitū operationis intellectualis ab intellectuali uirtute. Item ibidem ad decimum quartum dicit. Quantitas extensiois est scientiæ accidentalis, quantitas autem

In f. in h. nulli, et tiano.

Dis. concl. a.

autem intensiua est ei essentialis. Hæc ille. Ex quibus patet, quod non tanta infinitas arguitur in uno actu, quo multa cognoscuntur per uicam rationem intelligendi, quanta argueretur si quodlibet cognitorem cognosceretur proprio actu elicitō per propriam rationem cognoscendi, & licet essentia diuina, quæ est ratio intelligendi infinita obiecta ipsi animæ Christi æquipollet infinitis rationibus intelligendi, quibus infiniti actus specificè distincti respectu illorum infinitorum obiectorum specificè distinctorum, tamen ab illa anima cognitorum elicerentur, tamen diuina essentia non facit tale infinitatem in isto unico actu, quales facerent infinitæ rationes intelligendi in infinitis actibus per eas elicitis, cuius ratio est, quia tunc intellectus simul elicitus illos actus infinitos per infinitas species intelligibiles esset infinite in actu ac per hoc infinitas derelicta in actibus secundis esset infinita per se, quia attenderet penes exitum actionis ab agente, & non solum penes obiecta actuum: nunc autem diuina essentia non actu infinite in esse intelligibili intellectum creatum quibus uicari sibi ut forma intelligibilis, & ideo nec in actu elicitō ab intellectu creato inuenitur infinitas actionis in quantum huiusmodi nec intellectus est tante in actu per illam uicam actionem, sicut esset per infinitas. Igitur ita non æquipollet illi in perfectione intrinseca, quam uis in perfectione extrinseca, quæ attenditur penes obiectū ille actus sit secundum quod infinite perfectus, quia ducit in perfectam cognitionem Dei & infinitorum aliorum, & æque perfecte cognoscitur singulis infinitorum per illum uicam ac si cuiuslibet corresponderet sua propria cognitio. Dicitur, secundum ad argumentum, quod non est magnum inconueniens concedere, quod iste actus sit infinite perfectus secundum quod, & æquipollet infinitis actibus specie distinctis, comprehensionis tamen sub certo genere generalissimo scilicet qualitatibus, & sub altero, quia sub prima specie qualitatibus, & adhuc sub certa specie subalterna illius generis scilicet sub specie cognitionis, o mnis enim talis infinitas est infinitas secundum quod, & talis non est impossibilis creaturæ, eo modo quo alius dictum fuit de gratia Christi potissime quia talis actus sub tali infinitate non est infinitus intensiue secundum participationem subiecti, nec sic est infinitus extensiue quo ad obiecta, quia in eadem specie cognitionis posset esse maior & perfectior actus cognitionis, & ad plura se extendens, & de hoc sufficit videre probationem secundæ conclusionis, & alia quæ dicta sunt in materia de gra Christi. Patet enim quod uisio solius Dei excedit in perfectione infinitas uisiones, per quas uidentur infinitæ species numerorum, uel figurarum, uel partium continui proportionalium. Ad secundum dicitur, quod anima Christi potest cognoscere in uerbo infinita æqualis perfectionis, sicut infinita puncta, uel infinitas æuales lineas, aut superficies, aut uicinitates, & similiter potest ibi videre infinita quorum secundum est perfectius primo, & tertium secundo, & quartum tertio, & sic sine statu ut pore infinitas partes proportionales continui quarum secunda sit sub dupla ad primam, & tertia ad secundam & quarta ad tertiam, & sic sine statu. Nec arguens sufficienter improbat aliquam partem huius diuisionis, non quidem primam, quia factum ibi supponitur scilicet quod quicunque, & quot quæque potest aliquid intellectus creatus simul intelligere, Deus possit simul facere. Ista enim propositio non maior euidentiā uel apparentiam habet quam ista, quotquot Deus simul intelligit potest simul facere in actu, quam constat esse falsam. Et multæ aliæ instantiæ possunt dari nā actua existentiæ & positi in effectu repugnant infinitis, non autem actualis & distincte intellectio. Vltimus cum addit, quod si creatura uident distincte infinitos homines quamlibet distincte diligeret ex charitate, infinite mereretur, negandum est loquendo de infinitate simpliciter conceditur autem loquendo de infinitate meriti secundum quod, si enim diligeret omnes illos unico actu, adhuc ille amor non esset infinite intensiois, nec infinite simpliciter actiuus uoluntatem, nec procederet ex finita charitate simpliciter, quæ maxime facit ad quantitatem meriti respice-

ctu præmij essentialis, quicquid sit de quantitate respectu præmij accidentalis, vnde ille actus non haberet infinitatem simpliciter in bonitate intrinseca in quantum actus, nec in quantum à charitate elicitus, sed haberet in finitam bonitatem secundum quod scilicet extrinseca, quia per eum æque bene diligenterentur singuli, & quodlibet infinitorum, sicut si quodlibet diligeretur proprio actu, & ideo corresponderet ei infinitum præmij secundum quod tali scilicet finitate, qualis erat in merito, quia scilicet esset gaudium respectu infinitorum, & similiter talis actus esset infinite secundum quod uirtuosus & laudabilis bonitate intrinseca uel extrinseca. Quod autem ultimo inducitur, quod infinitum est ignotum &c. Dicitur quod infinitum non potest cognosci per modum infiniti loquendo de infinito materiali & quantitatiuo, & dico secundum modum infiniti, ut scilicet sicut tale infinitum consistit in successione unius post aliud, ita in actu cognitionis esset successio cogniti post cognitum, & cognitionis post cognitionem nunquam enim infinitum illo modo esset complete cognitum. Et hanc solum tangit Sanctus Thom. prima parte quæstione decima quarta articulo 12. ad primum. Infinitum inquit congruit quantitati secundum philosophum in primo phys. De ratione autem quantitatibus est ordo partium, cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacunque quantitas partium accipitur semper aliquid remanet extra accipientem. Deus autem non sic cognouit infinita quasi enumerando partem post partem, cum omnia cognoscat simul non successiue, vnde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. Hæc ille. Ita dico in proposito. Sic ergo patet, quod non sufficienter improbat prima pars diuisionis, quæ ponitur quod anima Christi potest cognoscere infinita æqualia intensiue uel extensiue. Similiter nec alia pars, quæ ponitur, quod possunt cognoscere infinita quorum secundum est minus primo, & tertium secundo, &c. sufficienter improbat. Tum quia supponit probatum esse, quod illa cognitio sit infinita simpliciter in genere cognitionis, quæ cognoscuntur infinita æqualia. Quod patet esse falsum per prædicta. Tum quia supponit quod maior efficacia cognitionis requiratur regulariter ad cognoscendum rem minorem quam maiorem, loquendo de partibus continui, hoc enim non est verum, nisi ubi uirtus cognitiua mouetur à re. Et hoc ostendit in suo simili Sanctus Th. de ueritate quæstione octaua in articulo primo ad decimum Non inquit oportet esse maiorem efficaciam uisus, ad hoc quod aliquid uideatur à remotiori, quia uisus est potentia passiva, potentia autem passiva quæto est perfectior, tanto potest moueri à minori, sicut econtra potentia actiua. quæto est perfectior, tanto potest mouere maius, quanto enim aliquid est magis calefactibile, tanto à minori calefit quantum autem aliquid à remotiori uideretur tanto minori angulo uideretur, & ita minus est, quod de uisibili peruenit ad uisum sed si equalis forma perueniret a propinquo & à remoto, non magis uideretur propinquum quam remotum. Hæc ille. Ita dico in proposito quod si centesima pars grani milij æqualem speciem causeret in visu ei quam causet totum granum milij, non difficilius esset videre illam centesimam partem quam totum milium, nunc autem non ita est in motione uisus corporalis, quia debiliorem formam imprimat quam totum uisibile, & ita loquitur philosophus, sed in uisione uerbi, ubi res non uidentur per similitudines ab eis impressas, sed per ipsum uerbum, quod in illa uisione supplet uicem speciei intelligibilis per æqualem speciem uidentur punctus qui est in linea, sicut totum celum empirium, ideo æque facile est videre in uerbo distincte punctum sicut celum. Et hæc sufficiant ad obiectiones Adæ. Ad argumentum pro parte affirmatiua respondetur negando minorem. Et ad probationem eius respondit Sanctus Tho. tertia parte quæstione decima articulo primo in solutione primi, ubi sic dicit. Homo assumptus connumeratur trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis. Hæc ille. Et hæc de quæstione sufficiant. De qua Benedictus Deus. Amen.

Deus non cognoscit infinitum per modum infiniti.

Tex. com. 15.

Vtrum ex omni potentia anima Christi praeferre appetitum sensitivum a dolore sensibili poterit.



Dama. ca. 22.

Cap. 4.

Cap. 4.

Cap. 4.

Transmutatio creaturarum triplex.

Sententiarum

go loquantur de anima Christi secundum propriam naturam & virtutem suae naturalem, siue gratitatem, sic dicitur quod potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animae convenientes, puta ad gubernandum corpus, & ad disponendum actus humanos, & etiam ad illuminandum per gratiam & scientiam plenitudinem omnes rationales creaturas ab eius perfectione deficientes per modum quo hoc est conueniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum verbi sibi uniti, sic habet virtutem instrumentalem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, siue quae in coelis, siue quae in terris sunt, immutationes vero creaturarum secundum quod sunt veritabiles in nihil correspondent creationi rerum, prout scilicet producantur de nihilo, & ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturam in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conseruat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illud quod non habet potentiam creandi, aut annihilandi creaturas, nec eas miraculose immutare, nisi praecise instrumentaliter & duntaxat quantum pertinet ad finem incarnationis, non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum, sed anima Christi est huiusmodi. Terciam vero partem conclusionis probat ibidem articulo tertio dicens: Anima Christi potest dupliciter considerari. Vno modo secundum propriam naturam & virtutem, & hoc modo sicut non poterat immutare corpora exteriora supra cursum & ordinem naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a sua naturali dispositione, quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum verbo Dei in persona, & sic subdebat totaliter eius potestati omnis dispositio proprii corporis, quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, ideo talis omnipotentia magis attribuitur ipsi verbo Dei quam animae Christi. Haec ille. Ex quibus arguitur sic. Illud quod nec ex propria virtute naturali, aut gratuita, sed solum ex quadam virtute, aut motione instrumentali potest proprium corpus a sua dispositione omnifariam immutare, non habet proprie omnipotentiam respectu proprii corporis, anima Christi est huiusmodi, igitur &c. Secunda conclusio. In Christo fuit vere & proprie dolor sensibilis. Hanc probat Sanctus Thom. tertia parte quaestione 15. articulo quinto ubi sic dicit. Ad veritatem doloris sensibilis requiritur lesio corporis, & sensus lesionis, corpus autem Christi lesi poterat, quia erat passibile & mortale nec desuit ei sensus lesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales, unde nulli dubium esse debet quin in Christo fuerit verus dolor. Haec ille. Item prima secundae quaestione vigesima quinta articulo primo sic dicit. Sicut ad delectationem duo requirunt, scilicet coniunctio boni & perceptio huiusmodi coniunctionis, ita et ad dolorem duo requirunt, scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione malum est, quia prius aliquid bonum, & perceptio huiusmodi coniunctionis. Quicquid autem coniungitur, si non habeat respectu eius, cui coniungitur, rationem boni vel mali non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid sua ratione boni vel mali est obiectum delectationis vel doloris, bonum autem vel malum in quantum huiusmodi sunt obiecta appetitus, unde patet quod delectatio & dolor ad appetitum pertinent. Haec ille. Item tertio sententiarum dist. 15. q. 2. art. 2. qu. prima sic dicit. Sicut delectatio sensibilis causatur ex coniunctione conuenientis secundum sensum, ita dolor sensibilis causatur ex coniunctione eius, quod non est conueniens sensui, sed inter alios sensus solus tactus est discretius eorum, ex quibus consistit temperamentum corporis, unde illud quod est conueniens secundum tactum, est conueniens ipsi temperamento corporis. Et propter hoc completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus. Et similiter illud, quod est disconueniens tactui, est contrarium temperamento corporis. Et ideo dicit philosophus secundo de anima, quod corruptentia tactum corrumpunt animal, non

Distinct. XV.

non autem corruptentia auditum nisi simul contingat ex accidenti tactum corrumpi, & ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex lesione temperamenti corporis. Vnde cum in corpore Christi fuerit vera lesio, quia fuit diuisio conuenienter per clausos, & fuerit ibi verus tactus, de necessitate oportet dicere, quod fuit ibi verus dolor. Haec ille. Ex dictis patet responsio ad conclusionem, quia Christus virtute diuinitatis principaliter & anima suae instrumentaliter potuit corpus suum & omnes potentias animae omni si voluisset dolore praeferrere, sed noluit hoc facere & in hoc primus articulus terminatur.

Contra primam conclusionem Dur. di. 14. q. 1. Vbi dicitur Christi habuerit potestatem transmutandi miraculose corpus suum vel aliter.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusionem. Et quidem contra primam arguit Duran. probando quod anima non habuit aliquam potentiam supernaturalem transmutandi corpus proprium, aut alienum miraculose, quia omnis potentia supernaturalis data Christo vel percipiebat corpus eius ad actus corporales, vel animam ad actus solam animae, vel ad actus corporis mediantibus actibus animae, non enim potest dici, quod perfectio animae sit immediate ad actus corporis, cum eiusdem sit potentia, cuius est actus. Nulla autem potentia videtur data Christo quo ad corpus ad supra dictos actus, quia Christus per defectus corporis, quos assumpsit, manifestauit se esse verum hominem, sicut per miracula, manifestauit se esse verum Deum, igitur omnia alia miracula quae fecit tribuenda sunt virtuti diuinae sicut omnes defectus quos habuit referendi sunt ad corpus, & sic loquitur ipsemet Christus de miraculis Ioan. quinto dicens. Pater meus videt quod ego facio, & ego operor, & Ioan. decimo. Opera quae ego facio in nomine patris mei, ipsa testimonium perhibent de me. Illud inquam testimonium quod sequitur Pater & ego vnus sumus infra eodem capitulo dicit. Si non vultis mihi credere, operibus credite, vt cognoscatis quia ego in patre, & pater in me est. Et Ioan. decimo quarto dicitur. Pater in me manens ipse facit opera. Ex quibus clare patet, quod Christus faciebat miracula & cetera opera quae sunt supra cursum naturae per virtutem diuinam, per quam est vnus cum patre, & non est per aliquam virtutem creatam sibi datam supernaturalem perficientem ipsum ad huiusmodi actus. In Christo autem fuit aliquod donum supernaturale, immo plura perficientia animam eius ad actus proprios, qui sunt recte intelligere, & bene velle, & ad actus corporales meritorios ad interioribus actibus imperatos. Ad actus autem supernaturales, puta ad transiurandum creaturam praeter ordinem naturae, nequaquam propter eandem rationem, quae prius facta est, quia illa quae Christus fecit supra homines, fecit ad ostensionem suae diuinitatis. Et ideo in ipso in quantum homo non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius supra humanum modum, quamquam ad actus interiores perficientes personam in se habuit multa dona supra homines. Haec ille in forma.

Contra secundam conclusionem arguit Scotus probando, quod ad rationem doloris non requiruntur duo scilicet immutatio corruptiua, vel offensua dispositionis conuenientis naturae, & secundo apprehensio huius immutationis. Videtur inquit quod prima radix nulla sit, quia sicut secundum te in dolore est immutatio corruptiua dispositionis conuenientis naturae, ita in delectatione est immutatio inductiua vel saluatiua dispositionis conuenientis. Illa autem immutatio nulla videtur esse, quia quae ad quem terminum est. Non ad ipsam sensationem, quia praecedit eam sicut prima radix secundam, & multo minus est ad sensationem sequentem passionem, quia illa sequitur vtranque radicem, igitur ipsa est ad vtranque dispositionem vt ad proximum terminum, qui praecessit naturaliter omnem actum tam sensus quam potentiae delectantis vel tristantis, sed nihil tale videtur esse necessarium ad delectationem, quia nihil praecessit illa ambo, nisi forte species obiecti, sed si species praefuerit in virtute fantastice conseruante species, nihil minus possit esse conseruatio, & omnis radix necessaria ad delectationem deberet tunc conseruari. Si etiam sensatio fieret, non minus possit esse operatio delectabilis, quia non minus esset operatio perfecta, quam secundum philosophum decimo Eth. sequitur necessario delectatio. Secundo arguit Quia secunda radix videtur quod sufficiat sine prima, quia

licet organum sit corpus naturale, & ideo passibile passione naturalitamen in quantum organum est mixtum, sic quod est in media proportione sensibilem, hoc modo natum est immutari mutatione intentionali ab obiecto in quantum sensibile, & hoc modo aliquid obiectum est sibi conueniens, & aliud disconueniens, & per consequens aliquid delectans & aliud affligens, ergo licet circumscribatur omnis actio prior ista actione intentionali ab obiecto si ista sit alicuius obiecti disconuenientis organo, vt organum est, in sensu sequitur dolor. Et hoc videtur manifeste in quibusdam sensibilibus, quae licet a sensibilibus eorum inducat dispo saluans naturam in diuinitate ipsa affligunt intentionaliter, si sint disconuenientia sibi vel organo sensus, sicut de amara potione de qua dicitur gustus, licet sit salubris infirmo. Solus enim tactus datus est animali a natura, vt per ipsum percipiat corruptiua naturae, & ea fugiat. Et ibi conuenitatur disconueniens sensui vt sensus, & disconueniens naturae, & sic conuenitatur iste duplex immutationes alterius rationis. Er potest illa quae est sensibilis in sensum esse sine alia & e contra, & ita potest esse conuenientia in vno, & disconuenientia in alio, & ita esset dolor sine prima radice. Tertio. Quia cum dicitur quod ad delectationem vel dolorem non solum sufficit apprehendere obiectum, sed cum hoc percipere conuenientiam vel disconuenientiam, hoc non videtur valere. Tum quia non videtur quod vnus potentia sit nisi vnus actus perfectus simul, igitur sensus circa obiectum suum non sunt ponendi simul duo actus, licet idem, vt perfectus possit dici perceptio, & vt imperfectus apprehensio. Tum quia nullius sensus potest istas relationes percipere, sed tantum aliqua absoluta. Similiter si ponatur ista esse obiecta alterius potentiae ab apprehensua, videtur quod oportet ponere duos sensus vnus, & duos auditus, & sic de singulis, quorum alter percipiat colorem vel sonum, & alter percipiat illas intentiones circumstantes, quia secundum prima obiecta distinguuntur potentiae. Quarto. Quia sicut absolutum coloris est ratio agendi in lignum, & non relatio approximatio nis fundata super illud absolutum, licet approximatio sit causa sine qua non, ita videtur quod conuenientia vel disconuenientia non est ratio causandi delectationem aut tristitiam, sed solum absolutum, in quo illa relatio fundatur. Haec Scotus. Et in hoc primus articulus terminatur.

ade aia r. c. 25. & 21. c. 3. 61. & 64.

Quantum ad tertium articulum respondendum est ob quaestioneibus supra dictis. Et quidem ad dicta Duran. contra primam conclusionem dicitur, quod tota sua de ductio stat in hoc q. per nullam virtutem creatam possunt fieri miracula, sed sola diuina virtute, ideo de hoc videndum est. Nam Sanctus Thom. de potentia Dei quaestione sexta articulo quarto ubi quaerit. Vtrum boni angeli vel homines per aliquod donum gratiae possint facere miracula, sic dicit. Angeli supra potentiam naturalem, quam habent agendi possunt aliquid per donum gratiae in quantum sunt diuinae virtutis ministri. Et potest dici quod ad miracula operanda angeli tripliciter operantur. Vno modo precibus impetrando, qui modus & angelis & hominibus potest esse communis. Alius modus est secundum quod angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat, sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulueres mortuorum, qui diuina virtute reducuntur ad vitam. Sed hic modus proprius est angelis, nam spiritus humani dum sunt corporibus uniti in exteriora operari non possunt, nisi corpore mediante, ad quod sunt naturae aliter quodammodo alligati. Tertius modus est, quod operantur etiam aliquid coagendo. Quem quidem modum August. sub dubio relinquit in vigesimo secundo de ciuitate Dei sic dices. Siue. n. Deus ipse per se ipsum miro modo siue per suos ministros etiam faciat per martyrum spiritus, siue per homines adhuc in corpore constitutos, siue omnia ista per angelos quibus inuisibiliter imperat operatur, ut quae per martyres fieri dicuntur eis orantibus tantum & impetrantibus, non etiam operantibus, siue alijs modis, qui nullo modo comprehendit a mortalibus possunt, tamen attestantur haec miracula fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur. Sed Grego. in secundo dialogorum hanc quaestione demerminare videtur dicens. Quia sancti homines etiam in carne uiuentes non solum orando & impetrando, sed etiam potestatiue

statue ac per hoc cooperatio miracula faciunt, quod probat & ratione, & exemplis. Ratione quidem, quia si homini bus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem, quia Petrus ananiam & Saphiram mentientes morti increpando tradidit nullo oratione premissa, ut habetur actuum quinto: beatus etiam Benedictus dum ad brachia cuiusdam rustici ligati oculos deflexisset, tanta se celeritate ceperunt illigata brachiis lora dissoluere, ut dissoluti tam concite nulla hominum festinatione potuissent, unde concludit quod sancti quandoque faciunt miracula orando, & quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium diuinum ad inferiores rationales spiritus scilicet humanos mediantibus superioribus, angelis peruenit ut in legis veteris latrone apparet. Et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium diuinum ad corporales creaturas peruenire potest, ut per eos quodam modo naturam presentetur diuinum preceptum. Et sic agunt quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumenta diuinae virtutis ad miraculi perfectionem, non quasi aliqua virtute habitualiter in eis manente naturali vel gratulata in actu miraculi possit, quia sic quandoque; vel lent, miracula facere possent, quod tamen Gregorius secundo dialogorum non esse testatur. Et probat per exemplum pauli, qui stimulum a se remoueri petiit, nec im petrauit, & per exemplum Benedicti qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluuuam fororis precibus impetratam. Sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi ad praesentiam agentis principalis sicut lumen in aere, & motus in instrumento. Et talis virtus potest intelligi donum gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum vel curatio, ut sic haec gratia, quae datur ad operandum supernaturaliter, fit similis gratiae prophetiae, quae datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta non potest quandoque vult prophetare, sed solum cum spiritu prophetiae cor eius tangit, ut probat Gregorius prima omelia super Ezechiel. Nec est mirum si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter vitur ad faciendum miracula corporali in creatura corporali, cum etiam creatura corporali vitur instrumentaliter ad spiritum iustificacionem, ut patet in sacramentis, & per hoc patet responsio ad obiecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem, verum est etiam quod potestatem mirabilia faciendi creaturae communicat secundum capacitatem creaturae, & diuinae sapientiae ordinem, ita quod creatura per gratiam miraculo ministerialiter cooperetur. Haec ille. Et simile ponit secunda quaestione 177. articulo primo. Item tertia parte quaestione 43. articulo secundo ubi sic dicit. Vera miracula sola diuina virtute fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturam ordinem quod pertinet ad rationem miraculi. Vnde Leo papa dicit in epistola ad Flavianum, quod cum in Christo sint duae naturae, una earum est scilicet diuina, quae fulget miraculis, altera scilicet humana, quae succubito in iurijs, & tamen una earum agit cum communicacione alterius, in quantum scilicet humana natura est instrumentum diuinae actionis, & actio humana virtutem accipit a natura diuina. Haec ille. Item quaestione decimanona. articulo primo dicit. Vbiunque mouens & motum habet diuersas formas seu virtutes operatiuas, ibi oportet quod sit alia propria operatio mouentis, & alia propria operatio moti, licet motus participet operationem mouentis, & mouens vitur operatione moti, & sic vtrumque agit cum comunicacione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam & virtutem, per quam operatur, & si militer diuina. Vnde & humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione diuina & econuerso, & tamen diuina natura vitur operatione humanae naturae sicut operatione sui instrumenti. Et similiter humana natura participat operationem diuinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa in epistola ad Flavianum. Agit vtraque forma scilicet tam natura diuina quam humana in

Exempli Pauli Beati Benedicti Abbatis

Christo cum alterius comunicacione, quod sibi proprium est verbo scilicet operante, quod verbi est, & carne exequente, quod carnis est. Haec ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Dionysius ponit in Christo operationem theandricam id est diuinam virilem, vel diuinam humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum vniuersae naturae, sed per hoc quod diuina operatio eius vitur humana, & humana eius operatio participat virtutem diuinae operationis. Vnde sicut ipse ait in quadam epistola. Super hominem operabatur ea, quae sunt hominis, quod monstrat virgo supernaturaliter concipiens, & aqua terrenorum pedum subsistens grauitati. Manifestum est quod concipi est, humanae naturae, & similiter ambulare, sed vtrumque fuit in Christo supernaturaliter, & similiter diuina operabatur humanis, sicut cum sanauit leprosum tangendo. Haec ille. Ex quibus manifeste patet, quod anima habuit virtutem instrumentalem ad cooperandum miraculis factis diuinae uirtute tanquam principali agente. Et tunc ad formam argumenti Durandi dicitur, quod Christo & quo ad corpus & quo ad animam fuit data virtus & potentia, quam arguens negat. Nec ualet sua probatio propter multa. Primo quia falsum est quod dicit Christus iohannis precisse fecisse miracula propter duo, primo quidem ad hoc ut ostenderet se esse Deum. Vnde Sanctus Thomas tertia parte quaestione 43. articulo primo sic dicit. Diuinitus conceditur homini facere miracula ad confirmandam ueritatem quam aliquis docet, quia enim ea quae sunt fidei humanae rationem excedunt, non possunt per humanas rationes probari, sed oportet quod probentur per actum diuinae uirtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus potest facere, credantur ea quae dicit esse a Deo. Sicut cum aliquis desert litteras annulo regis sigillatas, creditur ex uoluntate regis processisse quod in illis litteris continetur. Secundo ad ostendendum praesentiam dei in homine per gratiam, scilicet ut dum homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in homine per gratiam. Vnde dicitur Gal. 3. Qui tribuit nobis scriptum, & operatur uirtutes in uobis. Vtrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quod Deus esset in eo per gratiam non ad adoptionis sed unionis, & quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo, & ideo conuenientissimum fuit, ut miracula faceret. Haec ille. Ex quibus patet, quod Christus non solum fecit miracula ad ostendendum se esse Deum immo ad confirmandam suam doctrinam, sicut & fecerunt apostoli. Secundo non ualet argumentum, quia consequentia principalis nil penitus ualet scilicet haec, Christus fecit miracula ad ostensionem suae diuinitatis, ergo sola diuina uirtute fecit miracula, & nullo modo uirtute uel potentia creaturae, cuius ratio est quia facere miracula uirtute propria principaliter, & conferre instrumentum suo uirtutem cooperandi in miraculis non minuit sed auget argumentum, & ostensionem diuinitatis potissime attendis tribus, quae concurrebant in Christi miraculis. De quibus Sanctus Thomas tertia parte quaestione 43. articulo quarto sic dicit. Miracula quae Christus fecit sufficientia erant ad manifestandum diuinitatem ipsius secundum tria. Primo quidem secundum speciem operum, quae transce debant omnem potestatem creaturae uirtutis, & ideo non poterant fieri nisi uirtute diuina. Et propter hoc caecus illuminatus dicebat Io. nono. A seculo non est auditum, quia aperuit quos oculos caeci nati, nisi esset hic homo a Deo non poterat facere quaequam. Secundo propter modum faciendi miracula, quia, si quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando sicut alij, unde dicitur Luca sexto quod uirtus de illo exibat, & sanabat omnes. Per quod ostenditur sicut Cirillus dicit, quod non accipiebat alienam uirtutem, sed cum esset naturaliter Deus propriam uirtutem super infirmos ostendebat, & propter hoc innumerabilia miracula faciebat. Vnde super illud Mat. octauo Eijciebat spiritus uerbo, & omnes male habentes curauit, dicit Christo. Intende quantum multitudine curatum et ancurreunt euangeliste non unumquemque curatum enarrates, sed uno uerbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. Et in hoc ostendebatur quod haberet uirtutem aequalem patri secundum illud Io. quinto. Quodcumque pater facit hoc & filius similiter facit. Et ibidem. Sicut pater suscitauit mortuos & uiuificauit, sic & filius quos uult uiuificat

Tertio

Contra dicitur in dicitur. Th.

Non quo loquitur 8. & 9. & 10. 12. q. 9. & 10. q. 9. & 10. q. 9. & 10.

Cap. 1.

Que requiritur ad delectationem.

Tertio ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat, quae nisi uerum non esset, non confirmaretur miraculis diuina uirtute factis, & ideo dicitur. Marci primo. Quae nam doctrina haec noua, quia in potestate spiritibus imperat & obediunt ei Haec ille. Ex quibus patet, quod cum Christus faceret opera quae a nulla uirtute creata poterant fieri tanquam a primo & principali principio, & talia faceret non praesente oratione, sed praecipiendo, & assereret se Deum, & primum principium esse ipse sufficienter ostendebat se Deum esse, licet ueretur operatione humana in miraculis faciendis, quia miracula talia non arguunt instrumentum, sed principale agens scilicet suppositum esse Deum. Et haec sufficienter ad obiecta Durandi. Veruntamen sciendum est quod Sanctus Thomas 3. sent. dist. 16. q. 1. art. 3. tenet cum Durando per omnia in hac materia, sed in summa corrigit ea quae dixerat in scripto iuuenis existens. Sicut & multa alia quae dixerat in eodem tertio, postea diligentius discussa corripit, ut patet conferenti dicta eius hic & ibi. Ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem nunc dicendum est, praemittendo quod argumenta sua non procedunt directe contra Sanctum Thomam, sed contra Henricum de gandauo, qui suo undecimo quolibet q. 8. uirtutem illo modo loquendi, quem Scotus recitat, & ponit illas duas radices delectationis vel tristitiae. Tamen in quantum possunt procedere contra Sanctum Thomam, dicitur ad primum quod ad dolorem sensibilem vel ad rationem doloris sensibilis necessario requiritur coniunctio disconuenientis secundum sensum, & perceptio huius coniunctionis, uel laesio corporis, & sensus laesionis. Et si contra hoc arguens uult arguere, inquirat quae sit illa coniunctio disconuenientis in dolore, & quae sit coniunctio conuenientis in delectatione, qua coniunctionem uocat primam radicem delectationis. Dicitur quod prima radix delectationis est coniunctio terminata non solum ad speciem praecedentem sensationem, nec solum ad sensationem causatam ex tali specie, sed ad aliquid bonum sensibile conueniens secundum sensum, pura cibum, aut potum, aut huiusmodi. Et hoc siue fiat coniunctio ad illud in re, uel in spe, uel in memoria, sicut ostendit philosophus 8. Ethic. De hoc Sanctus Thomas prima secunda q. 32. art. 3. sic dicit. Delectatio causatur ex coniunctione boni conuenientis secundum quod sentitur uel qualitercunque percipitur. Est autem praesens aliquid nobis dupliciter. Uno modo secundum cognitionem prout si cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem. Alio modo secundum rem, prout scilicet vnum alteri realiter coniungitur, uel actu uel potentia secundum quemcunque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis. Iterumque maior est coniunctio rei ad rem in actu quam in potentia, ideo maxima delectatio est quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundo autem gradum tenet delectatio ipse, in qua non solum est coniunctio delectabilis secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem uel potestatem ad percipiendum bonum, quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solum coniunctionem apprehensionis. Haec ille. Item in solutione primi sic dicit Spes & memoria sunt quidem eorum, quae sunt simpliciter absentia, quae tamen sunt secundum quid praesentia, uel secundum solam apprehensionem, quid praesentia, uel secundum solam apprehensionem, uel secundum apprehensionem & facultatem ad minus existimata. Haec ille. Ex quibus patet qualis coniunctio est prima radix delectationis. Similiter quid dicendum est de prima radice doloris, aut tristitiae. Cum autem arguens subdit quod sola species & sensatio sufficit ad delectationem uel tristitiam aut dolorem patet quid sit dicendum, quia nullum istorum est sufficiens causa in se, sed solum ex parte sui obiecti in quantum facit illud esse aliquo modo praesens. Ad secundum patet per idem. Negandum est enim antecedens, quod ad delectationem uel dolorem sufficiat sensatio conuenientis, aut disconuenientis sine qualicunque coniunctione eius ad delectantem, uel ad dolentem. Et ad suam probationem dicitur, quod licet circumscribatur omnis actio praecedens immutationem organi sensibilis in quantum organum est, dum tamen organum sensus intentionaliter immutetur, potest sequi delectatio, uel tristitia, aut dolor. Tamen nihil est

contra nos, quia qualitercunque immutetur sensus a conuenienti, aut disconuenienti, semper est ibi qualiscunque coniunctio conuenientis, aut disconuenientis prius natura praecedens sensationem & delectationem uel prius dictum est. Quod autem sola disconuenientia intentionalis possit causare dolorem concedit & probat Sanctus Thomas 4. sent. dist. 44. q. 3. art. primo quaestiuicula tertia in solutione secundae ubi sic dicit. Non oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per aliquam corruptionem non laeduntur quod propter hoc ab igne inferni non affligantur, quia sensibile non solum est natum delectare uel affligere sensum secundum quod agit actione naturae confortando uel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali, quia quando sensibile est in debita proportione ad sensibilitatem delectat, econtrario autem quando se habet in superabundantia uel defectu. Vnde & colores medij & uoces consonantes delectant, superabundantes autem offendunt uisum uel auditum. Haec ille. Et sic patet quod argumentum si quid probat, contra Henricum procedit, & non contra beatum Thomam. Veruntamen sicut dictum est in probatione conclusionis, dolor sensibilis proprie sumptus consequitur sensationem disconuenientis secundum tactum potius quam sensationem sensibilium disconuenientium aliis sensibus. De hoc Sanctus Thomas prima secunda q. 35. art. 2. sic dicit. Delectatio & dolor ex duplici apprehensione causari possunt. Apprehensione sensus exterioris, & ex apprehensione rationis interioris siue imaginationis. In terio autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quaecunque cadit sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non econtra. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur. Et similiter solus ille dolor, qui ex apprehensione interiori causatur nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex apprehensione exteriori causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium, ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor non autem tristitia. Sicut igitur tristitia est quaedam species doloris, sic gaudium delectationis. Haec ille. Item ibidem in solutione tertij sic dicit. Sensibilia tactus sunt dolorosa non solum in quantum sunt improporcionata uirtuti apprehensiuae, sed etiam in quantum contrariatur naturae, aliorum uero sensuum sensibilia possunt esse improporcionata uirtuti apprehensiuae, non tamen contrariatur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Vnde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa. Alia uero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur tertio Ethic. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. Si igitur dolor accipitur pro corporali dolore quod uisitatus est, dolor ex opposito diuiditur contra tristitiam secundum distinctionem interioris & exterioris apprehensionis, licet quantum ad obiecta tristitia ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si uero dolor accipitur communiter, sic dolor est genus tristitiae, ut dictum est. Haec ille. Item de ueritate quaestio 26. art. 3. in solutione nona sic dicit. Tristitia & dolor hoc modo differunt, quod tristitia est passio animae incipiens. In apprehensione non uoluntatis & consummata in operatione appetitus, & ulterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passionem corporalem. Vnde Augustinus dicit 14. de ciuitate Dei, quod dolor uisitatus dicitur in corporibus, & ideo incipit a laesione corporis, & terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente. Item tertio sent. di. 15. q. 2. art. 3. quaestiuicula secunda sic dicit. In dolore & tristitia duo inueniuntur. scilicet contrarietas contritantis & dolorem inferentis ad contritatum & dolentem, & perceptio eius. Et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem, quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per leuium corrumpitur, sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliud quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem, quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus in tristitia

Ex quibus causatur dolor & delectatio

Cap. 12.

Cap. 2.

in tristitia autem secundum apprehensionem interiorum. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum, quia dolor incipit in lesione, & terminatur in perceptione sensus sibi enim completur ratio doloris, sed ratio tristitiae incipit in apprehensione, terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu sicut in subiecto, sed tristitia est in appetitu. Ex quo patet, quod tristitia est passio animalis, sed dolor magis est passio corporalis. Quandoque tamen tristitia large loquendo dicitur dolor, unde Augustinus distinguit dolorem animae secundum se, qui proprie dicitur tristitia, & dolorem animae per corpus, qui proprie dicitur dolor. Hec ille. Sciendum tamen quod hoc quod dicitur dolorem esse subiectivum in sensu videtur corrigere prima secundae q. 3 v. ar. 1. ubi sic dicit. Sicut ad delectationem duo requiruntur. I. coniunctio boni & perceptio huius coniunctionis sicut supra recitatum fuit in secunda conclusione. Idem ibidem in solutione primi sic dicit. Dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patitur aliquid nocivum corpori, sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut dicit Augustinus. Hec ille. Item in solutione secunda sic dicit. Dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivus virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem sicut ad delectationem. Hec ille. Ex quibus patet, quod dolor est passio subiectivum existens in appetitu sensitivo, & quod proprie loquendo consequitur nocivum corporis, & eius perceptionem, & consequenter consequitur sensum tactus, ut patet ex dictis. Ad tertium dicitur, quod directe procedit contra Hericum potius quam contra nos tamen in quantum potest tangere secundam conclusionem, dicitur negando minorem, quia sicut dicit Henricus dolor non solum praesupponit apprehensionem obiecti immo perceptionem disconuenientis. Hoc et concedit Sanctus Thomas, ut patet in secunda conclusione. Tunc ad primam improbationem huius dicitur, quod illi duae cognitiones non sunt actus unius potentiae vel sensus, sed diuersarum, quia unus est actus sensus exterioris, alius vero sensus interioris. Et de hoc Sanctus Thomas, prima parte q. 78. ar. 4. sic dicit. Si animal moueretur solum propter delectabile & similiter aus colligit paleam, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus aut delectatur aut horret, sed necessarium est animal, ut quareat aut fugiat aliqua, non solum quia sunt conuenientia vel non conuenientia ad sentiendum, sed etiam propter alias commoditates & utilitates, siue nocivitas. Sicut ovis videns lupum fugit non propter indecentiam coloris aut figurae, sed quasi inimicum naturae & similiter aus colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad iudicandum. Necessarium est ergo animal, quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior, & huius perceptionis oportet esse aliquid principium, cum perceptio formatum sensibilem sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius & communis. Ad harum autem formarum retentionem seu conseruationem ordinatur fantasia siue imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quas per sensum non accipiuntur ordinatur estimatio. Ad conseruandum autem eas memoria vel vis memoratiua. Ad conseruandum autem eas memoria vel vis memoratiua, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quia principium memorandi sit animalibus ex aliqua huiusmodi intentione puta quod est nocivum, vel conueniens, & ipsa ratio prae tertium quam attendit memoria inter huius intentiones computatur. Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter homines & alia animalia. Similiter enim immutantur a sensibus exterioribus, sed quantum ad praedictas intentiones est differentia. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in alijs animalibus dicitur estimatiua naturalis, in homine dicitur cogitatiua, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adiuuenit. Unde etiam dicitur ratio partialis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet median partem capitis. Est enim col-

Dolor in quo reperitur tanquam in subiecto.

latiua intentionum individualium, sicut ratio collatiua est intentionum vniuersalium. Hec ille. Ex quibus patet quae potentia apprehendit obiectum sensibile, & quae percipit intentionem conuenientis vel disconuenientis, ad quae sequitur passio doloris corporalis. Ad secundam improbationem dicitur, quod quicquid sit de sensibus exterioribus, tamen sensus interior, qui dicitur estimatiua vel cogitatiua potest cognoscere multas intentiones relatiuas, cuiusmodi sunt amicus, inimicus, conueniens, disconueniens, bonum nocivum, & hoc quantum ad quia est licet non quantum ad quid est. Et de hoc Sanctus Thomas, 3. sent. dist. 26. q. prima arti. primo in solutione quarti sic dicit. Sicut animalia cognoscunt rationem conuenientis & nocui non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturae, quae dicitur estimatio, ita cognoscunt aliquid quod futurum est sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum sed instinctu naturali secundum quod aguntur ad aliquid agendum, vel ex impulsu naturae interioris, sicut quando agunt aliquid ad praeparandum de futuris, quae dependunt ex motu coeli quasi ex eo impulsu &c. Hec ille. Item prima secundae quaestione 16. ar. quarto in solutione secunda sic dicit. Bruta animalia habent instinctum naturalem diuina ratione eis inditum, per quae habent motus interiores & exteriores similes motibus rationis. Hec ille. Simile ponit q. 40. arti. tertio & multis alijs locis. Cum autem arguens dicit, quod si intentiones sunt obiecta alterius potentiae, oportet ponere duos visus & duos auditus &c. patet quod consequentia non valet, quia huiusmodi intentiones percipiuntur per sensum interiorum, ut supra dictum est, & hoc loquendo de conuenienti & nocivo naturae ipsius animalis. Vtrum autem conueniens & disconueniens ipsi sensui exteriori secundum se, puta visui sui, vel conuenientia vel disconuenientia cognoscantur solo sensu interiori, an etiam ipso sensu exteriori dubium esse potest. Videtur tamen dicendum, quod solo sensu interiori, quia licet sensus exterior delectetur in obiecto sibi proportionato, & contristetur in sibi improporcionado, non tamen oportet quod cognoscatur huiusmodi intentiones, quia talis delectatio potius est naturalis quam animalis, ideo non requirit praecognitionem huiusmodi intentionum. De hoc Sanctus Thomas, prima parte q. 80. articulo primo in solutione tertij sic dicit. Vnaqueque potentia animae est quaedam forma seu natura & habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde vnaqueque appetit obiectum sibi conueniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, quae est conueniens ad actum illius vel illius potentiae, ut pote visio ad videndum, & auditio ad audiendum, sed quia est simpliciter conueniens animalis. Hec ille. Item de veritate, quaestione vigesima secunda articulo tertio in solutione sic dicit. Vnaqueque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali, sed appetitus naturalis ad specialem potentiam animae pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad vnum, animal autem sequitur apprehensionem, inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiua appetit quodcumque bonum apprehensibile. Hec ille. Verum tamen non apparet mihi magnum inconueniens si diceretur, quod potentiae apprehendunt sensitiue exteriores vno & eodem actu apprehendunt suum principium, & per se obiectum, & aliquid ad hoc per se consequens puta conuenientiam, aut disconuenientiam obiecti ad potentiam, sicut apprehendunt obiectum proprium & sensibile commune, puta magnitudinem distantiam, numerum, motum figuram, & huiusmodi. Nec ex hoc potest argui dupliciter potentiae, sed solum potest argui ex duplicitate primi, & per se obiecti &c. Ad quartum dicitur, quod similitudo nihil valet, quia distantia vel propinquitas sunt relatiua secundum esse, bonum autem & malum sunt relatiua secundum dici. Et idem est conuenienti & disconuenienti, ut sunt obiecta passionum. Conceditur tamen quod nec hic, nec ibi relatio est principalis ratio causandi delectationem aut tristitiam, sed absolutum sub tali relatione, nec ipsa relatio est solum causa sine qua non, immo causa vel concausa per quam potissime, quia sicut dictum est, talis respectus, aut relatio non facit relatiuum secundum esse, sed secundum dici.

et. Item aduertendum est quod de relatione aut respectu possumus dupliciter loqui. Vno modo quantum ad habitum dicitur ad aliquid extrinsecum suo fundamento, puta ad terminum & quantum ad hoc non potest in quantum huiusmodi esse principium alicuius motionis vel actionis, nec principale, nec secundarium. Alio modo potest considerari quantum ad esse, quod habet in subiecto vel fundamento suo, & isto modo relatio si sit realis potest esse principium vel concausa alicuius motionis vel actionis, ad minus potest esse principium mouendi sensum, aut rationem ad sui cognitionem, & causandi speciem intelligibilem, vel sensibilem. Et consimiliter potest esse principium mouendi appetitum sensitivum aut intellectiuum, quia in motionibus istarum poteruntur vitalis, videlicet cognitiuum appetitiuum non requiritur ita grossa realitas sicut in alijs motoribus poteruntur non vitalium, puta in calefactio, frigidatio, & similibus. Ad argumentum pro parte affirmatiua conclusionis respondit Sanctus Thomas, tertia parte quaestio, decimatercia articulo tertio in solutione primi dicens. Quia verbum Damasceni, intelligendum est quantum ad voluntatem diuinam Christi, quia sicut ipse dicit capitulo praecedenti benedictio diuinae voluntatis permittitur carni pati & operari, quae erant sibi propria. Hec ille. Et haec de quaestione sufficiant. De qua Benedictus. Deus Amen.

DISTINCTIO XVI. & XVII.
QUAESTIO VNICA.

Vtrum dolor in anima Christi peruenit usque ad rationem superiorem.



IRCA sextamdecimam & decimaleptima distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Vtrum dolor in anima Christi tempore passionis peruenit usque ad rationem superiorem. Et arguitur quod non. Quia impossibile est eidem secundum idem inesse contraria, sed dolor est delectationi contrarius, ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, in qua de Dei visione gaudebat, doleret.

In oppositum arguitur, quia super illud in psalmo dicitur. Repleta est malis anima mea, dicit gloria exponens de Christo id est doloribus, ergo secundum omnes partes animae dolor inerat.

Inae quaestione sunt tres articuli. In primo ponitur conclusio. In secundo obiectio. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Dolor passionis Christi peruenit usque ad superiorem rationem ut est natura, licet non ut est ratio. Hanc ponit Sanctus Thomas, tertio sententiarum distinctione decima quinta quaestione secunda articulo tertio quaestiuca secunda sic dicit. Loquendo de dolore proprie dicto sic quantum ad lesionem, quae est materiale in eo, se extendit in Christo ad omnes potentias animae secundum quod in essentia animae radicanatur, ad quam etiam laesio corporis peruenit secundum quod est forma eius. Sed quantum ad perceptionem lesionis, quae est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cuius solus est percipere lesiuum in quantum laedit, scilicet in quantum corporaliter coniungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, tristitia non potest esse in ratione sicut in subiecto, sed solum sicut in ostendente illud, quod est voluntati repugnans, nisi ratio accipiat prout comprehendit vim apprehensiuam & affectiuam, in qua est tristitia sicut in subiecto quamuis non tristitia quae est passio, quae solum est in parte sensitiua. Nulla autem virtus apprehensiu ostendit nisi suum obiectum, obiectum autem superioris rationis sunt bona aeterna, ex quibus nihil erat contrarium

voluntati Christi. Unde in ratione superiori secundum quod ad obiectum suum comparatur non poterat esse tristitia in Christo. Poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cuius obiectum sunt res temporales, in quibus aliquid conerarium voluntati eius aliquo modo accedere poterat, sicut ipsa laesio corporis erat contra aliquam voluntatem Christi, quia mortem naturaliter refurabat, & similiter etiam mala humani generis ei displicebant. Unde in ratione inferiori poterat esse tristitia etiam secundum quod ad sua obiecta comparatur. Et quia vnaqueque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animae radicanatur, quae est essentialis pars totius naturae, rationem autem potentiae habet secundum comparisonem ad obiectum, ideo dicitur a quibusdam, quod dolor passionis perueniebat usque ad superiorem rationem in quantum est natura, secundum quod laesio corporis ad essentiam animae perueniebat, & ulterius ad omnes potentias secundum quod in essentia animae radicanatur, non autem perueniebat ad eam in quantum est ratio, quia secundum quod ad obiectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum in contemplatione diuinorum non impediretur. Et hoc et quidam alijs verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum. Et sic etiam dicunt quod ratio inferior patiebatur & ut est natura, & ut est ratio. Quamuis etiam aliter posset intelligi distinctio, quia distinguitur ratio ut natura, & ratio ut ratio, quia ratio ut natura dicitur secundum quod indicat de eo, quod est secundum se bonum vel malum naturae conueniens aut nocivum. Ratio autem ut ratio secundum quod dicitur de eo quod bonum vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se considerata esse naturae nocivum, quod tamen in ordine ad finem aliquem est eligendum, sicut vitionem quae est bona propter sanitatem, et sic etiam mors Christi erat in se quidem mala in quantum erat nocivum naturae, in ordine autem ad finem redemptionis humani generis erat optima. Et sic etiam ratio inferior ut ratio non tristabatur de morte sed solum ut natura. Et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad obiectum. Hec ille. Simile ponit tertia parte q. 46. arti. 7. ubi sic dicit. Totum dicitur respectu partium, partes autem animae dicuntur esse eius potentiae. Sic igitur dicitur anima tota pati in quantum patitur secundum suam essentiam, vel in quantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est, quod aliqua potentia animae dicitur pati dupliciter. Vno modo passione propria, quae quidem est secundum quod patitur a suo subiecto, sicut si visus patitur ex superabundantia visibilis. Alio modo patitur aliqua potentia passione subiecti super quod fundatur sicut patitur visus patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, puta cum oculo pungitur aut distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum, quod si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est animam Christi totam passam esse. Nam tota essentia animae coniungitur corpori, ita quod tota est in toto, & totam quolibet parte corporis, & ideo corpore patiente & disposito ad separationem ab anima tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic loquendo de passionibus proprijs poteruntur, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis virtutibus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur inueniebatur aliquid, quod erat causa doloris Christi, sed secundum hoc ratio superior non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti. f. Dei qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis & gaudij. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur. Omnes enim potentiae Christi radicanatur in essentia eius, ad quam perueniebat potentia patiente corpore, cuius est actus. Hec ille. Simile dicit de veritate quaestione vigesima sexta articulo nono. Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione. Illa potentia rationalis, quae patitur ex parte subiecti, & non ex parte obiecti, patitur ut natura & non ut ratio, sed superior ratio animae Christi erat huiusmodi

Aliquid potest esse nocivum & eligendum

Dolor passionis Christi quousque peruenit.

modi tempore passionis Christi, igitur &c. Secunda conclusio. Inferior ratio vel voluntas Christi vt natura considerata nōlebat absolute passionem aut mortem Christi, licet considerata vt ratio vellet illam. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte, q. 18. vbi art. 3. sic dicit. Voluntas quandoque accipitur pro potentia, & quandoque pro actu, si ergo voluntas accipitur pro actu, sic oportet in Christo potest ex parte rationis duas voluntates. i. duas species actus voluntatis. Voluntas enim & est finis, & est eorum quae sunt ad finem, & alio modo fertur in vtrunque. Nam in finem fertur simpliciter & absolute sicut in id quod est secundum se bonum. In id autem quod est ad finem fertur cum quadam comparatione secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquod secundum se volitum vt sanitas, quae a Damasceno vocatur thelisis. i. simplex voluntas, & a magistro vocatur voluntas vt natura, & alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliud, quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damasc. vocat bulisim. i. consiliatiuam voluntatem, a magistro autem voluntas, vt ratio. Haec 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 essentialiter humana & non participatiue dicta. Si vero loquamur de voluntate, quae est actus sic distinguitur in Christo voluntas quae est vt natura, quae dicitur thelisis, & voluntas vt ratio, quae dicitur bulisim. Haec ille. Et postea art. quinto sic dicit. In Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas. i. sensualitatis, quae participatiue voluntas dicitur, & voluntas rationalis, siue consideretur p modum naturae, siue per modum rationis. Sed sicut dictum est, filius Dei per quadam dispensationem ante suam passionem permittit carni pati & agere quae sunt ei propria. Et similiter permittit omnibus animae viribus agere quae propria erant. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolorem sensibiles & corporis laesionem. Similiter etiam voluntas vt natura repudiabat ea, quae sunt naturae contraria, & quae sunt secundum se mala, puta mortem, & alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, & etiam voluntas absolute considerata refugit vitionem, quam voluntas secundum rationem eligit propter finem salutis. Voluntas autem Dei erat, vt Christus dolores & passionem & mortem pateretur, non quia ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis, vnde patet quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, & secundum voluntatem rationis, quae consideratur per modum naturae, poterat aliud velle, quam Deus, sed secundum voluntatem rationis vt ratio est, semper idē volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit. Non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim secundum voluntatem rationis impleri diuinam voluntatem, quam vis dicat aliud se velle secundum aliam eius voluntatem. Haec ille. Item de veritate q. vigesima sexta art. nono in solutione septima sic dicit. Distinctio illa qua distinguitur ratio vt ratio, & ratio vt natura potest dupliciter intelligi. Vno modo ita, quod ratio vt natura dicatur ratio secundum quod est natura creaturae rationalis prout scilicet fundatur in essentia animae dante esse naturale corpori. Ratio vero vt ratio dicatur secundum illud, quod est proprium rationis in quantum est ratio, & hoc est actus eius, quia potentiae distinguuntur per actus. Quia ergo dolor non est in superiori ratione, prout secundum actum proprium comparatur ad obiectum, sed secundum quod in essentia animae radicatur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem vt natura, non autem vt ratio. Et simile de visu qui fundatur super tactum, in quantum organum visus est etiam organum tactus, vnde visus potest dupliciter pati laesionem, vno modo per actum proprium sicut cum ab excellenti luce visio obrunditur. Et haec est passio visus vt visus. Alio modo prout fundatur in actu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo co-

Lib. 3. c. 14. ff. de iur. iud. c. 21.

lore dissoluitur. Et haec passio non est visus ut visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi praecisa distinctio, ut dicimus rationem vt naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit. Rationem vero ut rationem secundum quod per quandam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod proprium rationis est conferre. Sunt enim quaedam quae secundum se considerata sunt fugienda, appentur vero secundum ordinem ad aliud sicut fames & sitis secundum se considerata sunt fugienda, prout autem considerantur ut utilia ad salutem animae vel corporis sic appetuntur. Et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam de ratione corporalis Christi in se considerata fugienda erat, unde ratio ut natura de ea tristabatur, & eam nolebat prout vero ordinabatur ad salutem humani generis sic bona erat & appetibilis, & sic ratio ut ratio ea volebat, de illa gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed tantum ad inferiorem, quae his quae sunt corporis intendit sicut proprio obiecto, unde in passionem corporis potest ferri absolute & cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quae sunt corporis sicut obiectis, sic enim solis eternis intendit ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes aeternas quibus non solum conspiciendis, sed etiam conspiciendis intendit, & ita ratio superior non respiciebat in Christo ad corporis passionem, nisi in ordine ad rationes aeternas, secundum quas de ea gaudebat in quantum erat Deo placita. Vnde nullo modo ratione propriae operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non est autem inconueniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se, quia potest esse quod illud quod non est in se bonum ex ordine ad aliud, accipiat quadam bonitatem. Quamuis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad uoluntatem. Haec ille. Similiter ponit tertio sententiarum dist. 17. q. prima art. 2. quae sunt cuncta prima. Ex quibus potest formari talis ratio. Voluntas vt natura & ratio inferior ut natura refugit ea, quae sunt secundum se mala & nocua natura, sed passio & motus Christi erat secundum se mala, & in Christo erat voluntas rationalis vt natura, & ratio vt natura igitur illa nolebat & refugiebat passionem & mortem Christi. Tertia conclusio. In Christo fuit quodammodo necessitas moriendi & patiendi. Hanc ponit Sanctus Thom. tertia parte, q. 14. articulo secundo vbi sic dicit. Duplex est necessitas, vna quidem coactionis quae fit ab agente extrinseco. Et haec quidem necessitas contrariatur naturae & voluntati quorum vtrumque est principium intrinsecum. Alia est necessitas naturalis quae consequitur principia naturalia puta formam sicut necessarium est ignem calefacere, vel materiam sicut necessarium est corpus, quod est compositum ex contrariis dissolui, secundum igitur hanc necessitatem, quae consequitur materiam corpus Christi fuit subiectum necessitati mortis, & aliorum huiusmodi defectuum, quia beneplacito diuinae voluntatis Christi carni permittit pati, & agere quae erant propria, nec autem necessitas causatur ex principijs humanae carnis. Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae subiicit necessitati clauis perforantis & flagelli percipientis. Secundum vero quod talis necessitas repugnat uoluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad diuinam voluntatem, neque per respectum ad uoluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberatiuam, sed solum secundum naturalem motum uoluntatis, prout naturaliter refugit mortem & corporis nocuentia. Haec ille. Simile dicit tertio sententiarum dist. 15. q. prima art. 2. Ex quibus potest formari talis ratio. Omne corpus compositum ex contrariis a sua actione non impeditur habere necessitatem moriendi & dissoluendi, corpus Christi fuit huiusmodi, igitur &c. Item corpus quod potest ab extrinseco agente vulnerari & secari, nec ex se potest tali agenti resistere approximato tali agente habet necessitatem coactionis ad mortem & dissolutionem,

Contra secundam conclusionem idē ubi supra art. 3. Vtrum rō in superiori Christi iudicauerit passionem esse absolute nolendam. Aug. 19. de iur. c. 4.

Principia praecisa ex quo sumuntur.

soluionem, corpus Christi fuit huiusmodi, igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quamuis ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus dicens quod distinctio de portione superiori & inferiori in anima Christi vt est ratio & vt est natura non valet in proposito. Primo. Quia non dicitur aliquod praedicatum inesse alicui secundum aliquid ex eo quod accidit illi ratione inherente, sicut non dicitur homo secundum musicam aedificare, & sic musicus accidit aedificatorem, ergo nec secundum portione superiorem dicitur anima dolere, si tantum alicui accidentaliter coniuncto portioni superiori insit dolor. Confirmatur. Quia sic posset dici anima in genere secundum uoluntatem vt natura, non vt voluntas, quae ipsa natura, in qua est uoluntas, intelligitur. Secundo. Quia anima ut distinguitur a potentia non contingit dolere, sicut nec respicere obiectum de quo doleat, sed ipsa est tantum vna in portione superiori & inferiori ut non respicit obiectum secundum se aliquid, sed vt est tantum actus primus, ergo vt est vna in illis duabus portionibus non potest esse ratio propter quam altera illorum doleat, dolere ergo propter animam, quae est eadem portio inferiori portio inferiori dolenti non dicitur superior portio dolere, quae non est eadem illi. Tertio. Si animae competere doloerē maxime doloeret propter separationem eius a corpore, quia sibi vt natura est conuenit perficere totum corpus, & naturaliter inclinat ad corpus, sed consequens esse falsum, quia in separatio ne animae a carne sua facta impassibilis, igitur tunc non tristabatur. Haec ille. Contra secundam conclusionem arguit probando, quod in Christo ratio inferior non iudicauerit passionem Christi esse absolute nolendam, nec consequenter voluntas ut natura ipsam noluerit. Primo. Quia eadem potentia circa idem obiectum non potest habere actus oppositos, quorum aliter sunt summo, quia oppositum in summo non compatitur secum reliquum, sed portio superior & inferior sunt vna potentia secundum Augustinum, superior autem portio in summo dicebat passionem Christi esse uolendam quantum ad intellectum, & quantum ad uoluntatem summe volebat, igitur inferior non poterat nolere. Secundo. Quia ex principio & conclusione non sequuntur opposita, sed principij rationis praecise inferioris est conclusio rationis superioris, igitur &c. Minor probatur. Quia prima principia praecisa sumuntur a fine ultimo ad quem sunt fines, a quibus sumuntur principia rationis inferioris, ita quod bonitas illorum finium est ab illo fine, ergo & principia sumpta ex illis concluduntur ex summo ab illo. Tertio. Quia quocumque modo principia rationis inferioris se habeat, puta siue sint conclusa vt procedit argumentum praecedens, siue sint immediata, licet posteriora primis immediata sumpta a fine ultimo, quia inter positiones immediatas tam practicas, ut videtur quam speculatiuas ordo dignitatis saltem hoc certum est, quod opposita demonstrari non possunt, sed alterum tantum philosophice arguetur, igitur si ratio superior non demonstrat hoc esse uolendum & nullis principijs potest ratio inferior nisi philosophice arguere, hoc esse nolendum absolute, supponimus autem rationem Christi rectam non errasse per philosophiam & uoluntatem fuisse conformem rationi rectae & non philosophice. Quarto. Quia ratio iudicans de actibus virtutum politiarum est ratio inferior, sed illa iudicat pro bono communi mortem esse uoluntarie sustinendam, igitur considerando bonum commune hominum ratio Christi non potuit concludere mortem esse nolendam, sed potius oppositum. Si dicatur quod ratio iudicat mortem esse sustinendam, non tamen esse uolendam, sed aliunde concluditur nolendam, & ideo tristatur, quia licet actus patientiae virtutis sit uoluntarius non tamen obiectum circa quod est actus. Contra. Quia dum concluditur mors esse alicui sustinenda, aut uoluntas non uult quod conclusum est, & tunc non est reiecta, aut uult, & tunc uidetur absolute uelle mortem, quia absoluta uolitione & efficaciter ipsius a. sequitur absoluta & efficaciter uolito illius, siue quo. a. esse non potest, quia aliter tunc item fugeret & non fugeret. Nam absolute uelle efficaciter est fugiendi nolum, sicut absolute uelle efficaciter est prolequendi uoluntatem.

Quinto. Quia Augustinus super illud Psal. Clamabo & non exaudies dicit. Miles coronandus non timet scilicet Paulus, & dux timet coronatus, quasi dicat quod non, sed timor est de nolito quod scitur, vel creditur esse futurum. Sexto. Nam magister dicit in littera adducens Hieronymum, qui uult quod non fuit in Christo passio, si autem absolute nolisset, cum tale nollet sequatur plenam apprehensionem rationis, tristitia sequens tale nollet uideretur habere plenam rationem passionis. Haec Scotus. Contra eandem conclusionem & directius contra primam arguit Aureolus uolens probare quod in uoluntate Christi non fuit quaecumque tristitia in hora passionis propter dolorem corporis. Et arguit primo sic. Quia Christus non potuit habere tristitiam in uoluntate nisi secundum iudicium recte rationis, sed Christus non debuit tristari de sua passione, aut de dolore, quem sustinebat in carne secundum rectam rationem, quia sciebat quod Deus uolebat eum pati. In appetitu autem exteriori, ut in carne fuit summus dolor, in animali autem, puta in corde fuit tristitia, puta paupor & angustia, sed illa tristitia existens in corde non ascendebat vique ad uoluntatem.

Et si dicatur quod immo, quia sancti dicunt quod ille dolor ascendit vique ad superiorem rationem. Dicendum quod uerum est applicatiue, quia enim Deus uolebat Christum habere talem dolorem in carne, & talem tristitiam in corde uoluntas a probat hoc. Item. Si ille passiones nobis sunt ita colligatae, quod tristitia in corde ascendit usque ad uoluntatem, hoc prouenit ex obiecto, & non ex subiecto, nec ex eo quod sunt radicate in eadem anima. Vnum quodque enim patitur sicut natum est pati, & ideo patiente sensu ab obiecto non est necessitati uoluntatem ex hoc quod sensus patitur tali passione ex obiecto, quod dem est respectu partis superioris & inferioris, quia patiente sensu aestimatiua comprehendit illud obiectum, ex quo patitur sensus vt disconueniens, & causatur dolor in corde. Et ulterius ratio apprehendit illud vt malum & vt disconueniens & sequitur tristitia in uoluntate. Et ex hoc patet quomodo dolor exterior, in carne, & tristitia in corde & in uoluntate non sunt uisiformes, immo existente maximo dolore in sensu exteriori potest esse minima uel nulla tristitia in corde uel uoluntate, eo quod aestimatiua apprehendit obiectum illud vt conueniens propter aliquam superiorem causam vel intentionem, quam non percipit sensus, ratio ulterius habere potest aliam intentionem, ratione cuius non dolebit uoluntas.

Confirmatur. Quia dolor in sensu exteriori non redundat in cor causando in ipso dolorem, cum non sit qualitas actiua, nec migando de subiecto in subiectum scilicet de carne ad cor, ex natura ergo obiecti hoc prouenit, non ex unitate subiecti, nec colligatione potentiarum, modo diuina uirtute potest hoc fieri, quod existente summo dolore in sensu aestimatiua non apprehendat obiectum huius doloris vt disconueniens, sed magis ut conueniens, & similiter est de ratione. Et ideo non erit tristitia in corde, nec in uoluntate, & sic fuit in Christo maxime quantum ad rationem, quia ratio apprehendebat illud obiectum ut conueniens propter salutem naturae humanae. Et ideo in uoluntate Christi, in qua erat gaudium de fruitione, nulla fuit tristitia. Haec Aureolus.

Contra tertiam conclusionem arguit Scotus probando quod Christus nullam habuerit necessitatem moriendi, nec fuerit necesse corpus suum esse mortale, quia speciale miraculum fuit, quod eius corpus fuerit mortale ex hoc quod per nouum miraculum impediatur redundancia gloriae animae ad corpus, & factio illo miraculo corpus habuit necessitatem moriendi, quia nec gloria redundauit in ipsum, nec secundum corpus habuit iustitiam originalem praeseruantem a corruptione.

Confirmatur. Quia non habuit necessitatem moriendi nisi, factio hoc miraculo, ut expresse dicit Augustinus de baptismo paruulorum. Secundo quia si anima Christi fuisset uel dimissa, ex quo fuit gloriosa, gloria animae redundasset in corpus, & per consequens in potestate animae fuisset non mori ex al. qua passione. Haec Scotus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Miles coronandus non timet scilicet Paulus.

Contra tertiam conclusionem Scot. d. 16 q. 2.

Aug. 2. lib.

Quoniam ad tertium articulum respondendum est ob-
 iectionibus supradictis Et quidem ad primum Scoti
 contra primam conclusionem dicitur, quod similitu-
 do quae ibi adducitur non est ad propositum, quia in acci-
 dentaliter coniunctis non oportet, quod si vnum sit principiu
 actionis, puta ars edificatoria, quod reliquum sit principiu
 eiusdem actionis, puta musica inherens eidem subiecto, cui
 & edificatoria, quia diuersarum formarum actiuarum spe-
 cie differentiam diuersae sunt actiones. Et ideo non oportet
 quod qui edificat secundum vnam, edificet secundum al-
 iam, quia talis actio competit vni illarum, vt distinguitur
 ab alia. Secus autem de passione aut mutatione, quae conue-
 nit vni illarum, vt vnitur alteri scilicet ratione subiecti, in
 quo sunt, tunc enim qui tali passione patitur secundum edi-
 ficatoriam, patitur secundum musicam, & secundum om-
 nia accidentia communicantia idem subiectum. Sic autem
 est in proposito nostro, quia passio corporalis non attribui-
 tur rationi superiori animae Christi nisi ratione subiecti.
 Quo mutato necesse est mutari & pati quae cumque sunt in
 eo potissime accidentia eius naturalia cuiusmodi sunt po-
 tentiae animae, quae immediate inherant essentiae animae. Et
 pro hac solutione faciunt multa dicta in probatione primae
 conclusionis. Vltimus Sanctus Thomas tertio sententiaru
 distinctione decima quinta quaestione secunda articulo ter-
 tio quaestiuicula secunda arguit sic. Intellectus nullius par-
 tis corporis est actus, sed dolor passionis non est in anima
 nisi ex coniunctione ad corpus, ergo in parte intellectiua
 non fuit dolor passionis. Ecce argumentum. Sed contra
 responso. Intellectus inquit dupliciter potest considerari, vel
 vt est quaedam potentia, & sic quia potentia determinatur
 ad actum cum operatio intellectus non exerceatur median-
 te aliquo organo corporali, ideo dicitur quod intellectus
 nullius partis corporis est actus. Vel potest considerari in-
 quantum hac potentia radicatur in essentia animae & sic
 cum anima secundum essentiam suam sit forma corporis,
 isto modo intellectus & omnes animae vires sunt actus cor-
 poris, & per accidens ad passionem corporis patitur dup-
 liciter. Tum ex ordine rationis ad essentiam animae. Tum
 ex ordine intellectus ad alias potentias, quae operantur per
 organum corporale, ex quarum impedimento accidit im-
 pedimentum in operatione intellectus sicut patet in freneti-
 cis. Hac ille. Item de veritate quaestione vigesima sexta arti-
 culo nono sic dicit. Duplex est passio, qua anima patitur
 per accidens. Vna corporalis, quae incipit a corpore, & ter-
 minatur ad animam secundum quod est corpori vnita. alia
 vero est passio animalis, quae causatur ex hoc, quod anima
 aliquid apprehendit, ex quo appetitus mouetur, cuius motu
 sequitur quaedam transmutatio corporalis. Loquendo
 ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor secundum
 Augu. sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodam-
 modo fuit in superiori ratione ipsius, & quodammodo
 non. Sunt enim duo in dolore scilicet laesio & laesionis
 experimentalis perceptio. Laesio quidem principaliter est in
 corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori vn-
 nitur. Vnitur autem anima corpori potentia radicatur. Et
 secundum hoc illa laesio ad animam, & ad omnes partes eius
 in Christo pertinebat etiam ad rationem superiorem secun-
 dum quod in essentia animae fundatur. Experimentalis vero
 perceptio laesionis ad solum sensum tactus pertinet. Lo-
 quendo vero de passione animali in illa sola parte animae
 potest esse tristitia, quae est proprie passio animalis, ex cuius
 obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem, &
 appetitum etiam tristitia contingit. Ex obiecto autem supe-
 rioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiae accide-
 re poterat. Ex parte aeternorum, quibus perfecte fruebatur
 & ideo tristitia animalis in superiori ratione animae Chri-
 sti esse non potuit. Pariebatur ergo superior ratio in Chri-
 sto dolore corporali secundum quod in essentia animae ra-
 dicatur, non autem patiebatur tristitia animali secundum
 quod per actum proprium ad aeterna conspicienda conuer-
 rebatur. Hac ille. Ad confirmationem negatur consequen-
 tia. Nec similitudo valet, ut dictum est, quia non oportet qd
 agente subiecto agant omnia, quae sunt in illo, sed in toto vel
 patiente subiecto proprio & proximo oportet moueri &

Quo intelle-
 tus patitur
 accide[n]s pa-
 te corpore.

Duplex est pas-
 sio qua anima
 patitur per ac-
 cidens.

pati omnia, quae insunt sibi ut proximo subiecto. Cum au-
 tem dicitur, anima Christi dolere secundum superiorem ra-
 tionem, non denotatur, quod superior ratio aliquid agat,
 nec quod sit principium agendi vel patiendi, sed quod pas-
 sio corporalis Christi mediante essentia animae aliquo modo
 pertingit ad rationem superiorem sicut & ad alias poten-
 tias, secus est cum dicitur, anima intelligit per voluntatem,
 vel secundum voluntatem, quia hoc denotatur quod vo-
 luntas est principium intelligendi. Ad secundum principia-
 le dicitur, quod animae vt distinguitur & praescindit a poten-
 tijs suis, non conuenit dolere secundum completam ratio-
 nem doloris scilicet quod laedatur & percipiat laesionem, po-
 test tamen sibi competere dolor in quantum est passio laesio-
 na. De hoc Sanctus Thom. tertio parte quaestione decima
 quinta articulo quarto sic dicit. Animam in corpore consti-
 tutam contingit pati dupliciter. Vno modo passione cor-
 porali. Alio modo passione animalis, passione quidem corpo-
 rali patitur per corporis laesionem, cum enim anima sit for-
 ma corporis, consequens est, quod vnum sit esse animae, &
 corporis, & ideo corpore perturbato per aliquam passio-
 nem corpoream, necesse est quod anima per accidens per-
 turberetur scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore.
 &c. Hec ille. Item de veritate quaestione vigesima sexta arti-
 culo secundo dicit sic dupliciter passio corporis attribuitur
 animae per accidens. Vno modo ita quod passio incipiat
 in corpore & terminetur in anima secundum quod vnitur
 corpori ut forma, & hęc est quaedam passio corporalis, sicut
 cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima,
 & sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum
 esse corpori vnitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima
 in quantum est corporis motor & terminetur in corpus, &
 hęc dicitur passio animalis, sicut patet in ira, & timore & a-
 lijs huiusmodi, nam huiusmodi peraguntur per apprehen-
 sionem & appetitum animae, ad quae sequitur corporis trans-
 mutatio, sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione
 motoris secundum omnem modum, quo mobile disponit
 ad obediendum motioni motoris, & sic corpore transmu-
 tato per aliquam alterationem etiam ipsa anima pati di-
 citur per accidens. Hęc ille. Ex quibus patet quomodo ani-
 ma vt praecedat suas potentias potest pati & dolere per acci-
 dens. Ex quo vltimus patet, quod si passio corporis laesiva
 non attingit per se, sed per accidens essentia animae, multo
 minus attingit de per se potentias animae abstractas, scilicet
 intellectum & voluntatem, cum non conueniat eis nisi me-
 diante essentia animae. Cum autem dicit arguens vltimus,
 quod anima vt est actus primus est eadem in superiori
 & inferiori &c. Dicitur quod nos non attribuimus dolore
 superiori rationi in Christo in isto modo, quia dolor qui est
 in inferiori ratione mediante anima redundat in superiore
 rationem, quia talis dolor tristitia est animalis, & talem no-
 ponimus in superiori ratione, sed dicimus quod laesio cor-
 poris mediante essentia animae aliquo modo attingit superio-
 rem rationem multum mediate, & de per accidens, ut patet
 ex dictis. Ad tertium dicendum est, quod separatio animae
 Christi a proprio corpore potest considerari dupliciter. Vno
 modo in sua causa vel prout est in fieri, quia corpus indispo-
 nitur ad unionem eius cum anima per vulnera, & flagella,
 & alias passiones corporales, & sic ista separatio erat dolo-
 rosa ipsi essentiae animae modo superius expresso. Alio modo
 potest considerari ut in facto est, quando. scilicet fuit separata
 a corpore. Et isto modo non fuit dolorosa anima, quae in iusta
 separatione fuit effecta simpliciter impassibilis, cuius ratio
 est quia sicut dicit Satus Tho. de veritate q. 26. artic. 2. Acci-
 piendo proprie passionem impossibile est aliquid incorpo-
 reum pati, id autem quod per se patitur passione proprie ac-
 cepta, corpus est, ergo passio proprie dicta aliquo modo ad
 animam pertinet, hoc erit. sicut vnitur corpori, & ita per
 accidens &c. Hęc ille. Item 3. sent. di. 15. q. 2. art. 1. in solutio-
 tertie quaestiuicula dicit sic. Anima Christi media fuit in-
 ter diuinitatem & carnem, & quia beatitudo inerat illi ani-
 mae ex diuinitate, corpus autem eius erat passibile, ideo pas-
 sibilitas inerat illi animae ex parte illa, qua coniungebatur
 corpori, beatitudo autem ex parte illa, qua coniungebatur
 diuinitati. Coniungitur autem corpori dupliciter scilicet secun-
 dum essentiam in quantum est forma eius, & secundum po-
 tentias

Quo intelle-
 tus patitur
 accide[n]s pa-
 te corpore.

Alam in
 corpore con-
 stituta pati du-
 pliciter.

Dolor quo po-
 test esse in
 anima dicitur

tas &c. Ex quibus patet, quod non oportet animam Chri-
 sti dolere in instanti separationis, quia tunc non erat con-
 iuncta corpori, ex qua coniunctione patiebatur. Ad primu
 Aureo. contra eandem conclusionem negatur minor, quia
 recta ratio distabat Christum debere tritari de eo, quod
 est per se molestum, cuiusmodi erat amissio vite corporalis
 potissime, quia talis tristitia nobis vtilis erat. De hoc Sanc.
 Thom. tertio sententiarum dist. 15. q. 2. art. 3. q. secunda in so-
 lut. quinto argumenti sic dicit. Fruitur inuinitatis & gaudiu
 consequens erat in superiori parte rationis in ordine ad suu
 obiectum, dolor autem non perueniebat ad superiorem ra-
 tionem. nisi secundum quod fundatur in essentia animae,
 sed in ratione inferiori, & in sensuualitate, & in sensu erat tri-
 stitia vel dolor etiam secundum comparisonem ad obie-
 cta in quantum secundum has potentias debebat de poena
 corporis, & alijs huiusmodi, qui tamen dolor erat quodam-
 modo materia gaudiij fructuosis, in quantum illud gaudium
 se extendit ad omnia quae apprehenduntur vt Deo placita
 &c. Hac ille. Simile dicit tertio parte q. 46. art. 7. in solutio-
 ne quarti, & multis alijs locis. Et tunc ad probationem mi-
 noris iam negat dicitur quod voluntas Christi vt ratio se
 quebatur considerationem passionis, & mortis, & doloris
 sensibilis Christi collatiuam, qua apprehenditur vt voluta
 a Deo, & vt vtilis humano generi. Et ideo non tristabatur, nec
 dolebat de praedictis, sed voluntas vt natura non sequeba-
 tur talem collatiuam apprehensionem, sed solum absolutam
 considerationem passionis & mortis secundum se, & ideo
 poterat recte tritari. De hoc Sancti Thom. tertio parte quae-
 st. 18. articulo in solutione primi sic dicit. Christus volebat
 vt voluntas patris impleteretur, non autem secundum vo-
 luntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit vt-
 que ad voluntatem Dei, neque per voluntatem, quae consi-
 deratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta
 absolute considerata, & non in ordine ad diuinam volunta-
 tem. Hac ille. Item ibidem in solutione secunda sic dicit. Co-
 formitas voluntatis humanae ad voluntatem diuinam atten-
 ditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam
 voluntates amicorum concordant in quantum. scilicet ratio con-
 siderat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici. Hęc
 ille. Simile dicit tertio sententiarum dist. 17. q. prima art. 2. q.
 prima in responsione primi, ubi sic dicit. Conformitas quae
 est in volito non facit recedendum voluntatis, quia alijs
 potest peccare volendo illud volitum, quod Deus vult, &
 mereri in hoc quod non vult id, quod Deus vult, sed recedendo
 do voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi,
 ut scilicet velit ex charitate sicut Deus vult, & iterum ex causa
 finali vt propter idem velit, & iterum ex causa efficiente ut
 scilicet velit id, quod Deus vult eum velle. Hac ille. Vltimus
 cum arguens gloriatur dicta sanctorum & doctorum asseren-
 tium dolorem passionis ascendisse vsque ad rationem & glo-
 ria sua nulla est, quia eodem modo posset dici, quod ille do-
 lor ascendit vsque ad diuinitatem scilicet applicatiue vel ap-
 probatiue, quod nullus dicit, nec dicere fas est. Ad secundu
 principale dicitur primo, quod passiones animales non dif-
 funduntur necessario, nec ascendunt ab inferioribus viri-
 bus ad superiora, secus est de passionibus corporalibus
 & ideo arguens non vadit ad mentem Sancti Thom. ideo
 tota sua deductio non valet, quia sicut saepe dictum est lae-
 sio corporis redundat in animam sibi vnitam necessario, li-
 cet per accidens, & laesio animae redundat in omnes eius po-
 tentias. Dicitur secundo, quod difficile est quin vires infe-
 riores aliquo modo influant superioribus & econtra in puro
 natore etiam quo ad passiones animales. De hoc Sancti Tho.
 de veritate q. vigesima sexta art. decimo sic dicit. Secundum
 ordinem naturae propter colligatum virium animae in una
 essentia, & animae & corporis in vno esse compositi vires su-
 periores & inferiores, & corpus & anima in se inuicem in-
 fluunt vel effluunt quod in aliquo eorum superabundat, &
 inde est quod apprehensio animae immutatur corpus se-
 cundum calorem & frigus. Et quandoque etiam vsque ad
 fatitatem & agritudinem, & vique ad mortem, contingit
 enim autem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem in-
 currere, & inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundan-
 tia in corpus glorificandum, vt patet ex auctoritate Augu.
 Et similiter est econuerso quod transmutatio corporis in

Quo anima
 & corpus &
 vires vtrius-
 que in se in-
 uicem influunt
 & effluunt quod
 in aliquo eorum
 superabundat,
 Au. in Episto-
 la ad Diocle.

animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius co-
 mplexiones imitatur secundum amentiam, uel docilitatem, &
 alia huiusmodi, vt dicitur in lib. sexto principio. Similiter ex
 viribus superioribus fit redundancia in inferiores, ut cum ad
 motum voluntatis intentum sequitur passio in sensuali
 appetitu, & ex intensa contemplatione retrahuntur vel im-
 pediantur vires animales a suis actibus, & econuerso ex vi-
 ribus inferioribus fit redundancia in superiores, ut cum ex
 vehementia passionum in sensuali appetitu existentium ob-
 tenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum illud,
 circa quod homo per passionem afficitur. In Christo autem
 secus fuit, nam propter virtutem diuinam uerbi, eius volun-
 tati subiectus erat, ordo naturae, unde poterat hoc contin-
 gere ut non fieret praedicta redundancia, siue ex anima ad
 corpus, vel econtra, siue ex superioribus viribus in inferio-
 res, uel econuerso uirtute uerbi illud faciente, ut compro-
 baretur ueritas humanae naturae quantum ad singulas par-
 tes eius, ut decenter impleteretur quantum ad omnia nostra
 reparationis misterium, unde dicit Damascenus in tertio li-
 bro Mouebatur secundum consequentiam naturae uerbo
 uolente & permittere dispense. scilicet pati & operari quae-
 que propria ut per omnia crederetur naturae ueritas. Sic ergo
 patet quod cum in ratione superiori esset summum gau-
 dium in quantum per huiusmodi operationem anima Deo
 fruebatur, ipsum gaudium in ratione superiori persistebat,
 & non deriuabatur ad inferiores vires animae, neque ad cor-
 pus, alias neque dolor, nec passio in eo esse potuisset, & sic
 etiam effectus fructuosis non peruenit ad essentiam animae
 in quantum est forma corporis, neque in quantum est radix
 inferiorum uirium, sic enim & ad corpus & ad inferiores ui-
 res peruenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Si-
 militer dolor qui erat ex laesione corporis in ipso corpore,
 & essentia animae secundum quod est forma corporis in
 inferioribus uiribus non poterat peruenire ad superiorem
 rationem secundum quod per actum suum in Deo con-
 uertitur, ut per hoc ipsa conuersio aliquatenus impedire-
 tur. Relinquitur ergo quod superiore ratione attingebat
 ipse dolor in quantum in essentia animae radicatur, & erat
 ibi gaudium summum, in quantum per suum actum Deo
 fruebatur, & sic ipsum gaudium conueniebat superiori ra-
 tioni per se, quia per actum proprium, dolor autem quasi
 per accidens, quia ratione essentiae animae, in qua fundaba-
 tur. Hac ille.
 Ex quibus patet quo modo passiones corporales uel ani-
 males in partibus animae colligantur. Dicitur tertio quod
 concessio quod ex contrariis apprehensionibus & consi-
 derationibus esset possibile appetitum sensitiuū tritari
 de aliquo obiecto, & uoluntatem rationalem non tritari
 sed gaudere de illo, non tamen sic fuit in Christo quantum
 ad propositum refert, quia ratio inferior Christi considerata
 non vt ratio, sed ut natura apprehendebat passionem &
 mortem corporis, & amissionem uite corporalis esse in se
 horribilem & nociuam & ut magnum malum fugibilem, &
 conformiter huic rationi uoluntas eius ut natura de hoc tri-
 stabatur, ut patet ex saepe dictis, & ideo non solum sensualitas
 eius immo uoluntas naturalis sequens simplicem ratio-
 nis apprehensionem sine collatione ad uoluntatem Dei,
 aut ad finem redemptionis generis humani contristabatur
 cum quo stat quod & ratio inferior considerata ut ratio ap-
 prehendebat passionem & mortem ut quid bonum ex or-
 dine ad finem & uoluntas considerata similiter ut ratio
 conformis illi apprehensioni gaudebat ut post latius
 dicitur.
 Ad confirmationem dicitur, quod redundancia appeti-
 tus sensitiui in uoluntatem rationis non est intelligenda
 primis duobus modis ibidem tactis sed tertio modo prout
 explicat Sanctus Thom. prima secundae quaestione nona ar-
 ticulo secundo sic dicens. Illud quod apprehenditur sub ra-
 tione boni & conueniens mouet uoluntatem per modum
 obiecti. Quia autem uideatur bonum & conueniens ex du-
 obus contingit scilicet ex conditione eius, quod proponitur
 & eius cui proponitur, conueniens. n. s. m. relatione dicitur,
 unde ex utroque extremorum dependet, & inde est qd
 illud diuersimode dispositas non eodem modo accipit aliqd
 ut conueniens, & ut non conueniens, unde philosophus 3. Eth.
 Capite 3. Sent. K 2 Qualis

Cap. de quan-
 do sealeo. 10.

Praedicta redun-
 dancia ex ani-
 ma ad corpus
 & econtra & ui-
 rium ad inuicem
 non fuit in
 Christo tempo-
 re passionis.
 Dama. o. 15.

Boni & con-
 uenies ex duo-
 bus contingit

Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem, unde secundum quod homo est in aliqua passione videtur sibi aliquid conueniens, quod non videtur existenti extra passionem, sicut irato videtur aliquid bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem. Hæc ille. Dicitur secundum quod est verisimile, quod in Christo appetitus sensitivus non movebat voluntatem aut rationem sed e contra, quia nullus motus insurgat in appetitu sensitivo Christi nisi secundum dictam mentem rationis & voluntatis. De hoc Beatus Tho. tertia parte q. 15. articulo quarto sic dicit. Passiones appetitus sensitivi aliter fuerunt in Christo quam in nobis quantum ad tria. Primo quidem quantum ad obiectum, quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illiata, quod non fuit in Christo. Secundo quantum ad primum, quia huiusmodi passiones in nobis frequenter præveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus appetitus sensitivi sequebantur iudicium rationis dicit enim Aug. 14. de civitate Dei, quod hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit Christus suscepto animo humano sicut cum voluit factus est homo. Tertio quantum ad effectum, quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistant in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanæ carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediatur facere quæ conveniebant, unde Hiero. dicit super Matth. quod dominus non iter ut veritatem assumpti probaret hominis vere quidem contristatus est, sed ne passio in animo illius dominaretur, per passionem dicitur quod cepit contristari, ut passio perfecta intelligatur, quando animo idest rationi dominatur, passio autem dicitur quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit. Hæc ille. Dicitur tertio, quod tristitia existens in voluntate Christi ut natura est, aliunde veniebat ex appetitu sensitivo. Hæc ille. Consideratione rationis, unde Sancti. Tho. tertia parte quaestio. 46. art. sexto sic dicit. In Christo patiente fuit verus dolor sensibilis, qui causatur ex corporali noxiu, & dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicuius noxiu, qui dicitur tristitia. Verque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vite, quod quidem contingit propter quatuor. Primo quidem propter causas doloris, nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis, quæ acerbitatem habuit. Tum propter generalitatem passionis. Tum ex genere passionis &c. Doloris autem interioris causa fuit Primo quidem omnia peccata generis humani, pro quibus satisfacerebat patiendo. Secundo specialiter casus iudæorum & aliorum in eius morte delinquentium, & præcipue discipulorum, qui scandalum passi fuerant in passione Christi. Tertio amissio vite corporalis, quæ naturaliter est horribilis humana natura. Secundo potest considerari magnitudo ex passione patientis, nam secundum corpus erat optime complexionatus, & ideo maxime in eo viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor, anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitia. Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris puritate, nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, & dolor exterior ex aliqua consideratione rationis per quandam derivationem seu redundantiā a viribus superioribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, vnicuique enim virum permisit agere, quod est sibi proprium sicut Dana. dicit lib. tertio capitulo decimo & 14. & 15. Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc, quod illa passio & dolor a Christo fuerunt voluntarie assumpta propter finem liberationis hominum a peccato, & ideo tantam quantitatem doloris assumpsit quæ esset proportionata magnitudini fructus, qui inde sequebatur. Hæc ille. Item ibidem in solutione tertii dicit. Vita corporalis Christi fuit tantæ dignitatis & præcipue propter divinitatem unitam, quod de eius amissione per triduum Christus plus doluit quam alius homo de amissione vite suæ per quantumcumque tempus &c. Ex quibus patet quod saltem assumit arguens dicens, quod divi

na virtute ratio Christi non apprehendebat mortem aut passionem suam, ut quoddam malum disconueniens, huius enim falsitas patet ex prædictis, quia ratio Christi apprehendebat mortem compositi secundum rationes omnes, quibus cognoscibilis erat a creatura. Tum quia divinitas permisit vnicuique virum agere quod sibi proprium est, sicut sunt apprehensio, sive appetitio. Tum quia si Christus tantum doluisset secundum appetitum sensitivum & non secundum intellectum, dolor suus non fuisset summus possibile vitori. Ad primum Seco contra secundam conclusionem dicitur, quod fundatur in falso, scilicet quod iudicium seu dictamen, quo ratio inferior dictabat passionem Christi esse absolute nolendam, & iudicium seu dictamen, quo ratio superior dictabat eam esse volendam in ordine ad finem redemptionis humanæ sint contrarii aut oppositi actus. Et similiter actus volendi & nolendi eis correspondentes in voluntate esse oppositi, huius enim oppositum ostendit Sancti. Thom. tertia parte quaestio decima octava articulo sexto vbi sic dicit. Contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem & secundum idem, si autem secundum diversa & in diversis existat diversitas non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manus & non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo requiritur primo, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim vnus voluntas sit de aliquo faciendo sit per quandam rationem universalem, & alterius voluntas sit de eodem non sendo secundum quandam particularem rationem, non est omnino contrarietas voluntatum, puta si rex velit suspendi latronem propter bonum rei publicæ, & aliquis eius sanguineus velit eum non suspendi propter amorem priuatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte se in tantum extendat voluntas boni priuati ut bonum publicum velit impedire ut conseruet bonum priuatum. Tunc enim secundum idem attendere repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vile unum secundum appetitum intellectus, & aliud secundum appetitum sensitivum non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum præualeat, quod vel immutet, vel saltem retardet appetitum intellectus vel rationis, sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perueniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sicutigitur dicendum est, quod licet voluntas naturalis, & voluntas sensualitatis aliquid aliud uoluerit quam diuina voluntas & voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, secundum quam diuina voluntas & voluntas rationis humanæ in Christo passionem uolebant, uolebant enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat uelle hoc in ordine ad aliud, motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non uolebat.

Secundo quia neque voluntas diuina neque voluntas rationis in Christo impediatur aut retardatur per uoluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e contrario voluntas diuina uel voluntas rationis in Christo refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ aut motum sensualitatis. Placebat enim Christo secundum uoluntatem diuinam & secundum uoluntatem rationis, ut uoluntas naturalis in ipso & uoluntas sensualitatis secundum ordinem suæ naturæ mouerentur, unde patet quod in Christo nulla fuit repugnantia uel contrarietas voluntatum. Hæc ille. Simile dicit tertio sententiarum distinctione decima septima quaestio prima articulo secundo quaestio tertia. Christus inquit secundum uoluntatem rationis diuersa uolebat, non tamen uno modo, sed alterum absolute, alterum autem sub conditione & imperfecte, & ideo non erat contrarietas in uoluntate, quia contrarietas in actu uel habitu est ex contraria ratione obiecti. Ratio autem secundum quam unum contrarium uolebat uoluntas ut ratio & uoluntas ut natura non hêt contrarietatem, quod enim

enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esse, non habet aliquam repugnantiam secundum quod in diuersa feruntur uoluntas ut ratio, & uoluntas ut natura. Hæc ille. Item ibidem in solutione quarti. Sicut inquit in Christo erat ratio determinata ad unum quantum ad uoluntatem iudicium, ita & uoluntas erat determinata tantum ad unum quantum ad consensum absolutum & uoluntatem, tamen in ratione erat apprehensio diuersarum & contrariarum rationum circa eandem rem diuersimode consideratam, & sic etiam erat de motu uoluntatis. Hæc ille. Item de ueritate q. 26. art. 9. arguit sic. Eadem potentia est ut ratio considerata, & ut natura, diuersa enim consideratio substantiam rei non uariat. Si ergo ratio ut ratio aliquid uolebat, & ut natura illud uolebat, eadem poterit simul & semel aliquid uolebat & uolebat, quod est impossibile. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Non est enim inquit inconueniens, ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non uult secundum se, quia potest esse quod illud, quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quandam bonitatem, quamuis hoc non habeat locum in ratione superiori in Christo respectu passionis corporis, ad quod ordinatur nisi ut ad uoluntatem. Hæc ille. Ex quibus patet, quod nec in ratione inferiori ipsius animæ Christi, nec in eius uoluntate fuerunt simul actus oppositi, cum quo ita quod ratio inferior dictabat passionem Christi uno modo esse nolendam, & alio modo esse volendam, conformiter uoluntas eius inferiori uno modo eam uolebat, & alio modo eam uolebat. Sed uideretur S. Thom. sibi in ista materia contradicere, nam in scripto dicit quod uoluntas Christi absolute uolebat passionem, & alibi dicit quod absolute eam uolebat. Sed sciendum quod non est contradictio, quia cum dicit quod uoluntas Christi uolebat absolute passionem Christi, intelligit quod uolebat eam absolute ad ordine ad finem, quia ut absoluitur a tali ordine mala est, sed colligata tali ordini bona est & uolenda. Cum autem dicit quod uolebat eam absolute, intelligit quod uoluit, quia sic uolebat, non erat solum conditionalis, sed pura & sine conditione, & erat uoluntaria & principalis uoluitio. Et eodem modo intelligendum est cum aliquando dicit quod ratio absolute dictabat eam esse uolendam & quandoque dicit quod non dictabat eam esse absolute bonam, absolute enim potest referri ad actum rationis vel uoluntatis, & sic distinguitur contra conditionem alteri. Potest etiam referri ad obiectum apprehensum uel uoluitum, & tunc sic absolute distinguitur contra relative, & sic non est contradictio illa. Ad secundum patet solutio per uiam dictam. Conceditur enim quod principium rationis inferioris practica ut est ratio est conclusio superioris rationis, & ideo argumentum concludit, quod ratio superior & ratio inferior considerata ut ratio omnino uolebant passionem Christi, nec dissentiebant in obiecto uolito. Sed cum hoc ita quod ratio inferior ut natura uolebat, quod ipsamet uolebat considerata ut ratio, cuius ratio est, quia ratio inferior considerata ut natura non est nata uelle, aut uelle aliquid in ordine ad finem, nec regulari a superiori ratione, sed sequitur absolutam considerationem sui obiecti, & de tali ratione loquendo falsa est minor huius argumenti. Nec probatio ualeat, quia ratio ut natura non syllogizat, nec discurrit a principijs ad conclusiones, nec a finibus ad ea, quæ sunt ad fines, & hoc siue loquamur de ratione inferiori prout est cognitua siue prout est appetitua. Ad tertium patet ex prædictis. Concedimus enim quod opposita non possunt demonstrari, & ideo conceditur quod ratio inferior considerata ut ratio non syllogizabat oppositum illius, quod superior ratio Christi demonstrabat immo conueniebat in conclusione, ratio uero inferior considerata ut natura non syllogizabat, sed apprehendebat passionem & mortem Christi absolute in se malam, & disconuenientem naturæ sine syllogismo. De hoc S. Thom. tertio sent. dist. 17. q. 1. art. 1. q. 3. in solutione primi sic dicit. Secundum Damas. theasus est uoluntas naturalis, quæ scilicet in modum naturæ mouetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam. Basiis autem est appetitus rationalis, qui scilicet mouetur in aliquid bonum ex ordine ad alterum, & hæc duo alijs nominibus a magistris dicuntur, uoluntas ut ratio, & uoluntas ut natura, secundum quæ tamen non diuersificatur po-

Contradictio quæ dicit S. Th.

Voluntas superior & inferior & in creatura conueniunt, ut voluntas aut uoluntas diuina sit.

Lib. 1. c. 14. & lib. 2. c. 11.

tentia uoluntatis, quia ista diuersitas est ex eo quod mouemur in aliquid sine collatione, uel cum collatione. Conferre autem non est per se uoluntatis, sed rationis, unde ista diuersio uoluntatis non est per essentialia ipsius, sed per accidentalia, & propter hoc non sunt diuersæ potentie, sed una differens secundum respectum eius ad apprehensionem præcedentem, quæ potest esse sine collatione, uel cum collatione. Hæc ille. Vterius dicitur quod dato quod ratio inferior ut natura considerata syllogizasset in Christo passionem eius absolute consideratam, & sine ordine ad finem esse malam & fugiendam, tamen ista conclusio in nullo opponeretur conclusioni rationis superioris, nec conclusio rationis inferioris considerate ut ratio: est manifeste enim patet, quod istæ duæ conclusiones nullo modo opponuntur a. non est uolendum per se a. est uolendum propter aliud. Similiter nec ista diuersio est uolendum cum conditione, & est uolendum sine conditione, sic autem est de apprehensionibus rationis ut natura, & rationis ut ratio. Et de hoc Sanctus. Thom. tertio sententiarum distinctione decima septima quaestio prima articulo secundo quaestio tertia sic dicit. Cum uoluntas sequatur rationem, processus uoluntatis proportionatur processui rationis, ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resol uendo reducitur illud, cuius cognitionem querit, & quando ad illud reducere poterit, habet certitudinem de re, & sententiar quod ita est, sed antequam ad illud principium reducere possit mouetur aliquibus uerisimilibus. Et si quidem rationibus illis detineatur tanquam certis deceptur, & errat, si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem vnus partis cum formidine alterius. Finis autem ut dicit philosophus septimo Ethicorum se habet in uoluntarijs sicut principium in speculatiuis, unde quando uoluntas reducitur aliquod consistibile in fine in quo totaliter quiescit sententia licet acceptat illud, suam redcat in finem, in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrunque. Sed si considerare hoc, quod est ad finem sine ordine ad finem, mouetur uoluntas in ipsum secundum bonitatem uel malitiam, quæ absolute in eo inueniet, sed quia uoluntas non sinit in motu, quem habet circa huiusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem, ideo non sententiat finaliter secundum prædictum suum motum de illo quousque finis, in quem ordinatur illud consideretur, unde uoluntas non simpliciter uult illud, sed uellet, si nihil repugnans inueniretur: uoluntas autem ut natura mouetur in aliquid absolute, unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud acceptabit illud absolute, & erit illius tanquam finis, si autem ordinetur in finem non acceptabit aliquid absolute circa hoc, quousque perueniat ad considerationem finis, quod facit uoluntas, ut ratio: patet igitur quod uoluntas ut natura imperfecte uult aliquid & sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem, sed eorum quæ ordinantur ad finem habet uoluntas ut ratio ultimum iudicium & perfectum. His uerbis potest patere qualiter uoluntas rationis diuinæ uoluntati in Christo conformatur in uolito, quia uoluntas ut natura nunquam in Christo mouebatur in aliquid sicut in finem, nisi secundum quod Deus uult, & cum uoluntas ut ratio nunquam mouebatur in aliquid nisi ex ratione finis patet etiam quod uoluntas ut ratio conformabatur diuinæ uoluntati in uolito, sed uoluntas ut natura mota in aliquid non sicut in finem, quod quidem non eodem modo se habet in bonitate & malitia secundum se consideratam, & in ordine ad finem non conformabatur diuinæ uoluntati in uolito, quia sic Christus uolebat non pati, Deus autem eum mori uolebat, mors autem secundum se mala erat, sed relativa ad finem bona erat, hoc autem non est perfecte uelle aliquid, sed sub conditione, unde & a magistris uelleitas appellatur. patet igitur quod secundum uoluntatem rationis conformabatur diuinæ uoluntati in uolito quantum ad omne, quod absolute & perfecte uolebat non autem quantum ad illud, quod uolebat imperfecte. Similiter etiam nec uoluntas sensualitatis conformabatur diuinæ uoluntati in uolito in his quæ erant nocua naturæ, quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant, quæ essent bona & Deo accepta, tamen uoluntas sensualitatis & uoluntas rationis ut natura conformabatur diuinæ uoluntati in actu uolenti

cap. 12.

Capreolus 3. Sent. K 3 di quam-

quamvis nō in volito, quia quāvis Deus non veller hoc qđ fenſualitas vel voluntas vt natura volebat in Chrifto tamē volebat illum actum vt inſiſtente in quantum ſecundum Damā, permittēbat vnicuique partium animæ pati & agere, qđ ſibi erat naturale & proprium quantum expediebat ad finē redemptionis & oſtenſionē veritatis. Hęc ille. Ex quibus patet quomodo ratio vt natura, & ratio vt ratio in Chrifto non concludebant oppoſita, nec contradicoria, ſed habebant apprehenſiones diſparatas, ſed videtur Beatus Thom. hic dicere, quōd voluntas vt natura non ſimpliciter vult aliquid, ſed quaſi ſub conditione & imperfekte, ex quo videtur ſequi quōd in Chrifto voluntas vt natura non perfecte aut ſimpliciter volebat mortem Chrifto, nec volebat euafionem mortis niſi imperfekte & ſub conditione, & conſequer non ſimpliciter volebat de morte aut paſſione, ſed tantum imperfekte, quōd eſt contra prædicta. Dicitur quōd pro tanto dicit voluntatem vt natura eſt non velle aliquid perfecte, quia tale velle non eſt vltimum nec finale velle ſui obiecti, non autem ideo, quia volitio talis ſit imperfekte. Ad quartum patet reſponſio ex prædictis, quia fundatur in falſo, ſicut & omnia ſua precedentia argumenta. Supponit enim quōd nos dicamus inferiorem rationem nullo modo voluiſſe paſſionem Chrifto aut mortem eius, quōd longe eſt à poſitione noſtra, ſed tantum dicimus quōd ratio inferior cōſiderata vt natura, reſugiēbat paſſionem & mortem & contra hoc nihil concludit argumentum ſuum, quia nec ratio vt natura dicitur mortem eſſe ſuſtinendam pro bono communi, ſed hoc ſolum dicitur ratio vt ratio, nec voluntas vt natura conformat ſe tali collationi, ſed ſolum voluntas vt ratio ſicut dictū fuit ſupra. Ad quintum dicitur primo, quōd remouere omnino timore illud Mar. decimotertio paſſionis erroneum eſt, quia contra illud Mar. decimotertio. Cepit Ieſus tædere & pauere dicitur, ſecundo quōd auctoritates ſanctorū, quæ videntur ſonare timorem in Chrifto non fuiſſe exponendę ſunt illo modo quo San. Thom. exponit illud prouer. vigefimo nono. Iuſtus cōfidens abſque terrore eſt tertia parte quaſtione decima quinta articulo ſeptimo in ſolutione primi vbi ſic dicit. Iuſtus dicitur abſque terrore ſecundum quōd tibi importat perfectam paſſionem auertentem hominem à bono, quōd eſt ratio. Sic timor non ſuit in Chrifto, ſed ſolum ſecundum propaſſionem, & ideo dicitur quōd cepit Ieſus tædere & pauere quaſi ſecundum propaſſionem vt Hierony. ex ponit Hęc ille. Item ibidem arguit ſic in ſecundo loco. Hilarius decimo de trinitate dicit interrogo eos qui hoc exiſtimāt, an ratione ſubſtitat, vt mori timuerit, qui ab apoſtoliſſimam mortis timorem expellens ad gloriam eos ſit martiriū exhortatus, non ergo in Chrifto rationale eſt fuiſſe timorem. Ecce argumentum. Sequitur reſponſio. Eo inquit, modo Hilarius excludit à Chrifto timorem, quo excludit triſtitiam ſcilicet quo ad neceſſitatem timendi, ſed tamen ad comprobandam veritatem naturæ humanæ voluntarie timorem aſſumpſit, ſicut & triſtitiam. Hęc ille Item in ſolutione principali ſic dicit. Sicut triſtitia cauſatur ex apprehenſione mali præſentis, ita etiam timor cauſatur ex apprehenſione mali futuri. Apprehenſio autem mali futuri, ſi omnimodam certitudinem habeat non inducit timorem vnde philoſophus dicit ſecundo rhetoricę, quōd timor non eſt, niſi vbi eſt aliqua ſpes euadendi, nam quando nulla ſpes eſt euadendi apprehenditur malum vt præſens, & ſic magis cauſat triſtitiam quā timorem. Sic igitur timor poteſt cōſiderari quantum ad duo. Vno modo quantum ad hoc, quōd appetitus ſenſibilis naturaliter reſugit corporis læſionem, & per triſtitiam ſi ſit præſens, & per timorem ſi ſit futura, & hoc modo timor ſuit in Chrifto ſicut & triſtitia. Alio modo poteſt cōſiderari ſecundum incertitudinem futuri euentus, ſicut quando nocte timemus ex aliquo ſonitu ignorantes quid hoc ſit, & quantum ad hoc timor nō ſuit in Chrifto vt dicit Damascenus tertio lib. Hęc ille. Ad ſextum dicitur, quōd peccat multipliciter. Primo quidem quia ſupponit quōd nos dicamus rationem inferiorem in Chrifto nullo modo voluiſſe paſſionem Chrifto, ſed totaliter nō voluiſſe, & quōd poſt quancunque apprehenſionem rationis volūtas & vt natura & vt ratio reſtauerit paſſionē Chrifto, ſic enim arguens accipit ly abſolute ideſt totaliter,

Q*o in Chriſto fuerit timor.
Cap 5.
Cap. 22.

ter, & prout diſtinguitur contra conditionaliter & contra relatiue, & contra ſecundum quid, & contra aliquo modo, conſtat autem ex prædictis, quōd illa non ſuit mens Sancti Thom. Secundo deficit in hoc, quōd purat triſtitiam immediate ſequentem apprehenſionem intellectus aut rationis dici paſſionem, vel propaſſionem, quōd falſum eſt, quia paſſio proprie dicta eſt in ſolo appetitu ſenſitiuo, & ſequitur apprehenſionem virium ſenſitiuarum tanquam mouētium proximorum, non autem apprehenſionem rationis immediate, niſi apprehenſio rationis cauſet apprehenſionem in viribus ſenſitiuis per quandam redundantiam ſecū dum quōd ponit Sanctus Thom. in pluribus locis. Tertio quia dato, quōd per quandam redundantiam ſecundum quōd ratio moueret appetitum ſenſitiuum tamen motus appetitus ſenſitiui non proprie dicitur paſſio, niſi diſtrahat rationem, & impediatur eam, vt ſuperius dictum fuit, quōd in Chrifto nullatenus fuit. De modo autem quo paſſiones in Chrifto fuerunt præter illa, quæ ſuperius poſita ſunt, dicit Beatus Thom. de veritate quaſtione vigefima ſexta articulo octauo. Paſſiones iſte inquit aliter ſunt in peccatoribus, aliter in iuſtis & perfectis & in imperfektis fuerunt, aliter in Chrifto homine, aliter in primo homine & beatis, in angelis enim & Deo omnino non ſunt, quia potentia appetitiua ſenſibilis non eſt in eis, cuius motus ſunt iſte paſſiones. Ad dictorum autem euidentiam ſciendum eſt, quōd huiusmodi affectiones animi quatuor diſtinctionibus diſtingui poſſunt, ſecundum quam diſtinctionem magis vel minus proprie habent rationem paſſionis. Primo quidem ex hoc quōd aliquis afficitur paſſione animi per illud quod eſt contrarium vel nocuum, vel per illud quod eſt conueniens & proſicuum, & magis ſaluaſtatur ratio paſſio nis quando affectio ſequitur ex nocuo quā ſi ſequatur ex proſicuo, propter hoc quōd paſſio importat quandam tranſmutationem patientis à ſua naturali diſpoſitione in contrarium diſpoſitionem, & inde eſt quōd dolor, & triſtitia, & timor, & aīz huiusmodi paſſiones, quæ ſunt reſpectu mali habent rationem paſſionis magis quā gaudium, ſpes, amor, & huiusmodi, quæ ſunt reſpectu boni, quāuis in his etiam ſaluatur ratio paſſionis ſecundum quōd cor per huiusmodi dilatatur, vel accenditur, vel qualitercunque diſponitur aliter quā ſit eius communis diſpoſitio, vnde etiam ex huiusmodi affectibus aliquem mori contingit. Secundo ex hoc quōd paſſio tota eſt ab extrinſeco, vel eſt ab aliquo principio intinſeco, magis tamen ſaluatur ratio paſſionis quando eſt ab extrinſeco quā quando eſt ab intrinſeco, ab extrinſeco liquidem eſt, quando paſſio ſubito conicitur ex occurſu aliquis conuenientis vel nocui, ab intrinſeco autem quando ex ipſa voluntate paſſiones iſte cauſantur per modum qui eſt actus, & tunc non ſunt ſubitæ, cum ſequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quōd aliquid totaliter tranſmutatur, vel non totaliter, quōd enim aliquid totaliter alteratur, & non totaliter tranſmutatur non ita proprie pati dicimus, ſicut illud quod totaliter in contrarium tranſmutatur. Magis enim proprie dicitur hominem pati infirmitatem, ſi totum corpus eius in firmetur quā ſi morbus accidat in aliqua eius parte tantum, tunc autem totaliter homo per huiusmodi affectus tranſmutatur, quando non ſolum ſit in appetitu inferiori, ſed trahunt ad ſe ſuperiorem, quando vbi in ſolo appetitu inferiori ſunt, tunc homo immutatur eis quaſi ſecundum partem, vnde ſic dicuntur propaſſiones, primo autem modo paſſiones. Quarto per hoc quōd tranſmutatio eſt remiſſa vel intenſa. Remiſſę enim tranſmutationes minus proprie paſſiones nominantur vnde Damasc. dicit li. ſecundo non omnes motus paſſiui paſſiones vocantur, ſed qui ſunt vehementiores, & in ſenſum procedentes, qui enim parui ſunt & inſenſibiles non dunt paſſiones ſunt. Sciendū ergo quōd in hominibus in ſtatu vię, ſi ſunt peccatores, ſunt paſſiones & reſpectu boni & reſpectu mali, & non ſolum præuiſe, ſed etiam ſubitæ & intenſe, frequenter & perfecte, vnde dicuntur paſſionū ſeſtatores in primo Ethic. In iuſtis vero nunquam perfecte ſunt, quia ratio in eis nunquam deducit in paſſiones ſunt in uehementem in imperfectis, ſed in perfectis ſunt debiles inferioribus uiribus per habitum virtutum moralium reſrenatis. Habent tamen paſſiones

Vel alibi.
De motu paſſionis Chrifto.
Paſſiones diſtinctione duplici.
ſoluuntur im
potentiam
ſecundum.
Quæ proprie
tur in
cap. 11.
cap. 2.

ſiones non ſolum præuiſas, ſed et ſubitas, & nō ſolū reſpectu boni, ſed etiam reſpectu mali. In beatis vero & in homine in primo ſtatu, & in Chrifto ſecundum ſtatum infirmitatis huiusmodi paſſiones nunquam ſunt ſubitę, eo qđ propter perfectam obedientiam in eis virium inferiorum ad ſuperiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori niſi ſecundum diſtamen rationis. Vnde dicit Dam. li. 3. Non precedebant in domino voluntatem naturalia, ſed ſequēbantur, volens enim eſurire, volens timuit &c. ſimiliter intelligendum eſt de beatis poſt reſurrectionem, & de homine in primo ſtatu, ſed hoc intereſt, quōd in Chrifto non ſolum fuerunt paſſiones reſpectu boni, ſed reſpectu mali, habebat enim corpus paſſibile, & ideo ex imaginatione, nociui naturaliter paſſio timoris, & triſtitia, & huiusmodi in eo eſſe poterat, ſed in primo ſtatu & in beatis non poteſt eſſe apprehenſio aliquis vt nociui, & ideo in eis non eſt paſſio niſi reſpectu boni, ſicut amor, gaudium, & huiusmodi non autem triſtitia, vel timor aut ira, vel aliquid tale, ſic ergo concedimus veras paſſiones in Chrifto fuiſſe, vnde Auguſtin. dicit 14. de ciuitate Dei, Chrifto hōs motus certiffime diſpenſationis gratia ita cum voluit ſuſcepit animo humano, ſicut cum voluit factus eſt Deus. Hęc ille. Ex quibus patet, quōd principiaſſe conſequenti argumenti penitus nihil valet ſcilicet iſta triſtitia in Chrifto ſequēbatur plenam deliberationem rationis, igitur fuit proprie paſſio, & non ſolum propaſſio, ſicut enim vilium eſt, tales affectus minus proprie dicuntur paſſiones, quando ſunt præſij, & deliberati, & à ratione imperati, nec habent proprie rationem paſſionis quia ratio non peruertunt, nec impediunt actum rationis, ſed obediunt rectę rationis imperio. Ad argumenta Scoti contra tertiam conſuſionem dicitur, quōd ſolum concludunt quōd Chrifto non habuit abſolutam neceſſitatem moriendi ex parte diuinitatis, quia illa poterat corpus Chrifto ab omni paſſione corruptua ſeruare, non autem concludunt, quin corpus Chrifto haberet neceſſitatem moriendi & abſolutam, & ex ſuppoſitione finis, & ex coactione exterioris agentis. Nec ſimiliter concludunt, quin in Chrifto fuerit aliquis neceſſitas moriendi ex parte animæ, dato quōd ſibi & ſuę virtuti relinqueretur, ſicut magis apparebit ex ſequētib. Quippe de hoc Sanct. Thom. tertio ſententiarum diſtinctione decima ſexta quaſtione prima articulo ſecundo ſic dicit. Neceſſarium idem eſt quōd impoſſibile non eſſe, vnde neceſſitas excludit potentiam ad oppoſitum, hæc autem potentia ad oppoſitum excluditur triplici ratione. Primo ex hoc quōd talis potentia repugnat naturę illius rei, ſicut potentia deficiendi repugnat naturę diuinę, & ideo dicitur Deus neceſſario aternus, & hæc eſt neceſſitas abſoluta. Secundo quia talis potentia impeditur ex aliquo impediante, & ſic eſt neceſſitas coactionis. Tertio quia hoc cuius dicitur eſſe potentia repugnat fini intento, ſicut non curari repugnat ei, quōd eſt ſanari, vnde dicimus quōd non poteſt curari ſi debeat ſanari, & hoc eſt neceſſitas ex conditione finis. Neceſſitas autem patiendi vel moriendi dupliciter poteſt Chrifto attribui, quia vel poteſt remouere potentiam non moriendi à natura humana, & ſic vere ei attribuitur, quia natura humana quantum ad ſtatum ſuę paſſibilitatis, in quo ſtatu Chrifto eam aſſumpſit, non habet potentiam non moriendi, vnde in Chrifto quantum ad naturam humanam fuit moriendi neceſſitas. Item poteſt remouere potentiam non moriendi à Chrifto ratione perſonæ, & ſic falſo ei attribuitur, quia virtus diuinitatis Chrifto repellere poterat omne inducens mortem vel paſſionem, erat tamen in Chrifto neceſſitas patiendi etiam ratione perſonæ ex conditione finis ſcilicet generis humanum redimendo veller liberare. Et ideo quidam dicunt Chrifto habuiſſe neceſſitatem patiendi attendentes naturam humanam, quidam vero dicunt ipſum non habuiſſe aliam neceſſitatem, niſi ex conditione finis attendentes perſonam diuinam, ſed quia mors in eſt Chrifto ratione humanæ naturæ, ideo ſicut ſimpliciter concedimus quōd mortuus eſt, ita ſimpliciter concedimus quōd neceſſitate moriendi habuerit, non ſolum ex cauſa finali, ſed etiam neceſſitate abſolutam vt moretetur, etiam ſi non occideretur, vt quidam dicunt, vnde Auguſtin. 11. non occiſus fuiſſet naturaliter morte diſſolucus fuiſſet, & idem opus redemptionis fuiſſet, quod per paſſionem

fecit, & cum hoc neceſſitatem actionis quantum ad mortem violentam, quam ſuſtinuit. Hęc ille. Ex quibus patet, quōd mens ſua in ſcriptis fuit, quōd Chrifto habuit neceſſitatem moriendi non ſolum ex parte corporis, imo ex parte totius naturæ humanæ, quia anima etiam ſecundum eum ibidem habuit neceſſitatem patiendi ex illa parte, qua erat corpori coniungibilis, vnde diſtinctione 15. quaſtione ſecunda articulo primo quaſtione tertia in ſolutione tertij ſic dicit. Anima Chrifto habuit vt unque ſtatum & viatoris & comprehenſoris, vnde ſecundum aliquid fuit beata, & ſecundum aliquid non fuit beata, ex illa enim parte, qua nata eſt anima corpori coniungi, non erat beatificata, aliis claritas glorię ex anima in corpus deſcendiſſet, ſicut erit in alijs glorificatis, & ideo ex illa parte pati poterat, & habebat ſtatum viatoris, ſed ex illa parte qua coniugebatur verbo per fruitionem erat glorificata, & habebat ſtatum comprehenſoris. Hęc ille. Item diſtinctione 15. quaſtione 1. art. tertio dicit ſic. Cum ſecundum legem & curſum naturę mors Chrifto corpus cōſequeretur, dicendum eſt quōd neceſſitas moriendi in Chrifto non ſubdebat voluntati eius humanæ ſed diuinę ſolum. Item quaſtione ſecunda art. ſecundo in ſolutione tertij loquens de claritate corporis Chrifto, apparet in tranſfiguratione ſic dicit. Nō poteſt eſſe quōd claritas iſta fuerit in corpore ex gloria animæ, quia anima Chrifto ad huc erat paſſibilis ex illo reſpectu, quo eſt forma corporis. vnde gloriam in corpus non tranſfundebat. Hęc ille. Ex quibus patet & multis alijs dictis ſuis 3. ſent. qđ videretur ſenſibile, quando prædicta ſcripſit, quōd Chrifto habuit abſolutam neceſſitatem moriendi non ſolum ex parte corporis verum etiam ex parte animæ, quia ſcilicet anima illa cum non fuiſſet in ſe impaſſibilis, nec totaliter glorificata non habebat potentiam, nec virtutem proximam, aut remotam præſeruandi proprium à corpus paſſione læſiua vel morte. Sed in tertia parte videtur mihi fuiſſe alterius opinio nis, & declinaſſe ad hoc quōd Chrifto haberet neceſſitatem abſolutam moriendi ſolum ex parte corporis, non autem ex parte animæ niſi ſecundum quid, quia ſanctima habebat potentiam & remotam & proximam præſeruandi corpus proprium a quacunque paſſione læſiua. Dico autem eā habuiſſe remotam potentiam ad hoc, quia ſcum eſſet beata quo ad ſuperiorem partem rationis poterat in ſe incorruptibilitatem corpori & impaſſibilitatem, ſed impediēbatur non ſolum per illud miraculum, quōd allegat arguens, verum etiam quia erat paſſibilis, & nondum beatificata ex illa parte, qua nata eſt corpori coniungi, vt ſæpe dictum eſt, potentia ergo illa fundata in beatitudine animę remota erat, & non ſufficienter proxima ad fluendum corpori impaſſibilitatem. Dico vterius ipſam habuiſſe potentiam proximam ad hoc non quidem per aliquam potentiam naturalem, nec per aliquam qualitatem gratificam ſibi inherentem per modum habitus, ſed quia habebat virtutem inſtrumentalem per modum paſſionis ad cooperandum virtuti & omni potentię diuinę per modum, qui dictus eſt in præcedenti qđ non ſolum reſpectu corporum ab ea ſeparatorum, verum etiam reſpectu proprii corporis, vt eſſet paſſibile aut impaſſibile glorioſum vel non glorioſum, dōtatum aut nō dōtatum, & dōtatum vna dōte ſine cæteris vel omnibus ſimul, & quōd iſta fuerit mens eius apparet per illud, quōd dicit tertia parte q. 45. art. 2. vbi ſic dicit. Claritas illa, quam Chrifto in tranſfiguratione aſſumpſit, fuit claritas glorię quantum ad eſſentiam, non tamen quantum ad modum eſſendi, claritas enim corporis glorioſi deriuatur ab animæ claritate, ſicut dicit Auguſtinus in Epitola ad Dioſcorum, & ſimiliter claritas Chrifto corporis in tranſfiguratione deriuata eſt à diuinitate ipſius, vt Damasc. dicit, & à gloria anime eius. Quōd enim à principio cōceptionis Chrifto gloria anime non redundaret ad corpus ex quadam diſpensatione diuina factum eſt, ut in corpore paſſibili noſtrę redemptionis expleret miſteria, non tamen ex hoc adempta eſt potentia Chrifto deriuandi gloriam anime ad corpus. Et hoc idem fecit quantum ad claritatem in tranſfiguratione aliter quam in corpore glorioſo, nam ad corpus glorioſi redundaret claritas ad aīa, ſicut quędam qualitas pmanēs corpus efficiens, vnde fulgere corporaliter non eſt miraculoſum in corpore glorioſo, ſed ad corpus Chrifto in tranſfiguratione.

Lege hic de
Christi Angeli
cani.

figuratione derivata est claritas diuinitate, & anima eius non per modum qualitate immanens & afficiens ipsum corpus, sed per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole, unde ille fulgor dicitur in Christi corpore apparente miraculosis fuit, sicut & hoc ipsum, quod ambulauit super vndas maris. Hęc ille. Ex quibus patet, quod anima Christi beata habeat potentiam aliquam influendi & derivandi ad corpus claritatem, & alias dotes, licet potentia illa esset remota & ligata ad oppositum aliquo modo ex diuina dispensatione, & propter alia superiora dicta. Item questione decimaquarta articulo primo in solutione secundi sic dicit. Secundum naturalem habitudinem, quę est inter animam & corpus ex gloria animę redundat gloria ad corpus, sed hęc naturalis habitudo, in Christo subiebat voluntati diuinitatis ipsius, ex qua factum est vt beatitudo remaneret in anima, & non derivaretur ad corpus, sed caro pareret, quę continetur nature passibili secundum illud Damasceni quod beneplacito diuine voluntatis permittebatur carni pati & operari quęcumque propria. Hęc ille. Item ibidem articulo secundo arguit sic. Necessitas inferitur ab aliquo potentiori, sed nulla creatura est potentior anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conseruare, ergo huiusmodi defectus non fuerat in Christo ex necessitate. Et respondit. Nihil inquit fuit potentius quę anima Christi absolute, nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clauis ad perforandum, & hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam & virtutem. Hęc ille. Ex quo habetur, quod anima Christi secundum propriam naturam & virtutem immanentem non poterat perforare corpus a perforatione rąquam per potentiam & virtutem proximam immanentem sibi ad modum habitus, sicut si consideremus potentiam eius remotam, vel potentiam proximam instrumentalem. Item de veritate questione vigesima sexta articulo octauo in solutione octauo sic dicit. Ex hoc ipso quod anima glorificata est secundum communem cursum, corpus ei vnium gloriosum efficitur & impassibile lęsionis, unde dicit Augustinus in Epistola ad Diocetum. Tam potens natura, Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine quę in fine temporis sanctis promittitur, redundet in inferiorum naturam, quę est corpus, non beatitudo quę fruetur & intelligentis est propria sed plenitudo sanitatis & incorruptionis vigor, sed Christus in sua potestate habens animam suam & corpus propter virtutem diuinitatis ex quadam dispensatione, & habebat in anima beatitudinem & in corpore passibilitatem verbo permittebat vtique corpori scilicet & animę id quod est proprium sibi: unde singulariter fuit in Christo, vt ex plenitudine beatitudinis animę non redundaret gloria in corpus. Hęc ille. Ex quibus habetur quod anima Christi beata aliquam potentiam habebat ad influendum proprio corpori impassibilitatem, & per consequens quod Christus non habebat necessitatem moriendi ex parte animę simpliciter, sed quod non influeret, hoc promouebat ex duobus. Primo quidem ex diuina dispensatione, qua anima illa partim erat beata & impassibilis & partim non beata sed passibilis. Secundo ex parte animę, quę licet in quantum erat instrumentum Dei haberet virtutem instrumentalem proximam ad corpus proprium preferendum ab omni lęsiva passione, tamen quia nondum erat plenissime beata, ex illa parte qua coniugibilis est corpori, ideo non habebat potentiam immanentem proximam expeditam ad influendum. De hoc beatus Thomas in de veritate q. 29. art. 6. in solutione quarti sic dicit. Gloria corporis sequitur ex gloria animę, quando anima est omnimodo glorificata secundum ordinem ad Deum, & secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata scilicet ante resurrectionem sed solum in ordine ad Deum, secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat. Hęc ille. Item tertio sententiarum distinctio. 18. q. 1. ar. 1. quęstio in cula. 2. Habitum inquit glorię tollit ab anima naturalem aptitudinem ad patiendum, quia per ipsam animę percipit non solum in potents, quantum ad actus personales sed in quantum est natura quędam, unde ex ipsa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum

Damasc. lib. 1. c. 20. & 21.

etiam glorię excluditur tristitia intellectus partem, & ideo passibilitas peccandi, per quam est passibilitas patiendi ex diuina iustitia, unde constat quod impassibilitas animę ad gloriam pertinet, & quod Christus gloriam animę in quantum est natura corporis non habuit a principio suę conceptionis, quia corpus passibile fuit, quamuis haberet animę gloriosam quantum ad operationes, quibus Deo fruebatur. Hęc ille. Ex quibus patet, quod non erat miraculum Christum secundum corpus esse passibilem, immo fuit miraculum quod ex beatitudine animę eius redundaret claritas ad corpus in sua transfiguratione prout dicit S. Thom. vbi supra, tamen miraculum erat iam animam partim esse beatam, & partim esse passibilem, ex quo miraculo sequebatur corpus sibi vnium non recipere in fluxum impassibilitatis ab anima, & aliarum quattuor dorum. Et hoc sufficit ad dicta Scoti. Ad rationem pro parte q. negatiua respondit S. Th. tertio sententiarum distinctio. 5. quęstione. 2. articulo. 3. q. 2. in solu. quinti sic dicens. Tristitia quę erat in anima Christi, nullo modo erat contraria gaudio fruitionis. Quod patet ex tribus. Primo quia non inerat eidem secundum idem, sed vel erat in diuersis potents, vel in eadem secundum diuersam operationem. Secundo quia non erat de eodem. Tertio quia vnium erat materia alterius, sicut accidit in penitente, qui dolet & de dolore gaudet. Hęc ille. Et hęc de q. sufficit, de qua benedictus Deus Amen.

DISTINCTIO XVII. XIX. XX.

QUESTIO VNICA.

Utrum aliqua pura creatura pro tota humana natura satisfacere poterit.



IN CA decimo octauam. 19. & 20. distinctio. 3. sent. quęritur. Utrum aliqua pura creatura poterit satisfacere pro tota natura humana collapsa in primis parentibus. Et arguitur quod sic. Sicut enim pro peccato debetur satisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio, sed beneficium debetur gratiarum actio, sed officio Deo gratiarum actio, quam homo potest reddere, etiam si non sit sui beneficij equalis, quia vt dicit philosophus. 8. Eth. secundum potentiam famulans homo dijs & patribus videtur esse iustus, quamuis ad equalia non possit, ergo videtur quod similiter officio satisfactio sit id, quod homo potest reddere ad expandum peccatum.

In oppositum arguitur. Quia nullus pro alio potest reddere quod pro seipso debet, sed quilibet creatura totum, quod est Deo debet, ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quam ad primum articulum sit prima conclusio. Nulla pura creatura potest sufficienter satisfacere pro tota natura humana. Hęc ponit S. Th. 3. sent. di. 20. q. 1. ar. 2. vbi sic dicit. Oportebat quod pro peccato nature humane fieret digna satisfactio. Tu quę aliter homo non restitueretur primę dignitati. Tu quę conueniens est vnū primū in gne satisfactio nis pfectū, supra quę oēs alię satisfactio nis imperfectę fundetur. Ad hoc aut quę satisfactio esset cōdigna, oportebat quod haberet virtutē infinitā, quia peccatū, pro quo sebat satisfactio infinitatē quādam habebat ex tribus. Primo ex infinitate diuine maiestatis in quantum offensā fuerat per contemptum inobediētiam, quanto enim maior est in quem peccatur tanto est grauior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebat, quod est infinitum, scilicet Deus, cuius participatione homines sunt beati. Tertio ex ipsa natura, quę corrupta erat, quę infinitatē quādam habebat, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio aut pure creature non potest habere efficientiā infinitā, & ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere. Item tertio parte q. 1. arti. 2. in solutio. secundi sic dicit. Aliqua satisfactio

Creatura pura potest satisfacere

Ad primū hominis trisibus.

factio potest dici sufficiens dupliciter. Vno modo potest dici quia est condigna per quam ad equationem ad reparationem culpę committitur, & sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato. Tunc quia tota natura humana erat pro peccato corrupta, nec bonum aliquis persone, vel plurius poterat per equiparationem totius nature detrimere reparationem. Tunc etiam quia peccatum contra Deum commissum quādam infinitatem habet ex infinitate diuine maiestatis, tanto. Offensa est grauior, quanto maior est ille, contra quem delinquitur, unde oportuit ad dignam satisfactionem, vt actio satisfaciens haberet efficaciam infinitam, vt pote Dei & hominis exiens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius, qui est ea contentus, quamuis non sit condigna, & hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum presupponit aliquod perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio inefficax non habet a satisfactione Christi. Hęc ille. Ex quibus potest formari ratio, perfecta & sufficiens & condigna satisfactio pro reparatione humane nature non potuit fieri nisi per actionem infinitę dignitatis & efficacię, sed nulla pura creatura potest habere huiusmodi actionem: igitur & secundum da conclusio. Christus pro sua actionem infinitam & passionem exteriorē sufficienter, & condigne satisfecit pro tota natura humana collapsa. Hanc ponit S. Th. 3. sent. di. 20. q. 1. art. 2. vbi sic arguit. Hanc hęc conclusio directē inferri potest ex preallegatis in precedentiē conclusio, scilicet quia actio & passio Christi Dei, & hominis erat infinitę dignitatis & efficacię, ideo satisfactio sua habebat sufficientem efficaciam ad satisfaciendum pro tota natura humana collapsa, & pro omnibus, in quibus erat vel poterat esse huiusmodi natura lapsa, dato quod multiplicarentur in infinitum in diuina in humana specie, & sine quocumque fine termino. De hoc etiam loquitur 3. sent. di. 20. q. 1. art. 3. vbi sic arguit. Nihil corporale est æquiuale re spirituali, sed vita Christi, quam per passionem dedit, fuit vita corporalis, igitur non fuit sufficiens ad reparationem vitam spirituales, quę per peccatum amissa erat. Et hoc argumentum. Sequitur responsio. Dicens dicitur (inquit) quod vita Christi corporalis habebat quendam infinitum valorem ex diuinitate coniuncta, in quantum non erat vita puri hominis, sed Dei & hominis, & ideo poterat esse sufficiens reparationem vitam spiritualis, & præcipue ratione charitatis eximie, ex qua offerebatur. Hęc ille. Eandem sententiam ponit tertio parte quęstio. 48. articulo. 2. vbi arguit sic. Satisfactio importat quādam equalitatem ad culpam, cum sit actus iustitię, sed passio Christi non videtur esse equalis omnibus peccatis generis humani, quia Christus non est passus secundum diuinitatem, sed secundum carnem secum dum illud primę Petri. 4. Christo igitur in carne passum. Anima autem in qua non est peccatum potior est quam caro, non ergo Christus sua passio satisfecit pro peccatis nostris. Et hoc argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod dignitas corporis Christi non est estimanda solum secundum corpus naturam, sed secundum personam assumptam in quantum, scilicet erat caro Dei, ex quo habebat infinitam dignitatem. Hęc ille. Item in corpore articulo sic dicit. Ille proprie satisfecit pro offensa, qui exhibet offensa illud, quod æque vel magis diligit quam oderit offensam, Christus autem ex charitate & obediētia patiendo maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret reparationem offensus totius humani generis. Primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur. Secundo propter dignitatem vite suę quam pro satisfactione ponebat, quę erat vita Dei & hominis. Tertio propter generalitatem passionis & magnitudinem doloris assumpti, & ideo passio Christi non solum fuit sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio pro peccato totius generis humani secundum illud primę Io. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Hęc ille. Ex quibus patet ratio in forma, quia scilicet ille sufficienter satisfecit pro offensa, qui exhibet & car. Christus fuit huiusmodi: igitur & tertio conclusio. Meritum Christi modo est sufficiens pro infinitis hominibus, sicut & eius satisfactio, & eandem infinitatem habet, quam & eius satisfactio

Christus dominus satisfecit & condigne satisfecit.

Satisfactio quę importat.

factio. Hanc ponit sententia liter de veritate q. 29. arti. 7. vbi sic dicit. Opus humanum gratia informatum ad vitam æternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt, quibus homo deficit a glorię consecutione. Quorum primum est indignitas persone, sicut patet in eo qui non habet charitatem, qui non est idoneus neque dignus, ad quod est idoneus ille qui habet charitatem, & secundum hoc opus humanum valet ad vitam æternam consequendam, in quantum per ipsum quędam idoneitas & dignitas in homine consequitur ius consecutionis glorię, sicut enim actus peccati tendit in quādam anime deformitatem ita & actus meritorius in quādam anime decorem & dignitatem, & ex hoc dicitur meritum condigni. Aliud vero per quod deficit homo a consecutione glorię est aliquod impedimentum superueniens, vt homo qui alius est dignus gloriām non consequatur, & hoc est reatus alicuius pœnę temporalis, & sic opus humanum ordinatur ad gloriām quāsi per modum cuiusdam precij, quo a reatu pœnę abfoluitur, & sic ex hoc habet opus humanum rationem satisfactoris. Quantum ad vtrunque opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum: nā per opus alterius hominis non redderetur idoneus ad glorię perceptionem, nisi ille qui operatur, eo quod vnus homo in alium influere non potest spiritualiter, & ideo vnus alio non potest nec potuit ex condigno mereri gratiā vel vitam æternam, sed Christus secundum suam humanitatem influere potuit in alios homines, unde & eius opus in alijs causare potuit idoneitatem ad consecutionem glorię, & ideo potuit alijs ex condigno mereri secundum quod influere poterat in alios, in quantum eius humanitas erat instrumentum diuinitatis secundum Damasc. Similiter etiam quantum ad secundum maior efficaciam consideratur in Christo quā in alijs hominibus. Nam licet alius homo possit pro alio satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus, non tamen potest satisfacere pro tota natura, quia opus vnus puri hominis non æquiuale bono totius nature. Sed opus Christi in quantum erat opus Dei & hominis habuit quādam dignitatem, vt æquiuale bono totius nature, ideo pro tota natura satisfacere potuit. Hęc ille. Item tertio sent. di. 18. q. 1. arti. 6. sic dicit. Sicut Damasc. dicit in tertio libr. caro Christi & anima erat quāsi instrumentum diuinitatis, unde quamuis esset alia operatio Dei & hominis, tamen operatio humana habebat in se vim diuinitatis, sicut instrumentum agit in vi principalis agentis, & propter hoc dicit Damascen. quę ea quę hominis sunt supra hominem agebat, unde & actio Christi meritoria quāuis esset actio humana, tamen agebat in virtute diuina, & ideo potēs erat supra totam naturam humanam, quod non poterat esse de operatione alicuius puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura cōmunitas, quia diuinitas est bonum genis quā bonum vnus hominis, & quia omnes homines sunt vnus homo in natura cōmunitati vt dicit Porphyrius, inde est quod Christi meritum, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulo se extendere poterat, & ita alijs mereri potuit. Hęc ille. Ex quibus potest argui pro conclusione sicut argutum est pro duabus precedentibus. Primo a priori sic. Illud meritum, quod est actio Dei & hominis, & in quo humanitas est instrumentum, & diuina persona principale agens est infinitum in valore & dignitate, sed sic est de merito Christi: ergo &c. Secundo sic & a posteriori. Illud meritum, quod potest se extendere ad infinitam supposita nature humane, si essent futura, est infinitum in valore & dignitate alicuius infinite, puta extensue & materialiter, sed sic est de merito Christi: igitur &c. De hoc dicitur amplius in sequenti conclusione. Quarta conclusio. Meritum & satisfactio Christi non habet vltimatam efficientiam, nisi in illis qui eidem vniantur per fidem formatam & sacramenta. Hanc ponit S. Th. tertio parte. q. 49. articulo. 1. vbi sic arguit. Posita causa sufficienti nihil aliud requiritur ad effectum inducendum, requiruntur autem præter passionem Christi alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus & poenitentia: ergo videtur quod passio Christi non sit sufficientis causa remissionis peccatorum. Et hoc argumentum. Sequitur responsio. Quia (inquit) passio Christi præcessit vt causa quędam vniuersalis remissionis peccatorum,

In quo merito Christi meritum non redderetur idoneus ad glorię perceptionem.

Lib. cap. 19.

Cap. 19.

Cap. de spe.

catorum, necesse est, qd singulis adhibeatur ad delectationem propriorum peccatorum, hoc autem fit per baptismum, & poenitentiam & alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi. Item ibidem in sol. quini sic dicit. Per fidem etiam applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum illius secundum illud Roman. 3. quem proposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine eius. Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides in formis, quae potest esse cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum, & per huc etiam modum peccata dimittuntur ex passione Christi. Haec ille. Item artic. 3. in sol. primi sic dicit. Passio Christi sortitur suum effectum in illis, in quibus applicatur per fidem & charitatem & fidei sacramenta. Item in sol. secundi sic dicit. Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari, configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter &c. Item in sol. 3. sic dicit. Satisfactio Christi habet effectum in nobis in quantum incorporamur ei ut membra capiti. Membra autem oportet esse capiti conformia, & ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, & per passionem ad immortalitatis gloriam pervenit, ita & nos qui sumus membra eius per passionem ipsius liberamur quidem a reatu poenae, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritu adoptionis filiorum, quo ascribimur ad haereditatem gloriae immortalitatis adhuc corpus passibile & mortale habentes. Postmodum vero configurati passionibus & morti Christi in gloriam immortalem perducimur secundum illud Apost. Rom. 8. Si filij & haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur ut simul glorificemur. Haec ille. Item questio. 19. artic. 4. sic dicit. In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius ecclesiae, cui omnes univertur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mixta vna persona. Et exinde est qd meritum Christi se extendit ad alios in quantum sunt membra eius. Sicut etiam in vno homine actio capitis aequaliter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. Haec ille. Item ibidem in sol. tertij sic dicit. Sicut peccatum Adae non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, sic nec meritum Christi se extendit ad alios, nisi per spiritualem regenerationem, quae fit in baptismo per quem Christo incorporamur secundum illud Gal. 3. Omnes, quot quot baptizati estis Christum induistis, & hoc ipsum est gratia, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hois est ex gratia. Haec ille. Item tertio sent. dist. 19. questio. 1. art. 1. in sol. secundae questio. 1. artic. 4. sic dicit. Ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit duo requiruntur, vnum scilicet ex parte ipsius, ut scilicet habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum. Alterum ex parte recipientis, ut scilicet sit dispositum ad suscipiendum actionem agentis. Ex parte autem ipsius Christi, qui nobis meruit delectationem peccatorum inuenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus, scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit in vi divina, eo quod est actio Dei & hominis, & ex hoc habet infinitam efficaciam in merendo. Et iterum ex eo, quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita, & ex hoc est infinita efficaciam in satisf. c. endo. Ex parte autem nostra requiritur, ut nos preparemus ad effectum meriti Christi in nobis suscipiendum per fidem intellectus, & charitatem affectus, & per imitationem operis, quod quidem non contingit in omnibus. Et ideo quo ad sufficientiam satisfactionis & meriti omnia peccata per Christi passionem deleta sunt. Non autem quantum ad efficientiam. Haec ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Omne suscipiens effectum agentis vltimatum oportet esse dispositum ad suscipiendum illum, aliter non posset suscipere, sed effectus vltimatus meriti, & satisfactionis Christi est adpeto gloriae, purgatio a peccato, gratiae consummatio, & ad gratiam introductio: igitur suscipiens hunc effectum oportet ad hoc disponi, haec autem dispositio fit modis praedictis: igitur & cetera. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam, & omnes sequentes arguit Scotus probando qd Christi meritum nullo modo fuerit infinitum, nec eius satisfactio, cuius oppositum dicit prima conclusio & sequentes. Et arguit sic. Accipio (inquit) bonum velle Christi, quo meruit & accepit passionem suam pro omnibus, quantum ad sufficientiam secundum se, & quare si bonum velle Christi erat tantum acceptum quantum persona verbi, & tunc cu persona verbi sit infinita simpliciter, infinite fuit bonum eius acceptum. Sed cum Deus non accipit aliquid nisi quantum habet de acceptibilitate: ergo bonum velle illius naturae ratione suppositi habuit infinitam rationem acceptibilitatis. Et tunc in acceptibilitate non esset differentia inter velle verbi secundum se, & velle illius naturae in verbo, quia ex parte acceptabilis non erat maior acceptabilitas: ergo verbum volendo bonum circumscripta natura assumpta potuit mereri, quod est saluum. Et vltimus sequitur qd trinitas tantum diligere velle naturae assumptae, sicut velle verbi increatum. Quod nihil est dictu, quia hoc esset ponere creaturam habere tantam rationem diligibilitatis sicut verbum increatum. Item, huiusmodi velle non plus est acceptum Deo quam sit bonum, si igitur in infinitum fuit acceptum, & pro infinito, tunc velle illud cum relatione ad suppositum verbi fuit formaliter infinitum. Igitur per illud velle cum tali respectu, anima Christi potuit ita perfecte frui Deo, sicut potuit verbum suo proprio, velle, quod nihil est dictu, nisi ponendo animam esse verbum. Item. In per se principio illius velle est finitas, si sumatur cum omnibus & quibuscumque respectibus ad verbum, aut quo ducuntur aliud: ergo & illud velle fuit finitum formaliter & limitatum, & per consequens finite acceptum. Item. Quia verbum non habuit aliquam causalitatem super illud velle, quam non habuerit tota trinitas. Et si detur qd habuit specialem efficientiam super illum actum, adhuc non sequitur qd sit actus formaliter infinitus & infinite acceptus, quia actus sic infinitus non potest essentialiter dependere ab aliquibus causis finitis in perfectione cum causa infinita coagente. Dico autem qd non potest essentialiter dependere, ita qd creatum habeat essentialitatem causalitatem super illum actum, & non accidentalem tantum, sicut habuit natura assumpta super velle verbi sicut albedo in artifice super adificare. Item quia etiam adhuc qd verbum specialiter egerit in actum aliter quam tota trinitas, non tamen sequitur qd ille actus habeat, vnde infinite acceptetur, ut secundum sufficientiam valeat pro infinito redimendis, sed sicut meritum fuit finitum in se, ita secundum iustitiam commutativam fuit finitum retributum: ergo non meruit pro infinito personis secundum sufficientiam in acceptatione divina sicut nec fuit infinite acceptum quia fuit in se finitum. Haec Scotus in forma. Contra secundam conclusionem arguit Durandus quasi sequens principia Scoti probando, qd nec pura creatura potest Deo sufficienter satisfacere pro tota natura humana, nec etiam Christus secundum qd homo, & hoc accipiendo condignam satisfactionem secundum aequalitatem quantitatatis ad culpam commissam, ita qd qui iniuste alium offendit, si cum disciplina iniuriam offerat talem offensam, iniustus est offensus ab eo prius, si talem satisfactionem non recipiat, nec offensam remittat. Et arguit sic. Non minus obligamur Deo ad satisfactionem delicti commissi contra eius praecipuum quam obligemur ad recompensationem ratione beneficii accepti, sed nullus potest reddere Deo aliquid condignum secundum aequalitatem quantitatatis pro beneficiis ab ipso receptis, ut dicitur 8. Ethicor. & de se notum est, non enim reddimus ei nisi quod ab eo accepimus, & semper aliquid remanet. Et quaedam dum redduntur, melius nostra efficiuntur, quia magis cedunt nobis ad meritum: ergo consimiliter nullus potest exhibere Deo satisfactionem condignam secundum aequalitatem quantitatatis pro peccatis commissis ab eo, vel ab alio, & multo minus pro peccato originali, quod est peccatum totius naturae. Et si bene ponderet causa hic assignata, ipsa non solum concludit quod pura creatura non possit hoc modo Deo satisfacere, sed etiam qd nec Christus in quantum homo, vel ratione humanae naturae, quia Christus in quantum homo non potuit Deo reddere aequalens beneficiis ab ipso

Contra quartam conclusionem arguit Scotus probando, quod Christus non solum meruit secundum efficaciam gloriam dispositam ad recipiendum, immo etiam indispositam. Quia quaretriturum Christum meruerit tunc, ut habentes gratiam, quodcumque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi. Et si hoc solum meruit, tunc non meruit nobis primam gratiam, nec gratiam baptismalem in nouo testamento, nec gratiam datam in sacrificijs, vel in circumcisionem antiquorum, quod est fallum, quia vnde venit illa nobis prima gratia? Vnde oportet dicere qd meruit nobis illam primam gratiam, qua coniuncti essemus sibi: ergo meruit vt non coniuncti sibi idem actus in Christo fuit meritum & praemium. Contra hoc arguit Aureolus. Primo, quia actus qui secundum rationem suam habet rationem finis, nec potest ordinari in finem ex natura sua, vel non potest esse meritorium, quia meritum ordinatur ad aliud, puta ad praemium sicut ad finem, sed actus beatificus ex natura sua est finis. Vnde si ordinaretur ad finem, non esset meritum, sed demeritum, quia esset peruersitas. Secundo, quia actus qui est sibi praemium non potest esse meritum, quia idem mereretur respectu sui ipsius, sed actus beatificus est sibi praemium sicut & quicquid actus virtuosus, in quo consistit felicitas naturalis, quilibet enim talis est propter se. Tertio, quia 5. Ethicorum dicitur de ci tharizante, ipse enim expectat praemium, quia non citariatur propter delectationem suam, sed propter lucrum, sed ad diens non expectat aliud ex actu nisi ipsum actum citharizandi, in quo delectatur, est enim talis delectatio illius finis. Quarto, quia nullus meretur nisi in quantum viator, sed Christus quantum ad actum beatificum non fuit viator, sed extraviator. Quinto, quia Apostolus ad Phil. 2. attribuit meritum Christi obedientiae & humilitati illius. Humiliauit (inquit) semetipsum factus obediens vsque ad mortem &c. propter quod & Deus exaltavit illum &c. Ecce igitur propter quod dicit meritum, propter quod consecutus est praemium exaltationis. Haec Aureo. in forma. Et in hoc secundus articulus terminatur &c.

ab ipso receptis quo ad omnia dona naturae, & gratiae vniuersalis, & habituales, & gloriae fructus beatitudinis, quae omnia ab instanti suae conceptionis accepit a Deo. Et sic sicut Christus in quantum homo non potuit pro seipso reddere aequalens beneficiis a Deo receptis, ita similiter si ipse potuisset peccare & peccasset, non potuisset Deo satisfacere pro peccato suo satisfactione condigna modo praedicto. Et si non pro seipso, vtique nec pro alio, & maxime pro omnibus, quia non minus requiritur ad satisfaciendum pro alijs quam pro seipso ceteris paribus. Secundo arguit. Quia propter peccatum mortale priuatur homo iuste gratia, & incurrit debiti punitione aeternae, sed gratia non recuperatur, nec recuperari potest ex condigno propter aliquod opus illius qui eam amisit. Alioquin non esset gratia, nec poena aeterna recompenfari potest in hac vita per aliquam poenam sibi aequalem, sed gratuito commutatur in contritione poena aeterna in temporalem: ergo nullus potest condigne & per aequalitatem satisfacere in hac vita pro suo peccato mortali, & multo minus pro alieno, ita vt Deus sit iniustus, si talem satisfactionem non accipit, sed remittat poenam culpae debitam. Tertio, quia facillius potest homo satisfacere homini quam Deo, loquendo de satisfactione condigna simpliciter, quia plus obligatur homo Deo quam homini, sed pro peccato pro quo aliquis meretur mortem corporalem infligendam sibi a Iudice Reipublice nullus potest satisfacere de condigno simpliciter: ergo pro peccato pro quo quis meretur apud Deum mortem aeternam nullus potest satisfacere de condigno simpliciter. Minor probatur. Quia nihil temporale, quod habet, potest aequaliter vitae suae. Et ideo si peccauit sic quod debet vitam amittere, impossibile est ei reddere aequalens vitae suae, & si non potest homo condigne satisfacere Deo pro se, multo minus pro alio. Contra quartam conclusionem arguit Scotus probando, quod Christus non solum meruit secundum efficaciam gloriam dispositam ad recipiendum, immo etiam indispositam. Quia quaretriturum Christum meruerit tunc, ut habentes gratiam, quodcumque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi. Et si hoc solum meruit, tunc non meruit nobis primam gratiam, nec gratiam baptismalem in nouo testamento, nec gratiam datam in sacrificijs, vel in circumcisionem antiquorum, quod est fallum, quia vnde venit illa nobis prima gratia? Vnde oportet dicere qd meruit nobis illam primam gratiam, qua coniuncti essemus sibi: ergo meruit vt non coniuncti sibi idem actus in Christo fuit meritum & praemium. Contra hoc arguit Aureolus. Primo, quia actus qui secundum rationem suam habet rationem finis, nec potest ordinari in finem ex natura sua, vel non potest esse meritorium, quia meritum ordinatur ad aliud, puta ad praemium sicut ad finem, sed actus beatificus ex natura sua est finis. Vnde si ordinaretur ad finem, non esset meritum, sed demeritum, quia esset peruersitas. Secundo, quia actus qui est sibi praemium non potest esse meritum, quia idem mereretur respectu sui ipsius, sed actus beatificus est sibi praemium sicut & quicquid actus virtuosus, in quo consistit felicitas naturalis, quilibet enim talis est propter se. Tertio, quia 5. Ethicorum dicitur de ci tharizante, ipse enim expectat praemium, quia non citariatur propter delectationem suam, sed propter lucrum, sed ad diens non expectat aliud ex actu nisi ipsum actum citharizandi, in quo delectatur, est enim talis delectatio illius finis. Quarto, quia nullus meretur nisi in quantum viator, sed Christus quantum ad actum beatificum non fuit viator, sed extraviator. Quinto, quia Apostolus ad Phil. 2. attribuit meritum Christi obedientiae & humilitati illius. Humiliauit (inquit) semetipsum factus obediens vsque ad mortem &c. propter quod & Deus exaltavit illum &c. Ecce igitur propter quod dicit meritum, propter quod consecutus est praemium exaltationis. Haec Aureo. in forma. Et in hoc secundus articulus terminatur &c.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus praebitis. Idcirco ad primum Scoti contra primam & alias conclusiones inductum, respondetur. Primo quod bonum velle Christi elicium ab eius voluntate creata & rationali nullo modo fuit tanto acceptum a Deo, nec tanto dilectum quantum persona verbi, nec quantum velle increatum ipsius verbi, immo in infinitum minus fuit dilectum & acceptum a Deo, & in infinitum minus bonum, & minus diligibile, & acceptabile. Nec de hoc oportuit arguitur tam multipliciter, quia constabat ipsi Scoto, qd S. Thom. nunquam somniauit qd velle creatum aequaretur ipsi velle increato quacunque aequatione, sed se haberet ad illud semper in proportione minoris inaequalitatis plus quam punctus ad lineam &c. Dicitur secundo qd velle creatum animae Christi, quo acceptauit passionem suam, habuit infinitam rationem acceptabilitatis vno modo, & alio modo non. Non enim habuit infinitam rationem acceptabilitatis simpliciter, quia nec illud velle erat sic acceptabile infinite quod esset Deus, aut summum bonum, aut optima creatura producibilis a Deo, aut velle infinitum inrensive in sua specie vel genere, nec aliqua infinitate, quale fingit arguens. Sed potest dici & dicitur, qd est infinitum, & infinite acceptabile, & habere infinitam rationem acceptabilitatis secundum quid eo modo, quo alias proportionaliter dictum fuit de infinitate gratiae Christi. Sed in proposito illud meritum pro tanto dicitur esse infinitum quia est actio diuini suppositi tanquam quod elicet illam. Et vltimus quia diuinum suppositum ordinat talem actionem ad infinitum bonum, puta ad omnia indiuidua possibilis in specie humana. Et vltimus quia elicitor est infinita gratia & charitate. De hoc S. Tho. prima secundae q. 14. artic. 6. sic dicit. Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus, primo quidem ex vi motionis diuinae, & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti secundum quod procedit ex libero arbitrio in quantum voluntarie aliquid facimus, & ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est, vt dum homo vitur bene sua virtute, Deus secundum suam superexcellenter virtutem excellentius operetur. Ex quo patet, qd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus, quia vnusquisque nostrum mouetur a Deo per donum gratiae, vt ipse ad vitam aeternam perveniat, & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum vt ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam vt alios in eam adduceret in quantum est caput ecclesiae, & auctor salutis humanae secundum illud Hebraeorum secundo. Qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis &c. Haec ille. Item ar. 3. sic dicit. Si loquamur de opere merito modo secundum quod procedit ex gratia Spi. Sancti. sic est meritorium vitae aeternae de condigno. Sic, valor meriti attenditur secundum virtutem Spi. Sancti. mouentis nos in vitam aeternam secundum illud Ioan. 4. Piet in eis fons aquae salientis in vitam aeternam. Attenditur et pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo factus confors diuinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis secundum illud Rom. 8. Si filij & haeredes. Haec ille. Item 3. sent. dist. 19. questio. 1. art. 1. q. 1. sic dicit. Solus Christus potest alijs sufficienter mereri, quia in naturam potest in quantum Deus est, & charitas sua quodammodo est infinita sicut & gratia. Itē ibidem in solutione primi sic dicit. Ea quae hominis erant Christus supra hominem faciebat secundum quod actio eius habebat virtutem ex diuino consortio. Haec ille. Ex quibus patet qd valor bonae volitionis Christi infinitus erat propter infinitatem gratiae & charitatis, & propter virtutem Spiritus Sancti. Et quia ordinabatur ad bonum totius naturae & omnia indiuidua possibilis in ea quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficaciam: Dicitur tertio qd verbum increatum circumscripta omni natura creata non potest mereri, nec trinitas tantum diligit velle creatum animae Christi quantum diligit velle increatum verbi, nec oppositum horum sequitur ex dictis S. Thom. licet vtrunque velle suo modo sit infinite acceptum & dilectum a Deo. Ad secundum dicitur, quod illud velle est infinitum secundum quid modo praedicto, non autem simpliciter, & ideo non sequitur, quod anima

Peccator accipit gratiam.

Debile argumentum.

Contra quartam conclusionem arguit Scotus probando, quod Christus non solum meruit secundum efficaciam gloriam dispositam ad recipiendum, immo etiam indispositam.

Contra eandem Aureolus vult in Christo, id est actus fuit meritum & praemium.

Contra secundam conclusionem arguit Durandus quasi sequens principia Scoti probando, quod nec pura creatura potest Deo sufficienter satisfacere pro tota natura humana, nec etiam Christus secundum quod homo, & hoc accipiendo condignam satisfactionem secundum aequalitatem quantitatatis ad culpam commissam.

anima Christi per illud velle possit ita perfecte frui Deo, sicut verbum per suum increatum velle frui eo, nec alia consequentia similes quicquam valent. Qualiter autem tale velle sit infinitum ostendit in suo simili S. Thom. 3. sentent. dist. 32. q. 1. artic. 5. quæstiuncula. 4. vbi sic dicit. Deus diligit Christum non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam, non solum quantum ad naturam diuinam, sed etiam quantum ad humanam in quantum prædestinavit eam ad maius bonum, scilicet ad vnionem personæ diuinæ. Hæc ille. Item in solutione secundæ sic dicit. Quamuis Christus sit singularis persona, tamen est vniuersalis causa salutis humani generis, & causa præstantior est causato. Hæc ille. Ex quibus patet, quod cum bonum velle Christi vnionem fuerit personæ diuinæ in supposito, & sit causa vniuersalis humanæ salutis, i. totius humani generis quo ad sufficientiam nulli debet esse dubium quin habeat aliquam infinitatem. Ad tertium patet responsio per prædicta, quia principium boni velle Christi, scilicet eius anima, & eius voluntas, quæ sunt proxima principia talis voluntatis sunt finita secundum essentiam & secundum intentionem, tamen habent quandam infinitatem ex hoc quod trahuntur ad esse diuinæ personæ secundum quod aliis dictum fuit. Item de hoc 3. sent. dist. 13. q. 3. artic. 1. in solutione octauæ sic dicit. Quia hoc quod Deus est in anima Christi vel in natura assumpta alio modo quam in alijs creaturis non est per aliquam dispositionem aduenientem, sed per ipsum esse diuinæ personæ, quod communicatur naturæ humanæ. Item ibidem in solut. 9. dicit sic. Filius Dei dicitur vniuersali humanæ nature non per mutationem filij Dei, sed per mutationem humanæ nature, siue exaltationem ipsius, non ad aliquod donum creaturæ, sed ad ipsum increatum esse diuinæ personæ. Hæc ille. Item arguitur secundo quolibet quæstio. 1. vbi querit, vtrum alia passio Christi sine morte sufficeret ad redemptionem generis humani sic dicit. Ad emptionem duo requiruntur, scilicet quantitas pretij, & deputatio eius ad aliud emendum. Si enim aliquis det pretium non æquiualens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, & partim donatio, puta si quis emat librum, qui valet 20. libras pro 10. libris partim emerit librum, & partim sibi donaretur. Rursum si daret etiam maius pretium, & non dederet ad emendum, non diceretur emere librum. Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretij, sic quælibet passio Christi etiam sine morte sufficeret ad redemptionem humani generis propter infinitatem personæ. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretij, sic dicendum est, quod non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis à Deo Patre & Christo aliæ passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione, primo quidem vt pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum in valore, sed etiam esset eiusdem generis, vt scilicet nos de morte per mortem redimeret &c. Item ibidem arguit sic. Iniuria vel passio alicuius mensuratur ex dignitate personæ, maiorem enim iniuriam patitur rex si percutiatur in facie quam aliqua persona priuata, sed dignitas personæ Christi est infinita, quia est persona diuina: ergo quælibet passio eius quantumcumque sit modica est infinita &c. Ad quartum dicitur, quod verbum habuit super bonum velle Christi, & alia eius actiones ratione naturæ sibi vnitæ causalitatem aliquam, quam non habuit tota trinitas. Fuit enim talium voluntatum causa proxima, & tota trinitas fuit earum causa prima. Iuxta quem modum loquitur S. Tho. 3. sent. dist. 19. q. 1. artic. 4. in solutione secundæ quæstiuncula dicens. Effectus redemptionis potest attribui causæ proxime, vel causæ remote. Si attribuitur causæ proxime, sic Christus nos redemit per ea, quæ in natura humana fecit, & sustinuit, quibus & patri satisfecit pro omnibus hominibus & hostem vicit eius tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam & remotam sic attribuitur toti trinitati in quantum tota trinitas acceptauit nostram redemptionem, & filium dedit nobis redemptorem, & in quantum per virtutem diuinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano. Hæc ille. Et simile dicit tertia parte quæstio. 48. artic. 5. Cum autem dicitur arguens quod actus formaliter infinitus non potest essentialiter dependere à causis finitis &c. Dicitur quod tale, de quo

loquimur non est actus formaliter infinitus, sicut sapiedicū est, sed habet infinitatem ab extrinseco modo prius exposito. Et consimilem infinitatem habent eius proxima principia puta gratia & charitas, & voluntas, & essentia animæ propter vnionem ad verbum, & communicationem diuini esse, ad quod tracta est humana natura Christi. Ad quintum dicitur, quod bonum velle Christi habet vnde infinitum accipitur, & pro infinitis redimendis quantum ad sufficientiam, non ex infinita intentione actus, nec ex speciali influxu verbi super illum actum alio ab influxu totius trinitatis, sed ex virtute diuinitatis cōis toti trinitati tribuentis illi actui infinitam sufficientiam, hoc est sufficientiam pro infinitis personis si essent redimendis, vt sepe dictum est. Nec est positio nostra, quod respectus boni velle animæ Christi, quem vel quos habet ad diuinam essentiam, reddant illum actum infinitum in sensu, aut infinitum simpliciter, aut infinite bonum bonitate intrinseca & absoluta, sed solum bonitate respectiua, quia talis actus est bonus ad infinita materialiter, & numeraliter. Nec talem bonitatem etiam dat respectus ex parte habitudinis, quam importat, nec ex parte subiecti principaliter, sed ex parte termini puta diuinæ essentia: sapientia & bonitas, licet secundario habeat infinitatem ratione naturæ Deo vnitæ, & charitatis, vel gratiæ, quibus elicitor, quæ sunt quodammodo infinitæ. Cum autem dicitur arguens, quod meritum fuit in se finitum & finite acceptum, & pro finitis tantum, parum valet, quia illud meritum fuit infinitum maius quam possit esse meritum cuiuscumque creaturæ non vnitæ Deo, & sic in infinitum acceptus, & pro pluribus in infinitum quo ad sufficientiam quam possit acceptari meritum cuiuscumque personæ creatæ. Vnde apparet quod arguens multum videtur derogare sufficientia meriti Christi. Nam secundum dicta eius tantum posset hominum multitudo augeri, quod passio Christi non sufficeret ad redimendum omnes & singulos illius multitudinis. Ex quo non valet nisi pro finitis redimendis, & nullo modo pro infinitis, quod non videtur catholice dictum. Et hæc suff. iant ad dicta Scoti. Ad primum Durandi contra secundam conclusionem dicitur primo, quod non est simile de gratiarū actioe pro beneficijs, & de satisfactione pro offensa, vel peccatis commissis. Cuius ratio est, quia obiectum & materia gratiarum actionis creaturæ respectu Dei semper crescit salte in sui conseruatione post quamcumque gratiarum actionem, & ideo nullo modo potest reddi à pura creatura sufficiens gratiarum actio secundum quantitatem æqualitatis Deo pro beneficijs suis, sed materia satisfactionis non sic crescit ex satisfactione, immo minuitur, & potest totaliter tolli, & ideo potest Deo fieri sufficiens satisfactio secundum æqualitatem quantitatis, licet non gratiarum actio æqualis diuinis beneficijs. Et hanc solutionem tangit S. I. hom. 3. sent. dist. 20. q. 1. artic. 2. in solutione primæ, vbi sic dicit. Impossibile est vt homo ad hoc perducatur vt semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, quasi ab eo habes totum, quod est. Et ideo non exigitur in gratiarum actione vt sit æquiualens donis perceptis, sed possibile est hominem esse in tanta dignitate quanta fuit in statu innocentie, & ideo ad perfectam reparationem, qua reparatur totum, quod reparari potest, exigitur quod satisfactio sit æquiualens culpæ. Hæc ille. Ex quo patet quod satisfactio potest æquari culpæ, licet gratiarum actio quandoque non possit æquari diuinis beneficijs à persona beneficiata. Dicitur secundo quod Christus in quantum homo non potest Deo reddere æquiualens secundum quantitatem beneficio increato, quod à Deo accepit, scilicet quod esset Deus, & quod natura humanæ communicatum sit diuinum esse, cuius ratio est, quia omne, quod Christus in quantum homo potest reddere Deo, est quid finitum creatum dependens, & tale nullo modo potest æquari beneficio increato, sed si loquamur de beneficijs creatis, apparet mihi quod Christus homo per actus humanæ nature habentes efficaciam ex consortio diuinitatis potest reddere æquiualens beneficijs creatis à Deo perceptis, potissime dilectionem, & fruitionem, & offerendo se totum Deo, & omnes actus, & habitus suos habentes infinitam efficaciam recompenlandi, eo modo quo bonum velle eius habuit infinitam efficaciam satisfaciendi modo prædicto, & pro hoc facit illud, quod dicit S. Thom. prima secundæ quæstio. 114. artic. 3.

artic. 3. vbi arguit sic. Illud meritum videtur esse condignū, quod est æquale mercedi, sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ &c. Sequitur responsio. Gratia (inquit) Spirit. sancti. quam in præsentem habemus, & si non sit æqualis gloriæ & charitatis, est tamen æqualis in virtute, sicut & semina arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spirit. sancti. qui est sufficientis causa vitæ æternæ &c. Hæc ille. Ex quo patet, quod actus informatus gratia, & procedens ex motione Spirit. sancti. quatuor vitæ æternæ, sic in proposito potest dici de dilectione, qua anima Christi diligit Deū, quæ æquatur propter prædicta beneficijs creatis à Deo in ipsa siue in toto genere humano receptis, sicut n. supra dictum est, humanitas vnica verbo est acceptior, & magis dilecta à Deo quam tota vniuersitas creaturarum. Et ideo Christus offerendo patri vitæ suam corporalem ex infinita gratia & charitate potest non solum sufficienter satisfacere Deo pro peccatis totius humani generis, immo sufficienter recompenlare beneficia collata toti humano generi. Dicitur tertio quod non est possibile aliquam personam diuinam, aut naturam rationalem diuinam personam vnitam hypostatice peccare, & de hoc alijs sermo prolixior habetur est. Dicitur quarto quod si persona diuina assumeret naturam rationalem, quæ ante sui assumptionem peccasset actualiter mortaliter, esset tamen assumpta cum gratia, in illo casu persona diuina secundum naturam illam assumptam, & per actus illius nature posset sufficienter satisfacere pro culpis ante assumptionem commissis. Ad secundum dicitur, quod nulla creatura pura potest sufficienter Deo satisfacere pro peccato proprio, aut alieno nisi supposita satisfactione Christi, sed Christus Deus homo potest sufficienter satisfacere pro peccatis alienis non solum personæ, immo totius nature humanæ, nec valet similitudo de supposito creato ad increatum. Ad tertium dicitur, quod persona increata potest condigne satisfacere pro alienis peccatis tam homini quam Deo, secus est de supposito creato. De hac satisfactione loquitur S. Thom. 4. sent. dist. 15. quæstio. 1. artic. 2. ad primum & 3. sent. dist. 20. q. 1. artic. 2. Vtrobique. n. dicit, quod sicut offensa in Deū commissa habet quandam infinitatem ex infinitate diuinæ maiestatis, ita etiā satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate diuinæ misericordie prout est gratia informata, per quam acceptum redditur, quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quod peccatum habet infinitatem ex parte auersionis, & sic gratis dimittitur. Sed ex parte conuersionis finita est, & sic pro ea satisfieri potest, sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei, quod non habet ex parte conuersionis, sed solum ex parte auersionis. Alij vero dicunt, quod etiam quantum ad auersionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit, & hoc in idem redit quod prius dictū est, quia per fidem mediatoris gratia data est credentibus. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio secundum modum prædictum. Hæc ille. Et hæc sufficienter pro dictis Durandi. Dicitur vltimus quod purus homo potest satisfacere homini de condigno & offerre homini aliquid melius vitæ corporali, puta actum virtutis, quem virtuosus prælegit vitæ suæ corporali, & pro illo morti se exponit vt dicitur 8. Ethic. & de hoc alijs erit sermo. Ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem dicitur quod procedunt ex falso intellectu dictorum S. Thom. non enim intendit S. Thom. quod meritum Christi solum se extendat ad ea, quæ sequuntur primam gratiam, & non ad ipsam primam gratiam, ipse enim expresse determinat oppositum in multis locis, quod apparet in de veritate quæstio. 29. artic. 7. vbi arguit sic octauo loco. Aut Christus meruit nobis sufficienter, aut insufficienter, si sufficienter: ergo meritum nostrum non requiritur ad salutem. Si insufficienter: ergo insufficienter gratia fuit, quorum vtrunque est inconueniens. Ecce argumentum, sequendum responsio. Dicendum (inquit) quod meritum Christi sufficienter operatur, vt quædam causa vniuersalis salutis humanæ, sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta & fidem formatam, quæ per dilectionem operatur, & ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi, cuius tamen meritū Christi causa est. Hæc ille. Vbi expresse dicit, quod meritum Christi

Christus potest sufficienter recompenlare beneficia collata toti humano generi.

Dist. 12.

Possumus de sufficienter satisfacere pro peccatis suis, licet non sufficienter pro alijs agere pro beneficijs in eo acceptis.

Falsa opinio.

Cap. 10

Satisfactio æquatur culpæ.

causa est in nobis eorum, quæ se tenent ex parte nostra, puta virtutis ipsorum sacramentorum, & ipsius fidei formatæ per dilectionem operantis. Item ibidem in solut. 10. arguunt. Merita (inquit) Christi, ita nobis profunt vt in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamus. Item 3. sent. dist. 19. q. 1. artic. 1. quæstiuncula prima sic dicit. Delere peccatum dicitur dupliciter, vno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc, quod aduenit in subiecto, & sic gratia est delere peccatum. Alio modo dicitur effectiue, & hoc contingit tripliciter secundum tria genera causæ efficientis. Dicitur enim efficiens vno modo perficiens effectum, & hoc est principale agens inducens formam, & sic Deus solum peccatum delet, quia ipse solum gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendum formam, & sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem, quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata delentur. Hoc autem contingit dupliciter, vel sufficienter vel insufficienter. Sufficienter quidem est disposita materia, quando sit necessitas ad formam. Et similiter sufficienter per meritum disponitur aliquis ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum, & hoc est meritum condigni, & sic nullus purus homo nec sibi nec alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem, non sibi quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi, alijs non, quia actio vnus non potest sufficienter transire in alterum, nisi in quantum habet aliquam communitatem cum illo, quæ potest esse vel per communionem in natura vel per coniunctionem affectus, sed prima coniunctio est essentialis: secunda autem accidentalis, purus autem homo non potest in naturam, quia est inferior quam natura, & ideo non potest actio eius in alterum hominem transire, secundum quod coniungitur ei in natura, sed solum quantum ad coniunctionem affectus, quæ est coniunctio accidentalis, & propter hoc non potest sufficienter alteri mereri nisi ex congruo. Solus autem Christus alijs potest sufficienter mereri, quia in naturam potest in quantum Deus est, & charitas sua quodammodo est infinita sicut & gratia. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debuit naturæ, scilicet mortis, quæ pro peccato ei debebatur, ex soluit ipse peccatum non habens, vt sic pro se mortem soluere non teneretur, sed pro natura exsolueret, vnde satisfaciendo pro natura tota sufficienter meruit deletionem peccatorum alijs qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale, & hoc modo sacramenta peccata delent, quia sunt instrumenta diuinæ misericordie saluantis. Hæc ille. Item ibidem quæstiuncula secunda in responsione quarti sic dicit. Baptismus & poenitentia, & alia sacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpæ, vnde agunt in virtute domine passionis, & ipsam passionis virtutem quodammodo in nos transfundunt. Hæc ille. Simile dicit tertia parte q. 62. art. 5. Item prima secundæ q. 114. artic. 6. sicut prius allegatum est determinat, quod Christus meruit fidelibus suis primam gratiam, & non solum sequentia primam gratiam. Item tertio sent. dist. 18. q. 1. artic. 6. quæstiuncula tertia dicit sic. Per passionem Christi aperta est nobis ianua Paradisi, & non per alia, quæ prius operatus est, tamē per alia, quæ prius operatus est, meruit nobis conuersionem ad ipsum in quantum meruit se nobis manifestari, per quam nos proficimus, & non ipse. Item tertia parte q. 28. artic. 1. in solutione secundæ sic dicit. Christus à principio conceptionis suæ meruit nobis salutem æternam, sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediēbatur consequi effectum præcedentium meritorum, vnde ad remouendum illa impedimenta opus fuit Christi pati. Hæc ille. Ex quibus patet quomodo mens S. Thom. fuit, quod meritum Christi non solum operatur in nobis adaptionem gloriæ, immo primam gratiam. Aduertendum tamen est, quod cum dicimus Christum meruisse membris suis primam gratiam secundum sufficientiam & efficientiam, hoc potest dupliciter bene, scilicet & male intelligi. Si enim intelligatur sic, quod Christus meruit omnibus membris suis, vel qui futuri erant membra Christi primam gratiam secundum efficientiam, nulla præcedente, nec præ requisita dispositione recipientium

Christi meruisse primam gratiam membris suis dupli- ceter intelligi potest.

In finitum duplex ex se & ab extrinseco

riam facta per eorum actum proprium, aut alienum, aut receptionem sacramentorum, falsus est intellectus, quia Christus non meruit omnes precedentes dispositiones ad gratiam suorum electorum, aliis prima gratia nullo modo esset gratia, sed esset reddita, vel reddenda ex debito, puta per meritum Christi precedentia. Si autem sic intelligatur, quod Christus meruit primam gratiam membris suis ad hoc dispositis ex actu proprio personali, vel ex alieno, vel alia gratuita Dei motione quacunque precedente ordine temporis vel naturae primam gratiam habitualem, quae dicitur gratia gratum faciens, talis intellectus est verus. Et hunc intellectum pandit S. Thom. de veritate quaestio. 29. arti. 7. vbi arguit sic. Illud quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis datur. Si ergo Christus nobis iustificationem meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo, & sic gratia non erit gratia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod hoc ipsum gratis alicui nostrum confertur, quod efficaciam meriti Christi consequatur, unde per hoc non gratia non euacuatur. Hae ille. Item in solutione quarti sic dicit. Meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam, quod accidit partim ex libe. arbit. partim ex diuina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meriti Christi conferuntur, a quibusdam vero iusto iudicio subtrahuntur. Hae ille. Item tertiam partem q. 19. arti. 4. arguit sic. Merces quam quis meretur debetur secundum iustitiam, & non secundum gratiam, vt patet Rom. 4. Si ergo Christus meruit salutem nostram sequitur, quod salus nostra non sit ex gratia, sed ex iustitia, & quod iniuste agat cum eis, quos non saluat, cum meritum Christi ad omnes se extendat. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Sicut (inquit) peccatum adae non deriuatur ad alios nisi per carnalem generationem, sic nec meritum Christi deriuatur ad alios nisi per spirituales regenerationem, quae fit in baptismo, & hoc ipsum est gratia, quod homini conceditur regenerari in Christo, & sic salus hominis est ex gratia. Hae ille. Ex quibus apparet, quod licet Christus meruerit gratiam principium dispositis ad susceptionem effectus meriti sui, tamen dispositiones precedentes primam gratiam gratum facientem non sunt ex merito, sed ex gratuita voluntate Dei cooperante quandoque voluntate humana illius, qui gratiam recipit vel alterius. Item ex gratuita Dei voluntate & electione est, quod aliqui baptizentur & regenerentur in Christo, & quod sint participes meriti Christi per fidem vel sacramenta, Christus enim meruit quod baptizati consequantur gratiam, sed quod iste baptizet gratia est & non meriti, & simile est de recipientibus alia sacramenta, vel de credentibus in Christum. Sed contra hoc potest argui. Quia si Christus non meruit dispositiones praeuias gratiae, cum ergo ille secundum S. Thom. sint fides spes & charitas, quae sunt necessario connexae gratiae gratum facienti & e contra, sequitur quod si non meruit omnibus membris suis illam dispositionem: ergo nec meruit gratiam, vel si meruit gratiam: ergo tales dispositiones meruit. Respondetur ad hoc, quod motus fidei, spei & charitatis possunt dupliciter considerari, primo modo vt procedentes ab habitibus theologis harum virtutum, & sic sunt dispositio ad gratiam concomitans, & talem dispositionem meruit Christus suis membris, sicut & gratiam, ad quam disponunt. Alio modo possunt considerari vt informes nec procedentes ab habitibus praedictis, & sic sunt dispositio remota, vel praeuia ad gratiam, & vt sic dantur homini disponenti se ad gratiam ex gratuita Dei liberalitate, & praedestinatione cogente libe. arbit. non autem ex merito Christi, nisi tanquam a causa finali, vel si tanquam ex causa efficiente illa causalitas est cause vniuersalis, quae non exit in actum nisi concurrente alia causa particulari applicante vniuersalem causalitatem, & influxum particulari passo, & particulari effectui. Vterius contra hoc argui potest. Quia si Christus non meruit membris suis dispositiones praeuias ad gratiam habitualement, sed ad effectum meriti Christi praerequiritur dispositio praeuia, scilicet motus fidei, & spei & charitatis ad hoc vt infundatur gratia, cum posita tali dispositione etiam non existente, nec futuro, nec praeterito tali merito Christi aequae infunderetur gratia, sicut nunc, videtur quod ad infusionem gratiae nihil facit meritum Christi, sed solum diuina praedestinatio, & gratuita Dei

motio & actus liberi arbitrij. Dicitur quod vtrique meritum Christi multum faciat ad infusionem gratiae, quia omnia merita humana de congruo. praecedentia infusionem gratiae sunt insufficientia & imperfecte disponentia ad infusionem gratiae, nisi pro quanto agunt in virtute meriti Christi, non quia Deus sine passione, aut merito Christi posset aliter iustificare & saluare electos suos, sed hoc est, quia secundum ordinem suae sapientiae instituit vnum principale meritum, a quo caetera minora dependant, & haec omnia facillime deducuntur ex praedictis. Ad argumentum Aureoli finaliter inducta dicitur. Primo quod conclusio, quam impugnatur fuit aliquando S. Thom. 3. sent. dist. 18. q. 1. arti. 2. vbi arguit sic in secundo loco. Non potest esse idem meritum & praemium, sicut nec causa & causatum, sed actus charitatis perfecte est praemium, quia est ipsa fruitio: ergo cum in Christo fuerit charitas consummata, per ipsam mereri non potuit & ita nullo modo merebatur, cum omnis meriti principium sit charitas. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod non potest esse idem meritum & praemium respectu eiusdem & secundum idem, unde ipse motus charitatis hominis Christi, in quo consistit praemium eius quantum ad beatitudinem animae potest esse meritum respectu beatitudinis corporis, quod in alijs beatis non contingit, quia non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui. Et ideo nec sibi nec alijs merentur, quia quo d' impetrant nobis modo contingit ex hoc quod prius dum viueret meruerunt, vt hoc imperarent. Hae ille. Similiter de veritate q. 29. arti. 6. arguit sic. Non potest esse idem principium merendi & terminus, & sic non potest esse idem praemium & principium merendi, sed charitas quae erat in Christo ad eius praemium pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam fruere: ergo non poterat esse principium merendi, omne autem meritum est ex charitate: ergo in Christo meritum esse non potuit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad sextum (inquit) dicendum est quod charitas quantum est de se semper nata est esse principium merendi, sed quandoque non est merendi principium propter habentem qui est extra statum merendi, sicut patet de sanctis in patria, Christus autem non erat extra statum merendi, quia erat viator, & ideo eadem charitate fruerebatur & merebatur, sicut & eadem voluntate, nec tamen idem erat principium meriti & terminus, quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet charitas, sed gloriam corporis. Hae ille. Ex quibus apparet quod quandoque S. Thom. tenet quod idem actus potest esse meritum & praemium in Christo, & idem tenet de angelis beatis 2. sent. dist. 5. q. 2. arti. 2. vbi sic dicit. In Angelis praemium non precessit meritum tempore, sed natura. Sicut enim actus libe. arbit. est dispositio ad gratiam, ita actus for matus gratia est meritum glorie, unde vnus & idem motus conuersionis est preparatio ad gratiam secundum quod est ex libe. arbit. & meritorius glorie secundum quod est gratia informatus, & iterum fruitio actus secundum quod completur per habitum glorie. Hae ille. Dicitur secundo quod in summa v. detur dicere oppositum, & quidem de angelis expresse dicit prima parte q. 62. arti. 4. sic. Dicere quod vnus, & idem actus conuersionis in Deum in quantum est ex libero arbitrio est meritorius, & in quantum pertingit ad finem est fruitio beata, non videtur conueniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti: unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus, non potest autem simul informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, & gratia perfecta, quae est principium fruendi, unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, & sua fruitio mereatur, & ideo melius dicendum est, quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. Hae ille. De Christo etiam videtur simile innuere, licet non ita expresse tertia parte q. 19. arti. 3. vbi primo loco arguit sic. Christus ante mortem fuit comprehensor sicut modo est, sed comprehensor non est mereri, charitas enim comprehensoris pertinet ad praemium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio: unde non videtur esse principium merendi cum non sit idem meritum & praemium: ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit)

Legere hic sub
vltimam do
ctinam.

Idem adu
praemium &
meritum, ten
tum in vlti
mo d. d. d. d.
vltior.

Quid sibi
Christus me
ritum.

Idem adu
test esse me
ritum & pre
mium in Ch
risto licet ali
quo tenentur
Thom. opus
num tenentur
num.

Vtrum Chri
stus meruerit
dispositiones
praeuias gra
tiae.

Motus fidei
spei & chari
tatis duplici
ter considera
tur.

(inquit) quod fruitio, quae est actus charitatis pertinet ad gloriam animae, quam Christus non meruit, & ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit praemium & meritum, nec tamen per charitatem meruit in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viator, nam ille fuit simul viator & comprehensor, & ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi. Hae ille. Ex quibus videtur velle, quod in Christo non fuerit idem actus meritum & praemium. Dicitur tertio quod opinio, quam ponit in scripto tertio, potest probabiliter sustineri. Et ideo illam sequendo diceretur ad primum in oppositum negando maiorem. Nec valet eius probatio, quia non oportet quod omnis actus meritorius ordinetur ad praemium, respectu cuius est meritorius sicut ad finem. De hoc S. Thom. 3. sent. dist. 18. q. 1. arti. 5. in solutione primi sic dicit. Emptio principaliter est propter habendam rem, quae emittitur, & ideo postquam semel emptor est, vltimus non emittitur, sed actio qua quis meretur, non est principaliter propter praemium consequendum, sed propter bonum charitatis, unde homo habet charitatem operatur etiam si nulla retributio sequeretur: vnde etiam postquam meruit aliquid operatur, & id quod primo vno modo sibi debebatur, postea alio modo sibi debetur. Hae ille. Item 3. sent. dist. 26. q. 2. arti. 1. arguit sic. Nulla virtus habet actum mercenarium, quia virtus operatur bonum propter seipsum, sed spes habet actum mercenarium, cum intendat remunerationem; ergo spes non est virtus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod actus dicitur esse mercenarius, qui fit propter mercedem, non autem qui est circa ipsam mercedem, quamuis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, non tamen ea expectat propter ipsam mercedem, sed propter inclinationem habitus, sicut & in alijs virtutibus contingit. Et praeterea non expectat eam in quantum est merces, sed in quantum est quod datur summum arduum, habet enim Deum pro principali obiecto. Hae ille. Ad secundum negatur maior, nec valet probatio, sed est fallacia consequentis, sic arguendo, actus qui est praemium est meritum: igitur est meritum respectu sui ipsius. Costat autem illam consequentiam non valere, quia licet actus fruitio in Christo viatore esset meritum, non tamen respectu ipsius fruitiois, aut glorie essentialis, quia licet secundum quod ostendit S. Thom. 3. sent. dist. 18. q. 1. arti. 4. Christus meruit sibi immortalitatem corporis, & impassibilitatem animae, & manifestationem sui ad homines, vnde ait praemium substantiale animae, scilicet diuinam fruitioem. Et secundum quod ponit ibidem artic. 6. nobis meruit peccati deletionem, & gratiam infusionem, & coelestis ianuae apertionem. Et similia ponit tertia parte q. 19. arti. 3. vbi sic dicit. Christus nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animae, nec diuinitatem meruit, quia cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquid istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum, sed gloria corporalis vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem charitatis, & ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, & ea quae pertinent ad eius excellentiam exteriorem, sicut est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi, habuit per meritum. Hae ille. Ad tertium dicitur, sicut ad primum, scilicet quod falsum supponit. Quod de ratione meriti sit, quod ordinatur sicut in finem ad praemium, hoc enim non semper oportet, potissime cum ille qui meretur est simul viator & comprehensor. Nec meretur sibi aliquid melius suo merito aut actu quo meretur, sicut fuit in Christo, quia illa quae sibi meruit, non sunt essentialia in perfectione actus, quo merebatur. Nec similiter illa quae meruit nobis adaequant perfectionem suae fruitiois, quae merebatur sibi & nobis. De hoc loquitur S. Thom. tertio sent. dist. 18. q. 1. arti. 4. quaestio in cuncta prima, vbi secundo loco arguit sic. Praemium est dignius merito, sed bonus motus animae Christi, quo merebatur est dignior quolibet bono corporali: ergo non merebatur immortalitatem. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod quamuis actus mentis, quo Christus merebatur, sit simpliciter melior quam immortalitas carnis, tamen illa est melior quantum ad statum, in quantum, si pertinet ad statum beatitudinis, actus vero mentis secundum quod in eo consistit

meritum, pertinet ad statum viatoris. Vel dicendum, quod hoc habet veritatem in praemio substantiali animae, & non in alijs. Hae ille. Ex quibus in vltima solutione apparet, quod non oportet meritum ordinari ad praemium, nec omnem praemium esse dignius merito. Ad quartum dicitur quod maior est distinguenda, si enim sic intelligatur, quod nullus potest mereri, nec merei nisi aequaliter sit viator, vera est. Si autem sic intelligatur, quod nullus merei per illa, quae pertinent ad statum comprehensoris, falsa est. Nam Christus non potuit mereri quin charitas Christi habitualis & actualis pertineat ad statum comprehensoris, & tamen constat, quod Christus meruit charitate habituali, & actuali motu charitatis, licet diuersimode, quia habitus charitatis erat principium meriti, actualis vero motus dilectionis erat meritum. De hoc S. Thom. prima secundae quaestio. 14. articulo quarto, vbi querit, vtrum gratia sit principaliter principium meriti per charitatem quam per alias virtutes, dicit sic in principali in solutione. Humanus actus habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem & principaliter ex diuina ordinatione secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo diuinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrij, in quantum scilicet homo habet praeter ceteris creaturis, vt per se agat voluntarie agens, & quantum ad vtrumque principalitas meriti penes charitatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitioe consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitioem diuini boni est proprius actus charitatis, per quem quilibet actus aliarum virtutum ordinatur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitae aeternae pertinet ad charitatem principaliter, ad alias autem virtutes secundario secundum quod earum actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod illud, quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus, unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarius, principaliter meritum attribuitur charitati. Hae ille. Ad quintum dicitur, quod nullus actus obedientiae, aut patientiae, vel alterius virtutis est meritorius nisi prout est imperatus a charitate. De hoc Sanctus Thome prima secundae vbi supra arguit sic loco tertio. Illa virtus videtur principaliter esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorij, sed maxime meritorij videntur esse actus fidei, & patientiae siue fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter & fortiter vsque ad mortem certauerunt: igitur haec virtutes principaliter sunt principium merendi quae charitas. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod actus fidei non est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, vt dicitur Galat. 5. Similiter etiam actus patientiae, & fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex charitate hic operetur secundum illud primae Corinth. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Hae ille. Item tertio sent. dist. 18. q. 1. arti. 5. quaestio. 1. arti. 5. arguit sic quinto loco. Omne meritum in charitate consistit, sed pati passiones laudabiliter non est opus charitatis, sed patientiae vel fortitudinis: ergo Christus per passionem non meruit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Quamuis (inquit) meritum sit in charitate sicut in radice, non tamen meremur sola charitate, sed etiam alijs virtutibus, in quantum actus earum sunt imperati a charitate. Hae ille. Ad argumentum pro parte affirmatiua quaestiois respondit Sanctus Thom. tertio sentent. distinctio. 20. quaestio. 1. arti. 2. in solutione primi, vbi sic dicit. Impossibile est vt homo ad hoc perducatur, vt semper Deo debitor non sit gratiarum actionis & car. vt prius recitatum fuit in solutione ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem. Et haec de quaestio. sufficiant. De qua Bened. Cus Deus, Amen.

Humanus actus habet rationem meriti ex duobus.

DISTIN-

Utrum Christus deserit esse homo in suo descensu ad inferos.



IRCA vigesimam primam, & vigesimam secundam distinctionem tertij sententia queritur. Verum Christus deserit esse homo in suo descensu ad inferos. Et arguitur qd non. Quia omnis sacerdos est homo, sed in descensu ad inferos, & toto triduo mortis Christus fuit sacerdos; & aliter non esset verum quod dicitur in Psal. Tu es sacerdos in æternum: igitur Christus in tali triduo fuit homo, & sic non deserit esse homo.

In oppositum arguitur sic. Remoto superiori remouetur inferus, sed viuum siue animatum est superius ad aial, & ad hominem: nam animal est substantia animata sensibilis, sed in illo triduo seu descensu corpus Christi non fuit viuū neque animatum: ergo non fuit homo.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutio.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. In morte Christi diuinitas remansit vnica animæ, & carni siue corpori, non autem humanitati compositæ ex anima & corpore, quæ est tertia entitas. Hanc ponit S. Thom. tertia parte q. 50. artic. 2. & 3. nam artic. 2. sic dicit. Illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa reuocatur, vnde dicitur Roman. 11. capit. quod sine penitentia sunt dona Dei & vocatio, multo autem maior est gratia vnionis, per quã diuinitas vnita est corpori Christi in persona Christi, quam gratia adoptionis, quã alij sanctificantur, & etiam magis permanens ex ratione sui, quia hæc gratia ordinatur ad vnionem personalem tertij, gratia autem adoptionis ad quandam vnionem affectus lem, & tamen videmus, qd gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit, qd solueret vnio diuinitatis à corpore ipsius, & ideo sicut ante mortem caro Christi vnita fuit secundum personam, & hypostasim verbo Dei, ita & remansit vnita post mortem, vt scilicet non esset alia hypostasis verbi Dei, & carnis Christi post mortem, vt dicit Damascenus 3. libr.

Hæc ille. Ex quibus potest argui pro secunda parte conclusionis. Gratia vnionis personalis ad verbum Dei semel alicui concessa non subtrahitur illi ipso manente nisi per peccatum, sed carni & corpori Christi fuit concessa talis gratia, nec interuenit peccatum, & caro Christi & corpus remansit in esse: igitur & c. Item ibidem artic. 3. arguit pro prima parte conclusionis sic. Anima vnita est verbo Dei per prius & immediatius quam corpus, cum corpus vnitum sit verbo Dei mediante anima, cum igitur verbum Dei nõ sit separatum in morte à corpore, multo minus separatum est ab anima, vnde sicut de filio Dei prædicatur id, quod cõtingit corpori ab anima separato scilicet esse sepultum, ita de eo in simbolo dicitur, qd descendit ad inferos, quia anima eius à corpore separata descendit ad inferos. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Si quod minus videtur in esse & inesse, & id quod magis, sed minus videtur qd diuinitas remansisset vnita carni & corpori Christi post eius mortem quam qd remansisset vnita animæ rationali, & tamen remansit vnita corpori: igitur & animæ & c. Pro tertia vero parte conclusionis arguitur ex dictis eius ibidem: nam artic. 3. in secundo loco arguitur sic. Athanasius dicit. Maledictus qui totum hominem quem assumpsit Dei filius, denuo assumptum vel liberatum tertia die à mortuis resurrexisset non constitetur, sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo à verbo Dei separatus, totus autem homo componitur ex corpore & anima: ergo aliquando fuit facta separatio diuinitatis à corpore & anima. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod in illis verbis. Athanasius non intellexit, qd totus homo denuo sit assumptus, id est omnes partes eius quasi verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem, sed qd iterato

totalitas naturæ assumpta sit in resurrectione reintegrata per iteratam vnionem animæ & corporis. Hæc ille. Item tertia parte q. 50. artic. 3. arguitur sic. Nihil cuius partes sunt ab inuicem separatae, potest dici totum, sed corpus & anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab inuicem separatae post mortem, descensu dicitur autem ad infernum mortuus existens, non ergo potuit esse totus in inferno. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad secundum (inquit) dicendum est, qd ex anima & corpore vnitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas diuinæ personæ, & ideo soluta vnionis animæ & corporis per mortem remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate. Hæc ille. Ex quibus patet, qd humanitas quæ dicitur tertiam entitatem compositam ex anima rationali, & ex corpore humano sicut totum ex partibus non mansit post mortem Christi. Ex quibus potest sic argui pro tertia parte conclusionis. Diuinitas non mansit vnita humanitati Christi quando illa humanitas non erat in actu, sed in morte Christi, & Christo existente mortuo tandiu nõ fuit eius humanitas in actu, cum pro tunc non esset vnio animæ ad corpus, quæ est de ratione humanitatis: igitur diuinitas nõ mansit vnita humanitati Christi mortui quandiu fuit mortuus. Similem conclusionem ponit S. Thom. 3. sent. dist. 2. r. q. 1. artic. 1. quo ad duas primas sui partes. Secunda conclusio. Christus in triduo mortis non fuit homo. Hanc ponit S. Thom. tertia parte q. 50. artic. 4. vbi sic dicit. Christum verè fuisse mortuū est articulus fidei. vnde asserere omne illud, per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem, propter quod in Epistola synodali Cyrilli dicitur. Si quis non confitetur Dei verbum passum carne, & crucifixum carne, & quod mortem gustauit carne, anathema sit, perit: nec autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis prouenit ex separatione animæ, quæ complex rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse simpliciter & absolute loquendo, erroneum est. Potest tamen dici, quod Christus in triduo fuit homo mortuus, quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse dicentes quædam verba erronea, sed sensum erroris in fide non habentes, sicut Hugo de Sancto Victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem, quod tamen falsum est. Magister etiam sent. in 22. dist. 3. libr. posuit, quod Christus in triduo mortis fuit homo alia ratione, quia credidit quod vnio animæ & corporis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo qd habeat animam humanam & corpus, siue coniuncta siue non cõiuncta, quod etiam patet esse falsum. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Illud non est asserendum, sed potius negandum, quod tollit veritatem mortis Christi, sed dicere Christum in triduo fuisse hominem est huiusmodi: igitur. Eandem conclusionem ponit tertio sent. dist. 22. q. 1. artic. 1. Tertia conclusio. Christus veraciter descendit ad inferos. Hanc ponit S. Thom. tertia parte quæstio. 52. artic. 1. vbi sic dicit. Conueniens fuit Christum descendere ad inferos. Primo quidem, quia ipse venerat posuam nostram portare vt nos à pœna eriperet secundum illud Isa. 52. Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit. Ex peccato autem homo incurreret non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos, & ideo sicut fuit conueniens eum mori, vt nos liberaret à morte, ita conueniens fuit eum descendere ad inferos, vt nos à descensu ad inferos liberaret, vnde dicitur Osee. 13. Ero mors tua o mors, ero morsus tuus inferne. Secundo. Quia conueniens erat vt victo diabolo per passionem victos eius eriperet qui detinebantur in inferno secundum illud Zach. 9. Tu quoque in sanguine testamenti tui vincit os tuos emisisti de lacu. Et Col. 2. dicitur. Expoliatus principatus & potestates traduxit confidenter. Tertio vt sicut potestatem suam ostenderat in terra viuendo & moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno ipsum visitando & illuminando, vnde dicitur in Psal. Attolite portas Principes vestras, glo. i. Principes inferni auertite potestates vestras, quia vique nunc homines in inferno detinebatis, & sic in nomine Iesu Christi omne genu flectatur non solum

Rationis ratio pro ma parte.

Contra primam Durand. dist. 2. quæstio 2.

Christus minus veniit ad inferos.

coelestium, sed etiam infernorum, vt dicitur Phil. secundum. Hæc ille.

Quarta conclusio Christus in triduo mortis fuit totus in inferno. Hanc ponit Sanctus Thomas tertia parte quæstio. 52. articulo tertio, vbi sic dicit. Sicut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam, neutrum autem genus ad naturam pertinet. In morte autem Christi licet anima fuerit separata à corpore, neutrum tamẽ fuit separatum à persona filij Dei. Et ideo in illo triduo mortis Christi dicendum est, quod totus Christus fuit in sepulchro, quia tota persona fuit ibi per corpus vnitum. Et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi vnite. Totus etiam Christus tunc erat vbique ratione diuinæ naturæ. Hæc ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Corpus Christi, quod tunc erat in sepulchro nõ est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno non excluditur quod totus Christus ibi fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum, quod pertinet ad humanam naturam. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Vbiunque est tota persona Christi est totus Christus, sed in triduo mortis Christi fuit in inferno tota persona Christi: ergo pro tunc fuit ibi totus Christus. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus probando, quod post mortem Christi diuinitas non remanserit vnita corpori Christi, aut eius carni, cuius oppositum dicit secunda pars conclusionis. De corpore Christi (inquit) oportet aliter dicere secundum ponentes pluralitatem formarum substantialium, & aliter secundum ponentes unitatem earum. Si enim in homine sit talis pluralitas formarum, ita quod corpus sit corpus per aliam formam ab anima, quæ maneat eadem in viuo & mortuo, tunc dicendum est quod à tali corpore nunquam fuit separata diuinitas, nec eorum vnio soluta fuit propter easdem rationes, quæ dictæ sunt de anima. Et secundum hanc opinionem corpus Christi viuum & mortuum fuit idem numero non solum in identitate suppositi, sed etiam naturæ, quia mansit ante mortem, & post mortem eadem materia, & eadem forma numero, per quam corpus Christi fuit idem numero omni modo identitatis numeralis, & hæc opinio multum consonat cum dictis Sacre scripturæ, & cum communi modo loquendi fidelium qui credunt, & dicunt quod idem corpus Christi, quod fuit natum de Virgine & passum in cruce fuit postquam mortuum in sepulchro. Si autem non sit in homine alia forma substantialis præter animam rationalem, tunc necesse est equaliter aliud dicere, videlicet quod diuinitas non fuit proprie separata à corpore, cessauit tamen vnio eius cum corpore, quod patet. Quia vnio cessat cessante altero extremorum, sed non est separatio nisi permanentium, secundum autem hanc opinionem corpus Christi desijt esse idem numero post mortem quantum ad illud, quod erat essentialiter, quia cum corpus non nominet solum materiam, sed compositum ex materia, & forma dante esse corporeum de intrinseca & essentiali ratione corporis est forma, per quam habet esse corporeum. Si autem in homine non est alia forma præter animam, sed per eam solum habet corpus esse corporeum & animatum, & sic de alijs perfectionibus, cum illa separata fuerit in morte, sequitur quod corpus desijt esse essentialiter id, quod erat. Et sic soluta est vnio cum diuinitate propter desitionem eius, quamuis non sit facta separatio proprie.

Secundo. Quia supposita vnitate formæ, cum corpus non dicat solum materiam, sed compositum ex materia & forma dante esse corporeum, corpus in homine & humanitas sunt idem præcise & realiter, quamuis differant secundum rationem, sicut magis vniuersale, & minus vniuersale. Sicut ergo erroneum est dicere, quod humanitas, quæ dicit totum compositum ex partibus vnitis, scilicet ex materia & anima rationali non deserit esse in morte Christi, alioquin Christus in illo triduo fuisset vere homo & non

mortuus, sic erroneum est dicere, quod corpus quod dicit idem penitus cum humanitate, supposita vnitate formarum non deserit esse idem numero secundum naturam in morte Christi. Et si deserit esse, necessario etiam cessauit vnio diuinitatis cum ipso, sicut cũ humanitate, quamuis dicatur remansisse idem corpus quantum ad identitatem suppositi & materiæ, sed nos loquimur de identitate naturæ, quæ potissime est per formam, secundum quem modum necesse est dicere, quod dictum est, facta dicta suppositione.

Tertio. Quia si aliquid est hic, quod videatur scrupulosum, vel propinquum errori, totum procedit ex suppositione, quod in Christo non fuerit aliqua forma substantialis nisi sola anima rationalis, cui supposito non oportet pertinaciter adhaerere, vbi videretur quod ex ea legeretur aliquid propinquum errori. Hæc sunt verba Durandi.

Contra secundam conclusionem arguit Aureolus probando, quod in triduo mortis Christi hæc fuerit vera, Christus est homo quantum est ex natura terminorum, & propositionis loquendo logicaliter, quia hoc verbum est, alioquin quando prædicatur secundo adiacens, & tunc dicuntur propositiones simplices, aliquando autem prædicatur tertio adiacens, & tunc dicuntur propositiones compositæ. Modo quando prædicatur in propositionibus compositis, tunc verificat prædicatum de subiecto, & significat veritatem copulationis prædicati cum subiecto, cui veritati accidit, quod prædicatum & subiectum sint actu, vel in conceptu, vel in effectu. Omnia enim talia accidunt prædicato & subiecto in quantum inter se copulantur: vnde ad veritatem propositionis tunc sufficit, quod d'habitu copulationis sit vera vbique, & quomodo cuncque sumit extrema, & tunc illa est vera, fortes est homo, dato quod fortes sit mortuus. Sed quando est, prædicatur secundo adiacens, tunc verificat subiectum excludendo ab ipso omne esse diminutum, sicut est esse in conceptu, vel esse in causis, vel esse in potentia. Vnde illa esset falsa forte corrupto, fortes est. Tunc ad propositum, vno dicitur Christus est homo pro triduo mortis sue, si intelligatur quod ly est prædicatur tertio adiacens, tunc est vera, si secundo adiacens, tunc est falsa. Simpliciter autem loquendo dicendum est, quod quantum est ex natura terminorum, & propositionis est vera, quia ibi ex natura propositionis prædicatur est tertio adiacens. Hæc Aureolus in forma.

Contra tertiam conclusionem arguit Durandus. Cum (inquit) articulus fidei sit Christum ad inferos descendisse, & non possit intelligi ratione diuinitatis, secundum quam est vbique, nec ratione corporis secundum quod fuit in sepulchro, restat quod intelligatur ratione animæ. Quo supposito, videndum est qualiter anima Christi descendit ad infernum. Et est sciendum quod cum anima separata non sit corpus, nec virtus in corpore, non potest dici quod ipsa anima descendit ad inferos eo genere motus vel descensus, quo corpora mouentur. Et rursum quod anima mouetur eo genere motus, quo Angeli mouentur non clare patet. Angeli enim dicuntur moueri de loco ad locum in quantum successiue operantur in diuersis locis. Anima autem separata non debet habere aliquam operationem circa locum, vel circa corpus existens in loco, quia cum ex natura sua sit determinata ad certum corpus, non potest moueri, nec agere in aliud, nisi mediante corpore proprio, sed illo caret, dum est separata: ergo non potest dici moueri de loco ad locum ratione operationis, quam habet circa locum, vel circa corpus existens in loco. Nihilominus hoc non obstante potest dici, quod anima separata potest descendere ad infernum dupliciter. Vno modo secundum deputacionem, & sic dicitur descendere ad infernum animæ damnatorum simpliciter, quia sunt simpliciter deputatæ, vt resumpto corpore sint in inferno, propter quod dicuntur esse, vbi sunt simpliciter deputatæ. Animæ autem sanctorum Patrum dicuntur esse in limbo vel ad limbum descendisse propter deputacionem nõ simplicem, sed cõditionatam, quia resumpto corpore deputatæ erant ibi fors, nisi liberarentur à redemptore. Hoc aut modo non dicitur anima Christi descendisse ad infernũ, s. propter

Contra secundam conclusionem Aureolus Vnus in triduo hæc fuerit vera, christus est homo.

Contra tertiam Durand. dist. 22 quæstio. 3.

Quomodo Angeli mouentur de loco ad locum.

Cap. 11.

Formatio rationis pro secunda parte conclusionis.

Sensus verborum Athan.

pter deputatorem, quia omnis talis deputatio est propter culpam commissam, vel contractam, quae in Christo nullo modo fuit: Alio modo potest dici anima separata descendere ad infernum secundum effectum, & hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernum propter duplicem effectum, quem habuit in illis, qui erant in inferno. Vnus effectus fuit exhibitio visionis diuinæ, quae carebant, ad quam se habuit passio Christi per modum meriti. Et quia totum meritum dependet principaliter ab actu animæ, ideo hic effectus attribuitur sibi sicut principali principio mereñdi. Item per appropriationem, vt sicut Christus secundum animam fuit beatus, sic secundum eam attribuitur sibi fuisse causam beatitudinis in alijs. Congruum. n. est vt ens in potentia reducat ad actum, per id, quod in actu est. Alius effectus sumitur secundum quosdam ad quem se habuit anima directè per modum agentis, scilicet illuminare animas patrum, quae erant in limbo de mysterijs, quae cadunt sub reuelatione. Secundum enim Dionysium Christus secundum animam habet docere Angelos, & fortiori ratione animas. Et ratione huius duplicis effectus potest dici anima Christi descendisse ad inferos, & hoc confirmatur triplici ratione. Prima est. Quia moueri vel descendere contingit animæ separatae non per modum motus corporum, sed per modum, quo moueri competit substantia separatae spiritali, sed reliquis substantijs spiritalibus, puta Deo & Angelo non competit moueri de loco ad locum per motum, qui sit subiectiue in ipsis, sed per effectum, quem habent in alijs rebus: ergo simili modo competit animæ separatae & competeat animæ Christi. Secunda ratio talis est. Christus dicitur descendisse ad infernum vt animas Sanctorum Patrum illuminaret ad videndum Deum. In eodem autem instanti, quo Christus mortuus est, sancti Patres viderunt Deum. In eodem autem instanti non potuit anima Christi esse in inferno per motum: ergo non descendit illic per motum, qui esset in ipsa, sed per effectum, quem habuit in alijs. Tercio. Quia sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus Sanctorum Patrum, sic in illo triduo, vel parte tridui dicitur fuisse in Paradiso cum anima latronis, cui dictum est. Hodie mecum eris in Paradiso. Sed illud non potest intelligi, quo ad locum acquisitum per motum, cum secundum ponentes spiritus in loco diffinitive, & moueri de loco ad locum, idem spiritus non possit simul esse in pluribus locis, nec moueri simul pluribus motibus ad diuersa loca tendentibus, quare oportet quod intelligatur secundum effectum. Forte dicitur, quod Paradiso dicitur dupliciter. Vno modo locus corporeus, scilicet coelum empireum, & sic non fuit anima Christi in Paradiso nisi post ascensionem. Alio modo dicitur Paradiso visio diuinæ essentiae, & sic anima Christi fuit in Paradiso ab instanti conceptionis, & anima latronis in ipso die passionis, quia tunc vidit Deum, per quem modum non repugnat animæ Christi, quod simul fuerit in Paradiso sic dicto, quasi quod viderit Deum, & quod fuerit localiter in inferno. Sed hoc non valet, quia sicut Paradiso dicitur dupliciter, sic & infernus. Vno modo enim dicitur locus corporeus infra terram. Alio modo carentia visionis diuinæ, sicut et ego anima latronis non dicitur fuisse cum anima Christi in Paradiso, nisi quia merito passionis Christi anima latronis vidit Deum, sic Anima Christi non dicitur fuisse cum animabus Sanctorum Patrum in inferno, nisi quia animæ eorum, quae carebant visione diuinæ, & sic dicebantur esse in inferno: merito huius passionis ab hac carentia sunt purgata, vtunque ergo de pari debet intelligi quo ad effectum, & non quo ad locum, vel motum localem qui fuerit subiectiue in ipsa anima. Hac Durandus in forma. Contra quartam conclusionem arguit Durandus probando, quod in triduo mortis Christi non fuerit verum dicere, totus Christus est in sepulchro, nec quod totus Christus est in inferno, nec nunc verum est dicere totum Christum ibi fuisse. Ratio primi est, quia de eo, quod non est, non potest vere dici esse ibi vel alibi, sed Christus in triduo mortis non fuit: ergo non fuit verum dicere, quod esset in sepulchro vel in inferno, & si non fuit ibi non fuit totus. Maior patet, quia non enim contingit esse ali-

cubi, minor declaratur, quia Christus nominat suppositum subsistens in duabus naturis diuina, scilicet & humana, nullum autem tale fuit in triduo mortis, propter quod Christus non fuit. Secundo. Quia si aliquod nomen esset impositum ad significandum hominem album, homine desinente esse albo, sicut hac esset falsa, homo albus est, sic & illa à simili, sicut in triduo mortis hac esset falsa, Deus & homo est. Sic cum in nomine Christi importetur vtunque, hac fuisset falsa, Christus est, propter falsam implicationem circa subiectum, & sic patet primum. Secundum etiam patet, quod scilicet nec nunc est verum dicere, quod totus Christus fuerit ibi non propter falsam implicationem, quia nulla talis est pro moderno tempore, sicut fuit pro triduo, sed propter aliud, quia cum totus sit adiectiuum ponit significatum suum circa subiectum cui additur. Cum igitur Christus dicat suppositum subsistens in duabus naturis, non videtur quod totus Christus sit alibi, nisi vbi est vtique natura completa, quod non fuit in inferno, nec in sepulchro. Secundo. Quia ratio in oppositum pro conclusione adducta non cogit, quia de vi vocis non plus masculinum stat pro supposito quam neutrum, vel dato quod ex vi loquendi traret pro supposito, nihilominus tamen circa suppositum ponit suum significatum. Quia si nomen suppositi sit nomen habentis partes, sicut est hoc nomen Christus, quod importat suppositum in duplici natura, tunc hoc quod est totus conuenit supposito, non in quantum suppositum solum, sed in quantum est habens partes. Totum enim dicitur respectu partium in illo, quod natum est habere partes. Cum igitur natura diuina & humana sint partes personae compositae post incarnationem, quae significatur nomine Christi, ideo cum dicitur, totus Christus est ibi vel alibi, non potest verificari, nisi sit ibi persona vel suppositum cum vtique natura perfecta. Tercio. Quia licet si non adderetur totus & diceretur, Christus fuit in sepulchro, verum esset, non tamen proprie, sed figuratiue per sine dochem accipiendo partem pro toto, cum enim Christus sit suppositum subsistens in natura diuina & humana, cuius partes sunt corpus & anima, nomen Christi dicit personam compositam ex omnibus praedictis secundum Damascen. Et ideo quicquid conuenit alicui praedictis, quod non praedicatur de Christo, vt corpus vel anima, si propter hoc attribuitur Christo, hoc erit per sine dochem. Vnde cum dicitur fuisse in sepulchro vel in inferno, cum hoc fuerit ratione solius animæ, vel solius corporis, non verificatur proprie, sed figuratiue modo praedicto. Hac Durandus in forma. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus supra dictis. Ideo ad dicta Durandi contra primam conclusionem dicitur primo quod secundum viam Sancti Thomae, nec in Christo homine, nec in alijs hominibus sunt plures formae substantiales dantes esse actus, sed vna sola, scilicet anima rationalis, quae dat esse ens substantiale, corporeum, viuens, animatum, sensibile, rationale, & de hoc satis dictum fuit secundo sententiarum. Dicitur secundo, quod in morte Christi remansit vnio diuinitatis cum corpore Christi, quia nec illa vnio desijt esse per separationem extremorum, nec per definitionem alicuius extremi. Diuinitas namque mansit, & corpus Christi mansit idem numero, quod prius erat in illo triduo mortis. Sciendum tamen, quod de corpore Christi possumus loqui quintupliciter quantum ad propositum pertinet. Potest namque sumi pro trina dimensione de genere quantitatis, sicut corpus Christi pro trina dimensione continua & diuisibili in longum latum & profundum.

Secundo potest sumi corpus Christi pro materia subiecta praedictae quantitati cum praedicta quantitate, ita quod aggregatum ex illa materia & tali dimensione dicatur corpus. Tercio potest sumi corpus pro composito ex materia & forma substantiali dante esse corporeum, & causante trinam dimensionem in materia sibi subiecta. Quarto potest sumi pro composito ex materia & potentia, vel habitudine, vel aptitudine, vel qualicumque respectu ad formam dantem esse corporeum & organizationem conuenientem hu-

mano corpori. Quinto potest sumi pro praedicto composito, vel aggregato existente sub esse actualis existentiae, cui communicatur anima vel alia forma substantialis informans praedictam materiam, vel non informans, ita quod praedicta materia & forma substantialis communicent in eodem esse actualis existentiae, licet non in eodem esse essentiae, & habeant idem & non diuersa supposita. Ita quod corpus hoc modo sumptum in suo intellectu, & in sua ratione includit sex, scilicet materiam, habitudinem ad formam, habitudinem ad esse, habitudinem ad suppositum, habitudinem ad trinam dimensionem, habitudinem ad organizationem, & figuratorem conuenientem formae substantiali potissime anime rationali. Hoc supposito dicitur, quod accipiendo corpus primo modo, scilicet pro trina dimensione de genere quantitatis tale corpus post mortem Christi non mansit idem numero, quod prius fuerat, quia tale accidens destruitur destructo eius subiecto proximo, quod est substantia composita ex materia & forma, tale autem subiectum non mansit in triduo mortis Christi, immo destructum est pro tunc, scilicet humanitas, & ideo non remansit eadem quantitas in Christo viuo & mortuo, nec eadem figura, nec eadem organizatione in numero, sed alia & differens numero, licet eadem specie. Vterius dicitur, quod in triduo mortis Christi non remansit idem corpus secundo modo dictum. Patet ex praedictis, ex quo non remansit eadem quantitas, nec eadem organizatione, nec eadem figura in numero, sed solum eadem in specie, & multum confirmari, ita vt per sensum non posset deprehendi distinctio posterioris ad priorem quantitatem vel figuram, licet per rationem deprehendi posset.

Vterius dicitur, quod in illo triduo remansit idem corpus numero quarto modo dictum, & quinto modo dictum, remansit enim eadem materia, quae prius cum habitudine ad formam dantem esse corporeum, & organizationem, & quantitatem corpori humano congruentem, & in eodem supposito, & sub eodem esse actualis existentiae, quibus prius erat, & nihilominus, nec talis materia habebat aliud suppositum, nec aliud esse existentiae quam haberet anima pro tunc, sed omnino idem, quia vtunque suppositabatur omnino supposito, & communicabat actuali existentiae diuini suppositi, sicut prius, dum erat vnita. Loquendo vero de corpore tertio modo dicto. Dicendum est quod tale corpus vno modo fuit idem, & alio modo non, & de hoc S. Thomae tertia parte questio. 50. artic. 3. sic dicit. Hoc quod dico simpliciter, potest dupliciter accipi. Vno modo simpliciter idem est quod absolute, sicut simpliciter dicitur quod nullo addito dicit, vt dicit Philosophus, & hoc modo corpus Christi viuum & mortuum fuit simpliciter idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi viuum & mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliud suppositum, vel aliam hypostasim viuam, & mortuum propter hypostasim verbi Dei, & hoc modo loquitur Athanasius in epistola ad Episcopetum. Circunciso corpore, & potato, & manducante, & laborante, & in ligno affixo erat impassibile, & incorporeum Dei verbum, hoc erat in sepulchro positum &c. Alio modo simpliciter idem est, quod omnino vel totaliter. Et sic corpus Christi viuum & mortuum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viuientis. Est enim praedicatum essentiale & non accidentale, vnde consequens est quod corpus, quod definit esse viuum, non totaliter idem maneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum corruptione dico mortis, quod est haeresis Galimatitarum, vt dicit Iudas, & habetur in decretis 24. quaestio. 3. & Damascen. dicit in tertio lib. quod corruptionis nomen duo significat. Vno modo separationem animae à corpore, & alia huiusmodi. Alio modo perfectam dissolutionem in elementa: ergo incorruptibile dicere corpus Domini secundum Iulianum, & Galimatitam secundum primum corruptionis modum ante resurrectionem est impium, quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem saluati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum. Hac ille. Item ibidem Tex. cum 12 arguitur. Secundum Philosophum in quinto Metaphysic.

Verum dicitur non esse quod totus in Christo.

Totum dicitur in quantum ad partes.

Quomodo potest dici corpus Christi fuisse idem numero viuum & mortuum.

Secundo Thomae in 3. p.

Dist. 11.

Corporum dicitur quod est.

Cap. 28.

Tex. cum 12 arguitur.

quacumque sunt diuersa specie sunt diuersa etiam numero, sed corpus Christi viuum & mortuum fuit diuersum specie, quia non dicitur oculus, aut caro mortui nisi quicquid, vt patet per Philosophum secundo de Anima, & se-
 Tex. c. 8 & 9. 101. con. 33.
 primo Metaphysic. ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero viuum & mortuum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Idem (inquit) numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, vbi quaeque autem suppositum subsistit in vna sola natura, oportet quod sublata vnitate speciei auferatur vnitas numeralis, sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis, & ideo quamuis in alijs non remaneat corpus idem secundum speciem naturae humanae, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei. Hac ille. Item secundo quolibet artic. 1. sic dicit. De Christo in triduo mortis possumus loqui dupliciter. Vno modo quantum ad hypostasim vel personam, & sic est idem numero simpliciter, qui fuit. Aut quantum ad totam naturam humanam, quae humanitas dicitur, & sic Christus non fuit homo in triduo mortis, vnde nec idem homo, nec alius homo, sed eadem hypostasis. Aut quantum ad partes humanae naturae, & sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam, corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima, vnde non potest dici, quod simpliciter fuit idem numero, quia quaelibet differentia substantialis excludit idem simpliciter. Animatum autem est differentia substantialis, & ideo non est corruptum non tantum alterari. Nec iterum potest dici, quod sit simpliciter non idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem aut aliud. Dicendum est ergo, quod secundum quid est idem, secundum quid non idem, secundum materiam enim est idem, secundum formam vero non idem. Hac ille. Item quinto quolibet quaestio. 8. ponit eandem sententiam. Aduertendum tamen quod cum dicitur secundo quolibet, corpus Christi viuum & mortuum non fuisse idem simpliciter, sed secundum quid, accipit ly simpliciter secundum modo superius posito, scilicet pro omnino vel totaliter, & sic non est contradictio, cum in tertia parte dicit, quod fuit idem simpliciter. Ex dictis patet quid dicendum ad primum argumentum Durandi. Cum a. dicit, quod corpus Christi desijt esse id, quod erat essentialiter &c. Patet quod accipiendo corpus primo modo & secundo modo verum dicit, accipiendo autem corpus Christi quarto modo, vel quinto modo dicit simpliciter falsum, accipiendo vero corpus Christi tertio modo, in quo sensu ipse loquitur, tunc dicit secundum quid verum, & secundum quid falsum. Sicut enim patet ex dictis, corpus Christi desijt esse eiusdem speciei, mansit tamen idem numero quintupliciter. Primo propter identitatem materiae. Secundo propter identitatem suppositi. Tertio propter identitatem esse actualis existentiae. Quarto propter accidentia exteriora consimilia, & eiusdem speciei. Quinto propter ordinem ad formam priorem, quia immediate post exclusionem formae mortis, praetermissa naturae ordine, redijt ad formam prioris vitae. Vnde illud corpus viuum & mortuum maiorem identitatem habuit quam corpora aliorum hominum, corpus enim Petri viuum & mortuum non fuit idem nisi primo modo & quarto, vt patet de se. Eo modo igitur quod corpus Christi mansit idem numero, mansit vnium diuinitati. Ad secundum dicitur primo, quod corpus Christi sumptum etiam tertio modo non dicit idem omnino realiter cum humanitate, quia humanitas in sua ratione includit plures res quam corpus Christi isto modo dictum purae, potentias animae, & multa alia accidentia. Et vterius corpus Christi non includit animam prout anima est, sed prout continet aliquam formam imperfectiorem dantem esse corporeum.

Dicitur secundo, quod erroneum est dicere, quod corpus Christi viuens vita corporali non desierit esse illud, quod erat secundum speciem, & naturam, & per consequens quin desierit esse idem numero numerositate speciei, non tamen est erroneum, sed catholicum dicere quod non desijt esse idem numero numerositate materiae suppositi, & actualis existentiae, quod prius erat. Dicitur Capreolus 3. sent. l. 2. tur ter-

Animatum quod importat.

Mansit idem corpus Christi in triduo quintupliciter.

tur tertio, quod sicut desijt vno diuinitatis ad humanitatem desinente humanitate, sic desijt vno diuinitatis ad naturam corporis priorem, sed remansit vno ad indiuiduum corporis, quia sicut saepe dictum fuit, corpus non mansit eiusdem speciei, mansit tamen idem numero, & idem indiuiduum modo praedicto. Ad tertium dicitur, quod in ista positione non est aliquid propinquum errori, si sane intelligatur, quia auctoritates sanctorum non maiorem identitatem asserunt inter corpus Christi viuum, & corpus Christi mortuum quam sit inter corpus latronis viuens, & corpus ipsius in cruce pendens, & tamen, positio nostra ponit maiorem identitatem inter corpus Christi viuum & mortuum quam vnquam fuerit inter quodcunque corpus humanum viuum & mortuum. De hoc S. Thom. tertia parte vbi supra arguit sic. Christus vere mortuus est sicut alij homines moriuntur, sed corpus cuiuscunque alterius hominis non est idem simpliciter viuum & mortuum, quia differunt essentiali differentia; ergo neque corpus Christi est idem numero viuum & mortuum simpliciter. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) est, quod corpus mortuum cuiuscunque alterius hominis non remanet vnico alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum, & ideo corpus mortuum cuiuscunque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi. Hec ille. Item tertio loco arguit sic. Mors est corruptio corruptione substantiali postquam corruptum est, iam non est, quia corruptio est mutatio de esse in non esse, corpus igitur postquam mortuum fuit, non remanet idem numero, cum mors sit substantialis corruptio. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod mors & corruptio non competit Christo ratione suppositi secundum quod in supposito attenditur vnitas numeralis, sed ratione humanae naturae, secundum quam inuenitur in corpore Christi differentia mortis & vitae. Hec ille. Ex quibus patet, quomodo corpus Christi desijt esse eiusdem naturae, cuius erat prius, & tamen remansit idem simpliciter. Vltorius dicitur, quod difficultas praesens non oritur, vt fingit arguens, ex vnitate vel pluralitate formae substantialis in co-posito: nam aequalis difficultas incumbit eis, qui ponunt plures formas substantiales in eodem composito: nam tales nullo modo possunt cum sua pluralitate formarum saluare identitatem naturae, aut speciei in corpore Christi viu- & mortuo, nisi secundum quid, quia dato quod in corpore Christi mortuo remanserit aliqua forma substantialis prius existens in corpore viu- qualitercunque nominetur, non tamen remansit forma dans esse animatum & viuum, sed subiecta qualicunque forma substantiali subtrahitur aliqua differentia essentialis, ac per hoc illud, a quo subtrahitur, non remanet eiusdem naturae specificae secundum dicta 8. Metaphysic. De hoc S. Thom. tertio quolibet q. 4. sic dicit. Aequiuocum & vniuocum dicitur secundum diffinitiuam rationem eandem, vel non eandem, ratio autem diffinitiuam cuiuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis, vnde remota anima rationali non potest remanere homo vniuoce, sed aequiuoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto: nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis vt visus ad oculum, vt dicitur secundo de Anima. Vnde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequiuoce, ita nec dicitur oculus nisi aequiuoce. Et hoc indifferenter siue praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem vt quidam dicunt, siue non, vt magis videtur consonum veritati. Quod dicitur enim essentialium principiorum subtrahatur iam non remanebit eadem ratio speciei, vnde nec nomen vniuoce dicitur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum, & partes eius secundum eandem rationem speciei, si anima non vniretur corpori vt forma, sed tunc sequeretur quod nec per vnionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio, quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum, dicit enim Damascen. libr. 3. q.

corruptionis nomen duo significat &c. Sicut igitur Christus in triduo mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo vniuoce, sed homo mortuus, ita nec oculus eius in triduo mortis fuit vniuoce oculus, sed aequiuoce, sicut oculus mortuus, & eadem ratio est de alijs partibus corporis Christi. Hec ille. Ex quibus patet, quod nec ponentes vnica formam substantialem in homine, neque ponentes plures post sunt saluare identitatem specificam in corpore Christi viu- & mortuo, nec in partibus corporis Christi. Et per consequens fallum dicit arguens, quod ista difficultas proueniat ex fundamento praebato vnitate formae substantialis in composito. Item patet quomodo ponentes corpus Christi viuum & mortuum & partes eius mansisse vnico & eiusdem naturae specificae incidunt in haesum damnatam galanitarum & iulianitarum ponentiu corpus Christi non fuisse per mortem substantialiter corruptum. Vltorius dicitur, quod positio tenens quod diuinitas nullo modo remaneret vnita in triduo corpori Christi propinqua est errori. Ad dicta Aureoli contra secundam conclusionem dicitur primo, quod secundum antiquos logicos & beatum Thom. in multis locis, omnis propositio categorica affirmatiua de inesse nullo modo aequiuocum hypothetice, vel modaliter non habens implicationem ex parte subiecti potissime contingentem & accidentalem vel impossibilem, cuius praedicatum clauditur in ratione subiecti, est & dicitur per se nota in veritate. Cuius potissimum exemplum est cum genus subalternum praedicatur de specie specialissima, & genus generalissimum de genere subalterno, vt cum dicitur, homo est animal, & animal est substantia, & de hoc satis dictum fuit in primo sent. Vtrum autem ista sit per se nota, aut necessaria, Sortes albus est homo, vel ista, homo grammaticus est animal, dubium est. Dicitur secundo, quod in ista, Christus est homo, subiectum implicat duas naturas, vel vnionem duarum naturarum contingentem sine aliqua perseverante vnice alteram. Non dico quod vnio sit per accidens, vel accidentalis, quia vna natura trahitur ad esse alterius, vt alius dictum fuit, sed tamen est ibi quidam modus accidentalitatis, quia vna non est de ratione alterius, & ideo si subiectum accipitur, scilicet ly Christus vt implicat duas naturas disparatas, quarum vna non est de ratione alterius, & vltorius praedicatum licet sit de ratione vnus naturarum in subiecto implicatarum, scilicet naturae humanae, quia tamen non est de ratione alterius, immo omnino disparatum ab ea, scilicet naturae diuinae, non oportet quod ista, Christus est homo, sit per se nota vel necessaria, sicut illa, homo est animal, vel Sortes est homo. Dicitur tertio, quod posito q. ista propositio, Christus est homo, esset aliquo modo per se nota, vel necessaria, non tamen ista, filius Dei est homo, vbi constat praedicatum nullo modo esse de ratione subiecti. Et quia in hoc sensu, veritur quae sit, scilicet vtrum filius Dei, aut persona secunda in diuinitate in triduo mortis Christi esset homo, ita quod accipitur hoc nomen Christus sine praedicta implicatione duarum naturarum, & quasi conuertibiliter cum hoc nomine filius Dei, ideo non conceditur quod ista, Christus est homo, sit per se nota vel necessaria, licet forte de virtute sermonis accipiendo subiectum cum tali implicatione esset dicta propositio necessaria. Dicitur quarto quod posito q. dicta propositio sumpto subiecto cum tali implicatione esset necessaria, non tamen ista, Christus est actu & realiter homo, erat vera in triduo. Secundum enim quod dicit Sanctus Thomas de potentia Dei quae sitio. 7. articulo secundo, in solut. primi. Et Philosophus quinto Metaphysic. esse quandoque significat essentiam rei siue actum existendi, quandoque vero significat veritatem propositionis etiam in his, quae esse non habent, sicut dicimus quod ecclesia est, quia verum est hominem esse ecclesiam. Hec ille.

Nunc autem cum quaeritur, vtrum Christus fuerit homo in triduo, mens Doctorum est quaerere, vtrum pro tunc filius Dei actualiter esset homo, & non vtrum haec compositio esset vera Christus est homo, nam secundum quod dicit venerabilis Albertus in logica sua in post praedicamentis, capit. 9. & allegatum fuit aliis tam in primo sent. quam in secundo, quod praedicatum conceditur in ratione subiecti, talis

talis propositio vera est, siue re existente, siue non existente. Siue enim homo sit & anima, siue non sint homo & animal, semper haec propositio est vera, homo est animal, & animal est animatum, sensibile, & viuum & substantia. Et ideo sequitur, homo est animal, & animal est viuum, & viuum est substantia: ergo homo est substantia. Sed si vltorius inferatur, substantia est ens: ergo homo est ens, dicunt quod non sequitur, quia ens vel esse est accidentale homini & animal, & non per se clauditur in intellectu eorum. Cum enim dicitur, homo est animal, sufficit ad veritatem propositionis substantialis ordinatio praedicati ad subiectum. Cum autem additur, animal est ens, ens non est de ratione animalis vel hominis, & sic non erit ibi ordo substantialis vnus ad alterum. Et ideo si animal est ens, vel homo est ens, oportet quod sit ens actu, & hoc est contra hypothesein, posuimus enim quod non sit homo. Ordinabilis autem rerum in praedicatum & subiectum aequaliter conuenit rebus existentibus & non existentibus, dummodo non sint impossibiles ad existendum &c. Hec ille cum multis alijs profundis veritatibus. Et ista sufficiunt ad dicta Aureoli. Ad primum Durandi contra tertiam conclusionem dicitur primo quod anima Christi descendit ad infernum non quidem motu illo motu locali, qui conuenit corporibus, sed eo genere motus qui congruit substantijs separatis. Nec fiat vis in modo loquendi, cum dicimus illum descendisse fuisse motu. Accipio enim hic motum large pro mutatione subita vel successiva, quae potius dicitur mutatum esse quam motus. De hoc S. Thom. tertia parte quaestio. 52. artic. 1. vbi tertio loco arguit sic. Per mortem Christi separata est anima a corpore eius, quod quidem possumus fuerat in sepulchro. Non videtur autem quod secundum animam solam descendit ad infernum, quia cum anima sit incorporea non videtur quod possit moueri localiter, hoc enim est corpus, vt probatur 6. Physicorum. Descensus autem motum corporalem importat: ergo non fuit conueniens, quod Christus ad infernum descendere. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus, quo corpora mouentur, sed eo genere motus, quo angeli mouentur. Hec ille. Dicitur secundo, quod licet anima separata ex propria naturali virtute non possit moueri corpora localiter sicut bene probat S. Thom. prima parte quaestio. 117. articulo 4. potest tamen operari circa corpora virtute diuina potissime anima Christi, quae est, & fuit instrumentum diuinitatis. De hoc S. Thom. vbi supra sic dicit. Anima separata sua naturali virtute non potest moueri aliquod corpus. Manifestum est enim, quod cum est corpori vnita, non mouet immediate corpus nisi viuificando, vnde si aliquod membrum corporis mortificeretur, non obedit animae ad motum. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus viuificatur: vade nullum corpus obedit ei quantum ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae, supra quam potest ei aliquid conferri ex virtute diuina. Hec ille. Si autem quaeritur quod operationem habuit virtute diuina anima Christi circa locum inferni in suo descensu, dicitur quod illuminauit corporali lumine locum, ad quem descendit. De hoc S. Thom. tertio sent. distinct. 22. quaestio. 2. articulo 2. quaestiuicula prima sic dicit. Cum tenebrae exteriores inferni tenebris interioribus, respondeant, ex quo Christus a Patribus qui erant in limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suae diuinitatis, congruum etiam fuit vt per praesentiam suae humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores excluderet locum illum illuminando. Hec ille. Dicitur tertio, quod anima Christi & quilibet alia substantia separata creata potest esse in loco sine hoc quod operetur in loco accipiendo proprie operationem in loco, scilicet corporis vera mutationem de genere qualitatis, aut quantitatis, aut vbi. Sufficit enim ad hoc quod talis substantia dicatur esse in loco, quod aliquo modo coarctat suam virtute ipsam locum, vel contingatur a loco sicut in secundo latius dictum fuit. Et quidem de primo contractu, quo scilicet substantia spiritalis contingit corpus vel locum dicit Sanctus Thom. primo quolibet articulo 4. Qualiter (inquit) angelus sit in loco considerari potest ex modo, quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci, co-

actus autem corporis est per quantitatem dimensiuam, quae in angelo non inuenitur, cum sit incorporeus, sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut igitur corpus est in loco per contactum dimensiuam quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit contactum virtutis operatiuam vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicitur quod angelus est in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecunque vnio, quae sua virtute se corpori vnio praedando, vel continendo, vel quocunque alio modo. Hec ille. De secundo vero contractu, quo locus, vel corpus contingit sua virtute substantiam spirituales loquitur Sanctus Thomas, secundum quolibet articulo decimo tertio, vbi sic dicit. Sicut dicimus hominem pati cum detinetur vel ligatur, ne vadat quo vult, ita per modum cuiusdam ligationis anima patitur ab igne corporeo, vt dicit Augustinus, vigesimo primo cap. de ciuitate Dei. Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad viuificandum ipsum. Demones etiam, per microscopiam potentiam superiorum demonum alligant aliquibus imaginibus, vel annulis, vel aliquibus alijs rebus. Vnde multo magis possunt spiritus alligari diuina virtute igni corporeo, non vt dent illi vitam, sed vt accipiant poenam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis non potest sua virtute ligare illud, quod est maioris virtutis, inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est maioris virtutis, nisi aliqua superiori virtute. Et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separata non virtute propria, sed in quantum est instrumentum diuinae iustitiae vindicantis. Hec ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitatis, sed magis tactu virtutis, non proprie, sed quam habet in quantum est instrumentum diuinae iustitiae. Hec ille. Simile dicit tertio quolibet articulo 23. Item quarto sent. dist. 44. quaestio. 3. articulo 3. quaestiuicula tertia. Item quarto contra Genes. cap. 90. Ex quibus patet quomodo anima separata dicitur esse in loco per contactum virtutis, quo scilicet tangit corpus vel tangitur a corpore. Et vltorius, quod cum anima separata successiue possit tangere diuersa loca vel tangi ab eis, quod ipsa anima potest moueri localiter, & ascendere, vel descendere eo modo, quo Angelus potest. Dicitur quarto, quod anima damnatorum vel animae purgandae, vel animae Sanctorum Patrum non dicebantur descendere ad infernum vel purgatorium, vel ad illud tantummodo propter depurationem eo modo quo dicit arguens immo quia veraciter, & realiter erant praesentes illis locis per aliquem contactum virtutis. De hoc Sanctus Thomas quarto sent. distinct. 44. articulo 1. articulo 1. quaestiuicula prima sic dicit. Quamuis substantia spiritalis secundum esse suum a corpore non dependeat, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritalibus gubernantur, vt dicit Augustinus, tertio de trinitate, & Gregorius 4. Dialogorum. Et ideo est quaedam conuenientia substantiarum spiritalium ad corporales substantias per quandam congruentiam, vt scilicet dignioribus substantijs digniora corpora adparentur, vnde etiam Philoophus secundum ordinem mobilium posuit ordinem substantiarum separatarum. Quamuis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae, vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per quandam congruentiam secundum gradus dignitatis earum in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporea in loco esse possunt secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cuius Sedem caelum scriptura esse denunciat, & ideo animas, quae sunt in plena participatione diuinitatis in caelo esse ponimus. Animas vero quae a participatione huius impediuntur, loco contrario dicimus deputari. Hec ille.

Item in solutione primi sic dicit. Incorporalia non sunt in loco aliquo modo nobis noto, & consueto secundum quod dicimus corpora proprie esse in loco, sunt tamen in loco modo substantijs spiritalibus conuenienti, Capreolus 3. sent. L 3 qui no-

Christus Dominus vere mortuus fuit

Mors est corruptio

Text. com. 10.

Text. com. 10.

Cap. 23.

Dist. 21. com. 1.

Text. com. 1.

In hoc q. 1. com.

Operatio anime Christi circa locum inferni

Text. com.

Dist. 2. co. 1. hunc prima.

Angelus est in loco per contactum virtutis

Cap. 20.

Text. com. 10.

Quomodo anima dicatur esse in inferno, vel limbo, vel purgatorio

Cap. 3.

12. Metaph. text. com. 43.

Anima Christi ad inferos non solum secundum effectum, sed etiam secundum realem praesentiam suam descendit.

qui nobis plene manifestus esse non potest. Dicitur quinto, quod anima Christi descendit ad inferos non solum quantum ad effectum, immo quantum ad realem praesentiam suam essentiae quo ad unam partem inferni, licet non quo ad omnes. De hoc S. Thom. tertia parte quaestio. 52. artic. 2. sic dicit. Dupliciter dicitur aliquid esse alicubi. Uno modo per suum effectum, & hoc modo Christus in quemlibet infernum descendit, aliter tamen aliter. Nam in inferno damnatorum habuit hunc effectum, quod descendens ad inferos eos de sua incredulitate & malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in purgatorio spem gloriae consequendae dedit. Sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno lumen aeternae gloriae in fudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam praesentiam, & hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo iusti detinebantur, ut illos quos per gratiam interitus visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret & loco. Sic autem in una parte inferni existens effectum suum aequaliter ad omnes partes inferni derivavit, sicut in uno loco retrahit passus totum mundum sua passione liberavit. Hae ille. Tunc ad primam probationem in oppositum respondetur negando maiorem, quia substantia separata contingit esse in loco corporali non solum per effectum, immo per virtutem sui ad locum, & qualescunque contactum virtutis actuum, vel passivum, ut saepe dictum est. Ad secundam dicitur negando consequentiam, quia dato quod non descendit illuc per motum continentium, non sequitur quod descendit per solum effectum, est enim dare medium, scilicet contractum virtutis. Forte tamen potest conteri, quod ille descendit, quia fuit in instanti potius dicendum sit in divinis mutatio quam proprie dicitur motus. Sed in hoc non est vis, ut dictum est. Sed de hoc deservit, quod fuerit localis & non per solum effectum asserit S. Thom. tertia parte quaestio. 52. artic. 1. ubi arguit sic. Descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quae est omnino immobilitas, sed solum potest ei convenire secundum naturam assumptam. Ea vero quae Christus fecit vel passus est in natura assumpta ordinantur ad salutem humanam, ad quam non videtur necessarium fuisse, quod Christus descendit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a poena & culpa, non ergo fuit necessarium quod Christus ad infernum descendit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Passio (inquit) Christi fuit quaedam causa universalis salutis humanae tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquod speciale, unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurata nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar. 9. quod eduxit victos de lacu in sanguine testamenti sui, id est per virtutem suae passionis. Hae ille. Et recte si ratio argumentis inspicitur aequae concludit, quod corpus Christi descendit ad inferos, sicut de anima, quia corporalis passio fuit causa illorum effectuum, de quibus loquitur arguens, ideo si anima non aliter quam per effectum ad infernum descendit, sequitur quod passio Christi & corpus subiectum passioni descendit ad infernum, quod nullus dicit. Ad tertiam dicitur, quod responsio ibidem data est sufficiens, quia illam ponit S. Thom. tertia parte q. 52. artic. 4. in solutione tertij, & tertio sententia distinct. 2. q. 2. artic. 1. quaestio. 2. Et ad improbationem huius solutionis dicitur, quod non est simile de inferno & Paradiso. Licet enim sit duplex infernus sicut duplex Paradisus, non tamen est dicendum, quod anima Christi descendit solum ad infernum, qui nominat poenam damni vel sensus, & non ad infernum, qui nominat locum sub terra. Cuius ratio est, quia anima Christi non descendit ad illud, quod non erat, sed ille infernus, de quo loquitur arguens, non erat pro illo instanti quo Christus dicitur descendisse ad infernum. Tunc enim in sanctis patribus erat divina visio, ut arguens concedit, sed pro instanti, quo erat in eis divina visio non erat in eo privatio divinae visionis, nec infernus illo modo dicitur, igitur in instanti mortis Christi non descendit anima Christi ad talem infernum, sed potius ad infernum localem,

In secundo dicitur conclusio, secunda.

Passio Christi fuit causa universalis salutis humanae salutis

& non poenalem. Item. Quia secundum illam viam magis deberet concedi, quod Christus descendit ad Paradisum quam ad infernum, quia in illo instanti Paradisus fuit effectus eius, non autem infernus, sed privatio vel destructio inferni quod tamen nullus dicit. Item Doctores dicunt, quod anima Christi non descendit ad infernum pro ut nominat poenam, sed pro ut nominat locum. De hoc Sanctus Thom. tertio sent. distinct. vigesima secunda, quaestio. 2. artic. 1. quaestio. 1. prima sic dicit. Christus ut nos ab omnibus defectibus liberaret in se nostros defectus, qui vniuersaliter omnium erant, & in defectu gratiae non vergebant accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune ante Christi passionem, quod pro debito originali peccati ad infernum descendebant. Sed in nomine inferni duo importantur, scilicet locus & poena, vel damni vel sensus, scilicet afflictiva. Poena autem damni, scilicet carere divina visiois vergebatur in defectum gratiae, quia si non poterat in eis esse gratia consummata, scilicet gloria. Similiter etiam poena sensus post hanc vitam non est satisfactoria, quia illi non sunt in statu merendi, sed est vel purgativa vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impunitati, & damnatio peccati mortali. Unde etiam poena sensus post hanc vitam in defectum gratiae vergit. Et ideo Christo fuit competens in infernum descendere secundum quod infernus importat locum non autem secundum quod importat poenam. Hae ille. Et haec sufficiunt ad dicta Durandi contra tertiam conclusionem. Ad argumenta eius contra quartam respondetur, & ideo ad duo prima argumenta, quibus vult probare, quod in triduo mortis illa non esset vera, & totus Christus est in inferno. Dicitur primo, quod conclusio nostra non dicit, quod in triduo mortis ista esset vera, totus Christus est in inferno, vel in sepulchro, sicut Sanctus Thom. hoc dicit alicubi expresse, sed dicit quod totus Christus in triduo fuerit in inferno, & in sepulchro. Et ideo non est necesse respondere ad illa duo argumenta prima improbantia illam, totus Christus est in inferno. Valde autem refert dicere, totus Christus est in inferno, & totus Christus in triduo fuit in inferno, quia in ista quae est de praesenti, totus Christus est in inferno, subiectum supponit pro illo, quod est actualiter Christus, licet modo non sit. Et est simile de istis, Christus ante incarnationem non fuit homo, & ante incarnationem haec erat vera, Christus est homo, vel Christus est Deus, vel Christus est. Prima enim communiter conceditur a Doctoribus, sequentes vero communiter negantur a doctis. Dicitur secundo, quod hoc nomen Christus potest multipliciter accipi, primo modo pro filio Dei, ita quod nec pro alio supponat, nec aliud connotet quam per hoc nomen filius Dei. Secundo modo potest sumi pro filio Dei connotando vniorem naturam humanam integram ad filium Dei, ita quod idem sit dicere Christus, & dicere filius Dei habens naturam humanam hypostaticam sibi unitam, ita quod supponat pro filio, & connotet naturam humanam in obliquo in sua significatione. Tertio modo potest sumi pro filio Dei connotando in sua significatione in obliquo, non quidem naturam humanam integram, sed partes naturae humanae sibi hypostaticae unitae, licet abinuenit diuisas & separatas, ita quod supponat pro hypostasi, sed connotet in obliquo partes naturae humanae sibi unitae, & potissime animam unitam plenitudine Spiritus sancti, ex qua dicitur vnctus & Christus, ita quod idem significet Christus quod filius Dei vnctus secundum animam. Quarto modo potest sumi pro quodam composito, vel aggregato ex filio Dei & ex natura humana, ita quod hoc nomen supponat pro tali composito. Et quod hoc nomen possit tam varie accipi, patet ex usu Doctorum Sanctorum, & modernorum. Augustinus enim in sermone de symbolo, ut recitat Sanctus Thomas tertia parte quaestio. quinquagesima secunda, articulo tertio in solutione tertij sic dicit. Non per diuersa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, & alio tempore alibi totus, sed ut semper, & ubique sit totus. Hae ille.

In qui-

Hoc nomen Christus tripliciter sumitur.

Durandus loquitur esse contra mentem Sanctorum Patrum.

In quibus loquutionibus apparet, quod accipit hoc nomen Christus pro filio Dei, quod expressius patet, quia in eodem sermone ita dicit exponens praemissa. Totus filius apud patrem, totus in caelo, totus in terra, totus in vtero Virginis, totus in cruce, totus in inferno in Paradiso, in quo latrone introduxit. Hae ille. Talis enim loquutio Christus est semper, ubique totus, non potest verificari si subiectum supponat quarto modo, scilicet pro composito ex duabus naturis, nec si supponat secundo modo, scilicet pro filio Dei habente naturam integram, sed solum potest verificari si subiectum supponat primo modo, scilicet pro filio Dei sine quacunque connotatione naturae humanae vel suarum partium, & etiam si supponat tertio modo, scilicet pro filio Dei habente partes naturae humanae, potissime illam, secundum quam sibi competit vnctio Spiritus sancti, scilicet animam rationalem. Hoc enim nomen Christus semper supponit apud sanctos pro supposito filio Dei, & non pro tali composito, quale filius arguens, scilicet quarto modo superius dicto. Et de hoc S. Thom. tertia parte quaestio. 17. artic. 1. sic dicit. In Christo potest de eo praedicari, & in abstracto & in concreto, dicitur enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, est diuina naturae & est Deus, sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in absoluto, sed in concreto solum prout, scilicet signatur in supposito. Non enim vere potest dici, quod Christus sit natura humana, quia natura humana non est nata praedicari de suo supposito. Dicitur autem quod Christus est homo, sicut & quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem diuinitatem, & homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, & aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen homo importat habentem humanitatem indistincte, sicut & hoc nomen Deus indistincte importat habentem diuinitatem, hoc autem nomen Iesus, vel Petrus importat habentem humanitatem distincte. sub determinatis in diuinitatibus proprietatibus, sicut & hoc nomen filius Dei importat habentem diuinitatem sub determinata proprietate personae. Hae ille. Ex quibus patet quomodo hoc nomen Christus supponit pro filio Dei, licet connotet humanitatem, & quomodo ista est vera, Christus est diuinitas, quod non esset verum, si filius Christus supponeret quarto modo sicut vult arguens. Item quaestio. 52. artic. 3. arguit sic primo loco. Corpus Christi est aliqua pars eius, sed corpus Christi non fuit in inferno: ergo totus Christus non fuit in inferno. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod corpus Christi, quod tunc erat in sepulchro, non est pars personae increatae, sed naturae assumptae, & ideo per hoc corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit, sed ostenditur quod non fuerit ibi totum, quod pertinet ad humanam naturam. Hae ille. Ex quo apparet, quod ly Christus non supponit pro tali composito, sed pro persona increata, & quod corpus non est pars personae ipsius Christi, sed humanae naturae. Et consimiliter humanitas non est pars Christi, quod euidentius ostendit ibidem. Arguit enim sic secundo loco. Nihil cuius partes sunt abinuenit separatae, potest dici totum, sed corpus & anima, quae sunt partes naturae humanae, fuerunt abinuenit separatae post mortem, descendit autem ad infernum mortuus existens: ergo non potuit esse totus in inferno. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ex anima (inquit) & corpore vnitis constituitur totalitas humanae naturae, non autem totalitas diuinae personae, & ideo soluta vnione animae & corporis per mortem remanet totus Christus, sed non remanet humana natura in sua totalitate. Hae ille. Ex quibus apparet, quod Durandus vultur inconueniens est, & contra mentem Sanctorum & Doctorum, sed primi tres sunt consueti. Dicitur tertio, quod in triduo haec poterat concedi, Christus est totus in inferno, patet accipiendo ly Christus primo modo & tertio, quia scilicet quaelibet tunc istarum erat vera, filius Dei est totus in inferno, & similiter ista, filius Dei habens corpus & animam, secundum quam competit sibi vnctio Spiritus sancti, per quam dicitur, Christus est totus in inferno. Et similiter haec tunc erat vera, filius Dei est Christus, sicut &

haec, filius Dei est sacerdos, & haec, filius Dei est filius hominis; De prima istarum dicit sic Sanctus Thom. tertia parte quaestio. 50. artic. 4. in solut. 3. Esse sacerdotem contingit homini ratione animae, in qua est ordinis character, unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, & multo minus Christus, qui est totius sacerdotij origo. Hae ille. De secunda vero propositione sic dicit secundo quolibet q. 1. ubi arguit sic. Dicitur Matth. 12. Sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, ita & filius hominis in corde terrae. Non autem alius filius, nisi filius hominis, qui loquebatur super terram, alioquin Christus fuisset duo filij: ergo fuit homo in triduo mortis. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod hoc nomen homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostaticum, & ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo. Hae ille. Ex quo patet, quod cum Christus sit nomen suppositi & personae, connotans tamen humanitatem integram vel fractam, sicut & hoc nomen filius hominis, ita potest concedi in triduo; persona filij Dei est Christus, sicut & haec, persona filij Dei est filius hominis. Ex his patet responsio ad duo argumenta prima Durandi. Ad primum siquidem negatur minor, & ad eius probationem dicitur, quod hoc nomen Christus supponit pro supposito aeterno subsistente in duabus naturis, sed non conuertitur, quia nominat illud ut subsistit in diuina natura integra, in humana autem integra, vel contracta, dum tamen partes illius naturae, & potissime anima sint sibi vnite hypostaticae, sic autem erat in triduo. Ad secundum negatur minor, quia non sic hoc nomen Christus est impositum ad significandum Deum hominem, sicut nomen illud, quod significat hominem album. Sed hoc nomen Christus est impositum ad significandum Deum vnctum, illa autem vnctio manet in filio Dei quantum partes humanae naturae manent sibi vnite personaliter, siue essent adinuicem coniunctae, siue separatae. Potest etiam dici ad istud argumentum & ad praecedens, quod procedunt iuxta secundam, vel quartam significationem & suppositionem huius hominis Christus secundum quam non conceditur, quod ista fuerit vera in triduo Christus est in inferno. Sed non procedunt argumenta vtendo hoc nomine Christus iuxta primam & tertiam acceptionem, quia in talibus acceptionibus, negatur minor vtriusque argumenti. Quia sic accipiendo hoc nomen Christus non significat suppositum subsistens in duplici natura, sicut dicit minor primi argumenti, nec significat Deum hominem, ut dicit minor secundi argumenti. Conceditur tamen quod non vnice hoc fuerit vera, in triduo Christus est, vel filius Dei est Christus, sicut modo, & hoc bene concludit Durandus, non autem concludit, quod haec nullo modo esset vera, in triduo, Christus est. Vterius ad argumenta, quibus probat, quod modo haec sit falsa, Christus fuit homo in triduo, dicitur. Ad primum si quidem dicitur, quod licet ly totus ponat suum significatum circa hoc subitantiuum Christus, tamen hoc non est ratione significati totius illius substantiae, sed ratione suppositi, hoc enim nomen Christus dato quod significet aliquam duas naturas, vel subsistens in duabus naturis, non tamen supponit pro duabus naturis, sed pro supposito illarum. Et quia totum illud suppositum fuit in inferno quantum ad esse, quod pertinet ad suam personalitatem, ideo illa conceditur, totus Christus fuit in inferno, & ista totus Christus est vbi que, & ista, totus Christus fuit semper & ab aeterno. Ad secundum dicitur, quod fiat in hac falsa propositione, scilicet quod hoc nomen Christus supponat pro persona composita, & sit nomen suppositi habentis partes secundum se & intrinsece. Hoc enim falsum est, cum illud nomen supponat pro filio Dei, cui secundum se partes non conueniunt licet illud nomen connotet naturam humanam, vel partes eius, pro quibus tamen non supponit. Vnde hoc argumentum procedit secundum quartam acceptionem huius nominis Christus, quae abusua est. De hoc Sanctus Thom. tertio sent. distinct. vigesima secunda, quaestio. 1. articulo secundo, ubi arguit sic. Totalitas rei dicitur respectu illorum, ex quibus res componitur, sed totus Christus dicitur esse vbi que vti in littera dicitur, & Damascenus dicit. Cum igitur totus ad personam pertineat, & persona sit composita ex Capreolus 3. sent. L 4 humani-

Christus Dominus quid importat.

Alia responsio ad vtriusque.

Lib. 3. cap. 7.

Utrum virtutes habituales sint homini necessariae.



IRCA vigesimam tertiam distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Utrum virtutes habituales sint homini necessariae. Et arguitur qd non. Quia nullus habitus est necessarius, sed virtutes sunt habitus, igitur non sunt necessariae. Minor nota est, maior probatur, quia habitus importat ordinem ad actum, sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum: ergo non est necessarium esse habitus.

In oppositum arguitur sic. Quia habitus & virtutes sunt quaedam perfectiones, sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis: ergo necessarium est habitus & virtutes esse.

In hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Habitus sunt homini necessariae. Item ponit S. Thom. prima secunda quaestio 49. artic. 4. ubi sic dicit. Habitus importat quandam dispositionem in ordine ad naturam rei, & ad operationem vel finem eius, secundum quem aliquid bene vel male disponitur ad aliud. Ad hoc autem quod aliquid indiget disponi ad alterum tria requiruntur. Primo quidem ut illud quod disponitur sit alterum ab eo, ad quod disponitur, & se habeat ad ipsum, ut potentia ad actum. Vnde si aliquid sit, cuius natura non sit composita ex potentia & actu, & cuius substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter se ipsum, ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur, quod illud quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari & ad diversa. Vnde si aliquid non sit in potentia nisi ad unum, ibi dispositio vel habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sui natura habet debitam habitudinem, ad talem actum. Vnde si corpus coeleste sit compositum ex materia & forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, non habet ibi locum dispositio naturalis habitus ad formam, aut et ad operationem, quia natura coelestis corporis non est in potentia nisi ad unum modum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponantur bene vel male ad formam, vel operationes. Vnde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum conveniunt naturis elementorum, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem & pulchritudinem, & alia huiusmodi, quae importat quandam commensurationem plurium, quae possunt diversis modis commensurari. Propter quod dicit Philosophus 5. Met. quod habitus est dispositio, & dispositio est ordo habentis partes vel secundum potentiam, vel secundum locum, vel secundum speciem. Quia igitur multa sunt entia, ad quorum naturas & operationes necesse est plura concurrere, quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse. Haec ille.

Item tertio sent. distinct. vigesimam tertiam, quaestio. prima, articulo primo, sic dicit. In omnibus quae habent regulam & mensuram, eorum bonitas & rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam, vel mensuram, malitia autem secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura, & regula omnium est divina sapientia: unde bonitas & rectitudo siue veritas vniuersaliter consistit secundum quod attingit ad hoc, ad quod ex divina sapientia ordinatur, ut Anselm. dicit. Et similiter etiam est de alijs secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas, & rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quaedam potentiae limitatae ad determinatas actiones, vel passionem, & secundum quod

Ad hoc aliquid dicitur ad intellectum requiritur. Intellectus possibilis est abstrahens a materia prima.

Tex. com. 15.

quod illas implet suae regule conformantur, quia per diuina sapientiam ad talia sunt ordinatae. Et quia naturae inclinatione semper est ad unum, ideo tales potentiae ex ipsa natura potentiae rectitudinem sufficienter habere possunt & bonitatem, malitia autem in eis contingit ex defectu potentiae. Potentiae vero altiores & vniuersaliores, cuiusmodi sunt rationales potentiae, non sunt limitatae ad aliquid unum vel obiectum, vel modum operandi, quia secundum diuersa & diuersimodo rectitudinem habere possunt. Et ideo ex natura potentiae non possunt determinari ad rectum & bonum ipsarum, sed oportet quod rectificentur rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo vt recipiantur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod potentia regulata a regulante mouetur, sed quia in hoc quod aliquid patitur, & nihil ad actum conferit diffinitio violentiae consistit, vt patet in tertio Ethicorum violentia autem difficultatem & tristitiam habet, ut quinto metaph. dicitur ideo praedicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam reificationem potentiae regulatae, oportet ergo vt alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitates inherentes, vt scilicet rectitudo regule efficiatur forma potentiae regulatae. Sic enim facilliter & delectabiliter quod rectum est operari, sicut id quod est conueniens suae formae. Et haec quidem qualitates siue forma dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur. Cum autem iam consummata est, & quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui vt ex secundo Ethic. & quinto metaph. accipitur est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. Et inde est quod in praedictis dicitur dispositio facile mobilis, & habitus difficile mobilis, quia quod naturale est, non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinatur sicut natura, vt dicitur quinto Ethic. Et propter hoc etiam finem generati habitus est delectatio facta in opere, vt dicitur secundo Ethic. quia quod est naturae conueniens, delectabile & facile est. Et propter hoc etiam habitus a Commentatore tertio de anima diffinitur, quod est quo quis agit cum voluerit quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur primo Ethic. secundum quam res possidet ad naturam habeat operatio vero vsui. Patet ergo quod potentiae naturales, quia sunt ex se ipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensio, sensitiua, quia habent determinatum modum operandi a quo non delinunt nisi per defectum potentiae. Similiter etiam nec voluntas humana secundum quod est determinata naturaliter ad vltimum finem, & ad bonum secundum quod est obiectum eius. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet in intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquid habitus cum ipse sit prima regula ab alio non regulata. Vnde essentialiter bonus est, & non per participationem rectitudinis ab alio, nec malum in ipso potest incidere. Sed intellectus possibilis, qui de se indeterminate est sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regule. Et naturali quantitate ad ea, quae ex ipso lumine intellectus agens, qui est eius regula, ita cum determinatur sicut sunt prima principia. Et acquisito quantum ad ea, quae ex ipsis principijs educi possunt. Et in ipso lumine habitus, quo participet rectitudinem primae regule in his, quae intellectum agentem excedunt. Similiter in voluntate quantum ad illa, ad quae ex natura non determinatur, & in irascibili & in concupiscibili indigentur habitibus secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est eorum regula, vel rectitudinem primae mensurae in his, quae naturam humanam excedunt, quantum ad habitus in suos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis prout participat ab anima dispositionem qua potest opus suum recte perficere, quia oculus sanus dicitur, qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur decimo de animalibus. Vnde patet quod huiusmodi qualitates quas habitus dicimus, in rebus animatis inueniuntur, & proprieque habitibus electionem, ut dicitur in quinto metaph. Haec ille. Ex quibus potest sic argui pro conclusione. Illud est necessarium homini in operibus suis, sine quo non potest perfecte rectificare actus suorum potentiarum, sed habitus sunt huiusmodi igitur. &c. Secunda conclusio. Virtutes hu-

Tex. com. 6.

Tex. com. 13. cap. 1. Tex. com. 15.

cap. 1.

cap. 2.

cap. 10.

Intellectus possibilis est abstrahens a materia prima.

Cap. 1.

Tex. com. 15.

manus sunt habitus. Haec ponit Sanctus Thom. tertio sententiarum ubi supra articulo tertio quaestione prima ubi sic dicit. Nomen virtutis secundum primam sui impositionem videtur quandam violentiam sonare, unde tertio coeli & mundi dicitur quod d motus accidentalis, id est violentus, est virtus, id est violentia, non cum auxilio naturae, sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre, nisi per potentiam perfectam secundum quam agat & non patitur, inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sine qua potest aliquid in se ipso subsistere siue qua potest operari. Et sic dicitur in primo coeli & mundi quod virtus est vltimum potentiae, quia perfectio potentiae mensuratur ex vltimo & maximo, quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ad perfectionem potentiae exigitur quod bene operetur in genere suo. Et propter hoc dicitur in secundo Ethic. quod virtus est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et in septimo philosoph. dicitur, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum eorum, scilicet ad quae potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur ideo virtus humana erit quae perficit humanam potentiam ad actum bonum & optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem & intellectum, ideo potentiae illae sunt humanae quae aequaliter rationales sunt, vel per essentiam sicut quae sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quae sunt in parte sensitiva rationi obediens. Haec autem potentiae ex natura potentiae non possunt esse determinatae ad actus bonos, nec perfecte determinantur nisi per habitus, unde virtutes humanae, de quibus loquimur, non sunt potentiae, sed habitus. Haec ille. Item prima secunda quaestio 55. articulo primo sic dicit. Vltimus nominat quandam potentiam perfectionem. Vniuersumque autem perfectio consideratur praecipue in ordine ad finem suum. Finis autem potentiae est actus. Potentia ergo dicitur esse perfecta secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum se ipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales actusque, & ideo huiusmodi potentiae naturales secundum se ipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt potentiae propriae hominis non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa. Determinantur autem ad actus per habitus, & ideo virtutes humanae sunt habitus. Haec ille. Ex quibus potest sic argui pro conclusione. Illud quod per se determinat potentiam rationalem ad perfectionem suam & ad bonum actum suum, est habitus, sed virtus humana est huiusmodi igitur est habitus, Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus probando, quod officium vel effectus, aut actiuius habitus non sit determinare actum vel potentiam ad actum. Et quod habitus non sit necessarius ad determinandum actum probat. Quia determinatio actus est solum secundum rationem vniuersalem, & particularem, aut singularem non enim in rerum natura inuenitur aliquid actus, qui non sit determinatus in esse naturae secundum singularitatem, & ad esse moris secundum bonitatem vel malitiam si sit de liberatus. Sed secundum conceptum nostrum possumus in telligere actum in vniuersali, qui vt sic indifferenter se habet ad istum actum, vel illum, & ad bonum vel malum. Et sicut vniuersale non differt realiter a singulari in quo est sicut actus indeterminate & determinatus non differunt realiter, sed solum secundum conceptum, quia quod indeterminate concipitur, determinate existit, ita quod sua realis existentia in rerum natura est sua realis determinatio ex se ipsa formaliter, & non per aliquam ipsi adueniens, & hoc quantum ad esse naturale. Sed determinatio actus ad bonum quantum ad esse morale non est ex sola singularitate suae realis existentiae, quia actus malus singulariter existit, sicut etiam bonus, sed est formaliter bonus ex conformitate ad rectam rationem, & malus ex difformitate ad rectam rationem. Hoc praemissum patet primo quod potentia determinatur in se ipsa per habitum formaliter. Et secundo inquirendum est an ipsa determinetur per habitum determinatum ad actum. Primum est de se clarum, quia omne subiectum, quod est in potentia ad

Tex. com. 22.

Tex. com. 16.

Cap. 1.

Tex. com. 15.

Virtus importat

Contra primam Du. di. 2. q. 1.

Totus Christus est vbique, sed non est totum vbique.

Quomodo persona Christi sit posita dici composita.

Diuinitas pars esse non potest.

In hoc 3. dist. 2. concl. 2.

ria ad suscipiendum plura sibi inuicem impossibilia, recipiendo vnum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente non potest recipere alterum, sed potentia rationales sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos & malos quod adinueniuntur in impossibilibus, ergo potentia, quae recipit vnum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente, non est indifferens ad recipiendum alterum. Sed quia habitus habet ordinem ad actum, ideo videndum est, an de terminat potentiam ad producendum, vel recipiendum de terminatum actum. Et dicendum est quod ad determinatum actum in esse naturae nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est, quia effectus communis requirit causam communem, sed determinatio actus in esse naturae, cum sit sua realis singularitas, est effectus communis omni actui existenti in rerum natura, siue sit ante habitum, siue post, siue sit bonus, siue sit malus; ergo causa talis determinationis est communis omnibus actibus sine quacunque exceptione. Habitibus autem non est sic communis & generaliter acceptus, cum ante omnem habitum fuerint actus praedictio modo determinati. Et multo minus acceptus in speciali. quare &c. Et haec ratio non solum probat, quod habitus non sit causa per se talis determinationis, sed etiam quod nullo modo determinet vel inclinet potentiam ad actum sic determinatum. Quia nihil determinatur, nec determinari potest ad id, quod est omnibus commune, determinari enim fit ad aliquid speciale, sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus, ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem. Itaque ad illud ad quod potentia de sui natura est sic determinata, quod non potest oppositum, non indiget aliquo determinante sed quilibet potentia ex natura sua est sic determinata ad producendum, vel recipiendum actum singularem, quod nullo modo potest in oppositum. Actus enim vniuersalis nec produci potest, nec recipi, ergo nulla potentia potest determinari ad producendum, vel recipiendum actum determinatione singularitatis, quae est secundum esse naturae. De determinatione autem actus ad bonum vel malum secundum esse morale aliter dicendum est. Ad hanc enim determinationem quamuis nihil faciat habitus per se facit tamen per accidens. Quod enim habitus nihil faciat per se ad talem determinationem patet, quia bonitas & malitia actus moralis consistunt in conformitate, vel difformitate eius ad rectam rationem, conformitas autem & difformitas sunt respectus, vel relationes ad quas non est per se & immediate aliqua actio, sed solum mediante fundamento, ut patet ex quinto physico. Et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis vel difformitatis, seu bonitatis & malitiae, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturae, quae est fundamentum talium. Constat autem quod habitus non est per se causa entitatis actus secundum esse naturae, quia nullus effectus potest poni sine sua causa per se, sed actus qui sunt ante habitum, sunt determinate entitatis in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eandem. Actus enim, quibus generatur habitus bonus, sunt determinate boni, & illi quibus generatur malus habitus, sunt determinate mali, ergo habitus non est per se causa talis determinationis. Vterius arguit Durandus, quia habitus non reddat actum facilem vel difficilem in se. Primo sic. Quando duo actus sunt penitus similes quantum ad omnia, quae sunt in eis, si vnus ex se sit facilis, & alter difficilis, vel vnus sit facilior altero, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis, & non ex parte actus, ex quo ponitur penitus vniformis, sed actus praecedens habitum, & actus sequens ipsum sunt quandoque penitus conformes quantum ad omnia, quae sunt in ipsis, ergo cum actus sequens dicatur facilior actu praecedente, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis. Maior latet patet. Sed contra minorem posset aliquis dicere quod est falsa, quia actus sequens habitum semper est intensior quam praecedens. Sed illud non valet, quia non est verum vniuersaliter, quod actus sequens habitum sit intensior quam praecedens. Et dato quod sic esset adhuc magis haberet oppositum, quia in eadem specie actus intensior est de se difficilior. Si ergo actus sequens habitum sit necessario & semper intensior quam actus praecedens, sequitur quod quantum est de

se erit difficilior, si ergo sit operanti facilior, necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis. Secundo sic patet idem. Facilitas ex parte operis minuit meritum, si ergo per habitum esset facilitas conditio operis, sequitur quod habitus diminueret de merito actus, quod est falsum. Tertio sic. Quia habitus virtuosus est circa bonum & difficile, sed si per habitum tolleretur bonitas actus, iam habitus virtuosus non proderet, sed obesset, ergo similiter si per habitum tolleretur difficultas, habitus bonus plus obesset quam proderet. Vterius arguit, quod habitus nihil faciat de per se ad intentionem actus. Primo. Quia illud quod conuenit per se habitui acquisito, conuenit per se omni tali, sed intendere actum non conuenit omni habitui acquisito, igitur &c. Maior patet. Quia quod conuenit per se alicui, conuenit per se omni contento sub eo. Minor probatur. Quia omnis habitus acquisitus vel est intellectus, vel moralis, ut dicitur in fine primi Ethici. sed isti habitus non faciunt per se ad intentionem actus, ut patet, igitur &c. Minor huius patet inducendo primo in habitibus intellectualibus, verbi gratia de scientia & opinione, & fide acquisita. Quia qui cognoscit primo aliquam conclusionem ex sola auctoritate dicitur, puta credens eclipsim futuram ex auctoritate astrologi hanc praedicentis, & nondum habens habitum, si postea firmetur in eo habitus huius credulitatis, & de eadem vel simili conclusione non habeat nisi auctoritatem, quamuis firmius credat propter veritatem, quam forte expertus est ex dictis astrologi, tamen non clarius cognoscet veritatem dicti quam prius, licet forte adhaereat firmius, quae firmitas non est primo & solum ex auctoritate, nec ex habitu causato per auctoritatem, sed ex experientia euentus rerum dictarum ab astrologo. Et si sic esset, adhuc de firmitate non querimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intentionem actus cognoscendi. Firmitas enim adhaesio nihil facit ad claritatem cognitionis, cum opinans quandoque aequae firmiter adhaereat conclusioni opinatae, sicut demonstrator conclusioni demonstratae, ut dicitur septimo Ethico. Similiter si quis habeat de aliqua conclusione rationem Dialecticam & demonstratiam, & ex frequentatione eorum causetur in eo habitus opinionis vel scientiae, si post habitum causatum cognoscatur eandem conclusionem per idem medium per quod prius cognoscebat non apparet quod propter hoc clarius cognoscat, licet promptior sit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum, quo vti potest cum voluerit. Sed de promptitudine non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intentionem actus. Quod autem ita sit, probatur sic. Intentio in actu cognitionis non videtur posse contingere per se nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur, vel obiecti, quod representatur, vel potentiae cognoscentis, vel dispositionis potentiae per se requisitae ad receptionem actus, omnia enim alia videtur se habere per accidens ad actum & ad intentionem eius sed habitus intellectualis nihil horum est, quare &c. Maior patet. Videmus enim intentionem variari in actu ex parte solius luminis sicut illud quod videtur in lumine solis, clarius videtur quam illud, quod videtur in lumine lunae ceteris paribus. Item ex parte praesentationis solius obiecti, quia idem visibile praesentatum in eodem lumine videtur clarius vel obscurius ratione propinquitatis vel remotionis. Similiter ex parte potentiae, quia idem visibile & in eodem lumine, & in eadem distantia clarius videt iuuenis quam senex, quia potentia visiva cum sit corporalis est debilior vel fortior secundum conditionem corporis. Item ex parte dispositionis per se requisitae, quia idem visibile aequaliter propinquum, & in eodem lumine videtur intensius, vel remissius ab eadem potentia eque secundum se intensa, si dyaphaneitas oculi, quae per se requiritur ad receptionem speciei, vel visionis, sit alia & alia. Et forte istud coincidit cum tertio. His autem exclusis non apparet, unde posset esse uarietas intentionis & remissionis in actu, & sic patet maior. Et minor similiter manifesta est. Quia habitus acquisitus non est lumen, sub quo aliquid cognoscitur. Supponitur etiam quod idem obiectum representetur aequaliter ante habitum & post, quia per idem medium representatum. Potentia autem intellectiva non suscipit magis & minus habitus etiam acquisitus non est dispositio necessaria ad recipiendum

recipiendum actum, cum actus praecedat habitum quare &c. Idem patet secundo sic. Si potentia & habitus per se facerent ad intentionem actus, hoc esset aut quia habitus intenderet potentiam, quae intensa exiret in actum intensiore aut quia ut quidam dicunt, potentia & habitus essent duo imperfecta agentia supplemta vicem vnus perfecti agentis respectu actus intensi, in quem nullum istorum agentium esset per se sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici, quia potentia intellectiva non recipit intensiorem, nec remissionem. Nec secundum potest dici, quia illa principia, quae immediate se habent ad aliquem actum, & propria virtute agunt, & habent vniuersalem rationem potentiae respectu illius actus. Si ergo habitus & potentia se haberent vt duo imperfecta agentia supplemta vicem vnus perfecti agentis cum ad hoc sequatur, quod quilibet istorum immediate se habeat ad actum & virtute propria, alioquin non essent duo agentia imperfecta supplemta vicem vnus perfecti agentis modo quo ipsi ponunt, sequeretur quod ratio potentiae vniuersae conueniret potentiae intellectivae & habitui. Hoc autem non est verum, quia quamuis habitus dicatur potentiae quaedam, hoc tamen non est secundum illam rationem secundum quam potentia actiua vel passiva dicta simpliciter dicuntur quaedam potentiae, sed secundum alium modum a praedictis distinctum, vt patet quinto meta. phy. Item principia quae per se requiruntur ad actum mentis curque perfectum in aliqua specie, videtur necessario requiri ad quemlibet actum eiusdem speciei, sed habitus non requiritur ad quemlibet actum qui est eiusdem speciei, cum actum sequente habitum, quia actus praecedentes habitum non sunt ab habitu, cum tamen sint eiusdem speciei cum actibus sequentibus, ergo &c. Minor iam patet. Probatur maior. Primo per exemplum eorum, quia sicut acuties & durities requiruntur in securi ad intense vel velociter secandum ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundo. Quia eorum effectuum secundum speciem in differentium solum secundum intensum & remissum sunt eadem principia secundum speciem non differentia nisi secundum intensum & remissum. Et sic patet maior & consequenter tota ratio. Tertio arguit sic. Illud quod natum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptiui sit praualens resistentia, sed habitus secundum se, exclusio quocumque alio, non potest causare quocumque actum, ergo non facit per se ad intentionem actus. Minor de se patet. Maior probatur. Quia cum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intentione actus potest in essentia eius exclusio impedimento praualente dico ad exclusio impedimento, quia si agens, quod intendit actum, esset debilior virtutis quae esset resistentia passiva nihil causeret per se. Sicut cum debilis adferretur sorti trahenti nauem, & causet motum intensiorem, non oportet quod per se possit causare motum illum nauis, quae forte grauior est quam sit virtus istius debilis trahentis. Sed si nihil resisteret, mouens quantumcumque debilis virtutis ipsam moueret. Cum ergo potentia aeternae nullam resistentiam habeant ad actus suos, sed quantum est de se sint summe dispositae, sequitur quod illud, quod intendit per se actus earum, possit per se solum causare talem actum per secundam speciem, quamuis remissum, & haec est maior. Haec Durandus in forma. Contra secundam conclusionem arguit Aureolus probando, quod nulla forma absoluta est virtus nisi vt includit respectum in obliquo, & per modum connotati quia ad hoc quod aliqua forma sit virtus, oportet quod secundum illam aliquis se habeat bene vel male, bonitas autem & malitia consistunt in congruentia vel incongruentia. Secundo arguit. Quia variato illo respectu solum, variatur virtus, immo eadem forma quae erat virtus sit vicium propter variationem respectus, vt taciturnitas in iuuenie est virtus, sed si fiat doctus & accipiat auctoritatem loquendi tunc eadem qualitas fiet vicium. Hoc patet etiam in habitu corporali, quia illud quod est pulchritudo in facie, esset turpitudine in alia parte, vel e contra turpitudine in naso esset pulchritudo in papilla, aut alia parte, & quod est sanitas in uno est infirmitas in alio, & haec omnia variantur secundum congruentiam, igitur virtus in indirecte, & in obliquo includit relationem. Argunt etiam quidam alij, quorum dicta

recitat Scotus probantes, quod virtus non sit forma absoluta, sed mera relatio, quia septimo physico dicitur, quod in iustitia & virtute non est motus, eo quod sunt ad aliquid, aut igitur intelligit Aristoteli, quod sunt ad aliquid solum fundamenta, & tunc ratio philosophi non valet, quia sic albedo est fundamentaliter ad aliquid, & tamen ad ipsam est motus. Aut intelligit quod formaliter sunt ad aliquid & habentur intentionem. Secundo. Quia habitus & virtus non requiruntur propter substantiam actus, sed propter modum actus ad facilius & propter agendum. Et ideo non oportet, quod sit forma absoluta, sed sufficit quod sit quidam modus realis & consuetudinalis propter modum actus. Tertio. Quia isti habitus acquiruntur per actum intellectus & voluntatis, qui sunt actus immanentes. Quarto. Quia talia corrumpuntur per cessationem actus sine aliquo positio corrumpente, quod non esset, si essent formae absolute. Quinto. Quia non plus requiruntur ad agendum in potentia rationali, puta intellectu & voluntate quam in potentia irrationali, sed in potentia irrationali non requiruntur ad bene & faciliter agendum aliqua qualitas absoluta, vt patet in brutis, equa enim per modum consuetudinalium sine aliqua qualitate absoluta disponitur ad arandum, vel trahendum, & huiusmodi, igitur &c. Sexto arguitur. Quia omnes diffinitiones virtutum includunt respectum congruentiae, nec vnquam aliquid virtutem sine isto respectu diffiniunt, nec diffinitur potest, ideo Augustinus dicit, quod virtus est bona qualitas mentis. Et philosophus secundo Ethici dicit, quod virtus est quae habentem perficit, & ibidem dicit, quod in medio consistit quo ad nos, & septimo physico dicit, quod est dispositio perfecta ad optimum, quae omnia dicunt respectum ad naturam & congruentiam. Septimo. Quia nullus actus est, aut intelligitur virtuosus, nisi secundum circumstantias intellectus fundaret congruentiam, vt patet ex tertio Ethico, quia circumstantiae semper sumuntur vt congruit & oportet quantum scilicet & quando, & vbi, & illius gratia oportet. Vterius argunt aliqui, quod virtus nec fit pura qualitas, nec purus respectus, sed sit compositum ex vtroque & ens per accidens. Primo sic. Omne quod includit res duorum praedicamentorum qualitercumque includat, est ens per accidens & non minus si vnum in recto, & reliquum in obliquo quia si vtrunque in recto, immo plus, quia magis cadit ab vniuersitate, hoc patet ex septimo metaph. vbi philosophus dicit, quod composita ex substantia & alijs praedicamentis non faciunt vnus per se. Et idem iudicium est de composito ex quibuslibet duobus praedicamentis, sed virtus includit absolutum principalem & in recto & respectum in obliquo, quorum primum est in genere qualitatis, secundum in genere relationis, ergo virtus est ens per accidens. Secundo sic. Aut virtus essentia consistit totaliter & praecise in puro absoluto, aut non totaliter & praecise, immo respectum includit partialiter, sed non potest dici primum, quia secundum hoc tertia species qualitatis & prima cum sint idem in illo absoluto non differunt per essentiam. Similiter virtus & vicium erit idem per essentiam, quia idem absolutum specificiter habet rationem virtutis in vno, & vicij in alio similiter non erunt qualitates essentialiter oppositae specificiter, quae omnia absoluta sunt ergo relinquitur quod dicitur secundum. Siquid virtutis essentiam ingrediatur partialiter ipse respectus congruentiae, sed omnis essentia habens partem sui absolutam & partem respectum est ens per accidens, vt patet in patre, & simili, igitur essentia virtutis erit ens per accidens, dato etiam quod ipse respectus in obliquo sit eius pars. Tertio sic. Absolutum sub respectu actu fundans respectum vt sic est aliquid ultra absolutum, est enim illud quod significatur per hanc propositionem. Siquid potest adesse & abesse manente eodem absoluto sed omne includens ultra absolutum aliquid quod potest adesse & abesse illi, est ens per accidens, includit enim duo quorum vnum accidit alteri, & ita est ens per accidens vt patet quinto metaph. & per diffinitionem accidentis, igitur virtus si non praecise importat absolutum, sed vt sub respectu necessario est ens per accidens. Confirmatur. Quia actu fundare nec est absolutum cum separatur ab eo, nec respectus, qui fundatur: clarum est, igitur erit habitudo media realis vel rationis, quod etiam confirmatur, quia posse fundare includit respectum potentiae mediū inter fundatum &

Vtrū merā re-
lationem
tū dicat.
Tex. com. 17.

Cap. 5.

Tex. com. 17.

Cap. 1.

Vtrū sit com-
positum p-
accidens ex qua-
litate & spā.
Tex. com. 41.

Tex. com. 41

Habitus hēt
ordinem ad
actum.

Tex. com. 17.

Contra eādē
secundo loco
ubi supra q. 4.
art. 1.

Tertio
ubi supra
art. 1.

Tex. com. 28.

Cap. 41

Quo debilis
virtutis for-
tius trahē
naui.

Contra secun-
dam conclusio-
nem Aureo-
li. Virtus nihil
connotat ex
specie.

tum & respectum, quare & actu fundare. Quarto sic. Ipse respectus congruentia se habet ad virtutem vt propria passio aut sicut pars essentia eius, sed non potest poni primum. Tunc quia propria passio se habet ad subiectum in secundo modo per se & per consequens Deus potest facere virtutem sine illo respectu, cuius oppositum dicitur. Tum quia subiectum potest intelligi sine propria passione, quamuis non e contrario, & secundum hoc non erit ille respectus de intellectu virtutis. Tum quia virtus acquiritur & variatur specificata ex variatione facta in solo isto respectu, & ita videtur esse differentia intrinseca reponens in specie, & non passio. Tum quia omne quod acquiritur ad solam variationem non habet respectum partem sui, nisi sit purus respectus, solo autem respectu per se variato fit vicium, quod prius erat virtus. Sicut patet de taciturnitate, quae est virtus in iuvene, & vicium in sene, & de albedine, quae est virtus & pulchritudo in cute, & vicium in pupilla, non potest igitur, respectus congruentia esse propria passio virtutis, sed potius de essentia eius aliquo modo, sed constat quod omne includens respectum & absolutum est ens per accidens, igitur idem quod prius. Quinto sic. Album est ens per accidens, vnde non est in genere propter quod significat, sed album solam qualitatem significat, vt dicitur in praedicamentis. connotat autem subiectum, & idem dicit Commentator quinto metaphys. comento. nono contra Auic. dicit enim quod primo significat accidens, & secundo subiectum, ergo nomen quod vltra significatum aliquid connotat est ens per accidens, sed virtus est huiusmodi, igitur &c. Sexto. Relatiuum secundum esse est ens per accidens vt pater, simile, & quale, sed virtus est relatiuum secundum esse, saltem aliquae virtutes, vt iustitia, & amicitia. Nam distinctio relatiui secundum esse, quae dicitur ad aliquid sunt quaecunque hoc ipsum quod sunt, aliorum sunt, competit eis. Amicitia enim non est ad se virtus, nec iustitia, sed sunt ad alterum, ergo saltem aliquae virtutes sunt ens per accidens. Septimo sic. Absolutum sub respectu vt sic vel est aliquid vltra purum absolutum, aut aliqua, aut nihil, sed non potest dici quod nihil, quia tunc essentia virtutis esset nihil. Nam absolutum praecise sumptum non est essentia virtutis, sed vt sub respectu per te, vt sic autem est non nihil, ergo necesse est quod vel sit aliqua pluraliter modo aceri, & sic virtus erit aceri essentialiter, & per consequens ens per accidens, vel quod sit aliquid, & per consequens ens & unum, sed non unum per se, cum includat respectum & absolutum, ergo unum per accidens. Octavo sic. Philosophus dicit primo elenchorum, quod si nomen & oratio idem significant, ut haec dictio duplum. & haec oratio duplum dimidij, sequitur negatio. Nam dicendo duplum dimidij, dicitur duplum dimidij dimidij. Et ideo hoc nomen duplum aliter significat dimidij, quam haec oratio duplum dimidij. Quare ergo an virtus praecise significet absolutum sic quod respectus non cadat in suo significato, sicut nec dimidij cadit in significatione dupli: aut significet utrumque simul, absolutum in recto, & respectum in obliquo, sicut ista oratio, duplum dimidij, significat duplum in recto & dimidij in obliquo. Si detur primum, habetur propositum. scilicet praecise significat absolutum, & nullo modo respectum, nec in obliquo, nec in recto, & per consequens poterit intelligi sine respectu. Si vero detur secundo modo sequitur, quod sicut haec oratio significat ens per accidens cum dicitur duplum dimidij, sic haec dictio virtus significat ens per accidens, quod enim duo significat sic quod ambo cadunt in suo significato, exprimit ens per accidens. Nono sic. Non magis fundat terminatiue absolutum virtutis respectum congruentia quam absolutum albedinis respectum similitudinis, proprium est enim qualitatium secundum eas simile & dissimile dici, & secundum quantitates aequale & inaequale, sed nullum nomen imponitur ad significandum albedinem, aut alias qualitates ut stat sub respectu similitudinis, vel ut fundat ipsum, ergo nec qualitati ut fundat respectum congruentia debuit speciale nomen imponi. Decimo sic. Tota ratio virtutis complete est extra intellectum, sed respectus congruentia complete non est extra intellectum saltem secundum ponentes, quod complementum relationis est ab anima, ergo ratio virtutis non consistit in absoluto ut est actu sub respectu congruentia. Confirmatur. Quia saltem in

Deo attributum iustitia & virtutis & scientia non potest importare diuinitatem ut sub tali respectu reali, quia talis non est in Deo, nec rationis, quia tunc tota ratio iustitia, scientie, vel virtutis non esset in Deo circumscripto actu in intellectu. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est ob iectionibus supradictis, & ideo ad argumenta Durandi primo loco inducta contra primam conclusionem dicitur primo, quod omnis actus humanus actualiter existens in rerum natura extra suam potentiam elicitum est determinatus ad esse naturae quantum ad esse speciem, non ex se solo formaliter, sed ex suo principio vel termino secundum quod optime declarat Sanctus Thom. prima secundae. q. 1. prima articulo tertio. Dicitur secundo, quod quilibet talis actus determinatur in esse naturae formaliter quantum ad singularitatem non ex se solo, sed ex suo subiecto, sicut & quodlibet aliud accidens recipit indifferenter ex suo subiecto, prout dicit Sanctus Thom. in multis locis, potissimum quarto sententiarum dist. 2. q. 1. arti. primo. quae sunt tertia in solutione tertij. Dicitur tertio quod quilibet talis actus determinatur ad speciem in esse moris, non ex se solo, formaliter, sed ex alio, nam secundum quod determinatur Sanctus Thom. prima secundae quaest. 18. Actio humana in generali accepta habet bonitatem vel malitiam, ex obiecto, & ex circumstantiis, & ex fine, bonitas autem actus interioris voluntatis dependet ex obiecto, ex fine, & ex conformitate ad rectam rationem, & ex lege aeterna, prout diffuse ostendit ibidem quaestio 19. bonitas vero & malitia actus exterioris dependet a voluntate, interiori quo ad aliquid, & quo ad aliquid dependet ex obiecto vel materia, & ex circumstantiis prout ostendit Sanctus Thom. prima secundae quaestio vigesima. Dicitur quarto quod quilibet talis sicut determinatur formaliter ad singularitatem in esse naturae ex suo subiecto, ita & in esse moris. Dicitur quinto quod actus sequentes habitum ab illo elicitum vtrunque determinatione specificam tam quo ad esse naturae quam quo ad esse moris efficitur recipiunt a potentia, & ab habitu, a quibus eliciuntur. Dicitur sexto quod habitus non solum determinat formaliter potentiam in se, immo determinat eam formaliter ad speciem actum producendum vel recipiendum tam in esse naturae quam in esse genere moris, & ad huiusmodi dicti improbationem dicitur, quod communis causa determinationis actuum vel potentiarum ad suos actus & commune inclinatum est illud, quod se habet ad potentiam receptiuam vel elicitiuam per modum formae & actus primi. Et quia aliquae potentiae ponuntur in actu primo per habitus, aliae vero non ideo quaedam determinatur & inclinatur ad producendum actus suos per habitum, aliae vero non, sicut declaratur est in prima conclusione. Cum autem dicitur arguens quod actus praecedentes sunt praedicto modo determinati, dicitur quod verum est, quia principium talium non est habitus, sed potentia cum obiecto, sicut est de actibus elicitis ab habitu & sequentibus habitum, & ideo plura concurrunt ad determinationem sequentium quam praecedentium habitum. Cum vero dicitur, quod nihil determinari potest ad illud, quod est coe actus actus &c. Dicitur quod licet actus positus in esse sit determinatus quo ad speciem & indiuiduum in esse naturae, tamen potentia ante productionem illius actus non est quandoque determinata ad producendum actus talis speciei nec per consequens tale indiuiduum significatur, sicut intellectus possibilis antequam sit in actu per speciem intelligibilem est indeterminate ad producendum cognitionem asini vel hominis, determinatur autem ad hanc vel illam per speciem intelligibilem quae potest dici habitus ut dicit Sanctus Thom. prima secundae q. 50. arti. sexto & multis aliis locis cum vero ulterius dicit quod quilibet potentia de sui natura est determinata &c. Dicitur primo, quod illud est simpliciter falsum, quia multae sunt potentiae, quae natura sua nullum actum producere possunt sine actu primo eis sua additio, sicut patet de omnipotentia sensitua & intellectua saltem humana, vel creata. Dicitur secundo quod licet aliqua potentia sit determinata ad producendum vel recipiendum actum singulari modo, quod non potest producere vel recipere vniuersalem vel actum non singularem, non tamen est deter-

Ad argum. contra primam conclusionem.

Cap. 10.

Ad argum. contra primam conclusionem.

Habitum addere in esse.

Argumenta contra primam conclusionem.

determinata ad producendum vel recipiendum hoc singulare vel illud, nec actum huius speciei vel illius, & ideo indifferenter determinatio. Vnde argumentum istud & praecedens peccat per fallaciam aequiuocationis, quia aequiuocatur de hoc, quod dicitur actus determinatus, hoc potest habere suppositionem simplicem vel personalem, vel aliter loquendo potest habere suppositionem conflatam vel determinatam, modo argumentum istud procedunt iuxta primum sensum, & conclusio nostra procedit iuxta secundum. Concedimus enim, quod nulla potentia in diger determinari per habitum ad producendum actum determinatum, si sit simpliciter simplex, vel confusa. Sed si sit suppositio personalis & determinata, dicitur oppositum, quia multae sunt potentiae indifferentes ad actus diuersarum specierum, sicut sensus, intellectus, & voluntas, & ideo frustra laborauit arguere ad probandum illud, quod quilibet conuenisset sibi gratis. Nullus enim nisi in quantum formauit, quod aliqua potentia produceret actum vniuersalem sine aliqua determinatione ad genus speciei, & ideo dicitur. Vltimus cum dicitur quod habitus nihil per se facit ad determinandum potentiam, vel actum in esse morali. Dicitur quod ad ista duo habitus, facit non solum per accidens, immo per se, quod eadem determinat actum ad esse morale constat, quia secundum philosophum septimo Ethic. virtutes morales faciunt hominem bene se habere, circa finem proximum virtutis, prudentia autem facit hominem bene se habere circa ea, quae sunt ad finem. De hoc Sanctus Thom. in multis locis, potissimum prima secundae q. 59. articulo quarto, & quinto, & secunda secundae q. 47. articulo sexto, & in multis aliis locis. Tunc ad huius solutionis improbationem dicitur primo, quod bonitas vel malitia humanorum actuum non consistit praecise, vel principaliter in huiusmodi respectu conformitatis aut difformitatis, sed potius in fundamentum huius respectus secundum quod in secundo sententiarum visum fuit. Dicitur secundo quod habitus actiuitas non immediate attingit tales respectus sed eorum fundamenta, puta substantiam actus. Et ad huius improbationem dicitur, quod licet actus praecedentes sint determinate boni vel mali, & talem determinationem non habeant ab habitu, sicut nec suam entitatem, cum hoc tamen fiat quod actus sequentes habitum suam entitatem, & suam determinationem habeant ab habitu, sicut a principio, vel causa, vel ratione agendi ipsius potentiae, & hoc non per accidens sed per se, aliquid enim est per se causa alicuius indiuidui, quod non est causa omnium indiuiduorum eiusdem speciei, Ethic. maxime apparet, vbi talia indiuidua possunt produci a causis diuersarum specierum, sicut patet de igne, qui potest produci ab alio igne, & a sole, & multis aliis causis per se faciuntibus ad eius productionem: ideo sicut non sequitur iste ignis per se producit ignem, igitur sine igne non potest produci ignis, ita in proposito de actu & habitu, sed est fallacia consequentis vel aequiuocationis arguendo a perfectitate causae ad perfectitatem propositionis & a perfectitate inconvertibili ad convertibile & adaequatam. Dicitur tertio quod istud argumentum sicut & praecedentia non procedunt directe contra conclusionem vel intellectum conclusionis. Cum enim dicitur, quod habitus est necessarius ad determinandum potentiam ad actum in esse morali, non est sensus conclusionis quod potentia nuda sine habitu eliciat actum in differentem in essentia morali, aut quod sine habitu non possit producere aut recipere actum, quod sit determinate bonus, aut determinate malus, sed hoc sit tantum ex habitu. Et ad hunc sensum procedunt omnia dicta Durandi, sed intellectus conclusionis, est quod potentia non habitata non plus inclinatur ad bonum moraliter quam ad actum moraliter malum, nec inclinatur ad agendum delectabilem, aut facilem, aut promptum, sed remanet in quadam confusa potentialitate ad hoc obiectum & illud, & similiter ad actum bonum & malum, & similiter ad talem modum operandi & oppositum, vel potius est in habilis ad vnum illorum, quantum est ex se, sed per habitum inclinatur ad hoc obiectum, & retrahitur ab opposito, & idem dico de actu & de modo operandi, sicut patet de habitu temperantiae, qui inclinatur ad concupiscibilem ad certa obiecta, & ad certos actus & modos operandi. Vnde omnia argumenta ista sunt sophistica. Ad argumenta vero

secundo loco inducta contra eandem conclusionem dicitur, quod responso ibidem data probabilis est, quae negat maiorem, nunquam enim actus praecedens habitum per omnia similis est, aut aequalis actui sequenti habitum, & elicitio ab habitu. Et de hoc Beatus Thom. secunda secundae, quaestio vigesima tertio articulo secundo sic dicit. Nullus actus perfecte producit ab aliqua potentia passiva, nisi sit ei conaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Vnde Deus qui omnia mouet ad debitos fines singulis rebus, indidit formas per quas inclinatur ad fines sibi praecitos a Deo, & secundum hoc disponit omnia suauiter, ut dicitur Sapientiae octauo: manifestum est autem, quod actus charitatis, excedit naturam potentiae voluntatis, nisi, ergo aliqua forma super adderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset iste actus imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis, & delectabilis. Haec ille. Simile dicit primo sententiarum distinctione decima septima quaest. prima articulo primo & in multis aliis locis. Cum autem arguens ad probationem minoris, adducit instantiam de intentione actus, &c. Dicitur quod non valet, quia nos non dicimus quod omnis actus sequens habitum sit intensior quolibet actui praecedente habitum. Vnde Beatus Thom. prima secundae quaestio 109. articulo tertio sic dicit. Quia vltus habituum in voluntate hominis, consistit, sicut contingit quod aliquis habeat habitum non vniuersalem, vel etiam agit actum contrarium, ita etiam potest contingere quod virtus habitus secundum actum non respondentem proportionatiter intentioni habitus, &c. Et similia dicit secunda secundae quaestio vigesima quarta articulo sexto. Dicimus autem quod quilibet actus elicitus ab habitu potissime secundum proportionem habitus est perfectior actibus praecedentibus habitus, & in non intentione. Item postquam diceremus, quod actus sequens habitum est intensior, non ideo potest argui, quod est difficilius quam praecedens habitum, quia plura principia concurrunt ad secundum quam ad primum, ut patet de se, vel dato quod esset difficilius in se, non tamen in ipsi potentiae agendi, vt post dicitur. Ad secundum respondit in forma Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione vigesima tertio quaestio prima articulo primo, vbi arguit sic in quasto loco. Difficultas cooperatur ad meritum, sed habitus tollit difficultatem, ergo ad actus illos quibus meremur, non sunt dandi nobis habitus. Haec argumentum. Sequitur responso. Dicendum inquit, quod sicut dicitur secundo metaphys. difficultas potest esse ex nobis & ex rebus, & similiter facilitas, ergo quae est ex ratione actuum, qui non sunt magni ponderis, dimittit quantum est in se rationem meriti, sed facilitas, quae est ex promptitudine operantis, meritum non dimittit respectu praemii essentialis, sed auget, quia quanto charitate maiori facit tanto facilius tolerat, & magis meretur, & similiter quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus est delectabilior, & magis meritorius. Haec ille. Ex quibus patet, quod non omnis facilitas operis minuit meritum, immo quandoque talis facilitas auget meritum, sed illa facilitas operis meritorii, quae conuenit ex leuitate operis, quia est parui ponderis in se. Et si dicatur, quod ex hoc sequitur, propositum arguentis scilicet quod talis facilitas non est conditio operis in se, sed solum operantis. Dicitur quod argumentum non concludit, nisi quod causa facilitatis sit ex parte operantis, non autem quod facilitas non sit formaliter in actu, facile enim & difficile dicuntur relatiue sicut magnum & paruum. Et ideo aliquid est formaliter facile respectu alicuius, quod est difficile respectu alterius. Ad tertium dicitur, quod non est simile de bonitate actus, & de difficultate, quia primum est de necessitate actus virtuosus, non autem secundum legem virtus vel habitus non tollit totaliter difficultatem actus, quia non actus qui est difficilis in se, vel respectu ad potentiam habituatam. Item dato quod habitus tollat difficultatem actus, facit tamen actum meliorem. De hoc Sanctus Thom. secunda secundae quaestio vigesima septima articulo octauo in solutione tertij sic dicit. Plus facit ad rationem meriti & virtutis bonum, quam difficile, unde non oportet quod omne difficile sit magis meritorium, sed solum illud quod est sic difficile, ut etiam

In en. de substantia

Cap. 10.

Tex. com. 1. Facilius actus auget meritum, & quomodo.

etiam sit melius. Item prima secunda quaestio. 174. articulo quarto in solutione secunda sic dicit. Opus aliquod potest esse laboriosum & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis, & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti, & sic charitas non minuit laborem, immo facit aggregari opera maxima. Magna enim operatur, si est ut dicit Grego. in quadam omelia. Alio modo ex defectu ipsius operantis. Vnicuique enim est laboriosum & difficile, quod non prompta voluntate facit, & talis labor diminuit meritum, & a charitate tollitur. Hae ille. Et sicut dicit ipse de charitate, ita potest dici de alijs habitibus virtutum, scilicet quod tollunt difficultatem, quae impedit meritum, non autem difficultatem, quae augeret meritum, posset tamen breuius ad omnia supradicta dici, & difficultas praemissa ab huiusmodi operibus excutiendo quod habitus non facit actum facilem, aut difficilem in se, sed facit quod fiat facilliter, aut difficilliter, opus autem vel actum fieri facilliter est ipsum fieri prompte sine necessitate praecedentis inquisitionis, aut de liberationis. De hoc Sanctus Thom. de virtutibus quaestio 11. prima articulo primo sic dicit. Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit firmitas in sua recta operatione, quia potentia, quae ab alio principio in sua recta operatione dependet, facile immutatur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerit stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinatur ad vnu oportet semper cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de opere, sicut patet de eo qui vult considerare non dum habens habitum scientiae, & qui vult secundum virtutem agere habitum virtutis carens. Vnde dicit philosophus tertio Ethic. quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut perfecta operatio delectabiliter compleatur, quod quidem fit per habitum, qui cum sit inclinatus per modum naturae, operationem sibi propriam quasi connaturalem reddit, & per consequens delectabilem, nam conuenientia est delectationis causa. Vnde philosophus secundo Ethic. ponit signum habitus generati delectationem in opere existentem. Hae Sanctus Thom. Ex quibus patet quod prius dictum est, scilicet quod habitus facit proprie & facilliter operari verum tamen praeter praedictum modum facilitatis oportet dicere, quod per habitum redduntur opera facilia operanti, nisi habitus essent ei difficilia, sicut patet de temperato, cui facile est moderari passiones, quod difficile est incontinenti, & similiter habenti magnam charitatem facile est vincere omnem tentationem, quod difficile vel impossibile est habenti paruum charitatem, vel charenti caritate, & gratia. Et de hoc diffuse loquitur Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione 31. quaestione secunda articulo tertio ubi sic dicit. Resistere tentationi dicitur dupliciter. Vno modo ut quis a tentatione non vincatur. Alio modo ut quis tentationem vincat: dicitur enim quis a tentatione vincatur, quando a proposito bono retrahitur per tentationem in consensum peccati sicut est in continente, qui habet rectam rationem, sed deducitur. Qui enim non habet bonum propositum ut intemperatus, siue luxuriosus, non vincatur, quia libenter illud agit, vincit autem qui non solum a tentatione superueniente non vincatur, nec in actum peccati deducitur, sed etiam ex magnitudine virtutis, quasi nihil tentationem parumpendit, qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur, resistit quidem tentationi cum non consentit, sed non vincit proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de resistentia peccati, sic quaelibet charitas potest resistere peccato propter liberum arbitrium liberatum a feruitute peccati, quamvis difficultatem patiat propter tentationis impulsus. Loquendo vero de tentatione secundo modo, sic charitas, quae est parua in principio tentationis potest tentationibus resistere; quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnantem semper auxiliium administrat, si tamen ponatur quod semper parua permaneret, non posset per modum dictum tentationi resistere. Hae ille. Item quolibet quarto quaestione nona articulo primo sic dicit. In operibus virtutum duo sunt attendenda scilicet id quod fit, & modus faciendi: contingit autem idem factum, quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente paruum virtutem, sed etiam a non habente virtutem,

Habitibus virtutum ad tria indigemus.

Cap. 18.

Cap. 41.

Resistere tentationi dupliciter.

In operibus virtutum duo sunt attendenda.

sicut aliquis non habens iustitiam potest facere aliquod opus iustum, sed si attendamus ad modum faciendi ille qui non habet virtutem non potest operari, sicut ille qui habet, nec ille qui habet paruum, sicut ille qui habet magnam, quod operatur facilliter, & prompte, & delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel paruum habet. Sic ergo dicendum est quod hoc opus, quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum charitas perfecta, sed etiam imperfecta. Et quod plus est ille etiam qui caret charitate, secundum illud Apost. primae cor. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam &c. Sed charitas perfecta hoc facit prompte & delectabiliter, sicut patet de Laurentio & Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostederunt. hoc autem non potest facere charitas imperfecta, vel ille qui caret charitate. Hae ille. Ad argumenta vero, quae tertio loco contra eandem primam inducit, respondendum est. Ad primum siquidem dicitur, quod maior potest probabiliter negari, quia intendere actum potest conuenire alicui habitui acquisito, non ex sola ratione generis scilicet in quantum habitus est, sed ex ratione propriae speciei, vel generis proximi, puta in quantum est habitus partis appetitiuae. Hoc autem dico quia habitus intellectuales aliter se habent ad actum quam morales, sicut ostendit Sanctus Thom. prima secunda quaestio. 50. articulo tertio ubi sic dicit. Virtus est habitus quo quis bene vitatur. Duplitem autem aliquis habitus ordinatur ad bonum actum. Vno modo in quantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, aut solecismum facere, & eadem ratio est in alijs scientijs & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte illa facultate vitatur, sicut iustitia non solum facit, quod homo sit prompte voluntatis ad iusta operanda, sed etiam facit ut iuste operetur &c. Hae ille. Item q. 57. articulo primo sic dicit. Duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus. Vno modo quia facit facultatem bene operandi. Alio modo quia cum facultate facit bonum vsum. Et hoc pertinet solum ad illos habitus, qui pertinent ad vim appetitiuam, eo, quod vis appetitiua animae est, quae facit uti potentis & habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculatiui non perficiant partem appetitiuam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectiuam, possunt quidem dici virtutes in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri hoc est enim bonum opus intellectus, non tamen dicuntur virtutes secundum modo quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet in se habitum scientiae speculatiuae non inclinatur ad vitandum, sed ut potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod vitatur scientia habita hoc est mouente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut charitas, vel iustitia, facit etiam bene uti speculatiuis habitibus. Hae ille. Ex quibus patet, quod habitus partis intellectiuae aliter se habent ad actum potentiae quem informant, & aliter habitus partis appetitiuae, & ideo non sequitur, si secundi intendat actum, vel per se faciant ad intentionem actus quod etiam primi hoc faciunt. Dicitur secundo quod concessa maiore in aliquo sensu minor est neganda, quia omnis potentia habitata potest intendere actum elicere quam potentia non habitata, & hoc si vitatur habitu suo ad intendendum actum per imperium voluntatis, non tamen oportet, quod per habitum possit intendere omnem actum suum sed tantum illum, ad quem habitus ordinatur. Et ideo apparet, quod probationes minoris in hoc sensu intellectu non valent: cum enim dicitur quod habitus creditiuus non causat euidentiam, aut claritatem cognitionis &c. apparet quod peccat per fallaciam consequentis, arguendo a negatione inferioris ad negationem superioris, quia talis habitus licet non intendat cognitionem tamen intendit assensum qui est quidam actus intellectus. Nec valet quod dicit, quod hic solum querimus de intentione & claritate cognitionis &c. Hoc enim non est verum sed querimus in generali, utrum habitus faciant per se ad intentionem cuiuscunque actus. Per simile patet quod nihil valet

Dupliciter quis habitus ordinatur ad bonum actum.

Species intelligibilis potest dici habitus.

In ea de qua dicitur.

Dupliciter aliquis habitus dicitur virtus.

Diuersitas diuersum in uerba pertinet.

valet illud, quod dicit de habitu causato per rationem. dialecticam, vel demonstratiuam, quia licet talis habitus non causet maiorem claritatem aut euidentiam quam actus, a quibus causabatur, causat tamen intentionem assensum. Assensus autem est actus quidam intellectus, & de hoc sicut de alijs querimus. Ad rationem autem, quam ad hoc inducit, patet per idem, quia solum concludit, si aliquid concludat, quod habitus acquisitus non causat nouam claritatem aut euidentiam, nec aliquid horum duorum intendit, sed non concludit, quin possit facere ad intentionem aliorum actuum intellectus, ad quos habitus directe ordinatur, cuiusmodi est assensus, vel iudicium, & huiusmodi. Veruntamen nec illud sufficienter concludit, quia ut dictum fuit, species intelligibilis est quidam habitus, & tamen secundum maiorem vel minorem perfectionem speciei intelligibilis in representando distincte obiectum intelligibile contingit maior vel minor claritas, aut euidentia, & intensior vel remissior cognitio in intellectu. Et cum dicit, quod habitus non est lumen quo aliquid cognoscitur &c. Non obstat, quia habitus de quo loquimur est lumen, quo ad cognitionem, & est dispositio necessaria potentiae ad hoc quod cognoscat. Item sicut prius dictum est haec probatio solum procedit de habitibus partis intellectiuae, non autem de appetitiuis. Quomodo autem species intelligibilis illustrat lumen in intellectu agentis dicitur habitus ostendit Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione decima quarta quaestione prima articulo primo quaestiuicula secunda ubi sic dicit. Nulla potentia passiuia potest exire in actum nisi completa per formam sui actiui per quam fit in actu quia nihil operatur, nisi secundum quod est actus, impressiones autem actiuorum possunt esse in passiuo dupliciter. Vno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiuia est in transmutari. Alio modo per modum qualitatis & formae quando impressio actiui iam facta est conaturalis ipsi passiuo, sicut etiam philosophus in praedicamentis distinguit passionem & passibilem qualiter. Sensus autem potentia passiuia est, quia non potest esse in actu omnium, ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae, non enim potest esse aliquid, quod actu habeat omnes colores, & ideo oportet quod visus sit cognitiuus omnium colorum secundum quod est potentia omnes colores quodammodo, & sic patendo a coloribus fit in actu & eis assimilatur, & cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognitiuus omnium entium, quia ens & vnum conuertuntur, quod est obiectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis cum sit ens finitum, hoc enim est solius Dei, quod est sors omnium entium. omnia quodammodo in seipso praehabens, ut dicit Dionysius, & ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, quae sit potentia passiuua id est receptiua, vnde nec sensus nec intellectus possibilis possunt operari nisi per sua actiua perficiantur vel moueantur. Sed quia sensus non sentit nisi apud praesentiam sensibilibus, ideo ad eius operationem perfectam sufficit impressio sui actiui per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad eius perfectionem, quod impressio sui actiui sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis & formae conaturalis factae, & hanc formam habitum dicimus, & quia quod est conaturalis firmiter manet, & in promptu est homini uti sua naturali virtute, & est ei delectabile, quia naturae est conueniens, ideo habitus est difficile mobilis sicut scientia, & eo potest homo uti cum voluerit, & reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex actiuus vnum quasi primum agens & mouens scilicet lux, aliud quasi mouens motum sicut color factus visibilis actu per lucem, ita in intellectu est quasi primum agens lumen in intellectu agentis, & quasi mouens motum est species facta per ipsum intelligibilis in actu, & ideo habitus intellectiuae partis conficitur ex lumine & specie intelligibili illorum, quae per speciem cognoscuntur. Hae ille. Ex quibus sequitur, quod aliquis habitus facit ad substantiam & ad intentionem actus & quod aliquis habitus est lumen necessarium ad intellectum, & dispositio necessaria potentiae ad agendum. Ad secundum argumentum dicitur, quod potentia & habitus concurrunt ad eundem actum producendum vel intendendum, non primo modo

scilicet quod habitus intendat potentiam, licet eam perficiat, nec secundo modo scilicet quod potentia & habitus sint duo agentia partialia suppletia vicem vnius perfecte agentis, quia habitus non est quod, sed quo, sed tertio modo, quia scilicet potentia est quod agit, ut ita dicamus, & habitus est quo agit, vel ratio agendi vel perfectio potentiae ad agendum. Et si contra hoc velit limitare per suam probationem, quia illa principia, quae immediate se habent &c. Dicitur quod hoc habet verum in illis principijs, quorum quodlibet est quod agit, non habet autem necessitatem, ubi unum est quod, aliud quo, sicut patet de sensu, & specie, qua informatur. Ad secundam probationem dicitur, quod maior est manifeste falsa, quia plura requiruntur ad actum perfectum quam ad actum imperfectum, & ad huius maioris primam probationem non oportet nos respondere, quia tale exemplum non ponit Sanctus Thom. sed Herueus, vel alii, qui alij, ideo ipsi respondeant si volunt. Potest tamen dici, quod acuties non requiritur ad quodlibet secare, sed solum ad perfecte secare. Pro secunda vero probatione eiusdem maioris, quae magis urget dicitur primo, quod si loquamur de habitu in complexorum, puta de specie intelligibili, illa requiritur ad omnem actum intellectus intensum vel remissum. Si vero loquamur de habitu respectu complexorum, puta principiorum, vel conclusionum tunc dicitur, quod actus eliciti a potentia habitata secundum proportionem habitus non solum differunt secundum intensum & remissum, sed aliter, quia ut sepe dictum est, potentia habitata elicit actum delectabiliter, firmiter, & prompte, quod non facit potentia non habitata. Item manifeste falsum est quod eorundem actum secundum speciem solum differunt secundum intensum & remissum necessarium sunt eadem principia secundum speciem solum differentia secundum intensum & remissum, & hoc vbi idem effectus secundum speciem potest a diuersis causis specie differentibus & suo effectui aequiuocis produci, sicut patet de igne, qui potest produci ab alio igne, & a sole, & a filice percussio, & multis alijs causis. Nam constat quod talium causarum specie differentium effectus sunt eiusdem speciei differentes solum penes intensum & remissum. Sic in proposito dicendum est, quod actus intensus & remissus in eadem specie possunt procedere a principijs diuersarum specierum, potissime quando talia principia sunt partialia, & non totalia cuiusmodi est habitus concurrens cum potentia ad productionem actus. Ad tertium negatur maior loquendo de illo, quod per se intendit actum, non ut principium quod, sed ut quo, nec est agens, sed perfectio agentis vel ratio agendi, tale enim est quod potest facere de per se ad intentionem actus vna cum potentia, nec tamen per se solum sufficit causare actum, sicut patet de specie in sensu vel intellectu, quae vna cum potentia cognitiua concurrunt ad causationem, & ad intentionem actus, & tamen non sufficit se sola producere actum. Et ad probationem minoris dicitur, quod illud quod per se facit ad intentionem actus, per se facit ad essentiam eius producendum, sed utrobique concurrunt sicut causa partialis, vel potius non ut quod, sed ut quo, nec proprie sicut agens, sed sicut perfectio agentis, & ideo sicut per se solum non sufficit actum intendere, ita nec sufficit illum se solo producere sed ad utrumque potest per se concurrere modo praedicto. Et haec sufficiunt ad dicta Duran. Veruntamen sciendum quod Sanctus Thom. aliquando visus est dicere quarto sententiarum distinctione quadragesima nona quaestione prima articulo secundo quaestiuicula secunda in solutione secunda, quod habitus non facit ad substantiam actus, dicit enim ibidem sic. In actu duo sunt consideranda scilicet actus substantia, & forma ipsius, a qua perfectionem habet, actus igitur secundum suam substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum suam formam principium eius est habitus &c. Sed ex dictis eius tamen tam ibi quam alibi apparet, quod non sicut mens eius, quod habitus nullo modo faciat ad substantiam actus sed intendit, quod non ita directe facit nec ita necessario requiritur ad substantiam actus sicut ad eius complementum & perfectionem, quae est ex parte obiecti, uel ex parte modi agendi, habitus enim determinat potentiam ad determinatum obiectum & modum agendi, sicut ostendit ipse in de veritate quaestio 20. articulo secundo,

secundo ubi sic dicit. Oportet scire quid sit habitus, & ad quid indigemus habitibus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentie superadditum, quo perficitur ad suam operationem, indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito duplici ratione scilicet propter conditionem naturae, & propter rationem ipsius potentiae, nec immerito, cum actio, quae a potentia procedit, a natura etiam dependeat, quae est potentiae origo. Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando operatio talis est, quae facultatem & conditionem naturae excedit, sicut conditionem humanae naturae excedit ut ad Deum, quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis eius consortis, unde ad hanc operationem indiget nostra potentia affectiva habitu charitatis. Ex parte autem potentiae quando potentia est ordinata ad obiecta uniuersalia, sicut visus ad cognoscendum omnes colores. Non fuit autem possibile, ut in organo visuo essent omnes colores in actu, & ideo aliter ordinatum est, ut scilicet potentia visus possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, & sic in actu visus progrediatur. Sciendum tamen est quod illud, quod superadditur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, & quandoque per modum passionis. Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur eius qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur subiecto, & etiam transit sicut philosophus dicit in predicamentis ruborem esse passionem & non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in rubore subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale ipsi recipienti, & inde est quod habitus dicitur a philosopho qualitas difficile mobilis. Inde est quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, & in promptu habentur & faciliter exercentur, quae sunt quasi connaturales effectus, ea igitur quae superadduntur potentis sensitiuis non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis, potentis vero nomine intellectiue per modum habitus, quia sensitiua pars animae agitur in instinctu naturae magis quam agat intellectiua autem pars est domina sui actus, & ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari quando cunque libet. Hae ille. Ad argumenta primo loco inducta contra secundam conclusionem respondendo praemittenda sunt aliqua. Primum est quod non est mens Sancti Thomae quod virtus de qua loquitur sit pura relatio, aut respectus. Secundum est quod mens sua fuit, quod virtus includit respectum ad aliquid. De praedictis duobus Sanctus Thomas super septimo physice exponens illud Aristotelem, neque enim in habitibus habitus enim & virtutes & malitiae sunt, virtus autem omnis & malitia ad aliquid sunt &c. sic dicit. Habitus qui sunt in prima specie qualitatis etiam corporales sunt quaedam virtutes & malitiae, virtus enim uniuersaliter cuiuslibet rei est, quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, unde virtus corporis dicitur, secundum quam bene se habet & bene operatur ut sanitas, e contrario de malitia, ut de egritudine. Omnis autem virtus & malitia dicuntur ad aliquid. Et hoc manifestat per exempla. Sanitas enim, quae est quaedam virtus corporis est quaedam commensuratio calidiorum & frigidiorum, & dico hanc commensurationem fieri per debitam proportionem eorum, quae sunt in ista humidum vel humorum, ex quibus componitur corpus ad inuicem & ad corpus aliqua enim contemperatio humorum est sanitas in leone, quae non esset sanitas in homine, sed eius extinctio, quia cum ea humana natura stare non posset, similiter pulchritudo & macies dicuntur ad aliquid, sumitur autem hic macies pro dispositione qua aliquis est expeditus ad motum & actionem. Huiusmodi enim sunt dispositiones eius, quod perfectum est in sua natura per comparationem ad optimum, id est ad finem, qui est operatio, ex hoc enim huiusmodi dispositiones virtutes dicuntur, quia bonum faciunt habentem, & opus eius bonum reddunt & sic dicuntur per relationem ad bonum opus, quod est optimum rei, & ne aliquis recipiat perfectum illud, quod iam adeptum est finem, dicitur quod perfectum hic accipitur hoc, quod est sanarium & dispositum secundum naturam. Non autem hoc est intelligendum, quod huiusmodi habitus & dispositio-

Potentia indiget superaddito duplici ratione.

Cap. 9. Lec. 7a

Cap. 9. Lec. 17a

Ad argumenta aut contra secundam conclusionem.

Tex. s. 17. Lec. 1a. fi.

iones hoc ipsum quod sunt ad aliquid sunt, quia sic non essent in genere qualitatis, sed relationis, sed quia eorum ratio ex aliqua relatione dependet, quia igitur huiusmodi habitus ad aliquid sunt, & in ad aliquid non est motus, neque generatio neque alteratio, ut in quinto physicorum probatum est. Manifestum est, quod ad huiusmodi habitus non est alteratio primo & per se, sed eorum transmutatio consistit in quatuor transmutationem calidi, aut frigidum, aut alicuius huiusmodi, sicut etiam relationes esse inactiuae per consequentiam ad aliquos motus. Hae ille. Item quarto sententiarum distinctione prima quaestione prima articulo quarto quaestione secunda sic dicit. Quidam dicunt, quod virtus supernaturalis, quae est in sacramentis, non est nisi quidam ordo ad aliquid, sed hoc nihil est dictum, quia virtus semper nominat principium alicuius actionis, ad aliquid autem suae ratione non potest esse principium actionis vel terminus, ut probatur quinto physice. & ideo ille ordo nullo modo potest habere nomen virtutis, neque rationem. Hae ille. Item tertio sententiarum distinctione vigesima tertia quaestione prima articulo tertio quaestione tertia sic dicit. Virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid, cuius sit principium, sicut currendi, vel estendi &c. Itē de veritate quaestione vigesima prima articulo sexto sic dicit. Aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic, quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius, vel pariteritas ipsa. Quaedam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis quam concomitantur quidam respectus, quamuis non sit impositum ad ipsum respectum significandum sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum quandam qualitatem, quam sequitur quidam respectus non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat non quia nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cui respectu ipso. Respectus autem importatur in nomine boni est habitudo perfectiui secundum quod aliquid habet. Probare non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse, quod habet in rebus. Hae ille. Sicut autem dicit de hoc nomine bonum, ita potest dici secundum mentem eius de hoc nomine uirtus vel vitium. Ex quibus apparet, quod virtus non dicitur puri respectum, nec purum absolutum, sed dicitur quoddam absolutum, quod concomitatur respectus, & utrumque importat absolutum principaliter, respectum vero secundario, & in obliquo, sicut dicendo habitus factiui boni operis. His praemis dicitur ad primum quod est Aureoli, quod recte concluditur, quod virtus includat respectum secundario in obliquo, non autem principaliter est in recto. Et in hoc non discordat cum Sancto Thoma, sed declarat eum nolens, aut volens. Ad secundum, quod est eiusdem dicitur primo, quod loquendo de uirtutibus existentibus in potentiis animae de quibus est praefatus sermo, concedendum esset in aliquo casu, quod eadem forma & qualitas quae est virtus, posset esse non uirtus, & ipsa manes esse & non esse uirtus, ut puta si perderet formam uel perfectionem, quam recipit a superiori uirtute. De hoc Sanctus Thomas secunda secunda quaestione quarta articulo quinto sic dicit. Fides formata est uirtus fides autem informis non est uirtus, quia & si habeat perfectionem debitam actui fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte uoluntatis, sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, & prudentia non esset in rationabili temperantia non esset uirtus, sed ad actum temperantiae requiritur ratio & actus concupiscentiae, sicut ad actum fidei requiritur actus uoluntatis & actus intellectus. Hae ille. Et in articulo praecedenti, quarto ostendit quod idem habitus est quandoquae fides formata, & postea informis. Simile ponit tertio sententiarum distinctione vigesima materia quaestione prima, id est quod idem habitus & qualitas potest definire esse uirtus, quae prius erat uirtus. Dicitur secundo, quod habitus mentis, quae prius erat uirtus, non definit esse uirtus illo modo, quo dicit arguens. Propter uariationem gratiae, aut fortunae personalis, ut puta quod habitus, qui fuit uirtus in iuene uel diuite, definit esse uirtus in eodem factio, sene uel paupere. Nec ualet probatio de taciturnitate, aut

Text. com.

Tex. com.

Cap. 16.

Qualitas prius est virtus potest esse

aut locutione, aut de effusione pecuniarum & non effusione, quia in talibus actibus non consistit uirtus, de se, nec significatum uirtutis, sed in interiori electione & preparatione animi ad tales actus eiciendum secundum rectam rationem. De hoc Sanctus Thomas secunda secunda quaestione 134 articulo primo arguit sic. Qui habet uiam uirtutem habet omnes, sed aliquis potest habere alias uirtutes sine magnificentia, dicit enim philosophus quarto ethicorum non omnis liberalis est magnificus, ergo magnificentia non est uirtus. Hae ille. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea, quibus uti necesse est ad actum magnificum, tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae uel actu, uel propinqua dispositione. Hae ille.

Item quaestione 152 articulo tertio in solutione secunda sic dicit. Connexio uirtutum accipitur secundum illud quod est formale in uirtute, id est secundum charitatem uel prudentiam, non autem secundum illud, quod est materiale in uirtutibus, nihil enim prohibet alicui uirtuoso suppetere materiam unius uirtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam ueritatis, non autem materiam magnificentiae, & hoc modo alicui habenti alias uirtutes deest materia uirginitatis scilicet praedicta integritas carnis, tamen potest habere illud, quod est formale in uirginitate, ut scilicet habeat in preparatione mentis praedicta integritatem conferuanda propositum, si hoc sibi compereret, sicut pauper habet in preparatione propositum magnificos sumptus facendi, si hoc sibi compereret. Et similiter ille, qui est in prosperitate, habet in preparatione animi propositum ad heres aequanimiter tolerandi, & sine hac preparatione animi non potest aliquis esse uirtuosus. Hae ille.

Item quaestione 144 articulo quarto sic dicit. Senes & uirtuosi uerecundia carent, sunt tamen sic dispositi, ut in eis esset aliquid turpe, de quo uerecundatentur, unde dicit philosophus quarto ethicorum, quod uerecundia est ex suppositione studiosi. Hae ille.

Item articulo primo eiusdem quaestione in solutione quinta sic dicit. Ex multo uis uerecundari cauatur habitus uirtutis acquiritur, per quam aliquis turpia uidet, de quibus est uerecundus, non autem ut uirtus aliquis uerecundetur, sed ex illo habitu uirtutis acquiritur sic se habet aliquis, quod magis uerecundaretur si materia uerecundiae ad esset. Hae ille.

Ex quibus bene prospectis apparet quod habitus, qui primo sunt uirtus moralis, non debeat esse uirtus moralis, si mutatur in uirtutem ex uariatione aetatis, uel fortunae, uel status personae, ipso manente, sed solum hoc sequitur quod habitus qui inclinabat ad aliquem actum pro aliquo tempore, uel loco uel conditione personae desinit inclinare ad hoc mutatis circumstantiis praedictis & inclinat ad oppositum illorum actum, sicut habitus magnificentiae ad aliquid inclinatur diutem, ad quod non inclinatur eundem factum pauperem. Et similiter uirtus modestiae ad alia inclinatur inueniam quam lenem, & idem est de habitu uerecundiae, licet uerecundiae habitus, aut taciturnitatis non sint perfectae uirtutes secundum quod dicit Beatus Thomas ubi supra. Dicitur tertio quod habitus corporales, sicut sunt pulchritudo & sanitas possunt perdere rationem uirtutis & induere rationem uitii uel malitiae, ex sola uariatione proportionis ad subiectum uel naturam, cui applicantur. Et in hoc argues conformiter dicit Sanctus Thomas super septimo physicorum, sicut prius allegatum fuit, tamen ex hoc non sequitur, quod uirtus sit relatio, sed solum quod de ratione uirtutis sit respectus ad naturam uel subiectum, cui inest, uel ad actum ad quem ordinatur. Et de hoc Sanctus Thomas prima secunda quaestione quadragesima nona articulo tertio sic dicit. Hae bene ordinem ad actum potest competere habitui, & secundum rationem habitus, & secundum rationem subiecti, in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus conuenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum, & etiam de ratione habitus, ut importet habitum dinem quandam & ordinem ad naturam rei secundum quod conuenit uel non conuenit, sed quia natura rei, quae

est finis generationis. Uterius etiam ordinatur ad alium finem, qui est operatio, uel aliquid operatum, ad quod quis peruenit per operationem, ideo habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturae, uel ducens ad finem, unde quinto metaphysico dicitur in definitione habitus quod est dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum, aut secundum se, id est secundum naturam suam, aut ad aliud id est in ordine ad finem, sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subiecti, in quo sunt primo & principaliter importat ordinem ad actum, quia habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei, sicut natura rei in qua est habitus consistit in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura & ratio potentiae est, ut sit principium actus, unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti importat principaliter ordinem ad actum. Hae ille.

Item quaestione quinquagesima articulo primo in solutione tertij sic dicit. Commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum conuenientiam ad naturam habentem rationem dispositionis, & ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum frigidum, humidum & siccum, sic ex consequenti altero secundum aegritudinem & sanitatem. Primo autem & per se non est altero secundum huiusmodi habitus & dispositiones. Hae ille. Ex quibus apparet quod habitus corporales disponentes ad actum primum habent rationem boni uel mali habitus, secundum quod conueniunt uel disconueniunt suo subiecto & quod eadem qualitas per sui intentionem uel remissionem potest nunc esse subiecto conueniens, & postea disconueniens, ac per hoc illa qualitas quae primo fuit uirtus potest desinere esse uirtus, & incipere esse uitium. Verumtamen tales qualitates corporales non habent proprie rationem habitus, & per consequens non habent proprie rationem uirtutis, & quod non habent proprie rationem habitus ostendit Sanctus Thomas ibidem quaestione quinquagesima articulo primo, ubi sic dicit. Si loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam, sicut subiectum ad formam, & hoc modo sanitas & pulchritudo & huiusmodi habituales dispositiones dicuntur, non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causa eorum ex sui natura de facili sunt transmutabiles. Hae ille. Item quaestione quinquagesima articulo secundo sic dicit. Virtus humana de qua loquimur, non potest ad corpus pertinere, sed pertinet tantum ad id, quod est proprium animae, unde uirtus humana non importat ordinem ad esse sed magis ad agere. Hae ille.

Ad primum secunda dicitur, quod diuisio ibidem data est insufficientis, quia non ideo probat Aristotelem ad iustitiam uel uirtutem non esse motum, quia scilicet uirtus sit forma respectiua nec ideo quia fundat respectum aut relationem, sed ideo quia in sui ratione dicitur absolutum principaliter, & respectum secundario, ut allegatum est de Sancto Thoma super septimo physice.

Et alterius quia alteratio secundum huiusmodi habitus praesupponit aliquam priorem alterationem, unde Sanctus Thomas prima secunda quaestione quinquagesima secunda articulo primo in solutione tertij sic dicit. Alteratio primo quidem est in quantitatibus tertij speciei, in qualitatibus uero prima speciei potest esse alteratio post per posteriorius, facta enim alteratione secundum calidum & frigidum sequitur animal alterari secundum sanum & aegrum, & similitur facta alteratione secundum passiones appetitus sensitiui, uel secundum uires sensitiuas apprehensiuas, sequitur alteratio secundum scientias & uirtutes, ut dicitur in septimo physicorum. Hae ille. Et idem ponit expressius quaestione 53 articulo tertio.

Ad secundam dicitur, quod aliqui habitus directe & principaliter requiruntur propter substantiam actus, sicut sepe dictum est de speciebus intelligibilibus, sine quibus intellectus possibilis non potest producere aliquem actum. Al-

Cur ad uirtutem non est motus.

Tex. com. 19.

Tex. com. 19.

qui autem habitus licet non requirantur ad recte & principaliter propter substantiam actus, sed propter modum actus, tamen efficiunt ipsam substantiam actus, & illam in tendunt, sicut prius dictum est, nullum autem tale potest efficere pura ratio, quae nec potest esse principium nec terminus motus.

Ad tertium dicitur, quod licet aliqui habitus causentur per actus immanentes intellectus & voluntatis tamen primum principium actuum talium actuum differt à principio passivo, sicut ostendit Sanctus Thomas prima secundae quaestione quinquagesima prima articulo secundo, ubi sic dicit. In agente quandoque est solum principium actuum sui actus, sicut in igne est solum principium actuum calefaciendi, & in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, & inde est quod res naturales non possunt aliquid assuescere vel dissuescere, ut dicitur secundo Ethicorum. Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium actuum & passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis, nam actus appetitivus virtutis procedunt à vi appetitiva secundum quod movetur à vi apprehensiva representante obiectum. Et ulterius vis intellectiva secundum quod ratiocinatur de conclusionibus habet principium actuum propositionem per se notam, unde ex talibus actibus possunt in aliquibus agentibus causari aliqui habitus non quantum ad primum actuum principium sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur & movetur ab alio disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia mota, quae habitus nominatur, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur à ratione, & habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur à primis propositionibus. Hæc ille.

Ex quibus patet, quod ex actibus intellectus & voluntatis possunt causari formae absolute, & non solae relationes. Ad quartum dicitur negando maiorem. Nam ad corruptionem habituum intellectus & voluntatis vel sensualitatis concurrunt aliquod positum corrumpens sicut ostendit Sanctus Thomas prima secundae quaestione quinquagesima materia articulo primo & tertio. Nam articulo primo sic dicit. Secundum se aliqua forma dicitur corrumpi per contrarium, per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet contrarium utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate & aegritudine, illi vero habitus, quorum subiectum est incorruptibile, corrumpi non possunt per accidens. Sunt tamen quidam habitus qui & si principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen in subiecto corruptibili sicut habitus scientiae, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, & ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiae non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte virium inferiorum sensitiviarum. Est igitur considerandum si possint huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus, qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua vel ex parte suae causae poterit per se corrumpi, si vero non habeat contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquod contrarium, nec intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium, unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicum, qui nulla obliuione vel deceptione corrumpi possunt, sicut dicit philosophus, sexto Ethicorum de prudentia, quod non perditur per obliuionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cuius causae dupliciter potest aliquid esse contrarium. Vno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit, & enim enunciationi, quae est, bonum est bonum, contraria

Quod agens in agente habitibus.

Cap. 1.

Vnde habitus sic corruptibilis aut incorruptibilis.

Cap. 6.

est ea, quae est, bonum non est bonum secundum philosophum secundo perihetum. Alio modo quatum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo Dialectico vel demonstratio. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis aut scientiae, unde philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiae. Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur secundo Ethicorum de quibus est eadem ratio quae est de scientia vel opinione. Quaedam vero sunt in parte appetitiva animae, quae sunt virtutes morales, & eadem ratio est de vitiiis oppositis: habitus autem appetitivus partis causantur per hoc, quod ratio nara est mo uere partem appetitivam, unde per iudicium rationis moventis in contrarium quocumque modo scilicet ex ignorantia, vel ex passione vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis, vel vitij Hæc ille.

Ex quibus patet, quod corruptio virtutum habet causam positam.

Item articulo tertio ostendit quomodo cessatio ab actu non corrumpit habitum, aut virtutem nisi per accidens, aut enim sic. Sicut dicitur in octavo physicorum aliquis potest esse movens dupliciter. Vno modo per se, quod scilicet movet per rationem proprie formae, sicut ignis calefacit. Alio modo per accidens, sicut illud, quod remouet prohibens, & hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum inquantum scilicet remouetur actus, qui prohibebat causas corruptentes vel diminuentes habitum, habitus enim per se corrumpitur ex contrario agente, unde quorumcumque habituum contraria subresecunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminiuntur, vel etiam totaliter tolluntur per diuturnitatem cessationis ab actu, ut patet in scientia & virtute. Manifestum est enim, quod habitus moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus & passionibus. Cum autem aliquis non vtiatur habitu virtutis ad moderandas proprias operationes vel passiones, necesse est quod proveniant multae operationes & passiones praeter modum virtutis ex inclinatione appetitus sensitivi & aliorum, quae exterius movent, unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter est etiam ex parte habituum intellectualium, secundum quos homo est promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum enim homo cessat ab usu intellectualis habitus, in surgunt imagines extraneae, & quandoque ad contrarium inducentes, ita quod nisi per frequentiam vel frequentem usum habitus intellectualis quodammodo succindantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum & quandoque totaliter disponitur ad contrarium, & sic per cessationem ab actu diminuitur vel corrumpitur habitus intellectualis. Hæc ille.

Ad quintum dicitur, quod tam maior quam minor sunt falsae. De hoc Sanctus Thomas prima secundae quaestione quinquagesima articulo tertio in solutione secunda sic dicit. Vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae, & sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes, sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas & pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit in libro octuagesimo tertio quaestionum, quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, quod cum in eorum consuetudinem verterit dominus, & mansuetus vocantur deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium vten di vel non vten di, quod videtur ad rationem habitus pertinere, & ideo proprie loquendo in eis habitus esse non possunt. Hæc ille.

Ex quibus patet primo, quod non est simile de potentijs irrationalibus & rationalibus. Secundo quod in brutis hu-

Ex 2. & Text. con.

Ex cap.

ut in quolibet art. 2.

Text. con.

Quibus brutis si vel non habitus.

tae humanae ratione gubernatis generari possunt quaedam dispositiones consuetudiniales, quae sunt vere formae ab solute de prima specie qualitatis, & quae quodammodo dici possunt habitus, & non solae relationes, aut respectus. Ad sextum & septimum dicitur sicut ad primum. Concludunt enim, quod virtus in sua ratione includit respectum, quod conceditur, non autem quod sit purus respectus, & totum hoc conceditur.

Ad argumenta tertio loco contra secundam conclusionem inducta optime respondit Aureolus in suo quolibet quaestione vndecima ubi praemisit multis finaliter sic concludit. Virtus non est respectus congruentiae, nec aliqua relatio essentialiter, ut quidam putauerunt, nec qualitas absoluta in essentia sua à respectu illo praecisa, ut aliqui dixerunt, nec essentia constituta ex abstrahita qualitate & illo respectu, ut alij existimauerunt, sed est qualitas & essentia illi respectui copulata, & est multo aliud copulatum ex qualitate & respectu & qualitas copulata respectui. Primum enim non est in genere, & est ens per accidens, & nec est qualitas, nec respectus, sed constitutum ex utroque. Secundum vero est in genere, nec est ens per accidens, & est qualitas praecise, quamvis non praecisa, immo copulata aliud est, praecise si cathegorematica, aliud praecise si thegorematica. Illud enim quod est qualitas & nihil plus, est praecise qualitas, sed talis qualitas respectui copulata est qualitas & nihil plus, quia non est respectus, cui copulata est, nec aliud nisi qualitas. Est ergo praecise qualitas absoluta, non est tamen praecisa, quia quanta copulata respectui non est qualitas praecisa, immo copulata, unde contradictio est, quod sit qualitas praecisa simul & copulata. Ignorauerunt igitur praedicti, quod esset dare ultra purum respectum, & purum absolutum, & constitutum ex absoluto & respectu, quantum scilicet absolutum copulatum respectui. Sed Philosophus hoc declaravit, tale est enim omnia relationum secundum dici, siue sit substantia, siue qualitas. Est enim praecise in genere substantiae vel qualitatis, non tamen est qualitas, aut substantia praecisa à respectu, immo copulata, & ratione huius copulationis impossibile est intelligi vel significari talem substantiam, aut qualitatem, ut sit sine respectu. Et propter hoc est relatum secundum dici, & ad congruentiam dicitur, ut manus manuari, & scientia scibilis, & hoc totum patet in praedicamentis. Est igitur virtus qualitas, quae congruit naturae, in qua ponitur inquantum est illud, quod congruit, non est autem virtus congruum vel congruens concretivae, quia tunc esset ens per accidens, sed illud, quod congruit, ut albedo in dente est pulchritudo inquantum est quod congruit, non quod pulchritudo sit aliquid constitutum ex albedine & pulchritudine. Hæc Aureolus & bene per omnia, nisi quo ad hoc, quod non ponit alium respectum esse de ratione virtutis nisi congruentiam qualitatis ad subiectum suum nisi facta mentione de ordine ad finem vel ad actum, & in hoc insufficienter dicit, ut patuit superius in solutione secunda contra secundam conclusionem, reliqua vero stare possunt.

His praemisitis dicitur ad primum secundum eundem Aureolum, quod aliquid includere duo praedicamenta potest intelligi dupliciter. Primo quidem per modum copulati & constituti ex duobus praedicamentis, sicut sumum & pater, & simile, & omnia concreta accidentium. Secundo modo per modum vnius praedicamenti alteri copulati sicut simitas copulatur naso, & praedicamentum relationis terminis, qui sunt alterius praedicamenti. In primo sensu maior est vera, quia sic includens duo praedicamenta est ens per accidens, sicut sumum, sed minor est falsa, quia virtus non sic includit duo praedicamenta. In secundo autem sensu maior est falsa, nam simitas esset ens per accidens & omnis respectus, & sic non esset in praedicamento, in hoc autem sensu minor est vera. Et cum dicitur, quod non minus videtur esse ens per accidens quod includit vnum praedicamentum in recto, & aliud in obliquo, quam si includeret vtrumque in recto, omnino falsum est, quia tunc diceret constitutum ex duobus, nunc autem dicit praecise vnum praedicamentum, quamvis non praecise, sed praedicamen-

tum alteri copulatum, & hanc copulationem exprimit habitudo in obliquo. Hæc ille & bene. Ad secundum dicit, quod procedit ab insufficienti, non enim essentia virtutis consistit in absoluto praecise, nec totaliter, nec particulariter, immo nec aliquo modo, sed consistit in absoluto copulato respectui. Quamvis enim essentia virtutis sit absolutum pure, est enim absolutum & nihil plus, non tamen est absolutum purum, sed copulatum est. Exemplum. Simitas enim est qualitas pure & praecise, non tamen pura & praecisa, immo copulata cum substantia & cum naso, & sic comittitur in hac forma arguendi fallacia figurae dictionis mutando qualiter in qualem, & fallacia consequentis arguendo ab insufficienti.

Et cum concluditur quod respectus partialiter pertinet, & includitur in essentia virtutis. Dicendum quod nullo modo est pars essentiae, sed terminus copulatus sicut nec subiectum est pars qualitatis copulatae, non enim nasus est pars essentiae simitatis, sed terminus copulatus. Per hoc patet quomodo prima species qualitatis, & tertia differunt per essentiam, quamvis idem absolutum reperiri possit in vtraque, ut albedo est essentia primae speciei, sed essentia copulata respectui similitudinis est secunda, sed essentia tertiae speciei est praecisa non copulata. Constat autem quod essentia copulata & non copulata diuersae sunt, & alterius rationis, & diuersorum modorum, unde Simplicius, dicit capitulo de qualitate in fine quod possibile est idem referre ad aliud praedicamentum reducens nobis singula, vel ad diuersitates significatorum, vel ad differentiam, conceptuum, vel diuerso caractere, & per idem patet quod virtus & vitium differunt per essentiam, quia essentia virtutis est copulata respectui congruentiae, sed vitij respectui incongruentiae. Impossibile est autem quod essentiae copulatae contrarias sint eadem essentia, immo contrariae, nec valet haec forma arguendi, albedo est pulchritudo dentis, & turpitudine pupillae, & est eadem per essentiam, ergo idem per essentiam est pulchritudo & turpitudine, maior enim est falsa si accipiatur albedo per se praescindens respectum, sed si accipiatur copulata, tunc est vera, sed minor tunc est falsa, scilicet quod albedo copulata congruentiae, & copulata incongruentiae inquantum copulata est sub esse copulato sit eadem essentia, unde magis potest oppositum concludi sic arguendo, albedo non inquantum albedo sed inquantum albedo copulata respectui congruentiae est pulchritudo dentis, albedo non inquantum albedo, sed inquantum copulata respectui incongruentiae est turpitudine pupillae, sed ut isti & illi copulata non est eadem essentia quamvis inquantum albedo sit eadem, igitur pulchritudo & turpitudine nunquam sunt idem, probatur minor, quia esse copulatum huic, & esse copulatum illi, non est idem copulatum esse, ergo essentia copulata illi, & huic non est eadem copulata essentia per locum à coniugatis. Ex quo patet, quod idem absolutum secundum suam rationem absolutam specificam est virtus in vno, & vitium in alio, cuius oppositum assumebatur, immo secundum suam specificam rationem nec est virtus, nec vitium, nec in prima specie qualitatis, sed in tribus. Secundum autem quod copulatur huic vel illi respectui est virtus vel vitium, ut sic autem accidit quod sit talis ratio absoluta specifica uel talis, quia quocumque sit, dum tamen illi respectui copulatur, vitium erit, si vero alteri erit virtus. Hæc ille.

Et quidem satis bene secundum rem, sed logica sua non videtur multum valere. Nam cum dicit, quod haec forma arguendi non valet, albedo est pulchritudo dentis & pulchritudo pupillae, & haec albedo est eadem per essentiam, igitur idem per essentiam est pulchritudo & turpitudine, procul dubio forma arguendi valet demonstrata eadem albedine in numero ad concludendum, quod idem numero est pulchritudo & turpitudine, uel si in praemisitis non demonstratur idem numero, sed idem specie forma illa valet ad concludendum, quod eadem essentia specifica est turpitudine & pulchritudo. Nec valet illa suppletio uel additio, quam facit in conclusionem, quia hoc est arguere ex quattuor terminis. In conclusionem enim non debet poni nisi quod positum fuit in praemisitis, sed ad illa forma potest dici, quod nunquam maior & minor sunt Capreolus 3. Senz. M 2 simul

Logica Aureoli ut operatur & repraesentatur ut falsa.

simul verq, licet forte successiue si fit sermo de eadem abedine. in numero, & ideo nec potest concludi, quod eodem tempore eadem albedo sit pulchritudo & turpitudum, forte tamen successiue potest concedi. Ad tertium dicit, quod esse copulatum respectui, vel esse sub respectu, vel actum fundare respectum potest intelligi addere ultra id, quod copulatur, vel quod est sub respectu, vel actu fundat respectum aliquid medians secundum rem vel secundum rationem inter absolutum & respectum vel aliquem terminum extrinsecum scilicet illud, cui copulatur. Si primum intelligatur falsum est, & processus in infinitum. Si vero secundum, verum est exemplum de similitudine esse copulatum, ergo dicitur adesse & abesse ei, quod copulatur per solum adesse & abesse respectus, cui copulatur non quod sit aliquod modum, quod habeat adesse vel abesse. Hæ præpositiones autem sub hoc, & cum hoc, & hæc oratio actu fundare non expriment præcisum fundamentum, nec ipsum tantum fundatum, nec modum, sed fundamentum intrinsecum, & respectum per modum termini & extrinseci: & cum additur in minori quod illud est ens per accidens, quod includit aliqua duo, quorum vnum potest adesse alteri & abesse &c. Verum est si includat per modum cuiusdam tertij compositi ex ipsis sicut sumum, si vero vnum per modum copulati, & alterum per modum termini, cui copulatur, non est verum, nisi totum prædicamentum relationis sit ens per accidens, & masculinitas & feminitas & omnes qualitates copulati. Hæc ille & bene. Ad quartum dicit, quod respectus congruentiæ potest comparari vel ad absolutum virtutis, verbi gratia ad albedinem ipsam, ut albedo est, & sic se habet vt passio, & est in ea fundamentaliter & subiectiue, vel ad ipsam rationem virtutis, quæ consistit in esse copulato vt potest ad rationem pulchritudinis, & sic respectus non est passio, sed est aliquid effectiue non per modum partis sed per modum termini, sicut in relatione terminus est aliquid relationis, & natus aliquid similitatis. Secundum hoc ergo non oportet, quod possit intelligi virtus, aut fieri sine illo respectui, immo impossibile est.

Supplet ali-
quod p aliud
distingui pot

Albedo non
est formaliter
pulchritudo

Et cum vltimus probatur, quod sit differentia virtutis essentialis, quia differt a vitio solo respectu, & per ista solum variatur & acquiritur. Dicitur quod aliquid potest considerari vel distinguui per aliud dupliciter. Primo modo tanquam per intrinsecum & formale, vt homo per rationem. Alio modo tanquam per extrinsecum & terminum, vt similitas per natum, relatio per terminum, habitus per actus & actus per obiectionem. Nunc ad propositum virtus distinguitur a vitio, & variatur & acquiritur extrinsece per respectum tanquam per terminum, intrinsece autem distinguitur per copulationem ad ipsum. Vnde albedo non est formaliter pulchritudo, nec differt intrinsece a turpitudine intrinsece per congruentiam, sed per copulationem ad ipsam, sicut concacitas nasi, quæ est similitas differt a concacitate vel curuitate cruris, quæ est rictus non per natum, sed per copulationem ad ipsum. Cum vero additur, quod illud est purus respectus, vel constitutum ex absoluto & respectu, quod variatur facta sola variatione in respectu extrinseco absoluto. Dicitur quod omittitur tertium membrum scilicet quod vel est respectus, vel copulatum ex absoluto & respectu, vel absolutum copulatum respectui. Hæc ille & bene nisi quod melius diceretur, quod copulatio absoluta ad respectum est quoddam esse derelictum in absoluto ex respectu. Ad quintum dicit, quod album non significat subiectum in obliquo, & qualitatem in recto, quia nunquam prædicaretur de subiecto. Vnde sicut hæc non est vera, natus est similitas, sic nec esset hæc vera, corpus est album, sed diceretur album corporis, sic ut similitas nasi, significat ergo constitutum ex subiecto & accidente, sed actu & determinate clauditur in suo significato accidens scilicet albedo. Subiectum vero in potentia & indeterminate, quia non determinatur quid sit illud album, an scilicet lapis, vel homo, vel aliquid aliud. Et quia quod actu & determinate significatur principaliter significatur, est enim ratio quod illud significetur, quod in potentia & indeterminate signifi-

catur, sicut album est quodcuq, cui inest albedo, iccirco Commentator dicit quinto metaphysico, quod album significat primo quidem accidens, secundo subiectum. Similiter & Philosophus intelligit hoc cum dicit, quod album solum qualitatem significat, quod vtique verum est determinate & in actu. Hæc ille & bene.

Ad sextum dicit, quod iustitia & amicitia sunt qualitates copulatae respectibus. Vnde Augustinus dicit in suis categorijs, quod iustitia iniustitia contraria est. Et sequitur quod iniustitia qualitas est, iniustitia igitur qualitas est. Hæc ille.

Dicuntur autem magis ad alterum quam alia, quia copulantur alicui respectui, cui non alia. Nam ceteræ virtutes sunt copulatae respectui congruentiæ, & debiti ad hominem in se, amicitia vero & iustitia respectui debiti vnius hominis in ordine ad alterum. Est ergo amicitia virtus ad alterum, temperantia ad se propter istam rationem. Hæc ille, & bene. Ad septimum dicit, quod absolutum ut sub respectu, vel ut copulatum respectui est ultra absolutum aliquid, quod se habet non per modum partis, sed per modum termini, nec propter hoc est aliquid unum copulatum ex utroque, exemplum, respectus cum termino est aliquid ultra præcisam realitatem respectus & non nihil, est enim aliquid non partiale, sed terminans. Hæc ille & bene. Ad octauum dicitur inquit, quod cum significare sit intellectum constituere primo perihermen. oportet loqui de significato proportionaliter intellectioni. Nunc autem similitas concipitur eodem actu intellectus simplici cadente simul super concacitatem & natum, sed tamen cadit super concacitatem modo principali & ratione, sed super natum modo termini & oblique, & ideo dicitur cointellegere referendo cointellectum non ad intellectionem, sed ad obiectionem. Nam referendo ad intellectionem non cointellegitur, sed intelligitur, cum sit eadem intellectio. Similiter etiam in significatione, nam eadem significatione vox illa quæ est similitas, significat concacitatem & natum, sed non eodem modo & eodem ordine ex parte significati. Propter quod dicitur natus significari per modum termini, concacitas vero significari per modum principalis & recti.

Cum igitur queritur, an significet respectum, sicut duplum significat dimidij, vel sicut duplum dimidij, significat dimidij.

Dicendum quod nomen & oratio idem significant secundum philosophum septimo metaphysico, & quarto, sed tamen aliter & aliter, quia oratio explicite, nomen implicite. Similitas ergo implicite dicit natum, sed concacitas nasi dicit explicite, & ideo non est negatio ut dicit Commentator septimo metaphysico. commento decimo octauo. At enim hoc nomen similitas non significat natum nisi secundum continetiam. Et ideo cum dicitur aperte similitas nasi non sequitur impossibile scilicet negatio, & hoc modo virtus significat respectum. Hæc ille & bene. Ad nonum sic dicit, duplex est genus respectus scilicet principij actiui vel passivi, cui copulatur qualitas de secunda specie, quæ dicitur potentia, & respectus congruentiæ & incongruentiæ, cui copulantur qualitates de prima specie, quæ dicitur habitus, & habent hoc singulare in ordine ad sua fundamenta, quod ipsi fundamenta copulantur, quibus ut sic copulatis propria nomina imponuntur, & hoc propter duo. Primo quidem, quia qualitates copulatae talibus respectibus denominant & qualificat substantia sua quodam speciali modo, & alterius rationis quam alia scilicet secundum bene & male, potens esse vel impotens, quod nullo modo competit eisdem qualitatibus non copulate sumptis, nec etiam respectibus puris. Non enim qualificant vel referunt, unde albedo qualificat dentem, & reddit eum pulchrum in quantum est id quod congruit. Pupillam autem turpem in quantum non congruit, & tamen absolute sumpta non denominat.

Secundo vero, quia respectus huiusmodi in ratione finis quodam modo sunt priores fundamentis. Qualitates enim illæ habent pro fine naturam, cui proportionatur, & pro cuius decentia sunt ingenitæ quantum ad primam speciem, vel actum

DISTINCTIO. XXIII. QVÆSTIO. VNICA.

Vtrum fides sit virtus a Deo infusa.



IRCA vigesimaquarta distinctio tertij sententiarum queritur. Vtrum fides sit virtus infusa a Deo. Et arguitur quod non. Quia perfectior est virtus infusa quam acquisita, sed fides acquisita propter suam imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, vt patet per philosophum sexto ethicorum, ergo multo minus potest poni virtus infusa.

In oppositum arguitur sic. Quia dicitur Eph. secundo. Gratia estis saluati per fidem, & non ex vobis, ne quis gloriatur, Dei enim donum est.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones in secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Fides est virtus. Hanc ponit S. Th. 2. 2. q. 4. arti. 5. vbi sic dicit. Virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Vnde quicumque habitus est per se principium boni actus, potest dici virtus humana, sed talis habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentiens uero ex imperio uoluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur, quorum unum est in infallibilitate intellectus intendat in suum bonum, quod est uerum. Aliud autem est ut infallibiliter ordinetur in ultimum finem, propter quem uoluntas assentit uero. Et utrumque inuenitur in actu fidei formate. Nam ex ratione ipsius fidei, est quod intellectus semper fertur in uerum quia fidei non potest subesse falsum. Ex charitate autem in quod format fidei hæc anima, in infallibiliter ordinetur uoluntas in bonum. Et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia & si habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus non habet perfectionem debitam ex parte uoluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, & prudentia non esset in rationali, & temperantia non esset uirtus, quia ad actum temperantia requiritur & actus rationis, & actus concupiscibilis sicut ad actum fidei requiritur & actus intellectus, & actus uoluntatis. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Omnis habitus qui semper est principium boni actus humani est uirtus, sed fides formata est huiusmodi igitur &c. Secunda conclusio, fides formata est etiam informis infunditur homini a Deo. Hanc probat Sanctus Thomas secunda secunda quaest. 6. articulo primo, ubi sic dicit. Ad fidem duo requiruntur, quorum unum est ut homini credibilia proponantur, hoc enim requiritur ad hoc quod aliquid explicite credat. Aliud autem quod requiritur ad fidem est assensus credentis ad ea, quæ proponuntur. Quorum igitur ad primum horum necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo reuelante. Sed quibusdam quædam reuelantur immediate a Deo sicut sunt reuelata apostolis & prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores in illud Rom. cap. 10. Quo prædicabunt nisi mittantur. Quantum uero ad secundum. Assensum hominis in ea, quæ sunt fidei potest considerari duplex causa. Vna quidem exterius inducens sicut miraculum uisum, uel persuasio hominis inducens ad fidem, quorum neutrum est sufficiens causa. Videtur enim unum & idem miraculum, & audientium eandem prædicationem quidam credunt, & quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ mouet hominem interius ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant, solum libere arbitrium hominis. Et propter hoc dicebant, quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his, quæ sunt fidei, sed confirmatio fidei est a Deo, per quam nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his, quæ sunt fidei, eleuetur supra naturam suam, oportet quod hoc inest ei ex supernaturali principio.

Fides informis non est uirtus

Hereticus pelagianorum.

cipio interius mouente quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius mouente per gratiam. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Ille habitus infunditur homini a Deo, per cuius actus homo eleuatur supra naturam suam, sed fides est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio. Nullus homo pertinaciter aliquid articulum fidei discredens habet habitum fidei infuse. Hanc ponit Sanctus Thomas secunda secunde questione quinta articulo tertio, ubi sic dicit. Hæreticus qui discredidit vnum articulum fidei, non habet habitum fidei neque formatæ, neque informis. Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata species habitus remanere non potest, formale autem fidei obiectum est veritas prima secundum quod manifestatur in scripturis sacris & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Vnde quicumque non inheret sicut infallibili diuinæ regulæ doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quæ sunt fidei alio modo tenet quam per fidem, sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem non cognoscens mediū demonstrationis illius manifestum est quod non habet scētiā illius, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille, qui inheret doctrinæ Ecclesiæ tanquam infallibili regulæ omnibus assentit, quæ Ecclesia docet, alioquin si de his, quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, & quæ vult non tenet in hæret doctrinæ Ecclesiæ, sicut infallibili regulæ, sed proprie voluntati. Et sic manifestum est, quod hæreticus qui pertinaciter discredidit vnum articulum, nō est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ, si enim non pertinaciter, iam nō est hæreticus, sed errans. Vnde manifestum est quod talis hæreticus circa vnum articulum non habet fidem de alijs articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Nullus non inherens doctrinæ Ecclesiæ sicut infallibili regulæ habet habitum fidei, sed quilibet hæreticus est huiusmodi, igitur &c. Quarta conclusio. Fides est vna virtus, & non multæ, & vnus habitus & non multi specie distincti. Hanc probat Sanctus Thomas 2. 2. q. 4. art. 6. ubi sic dicit. Si fides sumatur pro habitu dupliciter potest considerari. Vno modo ex parte obiecti, & sic est vna fides, obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inherendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti, & sic fides diuersificatur secundum quod est diuersorum. Manifestum est autem quod fides sicut quilibet alius habitus ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto indiuiduatur. Et ideo si fides sumatur pro habitu, quo credimus, sic fides est vna specie, & differens numero in diuersis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic est vna fides, quia idem est quod ab omnibus creditur & si sunt diuersa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamē omnia reducuntur ad vnum. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Ille habitus virtutis est vnus & non plures qui habet vnum obiectum formale & non plura, fides est huiusmodi, igitur. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus probando, quod fides quantumcumque formata charitate non sit virtus proprie loquendo de virtute, potest virtus dicitur habitus ponens potentiam in vltimo perfectionis debite suo actui, sic enim virtus est vltimum de potentia. Arguit igitur sic omnis virtus proprie dicta perficiens intellectum perficit ipsum ad conspiciendum obiectum in se, vel per resolutionem ad id, quod in se conspicit, in hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quam ponit virtus circa potentiam intellectuam, sed fides non perficit intellectum ad conspiciendum obiectum in se, vel per resolutionem ad illud, quod in se conspicit, ergo non est proprie simpliciter loquendo virtus. Secundo probat quod fides nō est magis virtus charitatis præsentis vel existentis in voluntate quam non existentis. Quia habitus qui non elicit perfectiorem actum non est perfectior, sed fides non elicit perfectiorem actum charitatis existentem in voluntate quam non existentem, quia actus eius, qui est assentire vero supernaturali, non est perfectior quantum ad aliquid quod pertinet ad

cognitionem veri, quæ meretur ad intellectum, quem perficit fides, licet sit perfectior quantum ad rationem merito, quæ est perfectio extrinseca, cum pertineat ad charitatem, quæ perficit voluntatem, ergo fides non est magis vel minus virtus charitatis existente in voluntate quam non existente, item tertio arguit, quod non est simile de fide & charitate sicut de prudentia & virtute morali, quia prudentia non potest acquiri sine virtute morali, nec moralis virtus sine prudentia, & quia vtræque acquiritur ex actibus, ideo actus vtriusque recipit perfectionem ex sibi adiuncto, ita quod impossibile est actum prudentiæ esse perfectum, nisi virtus moralis sit in appetitu, nec actum virtutis moralis esse perfectum nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet a charitate, nec quantum ad habitum cum sit prior ordine nature, nec in actu recipit aliquam perfectionem a charitate. Et ideo potest habere equaliter rationem virtutis charitatis non existentis in voluntate, sicut existentis. Quamuis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit informata charitate. Hæc ille in forma. Contra secundam conclusionem arguit Scotus probando quod præter acquisitam non requiritur alia infusa. Primo. Quia in primo cui articulo sunt reuelati sufficientes fides acquisita, vt firmiter eis adhæreat vt in Paulo, ergo alii posterioribus sufficientes fides acquisita, vt firmiter credant omnia credenda, quia Augustinus super illud Psalmi. Suscipiant motes pacem populo &c. vult quod inferiores illuminentur per superiores, & non magis illuminantur quam superiores illos illuminantes. Patet ergo consequentia, sed antecedens probatur. Ex puris naturalibus in cludendo habitum acquisitum potest aliquis assentire omnibus assertis & reuelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus assentire potest illi esse veracem, qui talia assertit & reuelat, sed ex puris naturalibus. Sic hoc & assentit, quod Deus est verax magis quam omnes homines, & hoc scire & assentire potuit Paulus, ergo fide acquisita ex puris naturalibus potest quis firmiter assentire omnibus reuelatis a Deo & per consequens quilibet alius. Non ergo præter fidem acquisitam requiritur necessario propter assensum alia fides.

Secundo. Quia quamuis aliqua scientia propter suam difficultatem, quam includit, vt geometria vel alia non possit fieri ab homine propria inuentione, & in lumine suo naturali, tamen postquam inuenta est & ordinate tradita potest homo ex puris naturalibus acquirere & scire eam, ergo eodem modo quamuis nullus naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad noticiam illius, Deus est trinus & vnus, tamen postquam reuelatum est alii cui potest alius ex dictis illius, cui reuelatum est, illi firmiter ad hæretice fide acquisita.

Tertio. Quia si fides infusa ponitur, illa erit certior acquisita, quia aliter frustra poneretur, sed quod sit minus certa probatur. Quia conclusio est minus certa quam principium, ex quo tota certitudo conclusionis est a certitudine principii, sed huic, Deus est trinus & vnus, assensio fide infusa si ponitur, quia hoc reuelatum est a Deo, sed hoc esse reuelatum a Deo credo, quia Ioannes dixit hoc sibi esse reuelatum, vel alius apostolus, sed si audiuisset eum dixisse hoc sibi reuelatum esse, credidisset sibi fide acquisita, credendo ipsum esse veracem, & nihil fallum velle asserere, ergo & modo credo illi scilicet Deum esse trinum & vnum, reuelatum esse apostolo. fide acquisita ex auditu scripturarum, vel ex hoc quod lego scripturam, ergo tota firmitas quam modo ponis in fide est a fide acquisita, ergo non est ponenda fides infusa. Hæc Scotus.

Arguit etiam Aureolus probando quod fides infusa non requiritur propter supernaturalitatem obiecti fidei. Quia supernaturalitas illius obiecti vel intelligitur per indifferenciam ad verum & falsum quia obiectum fidei sit tale, quod non apparet vtrum sit verum vel falsum, sicut vtrum areæ maris sint pares, aut impares, vel intelligitur per repugnantiam ad appareatiam, sicut quod Deus sit trinus & vnus dicitur repugnare ueris apparentibus. Sed ex neutro illorum requiritur habitus supernaturalis. Non enim primū quia hō naturaliter loquendo potest indifferenciter, firmissime ad hæretice sine habitu supernaturali. Nec p.p. secundum

Ad hæreticos doctrinæ ecclesiæ ut regule infallibilis, quæ fecit.

Contra Dur. d. 23. q. 4. art. 1.

Verum fides charitatis in intellectu existens sit magis virtus quam non existens.

Verum fides sit de habitu charitatis, cum de morali & moralis.

Contra Dur. d. 23. q. 4. art. 1.

Seco. obijci potest quod si fides infusa ponitur, illa erit certior acquisita, quia aliter frustra poneretur, sed quod sit minus certa probatur.

Contra Dur. d. 23. q. 4. art. 1.

Contra Scot. d. 23. q. 4. art. 1.

secundū. Nam homo aliquādo adhæret firmissime oppositis primocum principiorum propter fillogisimam falligra-phum, vel propter consuetudinem vel naturalem dispositionem suam, puta ex imaginatione. Et si dicas quod veritates fidei sunt de Deo, qui est obiectum supernaturale, & non potest a nobis naturaliter intelligi. Hoc non valet, quia de Deo possumus multa intelligere, ex sensibus, & alia multa non ex sensibus possumus tenere firmiter, & hoc patet in hereticis. Hæreticus enim errans in vno articulo fidei amittit fidem infusam, & tamen tenet alios illi firmiter, quod pro illis velle decapitari. Hoc etiam patet de puero non baptizato nutritio inter fideles, qui multa quæ fidei sunt tenet ita firmiter sicut baptizatus, qui habet fidem infusam. Item fides infusa bene est necessaria ei, qui reuelat ea, quæ sunt fidei, sed si reuelat ea a casu vel ex industria naturali nō est ei credendum nec ad hærendum eis, quæ dicit, quia non potest ea reuelare certitudinaliter nisi habeat ea p. causam superiorem mediante habitu infuso supernaturali. Sed credenti dictis reuelantis non est necessarius habitus supernaturalis infusus. Hæc Aureo in forma. Contra tertiam conclusionem arguit Durandus probando, quod in hæreticis remaneat fides in infusa quo ad articulos, in quibus non errant. Et arguit sic. Quia omnis habitus reddit potentiam factilem ad actum debitum respectu obiecti, & per consequens ad refugendum contraria, vel resutandum illa, & tamen si non refugiantur contraria non propter hoc totaliter tollitur habitus, quia & si ponat facilitatem & pronitatem ad actum debitum, & ad refugendum contrarium, non tamen ponit necessitatem quin possit fieri contrarium, & istud est manifestum in habitibus acquisitis, de quibus prædicta, ratio eque concludit sicut de fide infusa. Secundo. Quia ille qui assentit credibilibus similiter nunc vt prius habet fidem firmiter nunc vt prius quæ assensus, similis arguit similem habitum, sed fidelis deuotio seductus circa aliquod credibile pro propria ignorantia quia non bene intelligit sacrā scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, puta quod non licet iurare assertit cæteris credibilibus similiter nunc vt prius, & oino consimiliter, ergo assentit p. eundem habitum, per quem prius. Sed prius habebat fidem infusam, ergo & nunc & tū est hæreticus, ergo, in hæretico manet fides infusa. Tertio. Quia si aliquid oblatere hoc vide retur esse, quia sequeretur hoc dato quod aliquis simul sit fidelis & infidelis. Sed hoc non obstat, quia fides, secundum habitum, & error secundum actum circa aliquod credibile bene possunt simul stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo circa aliquod scibile. Et si firmaretur habitus in aliquo quod nullo modo esset iurandum, adhuc posset stare cum fide infusa, quia non esset de eodem obiecto, quia quamuis obiectum fidei infuse se extendat ad omnia contenta in sacra scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquo, quamuis in intellectus habentis fidem infusam possit decipi respectu aliorum, sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus, alioquin subiecti, & decipi circa alias passionibus eiusdem. Et sic nō videtur improbabile, quin habitus fidei possit remanere in hæreticis errantibus de nouo circa aliquod particulare credibile. Hæc ille. Contra quartam conclusionem arguit Scotus probando, quod non ideo de omnibus credibilibus sit vna fides, quia respicit omnia credibilia vt reuelata a Deo. Primo. Quia si fides infusa respicit primam veritatem vt reuelantem articulos, & causantem assensum de credibilibus, & non sicut de quo est fides vt de obiecto, sequitur quod nūquam aliquis fidelis assentiret huic, Deus est trinus & vnus, quia secundum te assentio huic, Deus est trinus & vnus, quia est reuelatum a prima veritate. Quæro igitur a te quomodo assentio huic, hoc est reuelatū a Deo quia si assentio huic. Deus est trinus & vnus, propter hoc quia est reuelatum a Deo sic conclusioni propter principium, sequitur quod magis assentio illi, quod se habet vt principium quam illi quod se habet vt eo conclusio. Si dicas si contra oportet, quod quia est reuelatum Deum esse trinum & vnum Quæro vltra, quomodo assentio huic reuelatum est a Deo, quod Deum esse trinum & vnum est reuelatum. Si iterum, quia est reuelatum, procedam in infinitum, & per consequens nunquam aliquid firmiter credam de articulis fidei.

sicut si scientia conclusionis resolueretur in principia, & illa principia in alia, & sic in infinitum, nunquam finiretur aliquid sicut nec aliquid potest esse quod dependeat ex infinitis causis essentialiter. Si dicas quod huic assentio fide acquisita scilicet quod Deum esse trinum & vnum est a Deo reuelatum. Contra. Tunc fides infusa dependet in esse & firmitate ad hærens alicui articulo, a fide acquisita sicut a principio, quia non poteris dicere, quod per scientiam ei ad hærens quia hoc non est euident ex terminis, Deum esse trinum & vnum est a Deo reuelatum plusquam quod dicitur Deus est trinus & vnus. Secundo. Quia formalis ratio obiecti habitus realis non est ratio ens rationis, sed esse reuelatum a Deo Deum esse trinum & vnum, non dicit vltra Deum esse trinum & vnum, nisi respectu rationis, sicut esse cognitum dicit respectum rationis tantum vltra rem, quæ cognoscitur. Si ergo assentis articulo prædicto, quia est reuelatum a Deo, tunc ratio formalis cur assentis per habitum realem est ens rationis, quod est inconueniens, cum habitus realis habeat formale obiectum reale, sicut potentia realis habet obiectum reale. Hoc patet, ergo reuelabile passivè cum sit ens rationis, non potest esse formalis ratio tendens in infinitum, Deus est trinus & vnus. Arguit etiam Aureo, probando, quod vt veritas prima non sit formale in obiecto fidei, quod fides ad hæretic cuiusque ratione primæ veritatis, quia hoc est de ratione formalis obiecti, v. non reducatur ad superiorem causam in eadem scientia, sed non sic est in proposito, quia si queratur quare credis articulos fidei, respondeatur, quia hoc dicit prima veritas, quæ mentiri non potest, queratur vltra, quare mentiri non potest, & oportet dicere, quia est Deus, & sic reducitur ulterius ad aliud obiectum formale, ergo prima veritas se habet vt obiectum materiale. Secundo. Aut intelligis per primam veritatem dicta a prima veritate & hoc non est possibile, quia aut talia sunt veritates complexæ, quæ sunt obiectum materiale, aut intelligis aliquid attributum speciale in Deo, & hoc non potest dici, quia illud nihil addit ad diuinitatem. Et si addit in quantum huiusmodi, non est finis, & ita fides non habebit idē pro obiecto formali & pro fine, ergo relinquatur quod Deus sub ratione diuinitatis sit obiectum formale, & nō veritas prima. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est ob rationibus prædictis. Et quidem ad argumentum Durandi contra primam conclusionem dicitur primo, quod Sanctus Thom. Tertio sententiarum distinct. 23. q. 2. art. 4. quæstioncula prima appareret tenuit viam, quam sequitur Durandus, quod fides stricto loquendo non sit virtus, sed solum large loquendo. Verum tamen ex uerbis suis non potest concludi efficaciter, quod fides non sit virtus proprie loquendo, sed solum quod non sit virtus intellectualis eo modo quo philosophi de tali uirtute loquuntur, quod patet ex modo loquendi, ait enim sic. Cum uirtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona uel formaliter in quantum procedit ex potentia, quæ mouetur in bonum secundum rationem boni, uel materialiter secundum quod est congrua & connaturalis potentie, utroque modo actus fidei est bonus, quia congruit intellectui in quantum est uerorum. Et iterū procedit a uoluntate quæ mouet in bonum quali in obiectum. Ex parte autem intellectus quamuis habeat bonitatem ex parte obiecti, non tamen habet perfectionem, quia deficit modus eo quod non habet conspicuam ueritatem, cui ad hæret, sed ex parte uoluntatis potest habere perfectionem in quantum uoluntas perfecta in appetitu boni firmitatem & certitudinem facit in fide. Et ideo dicit Bernardus, quod fides est uoluntaria quædam & certa prælibatio non dum propalata ueritatis. Vnde patet quod fides, est uirtus, non quidem intellectualis, sed eo modo, quo communiter loquimur de uirtute, quæ producit actum bonum ex bonitate uoluntatis procedentem. Nec tamen est uirtus moralis, quia non est ordinata appetitus sensibilis, ut consistat circa uicinationes, & tristitias & operationes, sicut circa materiam uel obiectum, sed est uirtus theologica, quod quidem genus philosophi non cognouerunt. Hæc ille. Item articulo tertio quæstioncula tertia sic dicit. Cum uirtus ponatur potentiam in ultimo quantum ad actum, non sufficit ad rationem uirtutis quod potentia ponatur in ultimo. Capreolus 3. Sena. 4. quan-

Verum ueritas fidei sit formale in obiecto fidei.

Fides non est uirtus intellectualis, sed eo modo, quo communiter loquimur de uirtute, quæ producit actum bonum ex bonitate uoluntatis procedentem.

quantum ad obiectum, sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut scilicet actus sit bonum non solum ex eo quod bonum est quod fit, sed ex eo, quod bene fit sicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intellectus est verum, quod est finis & perfectio eius. Unde non sufficit ad rationem virtutis intellectualis, quod per eam cognoscatur verum, sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum non contingit ex hoc quod ex bona voluntate eius operatio procedit, sed ex efficacia intellectus ad obiectum proprium conspicendum, vel in se vel per resolutionem ad illud, quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantum ad obiectum in quantum facit assentire primae veritati, non autem quantum ad modum proprium intellectus, quia intellectus posterior non est per fidem tantum efficacia, ut id quod creditur inspicere per se possit, vel ad ea quae inspicit reducere, & ideo fides non est virtus intellectualis. Haec ille. Ex quibus patet, quomodo Durandus ex dictis Sancti Thomae in tertio fabricavit suam opinionem, & quomodo Sanctus Thomas videtur ibidem tenere suam opinionem. Quod fides non sit virtus proprie loquendo de virtute. Nec tamen fauet, quia non asserit quod fides non sit virtus proprie dicta, sed solum quod non est virtus intellectualis proprie dicta, quia non ponit potentiam, quam informat in ultimam perfectionem quo ad actum, sed potest dici virtus communiter & large loquendo de virtute. Secundo dicitur, quod datur quod Sanctus Thomas in scripto fuisse illius opinionis, etiam postea hanc opinionem corripit in summa, sicut patet in probatione conclusionis, ubi sine distinctione concedit fidem esse virtutem. Et similiter in de veritate, quaest. 14, art. tertio ubi arguit sic loco 7. Virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in primo coeli & mundi, sed fides non est ultimum potentiae humanae, quia potest in aliquid aliud amplius. In apertam visionem, ergo fides non est virtus. Ecce argumentum, in quo fundat se Durandus, & in quo Sanctus Thomas in tertio videbatur se fundare, sequitur responsio. Dicendum inquit, quod fides secundum hoc dicitur ultimum potentiae, quia complet potentiam ad eliciendum actum bonum & meritorium, non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus, qui potest elici a potentia illa cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una nobiliorem actum elicit sicut magnificentia liberalitate. Haec ille. Ex quibus patet ad primum Durandi. Vbi ulterius advertendum, quod fides uno modo magis proprie dicitur virtus quam scientia. Unde Sanctus Thomas de veritate ubi supra ar. 3, in solutione 5, sic dicit. Secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia, neque opinio virtus dici potest, sed sola fides, quae quantum ad illud, quod voluntatis est, prout praedictum modo in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam & opinionem. Quia in scientia & opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id, quod est cognitio tantum, sic nec opinio, neque fides esset virtus, cum non habeat completam cognitionem, sed tantummodo scientiam. Haec ille. Ex quibus patet, quod licet fides non possit proprie dici virtus secundum philosophum, potest tamen dici virtus secundum theologum, & de hoc clarius dicitur in sequenti responsione. Ad secundum dicitur, quod illa ratio soluit seipsum cum dicit, quod actus fidei non est perfectior praesente charitate in genere cognitionis, licet sit perfectior in esse meriti. De hoc Sanctus Thomas de ue. q. 14, articulo tertio sic dicit. Virtus inquam ex impositione sui nominis significat complementum potentiae actus. Est autem duplex potentia actus, quaedam cuius actio terminatur ad aliquid actum extra sicut edificatio potentiae actio terminatur ad adhaerentiam. Quaedam vero est cuius actio non terminatur ad extra sed consistit in ipso agente ut visio in uidente, ut habetur a philosopho nono metaph. In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum, actus enim primarius potentiarum ut dicit philosophus ibidem non sunt in facie, sed in facto, ideo complementum potentiae actus accipitur ibi penes id, quod fit. Unde & virtus deferentis pondere dicitur esse in hoc, quod maximum pondus deserit, ut patet primo coeli & mundi. Et similiter virtus edificatoris in hoc, quod facit optimam domum. Sed quia actus alterius potentiae consistit in ipso agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiae accipitur quae ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus dicit 7. Physicor. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, & sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquid finem particularem, sic potest dici aliqua vera virtus sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum, sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non est vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus auarorum prudentia, quae excogitat diuicias generare loculorum, & auarorum iustitiam, quae grauium damnorum metu contemnant alienam, & auarorum temperantiam, quae luxuriam, quae nimis sumptuosa est, cohibet appetitum, & auarorum fortitudo, quae ut ait Horatius. Per mare pauperum fugiunt, per saxa, per ignes, ut dicit Augustinus quarto contra Iulianum. Si vero aliquod bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio Reipublicae, vel aliquid humanum, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finem & perfectum bonum, & secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. Haec ille. Item prima secundae quaestio 65, articulo 3 sic dicit. Fides & spes, sicut & virtutes morales dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quantum inchoationem. Alio modo secundum perfectum esse virtutis, cum enim virtus ordinatur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin si bonum fit quod fit, non autem bene fit, non erit perfecte bonum. Unde nec habitus, qui est talis actus principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfecte virtutis, nisi hoc bene faciat, id est secundum rectam electionem, quod est per prudentiam, & ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides & spes sine charitate possunt quidem esse aliquantulum perfecte autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fides opus sit credere Deo, credere autem sit aliquem propria voluntate alicui assentire, si non debito modo velit, non erit perfectum opus fidei. Quia autem debito modo velit, habet per charitatem, quae perficit voluntatem. Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut dicit Augustinus 14. de ciuitate Dei. Sic igitur fides esse sine charitate quidem, sed non perfecte virtus, sicut temperantia, vel fortitudo, sive prudentia. Et similiter dicendum de spe: nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex merito, quae quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem aliquis expectet ex merito, quae non duntaxat habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc potest esse sine charitate, & ideo fides & spes possunt esse sine charitate. Sed sine charitate proprie loquendo virtutes esse non possunt. Nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operetur, sed etiam bene, ut dicitur 2. Ethic. Haec ille. Ex quibus patet, quod actus fidei aliquam, & maximam perfectionem recipit ex praesentia charitatis potissime, dum non solum sit cum charitate, sed ex charitate, scilicet quia ordinatur ad ultimum finem, & ad conspicendum primam veritatem secundum quod in se est. Unde secundum omnes catholicos Doctores, fides sine charitate dicitur informis, & praesente charitate dicitur formata, quia scilicet actus fidei per charitatem ordinatur ad primam veritatem, sicut ad ultimum finem, & ille ordo se habet ad actum fidei sicut forma. Et similiter finis actus est forma eius, non quidem intrinseca, sed extrinseca. De hoc Sanctus Thomas secunda secundae quaestio 4, articulo 3, & 2, articulo 3, & 3. sent. dist. 23, quaestio 3, articulo 1, & in multis alijs locis. Conceditur tamen, quod fides non magis est virtus intellectualis praesente charitate quam absente, quia nec illo modo, nec illo est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Non enim omnis virtus, quae est in intellectu subiectiue, potest dici virtus intellectualis, nec omnis virtus, quae

est in voluntate potest dici moralis. Ad argumenta contra secundam conclusionem inducta nunc dicendum est. Et quidem ad primum, quod est Scoti, negatur antecedens pro prima sui parte: Et ad eius probationem dicitur, quod licet Paulus, vel alius Apostolus auditor Christi posset ex puris naturalibus, hoc esse sine habitu supernaturaliter infuso assentire dictis Christi, vel diuinae reuelationi, non tamen perfectio & discreto assensu, & consimili assensui fidei infuse. Et de hoc Sanctus Thomas 3. sent. dist. 23, quaestio 3, articulo 2, sic dicit. Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae quae per naturam nostram sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque inferior potentia non est determinata ad illum actum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum, sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectationibus ex natura propria, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud, & ideo habitus temperantiae acquiruntur in concupiscibili ex vi superioris potentiae. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illud, quae sunt supra naturam rationis humanae, quorum est fides: Et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus, qui quidem in duobus nos adiuvat, in hoc scilicet quod intellectum latet facilem ad credendum contra iustitiam, & discreto ad resugendum non credendum contra errorem. Haec ille. Item articulo 3, quaestio nulla secundae sic dicit. Habitus fidei infusus in duobus nos adiuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt, & ut eis quae non sunt credenda nullo modo assentiamus. Primum autem potest homo ex ipsa affirmatione sine habitu infuso, sed secundum, scilicet ut discrete in hoc & in illa inclinetur, habet ex habitu infuso tantum, quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui. Quae quia in haeretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana. Si enim habitus fidei ad haec credenda inclinaretur contraria fidei resuraret. Sicut omnis habitus virtutis renititur eis, quae sunt contra illum habitum. Haec ille. Item sexto quolibet quaestio 4, articulo 1, sic dicit. Si aliquis id quod est commune multis accipiat ut proprium vni, necesse est quod decipiat. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei: Primo quidem quia competit virtutibus intellectualibus, puta sapientia, scientia, intellectui. Secundo. Quia competit non solum fidei vere, sed etiam fidei false. Sicut enim est opinio vera vel falsa, ita & fides, nec minus firmiter inhaeret alicui falsitati quam veritati, ut dicit Philosophus 7. Ethicor. Tertio. Quia certitudo inhaesionis non semper prouenit ex aliquo habitu, sed ex proprio arbitrio potest aliquis assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto. Quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus. Dicendum ergo quod in haeretico certitudo adhaesionis est actus falsae fidei. In malo etiam catholico est actus fidei informis, & sic in neutro est actus virtutis fidei. Haec ille. Ex quibus patet, quod licet sine habitu infuso virtutis fidei discipulus, vel Apostolus posset assentire dictis Christi, adhuc indigeret habitu infuso, non quidem ad simpliciter assentiendum, sed ad discrete assentiendum, & ad alias condiciones, quas habet actus ex habitu. Ad secundum patet per praedicta, quia non plus concludit quam primum. Ad tertium negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod hunc articulo, Deus est trinus & vnus assentio, quia Deus hoc reuelauit, & non ex hoc quod Io. vel alius homo dicit, hoc esse sibi reuelatum, & hoc loquendo de assensu causato ab habitu fidei. Nec est imaginandum sicut arguens imaginatur, quod sit ibi duo, vel tres assensus necessarii, scilicet vnus quo assentio isti, Deus est trinus & vnus, & alius quo assentio isti, Deus hoc reuelauit, & alius quo assentio isti, Io. dicit quod sibi reuelatum est &c. Immo vnico actu assentio quod Deus est trinus & vnus, & quod Deus hoc reuelauit, sicut idem actus est, quo credo Deo, & credo Deum, & credo in Deum. Unde Sanctus Thomas 3. sent. dist. 23, quaestio 2, articulo 2, quaestio nulla secundae sic dicit. Actus credentis ex tribus dependet, scilicet ex intellectu, qui terminatur ad vnum, ex voluntate, quae terminat intellectum per suum imperium, & ex ratione, quae

bonum, ut pote ordinabile quantum est in se ad principium bonum, quod est ultimus finis. Aliud autem est bonum apparens & non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet, quod vera virtus simpliciter est illa, quae ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus dicit 7. Physicor. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, & sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquid finem particularem, sic potest dici aliqua vera virtus sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum, sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non est vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus auarorum prudentia, quae excogitat diuicias generare loculorum, & auarorum iustitiam, quae grauium damnorum metu contemnant alienam, & auarorum temperantiam, quae luxuriam, quae nimis sumptuosa est, cohibet appetitum, & auarorum fortitudo, quae ut ait Horatius. Per mare pauperum fugiunt, per saxa, per ignes, ut dicit Augustinus quarto contra Iulianum. Si vero aliquod bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio Reipublicae, vel aliquid humanum, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finem & perfectum bonum, & secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. Haec ille. Item prima secundae quaestio 65, articulo 3 sic dicit. Fides & spes, sicut & virtutes morales dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quantum inchoationem. Alio modo secundum perfectum esse virtutis, cum enim virtus ordinatur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin si bonum fit quod fit, non autem bene fit, non erit perfecte bonum. Unde nec habitus, qui est talis actus principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfecte virtutis, nisi hoc bene faciat, id est secundum rectam electionem, quod est per prudentiam, & ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides & spes sine charitate possunt quidem esse aliquantulum perfecte autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fides opus sit credere Deo, credere autem sit aliquem propria voluntate alicui assentire, si non debito modo velit, non erit perfectum opus fidei. Quia autem debito modo velit, habet per charitatem, quae perficit voluntatem. Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut dicit Augustinus 14. de ciuitate Dei. Sic igitur fides esse sine charitate quidem, sed non perfecte virtus, sicut temperantia, vel fortitudo, sive prudentia. Et similiter dicendum de spe: nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex merito, quae quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem aliquis expectet ex merito, quae non duntaxat habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc potest esse sine charitate, & ideo fides & spes possunt esse sine charitate. Sed sine charitate proprie loquendo virtutes esse non possunt. Nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operetur, sed etiam bene, ut dicitur 2. Ethic. Haec ille. Ex quibus patet, quod actus fidei aliquam, & maximam perfectionem recipit ex praesentia charitatis potissime, dum non solum sit cum charitate, sed ex charitate, scilicet quia ordinatur ad ultimum finem, & ad conspicendum primam veritatem secundum quod in se est. Unde secundum omnes catholicos Doctores, fides sine charitate dicitur informis, & praesente charitate dicitur formata, quia scilicet actus fidei per charitatem ordinatur ad primam veritatem, sicut ad ultimum finem, & ille ordo se habet ad actum fidei sicut forma. Et similiter finis actus est forma eius, non quidem intrinseca, sed extrinseca. De hoc Sanctus Thomas secunda secundae quaestio 4, articulo 3, & 2, articulo 3, & 3. sent. dist. 23, quaestio 3, articulo 1, & in multis alijs locis. Conceditur tamen, quod fides non magis est virtus intellectualis praesente charitate quam absente, quia nec illo modo, nec illo est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Non enim omnis virtus, quae est in intellectu subiectiue, potest dici virtus intellectualis, nec omnis virtus, quae

est in voluntate potest dici moralis. Ad argumenta contra secundam conclusionem inducta nunc dicendum est. Et quidem ad primum, quod est Scoti, negatur antecedens pro prima sui parte: Et ad eius probationem dicitur, quod licet Paulus, vel alius Apostolus auditor Christi posset ex puris naturalibus, hoc esse sine habitu supernaturaliter infuso assentire dictis Christi, vel diuinae reuelationi, non tamen perfectio & discreto assensu, & consimili assensui fidei infuse. Et de hoc Sanctus Thomas 3. sent. dist. 23, quaestio 3, articulo 2, sic dicit. Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae quae per naturam nostram sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque inferior potentia non est determinata ad illum actum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum, sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectationibus ex natura propria, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud, & ideo habitus temperantiae acquiruntur in concupiscibili ex vi superioris potentiae. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illud, quae sunt supra naturam rationis humanae, quorum est fides: Et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus, qui quidem in duobus nos adiuvat, in hoc scilicet quod intellectum latet facilem ad credendum contra iustitiam, & discreto ad resugendum non credendum contra errorem. Haec ille. Item articulo 3, quaestio nulla secundae sic dicit. Habitus fidei infusus in duobus nos adiuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt, & ut eis quae non sunt credenda nullo modo assentiamus. Primum autem potest homo ex ipsa affirmatione sine habitu infuso, sed secundum, scilicet ut discrete in hoc & in illa inclinetur, habet ex habitu infuso tantum, quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui. Quae quia in haeretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana. Si enim habitus fidei ad haec credenda inclinaretur contraria fidei resuraret. Sicut omnis habitus virtutis renititur eis, quae sunt contra illum habitum. Haec ille. Item sexto quolibet quaestio 4, articulo 1, sic dicit. Si aliquis id quod est commune multis accipiat ut proprium vni, necesse est quod decipiat. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei: Primo quidem quia competit virtutibus intellectualibus, puta sapientia, scientia, intellectui. Secundo. Quia competit non solum fidei vere, sed etiam fidei false. Sicut enim est opinio vera vel falsa, ita & fides, nec minus firmiter inhaeret alicui falsitati quam veritati, ut dicit Philosophus 7. Ethicor. Tertio. Quia certitudo inhaesionis non semper prouenit ex aliquo habitu, sed ex proprio arbitrio potest aliquis assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto. Quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus. Dicendum ergo quod in haeretico certitudo adhaesionis est actus falsae fidei. In malo etiam catholico est actus fidei informis, & sic in neutro est actus virtutis fidei. Haec ille. Ex quibus patet, quod licet sine habitu infuso virtutis fidei discipulus, vel Apostolus posset assentire dictis Christi, adhuc indigeret habitu infuso, non quidem ad simpliciter assentiendum, sed ad discrete assentiendum, & ad alias condiciones, quas habet actus ex habitu. Ad secundum patet per praedicta, quia non plus concludit quam primum. Ad tertium negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod hunc articulo, Deus est trinus & vnus assentio, quia Deus hoc reuelauit, & non ex hoc quod Io. vel alius homo dicit, hoc esse sibi reuelatum, & hoc loquendo de assensu causato ab habitu fidei. Nec est imaginandum sicut arguens imaginatur, quod sit ibi duo, vel tres assensus necessarii, scilicet vnus quo assentio isti, Deus est trinus & vnus, & alius quo assentio isti, Deus hoc reuelauit, & alius quo assentio isti, Io. dicit quod sibi reuelatum est &c. Immo vnico actu assentio quod Deus est trinus & vnus, & quod Deus hoc reuelauit, sicut idem actus est, quo credo Deo, & credo Deum, & credo in Deum. Unde Sanctus Thomas 3. sent. dist. 23, quaestio 2, articulo 2, quaestio nulla secundae sic dicit. Actus credentis ex tribus dependet, scilicet ex intellectu, qui terminatur ad vnum, ex voluntate, quae terminat intellectum per suum imperium, & ex ratione, quae

Tex. com. 116

Fides non dicitur suam.

Tex. com. 116

Tex. com. 117

Aug. cap. 7.

Cap. 1.

Quare habitus sunt necessarii.

Vtrum discrete vnus vnus ex articulo fidei perdat habitus fidei.

Cap. 4.

A quo credentis ex tribus dependet.

quæ inclinât voluntatem. Et secundum hoc assignantur tres actus fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia obiectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur à voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, id est amando in eum tendere, est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinât, actus fidei est credere Deo. Ratio enim quæ voluntatem inclinât ad assentiendum his quæ non videt est quia Deus ea dicit. Sicut homo in his, quæ non videt credit testimonio alicuius boni viri, qui videt quæ ipse non videt. Et per omnia prædicta non nominatur nisi vnus actus completus fidei, sed ex diuersis, quæ in fide inveniuntur, diuersimode nominantur, illo enim actu quo credit Deum credit Deo, & credit in Deum. Hæc ille. Item secunda secundæ quæstio. 2. artic. 2. sic dicit. Actus cuiuslibet potentie vel habitus accipitur secundum ordinem potentie vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei tripliciter potest considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motus ad sentiendum, potest obiectum fidei accipi vel ex parte intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum mouentis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, quorum vnus est materiale obiectum fidei, & sic actus fidei ponitur credere Deum, quia nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud est ratio formalis obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur, & sic ponitur actus fidei credere Deo, quia formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, vt propter eam creditis assentiat. Si vero consideret obiectum fidei tertio modo secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima refertur ad voluntatem secundum quod habet rationem finis, & per ista tria non designantur diuersi actus fidei, sed vnus & idem actus habens diuersam relationem ad obiectum fidei. Hæc ille. Ex quibus habetur quomodo eodem actu fidei intellectus inhæret primæ veritati propter se, & articulo fidei propter Deum assentit. Nec oportet necessario formare duas propositiones, quarum vna dicat, Deus est trinus, & alia dicat, Deus reuelauit, quod Deus est trinus & vnus. Dicitur secundo, quod dato quod formentur istæ tres propositiones prima, Deus est trinus & vnus, secunda, Deus reuelauit quod Deus est trinus, tertia, Ioan. prædicat quod Deus reuelauit sibi Deum esse trinum & vnum, in illo casu dico, quod assensus primæ non dependet effectiue principaliter ex assensu tertie, sed præcisè ex habitu fidei, & intellectu, & voluntate, licet illa tria propter aliud requirantur, sicut & per vniuerso prædicantis & auditus illius. De hoc S. Thom. tertio sent. dist. 23. quæstio. 3. artic. 2. vbi arguit sic. Primo loco, Augustinus dicit quod per scientiam fides acquiritur, nutritur, & defenditur, sed nullus habitus acquisitus per aliquam scientiam est habitus infusus: igitur & car. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Habitus (inquit) infusus similis est habitui innato, quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus sicut intellectus principiorum indiget, vt cognitio determinetur per sensum, quo acquiritur non indiget, quia dum acquiritur per actum, determinationem recipit. Et similiter oportet, quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra. Et quantum ad istam determinationem dicitur fidem accipi per scientiam theologice, quæ articulos distinguit, sicut habitus principiorum dicitur accipi per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non tamen quantum ad lumen, quo principia cognoscuntur. Hæc ille. Item in solutione secundi sic dicit. In fide quatuor considerantur, scilicet. Ipsum quod credendum est. Ratio voluntatem determinans ad credendum. Voluntas intellectui imperans. Intellectus exequens. Et secundum hoc fides quantum ad eius determinationem, & quantum ad eius actum, qui ex nobis est, quamuis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor, quæ in nobis sunt, quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu, quia determinatio credendorum fit in nobis vel per locutionem interiorè, quæ Deus in nobis loquitur, vel per vocem exteriorè. Quantum ve-

Obiectum fidei tripliciter potest considerari.

Lib. 3. de trinitate. cap. 19

ro ad rationem, quæ inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicuius, quod ostendit Deum esse, qui loquitur in eo, qui fidem annunciat. Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur esse fides ex voluntate. Quantum autem ad executionem intellectus dicitur esse actus fidei ex intellectu. Hæc ille. Ex quibus patet, quod actus fidei, qui est assensus, dependet quantum ad executionem ab habitu fidei, & ab intellectu tanquam à causa proxima. Per vniuerso vero vel prædicatio exterior requiritur ad determinationem credendorum, & ad proponendum intellectui suum obiectum materiale, puta aliquod complexum, non autem ad causandum assensum. Item secunda secundæ quæstio. 6. artic. 1. in solutione primi sic dicit. Per scientiam gignitur fides, & nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia, sed principalis & propria causa fidei est illud, quod interior mouet ad assentiendum. Item in solutione tertij sic dicit. Credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quod eleuetur in ea, quæ sunt supra naturam. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod fides infusa nec quo ad habitum, nec quo ad actum suum principalem, qui est assensus credibilibus, dependet effectiue à fide acquisita. Nec certitudo eius dependet à certitudine fidei acquisite, sicut certitudo conclusionis à certitudine principij, & per consequens tota imaginatio arguens vana est. Dicitur tertio, quod concessa vniuersa sua conclusione, scilicet quod homo ex puris naturalibus assentiret tribus propositionibus super prædictis, ex hoc nihil habet contra conclusionem, quia adhuc habitus fidei infusus est necessarius ad sentiendum discretè, promptè, firmiter, delectabiliter, vt prius tactum est. Ad primum Aureoli dicitur, quod non aliud concludit, nisi quod aliquis sine habitu infuso potest assentire virtutibus super naturalibus, quod concedimus. Non autem quod sine tali habitu possit assentire discretè &c. modo sepe dicto, ideo hereticus & puer non baptizatus inter fideles nutritus possunt habere assensum credendorum sine habitu infuso, non tamen discretum, promptum, facilem, firmum. Ad secundum quod est eiusdem patet per prædicta, vñ nec prædicanti nec audienti sufficit ad perfecte & secure credendum fides acquisita sine infusa. Ad primum Durandi contra tertiam conclusionem dicitur, quod non est simile de habitu acquisito & de infuso. Primus enim non perditur nec per cessationem ab actu proprio, nec cõstestim ex actu contrario, secus est de habitu infuso. Et de hoc S. Thom. secundæ secundæ quæstio. 24. artic. 12. vbi quærit. Vtrum charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis sic dicit. Vnum quodque per aliud contrarium superueniens tollitur. Qui libet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, & quod homo totaliter, scilicet illi subiciatur, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione charitatis vt sic diligit Deum quod in omnibus velit se ei subijcere, & præceptorum eius regulam sequi. Et ideo quicquid contrariatur præceptis eius, manifestè contrariatur charitati, vnde de se habet quod charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod itatim per vnum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuationem actus. Vnde ex superueniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur, sed charitas cui sit habitus infusus dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione & conseruatione charitatis sicut sol in lumine aeris. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc, quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas deficit statim esse in anima, per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentia charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet peccatum mortale, quod diuinis præceptis contrariatur, ponitur prædicta infusio obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum diuinæ amicitia, quæ requirit vt Dei voluntatem in omnibus sequamur, consequens est vt statim per vnum actum peccati mortalis habitus charitatis perdat. Hæc ille. Et sicut dicit de habitu charitatis, quod tollitur per quemlibet actum peccati

Aliquid dupli-
citer agere po-
tuit per simi-
litudinem ali-
quius.

Per vni-
uersum esse
habitu infu-
sum non ac-
quisitum.

Obiectum ali-
quod est mate-
riale.

peccati sibi contrarium, quia ponit obstaculum diuinæ infusioni, ita dicendum est de actu peccati contrario fidei & spei, ideo habitus fidei tollitur per quemlibet actum peccati mortalis sibi contrarium, cuiusmodi est infidelitas, & similiter habitus spei statim tollitur per actum peccati mortalis sibi contrarium cuiusmodi est desperatio, non autem per alia peccata non contraria fidei, aut spei, sicut ipse dicit eodem articulo in solutione quartæ. Item de virtutibus q. 2. artic. 6. sic dicit. Ea quæ ex diuina infusione causantur non solum indigent diuina actione in suo principio, vt esse incipiunt, sed in tota sua duratione, vt conseruetur in esse, sicut illuminatio aeris indiget præsentia solis, non solum cum primo illuminatur aer, sed quando illuminatus manet. Et propter hoc si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem desinit esse lumen in aere. Similiter quando peccatum mortale aduenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum, intercipitur influxus Dei &c. Hæc ille. Et in multis alijs locis idem ponit. Ex quibus patet, quod similitudo argumenti de habitibus acquisitis & infusis non valet. Ad secundum dicitur, quod si minor intelligitur de errante eorum pertinacia, puta de heretico falsâ est: Si autem intelligatur de non heretico, conceditur totum argumentum, sed non est contra conclusionem. Vnde S. Thom. facit simile argumentum sexto quodlibet quæstio. 4. artic. 1. Omne quod agit ad similitudinem alicuius, videt agere in virtute illius, sed hereticus per certitudinem ad hærens his, quæ credit, agit ad similitudinem fidei, quia in tantum certitudinaliter inhæret, in quantum existimat se rectam fidem habere: ergo operatur in virtute fidei. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod aliquid potest agere secundum similitudinem alicuius dupliciter. Vno modo secundum similitudinem veram, & sic vere agit aliquid in virtute illius. Alio modo secundum similitudinem apparentem, & sic agit in apparentia virtutis illius, & ita est in proposito. Vnde in heretico certitudo ad hærensionis est actus fidei apparentis, non autem fidei vere. Hæc ille. In quo autem sit similitudo ad hærensionis catholice, & heretice quantum ad articulum, cui communiter assentiunt, ostendit S. Thom. secunda secundæ quæstio. 5. artic. 3. in solutione primi, vbi sic dicit. Alios articulos fidei, de quibus hereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fideles, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuuari per habitum fidei, sed tenet ea, quæ sunt fidei propria voluntate & iudicio. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ille qui primo fuit fidelis, & postea lapsus est in hæresim, non credit quemcumque articulum fidei illo modo quo prius, nec per idem medium, sed per aliud. Ad tertium patet modo per dicta ad primum, quia non est simile de habitu infuso, qui tollitur per vniuersum actum, & de habitu acquisito. Et ideo cum habitu scientiæ stat existimatio erronea circa aliquam conclusionem eiusdem scientiæ, non autem error circa vnum articulum cum fide circa alium. Et de hoc S. Thom. secunda secundæ quæstio. 5. artic. 3. vbi arguit sic. Sicut sub fide continentur multi articuli, ita sub vna scientia, puta geometria multe conclusiones. Sed aliquis homo potest habere scientiam geometriæ circa quasdam generatas conclusiones alijs ignorantis: ergo aliquis homo potest habere fidem de aliquibus articulis fidei alios non credendo. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod in diuersis conclusionibus vniuersa scientia sunt diuersa media, per quæ probantur, quorum vnus potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones vniuersa scientiæ ignorans alias, sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter vnum medium, scilicet propter primam veritatem positam nobis in scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intellectus sane, & ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret. Hæc ille. Ad primum Scoti contra conclusionem, quartam dicitur primo, quod fides respicit primam veritatem non solum tanquam medium, propter quod assentit credibilibus, immo tanquam obiectum, de quo est fides. Et hoc expressè ponit S. Thom. secunda secundæ q. 1. artic. 1. vbi sic dicit. Cuiuslibet cognoscitui habitus obiectum duo habet, scilicet illud quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, & id per quod cognoscitur, quod

est formalis ratio obiecti, sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationum, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil aliud est quam veritas prima, non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo reuelatum, vnde ipsi veritati diuinæ innotuit, itaquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habet aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos diuinitatis effectus homo adiuatur ad tendendum in diuinam fruitionem, & ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quoddammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum. Sicut etiam obiectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem. Hæc ille. Simile dicit tertio sent. dist. 24. q. 1. artic. 1. quæstionum prima vbi sic dicit. In obiecto alicuius potentie contingit tria considerare, scilicet id quod est formale in obiecto, & id quod est materiale, & id quod est accidentale, sicut patet in obiecto visus, quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem à se visibilem, materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis, accidentale vero sicut quantitas, & alia huiusmodi, quæ colorem concomitantur. Et quia vnum quodque agit per formam suam, obiectum autem est actuum in virtutibus passiuus, ideo ratio obiecti, ad quem habet proportionem potentia passiva est illud, quod est formale in obiecto. Et secundum hoc diuersificantur potentie & habitus, qui ex ratione obiecti speciem recipiunt. Et hæc tria est inuenire in obiecto fidei. Cum enim fides non assentiat alicui nisi propter primam veritatem credibilem, non habet quod sit actu credibile nisi à veritate prima, sicut color est visibilis ex luce. Et ideo veritas prima est formale in obiecto fidei, & à qua est tota ratio obiecti. Quicquid autem est illud, quod Deo creditur, sicut est passum esse, vel si quid huiusmodi est, hoc est materiale in obiecto fidei, ea autem quæ existit credibilibus consequuntur sunt quasi accidentalia, & ideo concedendum est, quod obiectum fidei proprie loquendo est veritas prima. Hæc ille. Dicitur secundo, quod ex conclusione nostra non sequitur, quod assensus huius articuli, Deus est trinus & vnus dependet, vt fingit arguens ex infinitis prioribus assensibus, nec oportet infinita media pertransire ad hoc quod assentiat illi articulo. Et ad rationem in oppositum dicitur, quod per fidem primam, & directe assensio huic, Deus reuelauit, quod Deus est trinus & vnus, sicut vnus primo fertur in lucem, & secundario assensio huic, Deus est trinus & vnus, sicut vnus secundario fertur in colorem, vnico tamen & eodem actu. Et cum vltimus quæritur quomodo assensio huic, Deus reuelauit hoc &c. Dicitur quod fides assentit illi propter se ipsam, & non propter aliquam aliam propositionem, ex cuius assensu cauetur assensus illius, Deus reuelauit hoc. Hoc est enim primum credibile, Deus vel veritas prima reuelauit quicquid continetur in sacra scriptura, & in doctrina ecclesiæ. Nec assensus huius propositionis effectiue principaliter causatur ex alio assensu præcedente, sed ex Deo interior mouente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei prærequiritur præsentatio huius complexi per locutionem interiorè, vel exteriorè, aut per locutionem sacra scripturæ, aut prædicationem. Et hoc satis diffuse dictum est respondendo ad argumenta contra secundam conclusionem, quæ tangebant similem difficultatem. Cum autem dicit, Quomodo assensio præcedentibus propositionibus, puta istis, reuelatum est à Deo quod Deus, esse trinum, & vnum est reuelatum &c. Dicitur quod omnibus illis assentitur à sensu causato ex libero arbitrio vel fide acquisita. Sed tunc negatur consequentia, qua inferitur quod fides infusa dependeat effectiue ex acquisita quantum ad habitum, aut quantum ad suum principalem actum, qui est assentire. Ad secundum dicitur primo, quod formalis ratio obiecti fidei non est ens rationis, sed reale loquendo de formali ratione ex parte rei, licet non sit magnè inconueniens dicere quod formalis ratio ex parte nostra sit ens rationis, vel quod illud includat, puta negationem vel relationem rationis. Et de hoc S. Thom. secunda secundæ q. 1. artic. 6.

In obiecto potentie ordinatur.

Videi ex parte nostra esse rationis non est in eo, unde dicitur in articulo 6. in solutione secunda sic dicit. Ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius rei creditae, & sic ratio formalis omnium credibilium est una scilicet veritas prima, & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra, & sic formalis ratio credibilis est, ut sit non visum. Et ex hac parte articuli distinguuntur. Hæc ille. Ex quo patet, quod formalis ratio obiecti fidei ex parte credentis est quod sit non visum. Hoc autem est negatio, quæ est ens solius rationis, ita potest dici de reuelato, licet non legam in dictis S. Thom. quod esse reuelatum sit formalis ratio obiecti fidei, nec sequitur ex dictis eius. Et cum dicit arguens, quod si ideo assensio huic, Deus est trinus, quia est à Deo reuelatus, tunc respectus rationis est causa quare assensio, & per consequens formalis ratio obiecti. Negatur consequentia, quia licet assensio isti, Deus est trinus, quia hoc est reuelatum à Deo, hoc non ideo est, quia respectus reuelabilitatis sit causa assensus, sed potius prima veritas, quæ est terminus illius respectus, mouet ad assensum. Sicut etiam cum discipulus assentit dictis magistri, quia magister dicit illa, non hoc ideo est, quia respectus rationis qui importatur in hoc, quod est esse dictum à magistro, causet assensum in discipulo, sed potius auctoritas & perfecta scientia magistri, vel verbum eius, quod est terminus prædicti respectus, sic in proposito. Prima veritas tanquam causa primaria, & verba eius tanquam causa proxima causant assensum fidei, & non respectus rationis terminatus ad Deum, vel ad verba eius, quæ locutus est per Prophetas, vel Apostolos in humanitate assumpta, tamen sicut dixi, non est inconueniens si formalis ratio obiecti fidei ex parte nostra habeat aliquid de ente rationis, cum etiam proximum obiectum materiale fidei sit complexum factum per opus animæ. De hoc S. Thom. tertio sent. dist. 24. q. 1. artic. 1. quæstioncula secunda in solut. tertij sic dicit. Obiectum charitatis est bonum, quod secundum Philosophum 6. Metaphysic. est in rebus, obiectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animæ. Et quia compositio, & diuisio quæ est in enunciabilibus, non est nisi per animam, ideo complexum est obiectum fidei, quantum incomplexum sit obiectum charitatis. Hæc ille. Idem ponit secunda secundæ quæstio. 1. artic. 2. vbi sic dicit. Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscens. Est autem proprius modus intellectus humani ut componendo & diuidendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quæ sunt in se simplicia humanus intellectus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut econtrario intellectus diuinus incomplexo cognoscit ea, quæ sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter potest considerari. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ, & sic obiectum fidei est aliquid incomplexum scilicet res ipsa, de qua fides habet. Alio modo ex parte credentis, & secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis. Hæc ille. Ad primum Aureoli negatur minor. Nec valet eius probatio, quia ista propositio, prima veritas non potest mentiri, non resoluitur in hanc, Deus non potest mentiri, immo econtra ideo Deus non potest mentiri, quia est prima veritas. Veruntamen cum dicit S. Thom. quod formale obiectum fidei est prima veritas, non intendit excludere, quod Deus vel diuinitas sit formale obiectum, immo hoc expresse dicit, secunda secundæ quæstio. 1. artic. 1. vt recitatum fuit in solutione primi contra quartam conclusionem. Ad secundum dicitur, quod per primam veritatem intelligimus diuinam essentiam, prout induit rationem primæ veritatis. Nec dicimus quod tale attributum addat aliquid ad diuinitatem secundum rem, sed solum quantum ad nostrum modum intelligendi & considerandi. Et cum dicitur quod diuinitas non est finis sub ratione primæ veritatis &c. Dicitur quod falsum est, quia cum fides sit in intellectu, bonum autem & finis intellectus sit verum, manifeste patet quod diuinitas est finis fidei & intellectus sub ratione veritatis potius quam sub quacunque alia ratione, licet sub illa ratione non sit finis voluntatis, aut charitatis, sed potius sub ratione bonitatis primæ. Et de hoc supra recitatum fuit dictum S. Thom. secunda secundæ quæstio. 2. artic. 2. Si consideretur obiectum fidei secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad

voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis. Hæc ille. Et intelligitur, quod veritas prima refertur ad voluntatem secundum quod habet rationem finis, non quidem finis voluntatis, sed finis ad quem voluntas mouet intellectum per suum imperium. Ad argumentum pro parte negatiua quæstionis respondit S. Tho. secunda secundæ q. 4. art. 5. in solutione secunda, vbi sic dicit. Fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum, & ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati diuinæ quæ in fallibilis est, & ita non potest ei subesse falsum, & ideo talis fides potest esse virtus. Hæc ille. Et hæc de quæstione, de qua benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO. XXV.

QVAESTIO VNICA.

Vtrum fides de visis esse possit.



IRCA vigesimam quintam distinctionem tertij sent. quaeritur. Vtrum fides sit de visis. Et arguitur quod sic. Quia lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita, sed lumen naturale facit videre principia per se nota: ergo & lumen fidei facit videre articulos.

In oppositum arguitur. Quia ad Hebræos. 1. 1. dicitur. Fides est argumentum non apparentium: ergo non est de visis.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Fides non potest esse de visis. Hanc ponit S. Thom. secunda secundæ quæstio. 1. artic. 4. vbi sic dicit. Fides importat assensum intellectus dupliciter ad id, quod creditur. Assensio autem alicui intellectus dupliciter. Vno modo quia ad hoc mouetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus, vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntariam declinat magis in vnam partem quam in aliam, & si quidem hoc sit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio, si autem sit cum certitudine absque tali formidine erit fides. Illa autem videre dicimus, quæ per seipsa mouent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Vnde manifestum est quod nec fides, nec opinio potest esse de visis secundum sensum, aut secundum intellectum. Hæc ille. Item ibidem artic. 6. in solutione secunda sic dicit. Formalis ratio obiecti fidei potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ, & sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet prima veritas. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra, & sic formalis ratio credibilis est, ut sit non visum. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illud obiectum, quod non sufficit mouere sensum, vel intellectum ad sui cognitionem, non potest dici visum, sed obiectum fidei est huiusmodi: igitur &c. Secunda conclusio. Fides non est de rebus. Hanc ponit Sanctus Thom. secunda secundæ quæstio. 1. arti. 5. vbi sic dicit. Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens vita, & ideo oportet quæcumque sunt scita esse aliquo modo visa. Non est autem possibile quod idem ab eodem sit creditum & visum, vnde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum & creditum. Potest tamen contingere vt id quod est visum vel scitum ab vno, sit creditum ab alio. Ea enim quæ de trinitate credimus, nos viros speramus secundum illud primæ Cor. 13. Videmus nunc per speculum & in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, quam quidem visionem Angeli nunc habent, vnde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere

Ad argum. pro parte negatiua.

De eodem modo potest esse scientia fidei, & opinio.

Scientia scientia & intellectus dupliciter dicitur. 644.

tingere vt id, quod est visum vel scitum ab vno homine est in statu vt sit ab alio creditum, qui hoc demonstratue non nouit. Illud tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur vt credendum est communiter non scitum, & ista sunt ea quæ simpliciter subsunt fidei, & ideo fides & scientia non sunt de eodem. Hæc ille. Item ibidem in solutione quarti sic dicit. A diuersis hominibus de eodem omnino potest haberi opinio & scientia, sicut & nunc dictum est de fide & scientia, sed ab vno & eodem potest quidem haberi opinio & scientia de eodem secundum quid, scilicet subiecto, sed non secundum idem. Potest enim esse quod de vna & eadem re aliquis aliquid sciat, & aliud opinatur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstratiue scire, quod sit vnus & credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in vno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide, alia tamen & alia ratione, scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientia est, quod illud quod scitur æstimetur esse impossibile aliter se habere, de ratione vero opinionis est quod illud quod opinatur æstimetur esse possibile aliter se habere, ideo non potest idem ab eodem esse simul scitum & opinatum. Sed illud quod fide tenetur propter fidei certitudinem æstimatur esse impossibile aliter se habere, sed ea ratione non potest idem secundum idem simul esse creditum & scitum, quia scitum est visum, sed creditum est non visum. Hæc ille. Ex quibus arguitur sic. Nullum non visum est scitum, sed omne creditum est non visum: igitur nullum creditum est scitum, & consequenter fides non est de rebus. Tertia conclusio. Fides est certior simpliciter scientia, licet non quo ad nos & secundum quid. Hanc ponit secunda secundæ quæstio. 4. artic. 8. vbi sic dicit. Virtutum intellectualium duæ sunt circa contingencia, scilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine rationis suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere, tres autem aliæ virtutes intellectuales, scilicet sapientia, scientia, & intellectus sunt de necessariis. Sed sciendum est quod scientia, sapientia, & intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho sexto Ethic. Alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest dupliciter considerari. Vno modo ex causa certitudinis, & sic illud dicitur esse certius, quod habet certiore causam. Et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati diuinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, & sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia vnumquodque indicatur quidem simpliciter secundum causam, secundum autem dispositionem, quæ est ex parte subiecti, iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid. Quo ad nos. Similiter si accipiantur tria prædicta secundum quod sunt dona Spiritus sancti in præsentia vita comparantur ad fidem, sicut ad principium quod supponitur, vnde secundum hoc etiam fides est eis certior. Hæc ille. Item tertio sent. dist. 23. q. 2. artic. 2. quæstioncula tertia sic dicit. Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad vnum. Tanto autem maior est certitudo, quanto fortius est quod determinacionem causat. Determinatur autem intellectus ad vnum tripliciter. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc, quod aliquid per lumen intellectus agentis sufficiens inspicit per seipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resoluitur. In fide vero ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas non hoc modo determinat intellectum, vt faciat inspicere quæ creduntur, sicut inspicuntur principia per se nota, vel quæ in ipsa resoluntur, sed hoc modo vt intellectus vni parti ad hæreat firmiter, ideo certitudo quæ est scientia & intelligentia est ex ipsa euidencia eorum, quæ certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est ex firma adhesionem ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus ratio voluntatem in-

clinans est ipsa prima veritas siue Deus, cui creditur, qui habet maiorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resoluntur. Et ideo fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhesionis quam sit certitudo scientiæ & intellectus, quamuis in scientia & intellectu sit maior euidencia eorum, quibus assentitur. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illud est simpliciter certius, cuius proxima causa & principalis est efficacior, & certior, & ad oppositum inuertibilior, sed assensus fidei, causa proxima & principalis est efficacior, determinatior, & certior, & ad oppositum imperturbabilior quam causa assensus scientiæ, aut sapientiæ, aut intellectus: igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Aureolus proponendo, quod ænigma, vel ineuidencia non sit de ratione obiecti formalis fidei. Primo. Quia obiectum fidei est directe obiectum intellectus: ergo non habet pro formali ratione nisi illud quod directe continetur sub obiecto formali intellectus, modo ineuidencia cum sit priuatio non continetur directe sub obiecto intellectus. Secundo. Quia ineuidencia est quadam denominatio obiecti in ordine ad potentiam, & est respectus rationis, vel priuatio, & tale quid non potest esse obiectum fidei, quæ est virtus theologica. Tertio. Quia impossibile est quod priuatio sit formalis conditio obiecti habitus positivi, qui habitus tendit in rationem positivam, modo fides est habitus positius, ineuidencia autem est ratio priuatiua. Quarto. Quia obiectum fidei est verum, cui ad hæretur propter auctoritatem, sed accidit auctoritati quod sit euidens aut ineuidens. Primo arguit etiam Durandus. Quia formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognoscitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, sed fides est habitus cognoscitiuus, ratio autem non visum est ratio negatiua: ergo ratio non visum non potest esse formalis ratio obiecti fidei. Minor est nota de se, maior probatur. Quia primum in quod tendit habitus cognitiuus non potest esse negatio vel priuatio, quia priuationes non cognoscuntur nisi per habitus, nec negationes nisi per affirmationes, sed primum in quod tendit habitus cognitiuus est obiectum secundum formalem rationem obiecti: ergo formalis ratio obiecti habitus cognitiui non potest esse negatiua, vel priuatiua. Et hæc fuit maior, sequitur ergo conclusio. Secundo arguit ad idem. Quia formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognoscitiui non se tenet ex parte habentis, sed ex parte obiecti, vt patet inducendo in omnibus, sed ratio non visum tenet se ex parte habentis fidem: ergo non est ratio formalis obiecti fidei. Minor patet, quia obiectum est visum vel non visum, quia actus videntis cadit, aut non cadit super ipsum. Tertio. Si formalis ratio obiecti fidei esset non visum, fortiori ratione formalis ratio obiecti visionis esset esse visum, sed hoc est falsum: ergo & illud. Maior patet, quia oppositi habitus debent habere obiecta formalia oppositarum rationum, fides autem & visio secundum se sunt oppositi habitus: ergo si formalis ratio obiecti fidei est esse non visum, opposita ratio, scilicet visum, esset formalis ratio obiecti visionis. Quod autem hoc sit falsum probatur, quia obiectum secundum suam formalem rationem est præuium actui, sed esse visum non est præuium actui visionis, immo ex hoc aliquid dicitur visum, quia actus visionis cadit super ipsum: ergo esse visum non est formalis ratio obiecti visionis. Quarto. Quia ad formalem rationem obiecti cuiuslibet habitus cognoscitiui habent attributionem quæcumque pertinent ad considerationem illius habitus, sed ad rationem non visum non habent attributionem quæcumque considerantur per fidem: ergo &c. Quinto. Quia finis cuiuslibet habitus cognoscitiui est perfecta cognitio sui obiecti secundum formalem eius rationem, & secundum ea quæ sibi attribuitur, ergo formalis ratio obiecti fidei esset esse non visum, sequitur quod finis proximus & intrinsecus fidei esset cognoscere perfecte de Deo qualiter sit non visus, & quæ sint illa, quæ sibi attribuantur quatenus est non visus, hoc autem est falsum: ergo formalis ratio obiecti fidei non est ratio non visum. Hæc Durandus in forma. Contra secundam

Fides quam certitudinem habet.

Arguit etiam Durandus contra eandem dist. 24. q. 1. articulo.

Adam copulationem arguit idem Durandus, probando qd fides que est habitus à Deo in fufus pofit simul stare cum fcientia in eodem fubiecto & refpectu eiusdem obiecti omnino, & fimpliciter. Primo. Quia habitus fidei in fufu fe extendit ad omnia, quæ funt nobis tradita revelatione diuina, & maxime ad illa, quæ non funt ex alijs deducta, fed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram fcientiam: ergo in illis funt fides & fcientia de eodem. Maior patet de fe, minor fimiliter manifefta eft, quia Deum effe vnu efi traditum in fcriptura, ficut à Deo reuelatum, & non ex alio deductum. I. eut. 6. Audi Ifrael, dominus Deus tuus vnus eft. De hoc autem multi fideles habent veram fcientiam per demonstrationem acquirunt: ergo habitus fidei in fufu, & habitus vere fcientiæ poffunt fimul stare.

Secundo. Quia non folum poffunt fimul stare habitus fcientiæ & fidei in eodem & refpectu eiusdem, immo actus talium habituum, quia refpectu talium, de quibus potefi viatore haberi vera fcientia, ficut efi Deum effe vnum, poffunt fimul stare actus fidei & fcientiæ, nõ quidem fic, quod funt diuerfi actus, fed quia auctoritas diuina, & rō demonstrationis poffunt fimul concurrere ad caufandum vnum afenfum, de hoc qd Deus fit vnus. Quod patet, quia concurrentium non potefi impedire nifi oppofitio clari & obfcuro, euidentis & non euidentis, fed illa non impeditur ergo. Quod autem hoc non impeditur probatur. Vbi aduertendum, qd aliqua quæ fecundum fe fola habet effectus conditionum incompofibilibus poffunt concurrere ad vnum effectum, qui efi communis amborum, vt bi gratia. Lumen quod caufatur à fole, & lumen quod caufatur à Luna, vel à fola ftella habent conditiones incompofibiles, fcilicet clarum & obfcuro, & tamen Sol & ftella quando funt ex eadem parte hemifphærij cōcurrunt ad caufandum vnum lumen in medio, non enim folus Sol tunc illuminat, & ftella nihil facit, cum omne lucens præfens diafano de neceffitate caufat lumen, fed fit vnum lumen ab vtroque non feorfum & diftincte agentibus, fed fimul vt vnum agēs. Et cum in ifto lumine non fit aliud lumen, & aliud claritas eius, fed vnum & idem loquendo de re, vt vnum tam fol quam ftella efi caufa luminis & claritatis, non quidem totalis, fed partialis, quamuis nõ ex quo, quia perfectior ratio caufandi efi in fole & quafi totalis, in ftella autem inferior & minima, & fenfu imperceptibilis, non tamen conuincit, qd nõ fit aliqua, & propter hunc exceffum virtutis illuminatiue in fole refpectu ftellæ, qui patet quando feorfum agunt, & tunc Sol caufat lumen clarum, & Luna obfcuro, ideoque quando fimul caufant vnum lumen clarum per appropriationem rationis claritas attribuitur caufalitati folis, & non ftellæ, quamuis fecundum rem totum fit ab ambobus vt à partialibus caufis fimul concurrentibus, & tenentibus locum vnus caufæ totalis. Et fic patet qd aliqua quæ fecundum fe fola habent effectus conditionum incompofibilibus, poffunt quandoque concurrere ad eundem effectum, qui efi communis amborum, ratio autem quare talis cōcurfus efi poffibilis efi ifta, quia clarum & obfcuro non accipiuntur hic pro habitu & priuatione circa commune fubiectum ab vtroque realiter differens, vt funt lumen & tenebra in aere, quia caufæ iftorum, fcilicet luminis & tenebrarum pro pura priuatione nunquam poffunt concurrere ad caufandum eundem effectum, cum effectus vnus fit formaliter priuatio alius, fed accipiuntur hic clarum & obfcuro pro gradu perfectionis & imperfectionis in effentia luminis, nec differt realiter talis gradus à lumine, & talis perfectio & imperfectio efi in effectu ex perfectione vel imperfectione fuz caufæ, & non ex aliqua formali oppofitione in caufalitate, ficut qd caufæ imperfectæ feorfum agēs caufat imperfectum lumen, fcilicet obfcuro propter defectum perfectionis virtutis, fed ipfa conuincta perfectiori virtuti & tenēs cum ea locum vnus totalis caufæ perfectæ caufat perfectum lumen, fcilicet clarum, quia iam non deficit perfectio, quæ prius deficiebat. Ex hoc ad propofitum, omnis cognitio veritatis lumen quoddam efi, & lumen vocatur ab Apoftolo Eph. 3. vbi dicit fic. Mihi omnium Sanctorum minimo data efi gratia illuminare &c. id efi dare cognitionem, quæ efi quoddam lumen fpirituale: quæ dā cognitio clara efi, quædam obfcuro, nec talis claritas & obfcuroitas funt habitus, & priuatio

Verum fides pofit simul cum fcientia stare.

Verum actus fidei & fcientiæ refpectu diuerfi fimul in eodem efi poffibile.

circa cognitionem tanquam circa fubiectum, quia tñc caufa obfcuroitatis non poffet concurrere cum caufa claritatis ad caufandum vnam claram cognitionem, quemadmodum dictum efi de caufa luminis tenebrarum, fed funt gradus perfectionis maioris, vel minoris indifferentes realiter ab effentia cognitionis, & fic ifti gradus in cognitione fecundum gradum perfectionis & imperfectionis conlequentur perfectionem & imperfectionem in medio caufante cognitionem, & non ex aliqua formali oppofitione in caufalitate. Medium ergo fumptum ex auctoritate, & medium neceffarium, fi quodlibet eorum caufet feorfum aliam & alia cognitionem conclusionis euidentem, ifte cognitio erunt conditionum incompofibilibus, quia vna erit clara & euidentis, fcilicet illa quæ erit per medium neceffarium propter eius perfectionem in veritate & connexione ad conclusionem, alia vero erit obfcuro & ineuidens, quæ erit per folam auctoritatem propter defectum prædictæ perfectionis quæ efi in medio neceffario. Sed fi auctoritati iugatur medium neceffarium, iam non deficit in medio perfectio, quæ prius deficiebat, nec per conlequens in cognitione deficit claritas & euidentia, quæ prius deficiebat, immo erit vna cognitio clara & euidentis caufata ab illis duobus medijs tãquam à caufis partialibus fimul concurrentibus & tenentibus vicem vnus caufæ totalis, claritas tamen illa & euidentia magis debet attribui fecundum rem medio neceffario quam auctoritati, quia perfectius efi, & fecundum fe natum facere cognitionem claram & euidentem, quam fecundum fe non faceret auctoritas humana vel diuina. Tertio arguit. Quia vt dicit, fati durum videtur dicere, qd fidelis acquiritens de nouo fcientiã, qd Deus fit vnus, non tenet ipfum effe vnum, quia ipfe tenet Deum in fcriptura hoc reuelatum. Quarto arguit. Quia in eodem, & de eadem conclusione fimul poffit effe opinio & fcientia, quia mediũ contingens & auctoritas humana per fe fola faciunt afenfum dubium, medium autem neceffarium caufat afenfum certum, & huiusmodi afenfus nõ poffunt fimul effe in eodem homine de eadem conclusione, hoc tamen non obftante prædicta mere in ratione mediõrum poffunt concurrere ad caufandum vnu afenfum, qui nõ erit fimul nec fufceffus certus & dubius, fed tãtum certus. Et fic in afenfu nulla erit oppofitio, aut repugnantia, fed certum & dubium, clarum & obfcuro, euidentis & ineuidens, vt declaratum efi, & fic patet, quod medium neceffarium quamuis excludat neceffitate auctoritatis humanæ, & cuiuslibet mediõ contingens, nõ tamen excludit compofibilitatem eorum in ratione mediõrum caufantium vnum afenfum, & hoc modo fcientia & opinio, nec non fides, quæ innitit auctoritati humanæ, poffunt fimul effe in eodem & de eodem, non quidem vt diftincti habitus caufantes diftinctos actus, fed quia media, quæ fecundum fe nata effent caufare diftinctos actus, ex quib. fierent in nobis diftincti habitus, poffunt concurrere ad caufandum vnum afenfum. Quinto arguit. Quia huic concordat communis doctrina, quæ dicit qd vnus homo potefi fimul cognofcere eandem conclusionem per medium probabile & demõstratiuum, & alibi dicit qd opinio potefi stare cum fcientia demõstratiua, quod non potefi effe fecundum pluralitatem actuum, fed folum eo modo, quo dictũ efi. Sexto arguit. Quia propria diftinctio fcientiæ & opinionis efi, quia fcientia efi habitus conclusionis conleufæ per medium neceffarium, de cuius neceffitate conftat euidenter fcienti, opinio vero efi habitus conclusionis cōleufæ per medium contingens, vel qd æftimatur effe contingens. Accipiendum autem fic fcientiam & opinionem, conftat, qd actus fcientiæ & opinionis, fcilicet fcire actualiter & opinari actualiter fi funt diuerfi actus fecundum rem, fic non poffunt effe fimul, quia plures actus intelligendi non poffunt effe fimul in eodem intellectu fecundum curfum naturæ: ergo quando fcire & opinari funt plures & diftincti actus, tunc non poffunt effe fimul in eodem intellectu, neque de eadem conclusione, neq; de diuerfis, & hoc modo non contingit vnum & eundem hominem fimul fcire & opinari, neque idem, neque diuerfa. Si autem plures actus intelligendi poffunt effe fimul, nihil prohiberet eundem hominem quandoque fimul fcire & opinari eandem conclusionem, & quandoq; non effet poffibile, & qd quando que effet poffibile,

Verum opinio & fcientia mul efi: pñ in eodem refpectu efi.

Verum habitus fcientiæ & opinionis poffunt stare fimul in eodem & de eadem conclusione.

An fcientia & opinio diftinguntur quo mediõ.

Speratio & medio.

fibile, patet, quia affentire conclusioni neceffaria per mediũ contingens, quod æftimatur effe neceffarium, efi opinari, fed tale affentire potefi effe fimul cum fcire, cum nullam habeat cum eo repugnantiam: ergo tale opinari & fcire poffunt effe fimul in eodem. Maior patet, quia tale affentire non efi fcire, cum fit per medium, quod efi realiter contingens, nec efi actus cuiufcunq; alterius habitus quam opinionis, quia quarum quis efi ille habitus, & non poterit dari nifi fingatur nouus habitus præter illos, de quibus locutus efi Philofophus, quare &c. Nec obftat, quia talis decipitur æftimando medium, quod efi contingens, effe neceffarium, quia non efi contra rationem opinionis decipi: tam circa conclusionem opinatam quam circa medium, per qd concluditur, opinatiue. nõ cōtingit verum & falium dicere; vt habetur 3. Ethicor. & fic patet maior. Minor probatur, quia illi actus qui fe habent conformiter ad cōclufionem, nullam habent repugantiam formalem, quin poffint fimul effe in eodem homine de illa cōclufione, fed fcire aliquam conclusionem, & opinari eandem per medium contingens, quod æftimatur effe neceffarium, fe habent conformiter circa conclusionem, quia per vtrumque æftimatur conclusio effe neceffaria & impoflibilis aliter fe habere: ergo fcire & opinari fic acceptum nullam habent formalem repugnantiam, quin poffint effe fimul in eodem homine, & de eadẽ conclusione. Et fi dicatur qd decipi opponitur ei, quod efi fcire, fed fic opinari efi decipi: ergo opponitur ei, quod efi fcire, & fic ifta non poterunt fimul effe. Dicendum efi ad hoc qd fcire & decipi circa idem opponuntur, nec poffunt effe fimul, fed fcire & decipi circa diuerfa non opponuntur, nec funt incompofibilia in eodem, alioquin qui fciret vnã conclusionem, non poffet decipi circa quamcunq; aliam, quod efi falium. Modo in propofito noftro fcire & decipi non funt circa idem, quia opinans nõ decipitur circa conclusionem, quæ efi eadem refpectu vtriuſque actus fcienti, & opinandi, quia opinans æftimat eam effe neceffariam ficut vere efi, fed folum decipitur circa medium, quod æftimatur effe neceffarium, cum tamen fit contingens. Non efi autem idem medium fcienti & opinandi, fed aliud, propter quod tale decipi non opponitur ei, quod efi fcire eandem conclusionem per aliud medium. Et fic patet, qd fi plures actus intelligendi poffent effe fimul, nihil prohiberet eundem hominem fcire & opinari eandem conclusionem, quando opinans æftimat medium, quod efi contingens effe neceffarium. Si autem, opinans æftimet medium fuum effe contingens, tunc tale opinari non potefi effe fimul in eodem cum fcire. Septimo arguit, qd habitus fcientiæ & opinionis poffit stare fimul in eodem & de eadem conclusione, quia illi habitus funt compofibiles, qui caufantur ex actibus compofibilibus, fed quia non efi poffibile fecundum curfum naturæ, qd plures actus intelligendi funt fimul in eodem intellectu, neque de eodem obiecto, neque de diuerfis, tamen fupponendo qd fcire & opinari non funt diftincti actus intelligendi, quia mediũ contingens, quod de fe natum efi fet caufare opinionem, & medium neceffarium, quod de fe natum efi facere qd homo vere fciat, poffunt fimul concurrere ad caufandum vnum & eundem afenfum de eadẽ conclusione, vt fic fcientia & opinio dicantur stare fimul, fi medium neceffarium, quod efi fcientificum, & medium contingens, quod efi natum efi facere opinionem poffint concurrere ad caufandum vnum afenfum de eadem conclusione. Tunc aduertendum efi qd mediũ contingens vel æftimatur effe neceffarium, vel contingens, fi æftimatur effe neceffarium, tunc potefi concurrere cum alio medio vere neceffario ad caufandum eundem afenfum de eadem conclusione, cuius ratio efi, quia pro omni fenfu vel afenfu idem efi iudicium de duobus medijs neceffarijs, & de duobus, quorum vnum efi neceffarium, & aliud efi contingens, fi æftimatur effe neceffarium, fed duo mere neceffaria poffunt concurrere ad faciendum vnum afenfum, ergo & mediũ neceffarium & contingens quod æftimatur neceffariũ poffunt fimul concurrere ad idem. Maior patet, quia afenfus conclusionis, vt deducta efi ex neceffarijs vel principijs, totaliter depēdet ex afenfu & æftimatione principiorum feu mediõrum, & nõ ex natura mediõrum fecundum fe, nifi quatenus cadunt fub æftimatione deducētis, & ideo inere ne-

ceffaria quæ æftimantur fimilia poffunt cōfimiliter concurrere ad caufandum eundem afenfum, dato qd non funt fimilia in re. Minor etiam de fe patet, quia fi quis haberet plura mere neceffaria ad eandem conclusionem, poffet ea copulare in eadem demõstratione loco vnus mediõ, & fic ex eis haberet vnum afenfum de eadem conclusione. Si vero mediũ contingens æftimatur effe cōtingens, adhuc tale mediũ potefi concurrere cum medio neceffario ad caufandum eundem afenfum, quia quamuis habens medium neceffarium & euidentis non indigeat auctoritate nec medio contingente, tamen medium neceffarium non excludit cōpofibilitatem mediõ contingētis, quod patet, quia fi medium contingens non poffet concurrere cum medio neceffario ad caufandum eundem afenfum, hoc erit propter oppofitionem euidentis & ineuidētis certis dubijs, fed iftud non impedit, quia vt fupra deductum efi, licet medium neceffarium & mediũ contingens, quando feorfum accipiuntur, nata funt caufare afenfus conditionum incompofibilibus, quia vnus efi certus, alius efi dubius, fed quando fimul accipiuntur caufant vnicum afenfum certum, & vni modo dubium. Ex quibus apparet qd afenfus fcientificus & opinatiuus poffunt in idem concurrere: ergo fimiliter habitus fcientiæ & opinionis modo fuperius expofito. Contra tertiam conclusionem arguit Duran. probando qd fides non debet dici certior fcientia propter adhefionem. Primo. Quia firmitas adhefionis improprie dicitur certitudo, certitudo enim nõ itat cum falitate. Firmitas autem adhefionis quandoque efi in falis, vt patet in hæreticis, & alijs qui pertinaciter adherēt fujs opinionibus falis: ergo firmitas adhefionis non habet proprie rationem certitudinis. Secundo. Quia firmitas adhefionis, adhuc videtur maior effe in actu fcientiæ quam in actu fidei. Illi enim firmius adhæremus, à quo difficilius recedimus, fed homo difficiliter recedit à fcientia, fi fit fcien, & fcit fe fcire, quam à fide, ab illa enim videmus frequenter retrocedere hominem: ergo firmitas adhefionis videtur effe maior in actu fcientiæ quam in actu fidei. Tertio arguit contra illud quod dicitur de certiori quo ad fe, vel quo ad nos, qd ifta diftinctio non valeat, quia licet ifta diftinctio poffet aliquo modo habere locum in creditis & fcitis, ficut dicit Philofophus 2. Meta. de fubftantijs feparatis, quia notio res funt fecundũ fe fubftantijs fenfibilibus, quamuis non nobis, fed potius minus notæ, tamen in actibus & habitibus non potefi habere locũ illa diftinctio, cuius ratio efi, quia habitus efi difpofitio habitus, & actus efi eius perfectio in comparatione ad obiectum, & ideo non efi certior actus vel habitus, nifi ille per quem obiectum fit nobis certius, quamuis poffit dici nobis ex fola nobilitate obiecti, & hoc patet ex textu Philofophi in principio libri de anima vbi diftinguit nobilitatẽ fcientiæ in nobilitatem, quæ efi fecundum certitudinem, & in illam quæ efi ex nobilitate obiecti, quod non efi, fi certitudo fcientiæ efi fecundum certitudinem obiecti, tunc enim omnis fcientia, quæ efi nobilior quo ad obiectum efi nobilior quo ad certitudinem, quia obiecta, quæ funt nobiliora, vt diuina funt certiora fecundum fe. Certitudo ergo actus vel habitus non efi ex certitudine obiecti fecundum fe, fed ex modo, quem ponit habitus circa habentem, & actum eius, nullo modo ergo actus vel habitus dicitur certior, nifi fit certior quo ad nos. Quarto. Quia diftinctio que ponitur fecundum Meta. de obiectis, quod fcilicet quædam funt notiora fimpliciter & fecundum fe, quædam vero notiora nobis, non videtur effe vera, nifi fane intelligatur, potefi enim contra eam opponi fic. Sicut nihil dicitur fcibile vel fcitum nifi à fcientia, fic nihil dicitur nofcibile, vel notum nifi à noticia, fcientia autem & noticia funt conditiones fcientis & nofcētis, & non rei fcire vel notæ: ergo nulla res erit fecundum fe fcita vel nota, fed folum quo ad nos, qui fumus fcientis & nofcētis: ergo ifta diftinctio, quæ dicitur aliquid effe fecundum fe notum, vel notum nobis, non videtur bona. Sed dicendum ad hoc qd nihil dicitur fcibile vel fcitum, nofcibile vel notum, nifi ratione fcientis & nofcētis, fed non folus homo efi fcien vel nofcen, immo tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales, & ideo non omne illud, quod efi homini notius efi fimpliciter notius, immo efi infime notum, & quod efi Deo notius,

Contra tertiam conclusionem Duran. di. 22. q. 7. artic. 2.

Verum diftinctio de certiori quo ad fe, & quo ad nos valeat. 1. ex. com. 7.

Verum quædam funt notiora nobis, quædam vero notiora nobis, quam nota, & fcibile.

tius, est notius simpliciter, quia est notius secundum supremam notitiam, & quod est notius Angelo est notius in secundo gradu, sicut notitia Angeli est media inter notitiam Dei & hominis. Et tunc dictam Arist. verificatur hoc modo, quia quae sunt sublimioris naturae in entitate sunt per prius nota Deo & angelo, quae sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primo cognoscit essentiam suam, & per eam cognoscit alia, & idem dicit Arist. 12. Metaphys. de qualibet intelligentia. Propter quod illa, quae sunt sublimioris entitatis dicuntur notiora secundum se, quam sensibilia quae sunt nobis notiora, quia sunt primo cognita, & maxime a supremis cognoscantibus, quae sunt Deus & angelus, sed simpliciter loquendo nihil dicitur scitum, vel notum secundum se absolute, sed solum ex habitu alicuius scientiae vel notitiae ad ipsum. Quinto. Quia licet aliquid creditum, puta Deum esse trinum & unum, sit secundum se notius & certius quam multa scita de creaturis, modo quo dictum est, tamen multi habent & actus scientiae sunt nobis certiores & notiores fide & actu eius extensivae & intensivae. Extensivae quidem, quia illud quod habet plures intentiones certius dicitur, est certius extensivae, sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia & actus eius habent certitudinem evidenter & certitudinem adhaerentis, si tamen debeat dici certitudo, fides autem solum habet certitudinem adhaerentis, quare &c. Item intensivae, quia certius est quod est dubitationi impermixtius, sed scientia aullo modo potest habere permixtam dubitationem. Fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum etiam in salua fide: ergo videtur quod scientia sit certior intensivae quam fides. Sexto. Quia constat quod certior est scientia beatorum quam fides credentium, sed illud non est ex ratione obiecti, quod est idem utrobique, scilicet divina essentia & divina veritas, sed solum ratione modi diversi, quo tendit intellectus in Deum visum & creditum: ergo & in proposito certior est scientia, quam habemus de Deo, puta quod sit vnus, quam fides, quae credimus de ipso, quod sit trinus propter certiorum modum, quo tendit intellectus in ipsum per scientiam magis quam per fidem. Septimo. Quia visus est certior quam auditus, sed fides est ex auditu vel auditu, ut dicitur Rom. 10. scientia autem est intellectualis visio, & principia quarundam scientiarum possunt resolvi usque ad aliquid corporaliter visa, ut in mathematicis: ergo videtur quod tales scientiae sint certiores fide. Octavo. Quia Hugo de sacramentis lib. 1. dicit quod fides est voluntaria adhesio vel certitudo supra opinionem, & infra scientiam constituta: ergo certitudo fidei est infra certitudinem scientiae & inferior ea. Hae Durandus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quam ad tertium articulum restat respondere super praedictis obiectis. Et quidem ad argumenta contra primam conclusionem, licet pateat responsio inspecta probatione & sensu conclusionis. Dicitur tamen ad primum, quod est Aureo, quod prima consequentia ibidem facta bona est, loquendo de formali obiecto vel formali ratione obiecti ex parte rei intellectae, quod enim est illo modo formalis ratio obiecti intellectus, vel habitus intellectus directe est intelligibile, & primo aspectu, & per illud intellectus tendit in alia obiecta, quae sunt materialia vel per accidens, sed illo modo non ponimus enigma vel inveniuntiam esse formalem rationem obiecti fidei. Si autem dicta consequentia intelligatur de formali obiecto fidei ex parte intelligentis & credentis, neganda est, quia non oportet quod formalis ratio obiecti intellectus, vel habitus ex parte intelligentis primo aspectu intelligatur, sicut patet de hac ratione verum, & de hac, quae est intelligibile, & consimiliter de hac quae est non apparens, visum, absens, enigma, & consimilibus. Et hoc modo dicimus enigma esse formalem rationem obiecti fidei, & non primo modo, unde formalis ratio illo modo dicta non est ratio, quae competat obiecto in primo modo per se, sed in secundo, nec est ratio mouens vel motiva, nec primo terminativa, sed concomitativa, & ut ita dicamus conformiter ad alibi dicta talis ratio non est ratio ad quam, nec per quam, sed sub qua obiectum subest actui, vel habitui, aut potentiae. De hoc S. Thom. de veritate questio. 14. artic. 8. in sol. te. ij sic dicit. Veritas prima est obiectum visionis patriae, ut in sua specie apparens,

Text.com. 1.

Ve in hoc lib. dist. 14. q. 1 ad tertium contra primum.

fidei autem ut non apparens, unde & si sit utriusque actus idem obiectum, non tamen est idem ratio, & sic obiectum formaliter differens diversam speciem actus facit. Hae ille. Item artic. 9. sic dicit. Secundum Augustinum in lib. de videndo Deum, creditur illa, quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium, quod eis perhibetur. Videtur autem quae praesto sunt vel animi, vel corporis sensibus, quae quidem differentia videns est in his, quae praesto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est, quid praesto sit corporis sensibus, & quid non, sed in sensibus animi, quid praesto sit magis later, illa tamen praesto esse dicuntur intellectui, quae capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figurat, talibus enim aliquis assentit non propter alienum testimonium, sed propter testimonium intellectus proprii. Illa vero quae facultatem intellectus excedunt absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figurat non potest, unde eis non possunt assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum, & haec proprie credita esse dicitur, unde fidei obiectum proprie est illud, quod est absens ab intellectu, creditur autem absentia, sed videtur praesentia, ut in eodem libro dicit Aug. vel etiam res non apparens, res non visa, quia ut dicitur Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum rerum argumentum non apparentium. Quandoque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod & actus deficiat, unde quomodo aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaeque autem sciuntur proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui, & sic omnis scientia in visione rei praesto perficitur, unde impossibile est, quod de eodem sit fides & scientia. Hae ille. Ad secundum negatur minor loquendo de formali ratione obiecti ex parte cognoscentis vel potentiae cognitivae: nam formalis ratio obiecti hoc modo sumpta, potest esse quid privativum, vel includens respectum rationis, sicut patet de vero, quod est obiectum formale intellectus, & de bono quod est formale obiectum appetitus vel voluntatis. Conceditur tamen quod formalis ratio obiecti virtutis theologice, vel potentiae realis alio modo sumpta, scilicet ex parte rei, quae videtur ratio principaliter mouet, aut terminat actum potentiam, non est respectus rationis, nec pura privatio, sed aliquid reale positivum absolutum. Ad tertium patet per idem, nam privatio potest esse conditio obiecti habitus positivum, non quidem ut principaliter motiva nec terminativa, sed concomitativa, & talem incertitudinem, & formidum, & titubationem de ratione opinionis, quae est habitus positivus, & irrationale de ratione animi, qui est species substantiae positivae, & tamen irrationale dicitur privationem, licet ut est differentia constitutiva circumloquatur aliquid positivum, cui inseparabiliter est annexa negatio vel privatio. Ad quartum dicitur, quod obiectum fidei est verum, cui adhaeret propter auctoritatem. Non tamen quodcumque verum, sed verum absens, & non praesto existens, ut supra dictum est, & hoc loquendo de fide, quae est virtus theologica. Ad primum patet responsio per praedicta, quia maior est falsa loquendo de formali ratione concomitativa. Et ad eius probationem dicitur, quod recte concludit de formali ratione obiecti motiva vel terminativa, sed talem non dicimus esse non visum, vel non apparens respectu fidei, loquendo autem de formali ratione obiecti concomitativa, probatio nihil concludit, quia ad talem rationem non directe, nec primo, nec principaliter tendit actus potentiae, unde in hoc argumento & supra dicitur est aequivoctio de formali ratione obiecti, nam forma vel ratio obiecti potest sumi dupliciter. Primo modo pro formali principio mouente, vel terminante, quod est in obiecto causa, & ratio quae actus potentiae vel habitus tendit in obiectum materiale. Secundo modo potest sumi formalis ratio pro conceptu vel diffinitione obiecti. Et argumenta procedunt contra primum sensum, sed non contra secundum. Conclusio autem intelligitur in secundo sensu & non in primo, & ideo non tangitur, nec leditur ab arguente. Ad secundum dicitur, quod maior est falsa loquendo de formali ratione secundo modo dicta, ad quem sensum loquitur conclusio, licet sit vera loquendo de formali ratione obiecti primo modo dicta, sed ad illum

Formalis obiecti dicitur ratio obiecti quae est.

Forma obiecti dicitur ratio obiecti quae est.

ad illum sensum non loquitur conclusio, ut dictum est. Et iterum dicitur, quod minor potest negari, quia quae aliquid sit visum, vel non visum non totaliter se tenet ex parte videntis, vel non videntis, immo ex parte obiecti, quod est praesens potentiae vel absens, unde sicut recitatum fuit in sol. primi ex dictis S. Thom. de veritate questio. 14. artic. 9. obiectum fidei proprie est illud, quod est absens ab intellectu, creditur enim absentia, sed videtur praesentia &c. Item tertio sent. dist. 24. q. 1. artic. 2. q. 3. in sol. quarti sic dicit. Illud dicitur proprie praesens, cuius essentia sensui, vel intellectui praesentatur, & ideo quia hoc factum visum, ideo dicitur Augustinus, quod videtur praesentia, sed creditur absentia, & propter hoc etiam fides simulari auditui, quia est de absentibus, sicut auditus cognoscitur, quae cum sint absentia nobis recitantur, hae ille. Item ibidem quae sunt in illa prima sic dicit. Visio proprie loquendo est actus sensus visus, sed proprie nobilitatem istius sensus translatum est nomen visionis ad actus intellectus, quod est actus intellectus secundum similitudinem ad sensum visum. Potest ergo attendi similitudo quantum ad genus cognitionis tantum, & sic loquendo modo de proprio obiecto cognitivae visio dicitur, & secundum hoc est fides est de visis, ut dicitur magister dicit, non quidem visus exterior, sed interior. Potest etiam videri attendi similitudo hae non solum quantum ad genus cognitionis, sed etiam quantum ad modum cognoscendi. Modus autem quo fides est de visis, est in quantum species visibilis in actu per lumen formale in visu, unde referendo nomen visionis ad intellectum proprie intelligendo videmus quantum ad per lumen intellectuale ipsa forma intelligibilis sit in intellectu nostro, sicut illud lumen sit naturale, sicut cum intelligimus quiddam in hominis, aut alio cuius huiusmodi, sicut super naturale, sicut illud quo Deum in patria videmus. Et tertius videtur per intellectum dicitur illa complexa, quorum cognitio ex dicta visione consistit, sicut per lumen naturale videmus prima principia, quae statim cognoscimus ut terminos cognoscimus, sive per lumen supernaturale, sicut est visio prophetiae. Et vltimus etiam ea quae in ista principia resolviere possunt per rationem dicuntur videre, sicut ea quae sciuntur demonstrative probari. Et secundum hoc hoc patet, quod fides non potest esse de visis, quia forma illa intelligibilis, quae est obiectum fidei principaliter, scilicet Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, & non est ei peritus in statu viae ut Augustinus dicit. Nec iterum ea quae sunt fidei ad principia visa reducere demonstrando visum, hae ille. Ex quibus patet, quod hoc quod est esse visum, vel non visum non totaliter se tenet ex parte videntis, quin immo ex parte rei visae, vel non visae, quae potest esse praesens, vel absens potentiae visivae per suam essentiam, vel per propriam similitudinem, actus enim videnti causatur a visu & visibili vnitatis, quia sensus in actu & sensibile in actu vnum sunt tertio de Anima. Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio, quia minor eius est falsa, non enim dicimus quod fides & visio sint oppositi habitus, sed fides & scientia. Dato tamen quod fides actualis & visio actualis sint actus oppositi, conceditur tam de actibus quam de habitibus consequens illatum, scilicet quod sicut formalis ratio obiecti fidei est esse absens, & non visum loquendo de formali ratione obiecti secundo modo dicta, ita consimiliter formalis ratio obiecti scientiae est esse visum & deductum est ex principiis visis in lumine intellectus agentis. Et ad huius probationem dicitur, quod obiectum est per annum actus secundum suam formalem rationem sumendo formalem rationem primo modo, non autem secundo modo, quia ratio hoc modo sumpta non mouet potentiam, ut supra dictum est. Et vltimus dicitur, quod esse visum potest aliquid dici dupliciter. Vno modo in actu primo, quia scilicet est praesens potentiae visivae per suam propriam similitudinem. Alio modo in actu secundo, quia scilicet terminat actum secundum potentiae visivae. Modo licet esse visum secundo modo sit posterior visio, tamen esse visum primo modo est prius visio, & sicut dico de esse visum, ita intelligo de hoc, quod dicitur esse non visum. Cum autem dicimus non visum esse formalem rationem obiecti fidei potest intelligi utroque modo, sed magis proprie primo modo, scilicet quod de ratio-

Text.com. 2.

Text.com. 3.

Text.com. 4.

Text.com. 5.

ne obiecti fidei in quantum huiusmodi est, quod forma principalis obiecti non vniatur in ratione obiecti intelligibilis potentiae credentis, sed per formam & similitudinem sui effectus imperfecte representantem suam causam, unde S. Thom. tertio sent. dist. 24. q. 1. artic. 3. sic dicit. Ad perfectam rationem cognitionis intellectus tria requiruntur. Primo quod id, quod cognoscitur intellectui proponatur. Secundo quod intellectus illi adhaereat. Tertio quod ea videatur. Haec ergo quae fidei sunt intellectui proponuntur, non quidem in seipsis, sed in quibusdam verbis, quae ad eorum expressionem non sufficiunt, & quibusdam similitudinibus ab eorum representatione deficientibus, & ideo dicuntur cognosci in speculo & in aenigmate, & ideo non videtur proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis, & propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. Hae ille. Ad quartum dicitur, quod maior est vera loquendo de formali ratione obiecti primo modo dicta, sed falsa est, si intelligatur de formali ratione secundo modo dicta. Non enim oportet quod omnia cadentia sub consideratione habitus habeant attributionem ad illam, sed sufficit quod talis ratio conueniat omnibus illis tanquam conditio, sine qua non cadent sub consideratione illius habitus, sicut patet de ratione veri, quae est formalis ratio obiecti intellectus isto secundo modo. Et breuiter omnia ista argumenta supponunt vnum fallum, scilicet quod nos dicimus, quod non visum vel non apparens sit formalis ratio obiecti fidei ex parte rei cre ditae tanquam quod vel per quod creditur, sed hoc non intendit conclusio, ut patet eius probatione, sed solum quod est formalis ratio ex parte credentis, qui non accipit obiectum creditum nisi sub tali conditione. Unde S. Thom. secunda secundae q. 4. artic. 1. in corpore autem sic dicit. Veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa, & ea quibus propter ipsam inhaeret, & secundum hoc oportet quod veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae, quod pertinet ad rationem rei sperare secundum illud Apol. Rom. 8. quod non videmus speramus, veritatem autem videre est eam habere. Hae ille. Ad quantum patet per praedicta, quod maior non habet veritatem loquendo de formali ratione obiecti ex parte potentiae cognitivae, sed solum de formali ratione obiecti ex parte rei, perfectam cognitionem obiecti secundum illam rationem formalem est finis habitus, non autem perfecta cognitio rationis formalis ex parte potentiae, quae subicitur illi habitui. De hoc S. Thom. de veritate q. 14. artic. 8. in sol. 16. sic dicit. Pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: Nec tamen oportet, quod quolibet enuntiatum de Deo formatum sit credibile, sed solum de quo veritas diuina testificatur, sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia, quae de corpore mobili possunt formari sunt scibilia in physica, sed solum illa, quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium primae veritatis se habet in fide ut principium in scientiis demonstratiuis. Hae ille. Vltimus aduertendum, quod ad oia praedicta potest dici, quod obiectum fidei potest dupliciter considerari. Vno modo in se, & sic formalis ratio eius est veritas prima. Alio modo prout cadit sub fide habitu vel actu, & sic formalis ratio eius est enigma & non visum, & haec distinctio in idem redit cum praedictibus. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur, quod maior simpliciter loquendo neganda est, quia fides proprie loquendo non est de omnibus reuelatis a Deo, sed solum de illis reuelatis a Deo, quibus adhaeret quis solum & praesens per diuinam reuelationem. De illis autem quibus fides adharet non solum per diuinam reuelationem, immo propter eundem deductionem ex primis principiis per se notis non habet fidem, sed scientiam. De hoc S. Thom. de veritate q. 14. artic. 9. in corpore autem ut supra habitum est, sic dicit. Obiectum fidei proprie est illud, quod est absens ab intellectu, creditur autem absentia, sed videtur praesentia ut dicit Aug. vel et res non apparens, vel res non visa, quia ut dicit Apol. Hebr. 11. Fides substantia &c. Quandoque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat, unde quomodo aliquid incipit esse praesens, vel apparens non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaeque autem sciuntur scientia proprie dicta, cognoscunt per resolutionem in prima principia, Capreolus 3. Sent.

Ad perfectam rationem cognitionis intellectus tria requiruntur.

Obiectum fidei dupliciter considerari potest.

que per se prelo sunt intellectui, & sic omnis scientia in vi-
sione rei presentis perficitur, unde impossibile est, qd de eo-
dem sit fides & scientia. Sciendum autem qd aliquis est cre-
dibile dupliciter. Vno modo simpliciter, quod scilicet ex-
cedit facultatem omnium hominum in statu, in existantiam,
sicut est, Deum esse, unum & vnum, & huiusmodi. Et de
his est impossibile scientia haberi, sed quilibet fidelis assen-
tit huiusmodi propter testimonium Dei, qui hanc praeter-
sunt & cogitata, aliquid vero est, creditur non simpliciter,
sed respectu alicuius, quod quidem excedit facultatem non
omnium hominum, sed aliquorum tantum, sicut illa quae
de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse, vel Deum
esse unum, aut esse incorporeum, & huiusmodi, & de his ni-
hil prohibet quin sit ab aliquibus scita, qui horum habent
demonstrationes, & ab aliquibus creditur, qui horum de-
monstrationes non percipiunt, sed impossibile est, quod
ab eodem sit scita & credita. Haec ille. Item ibidem in sol-
octavo sic dicit. Deum esse unum prout est demonstratum
non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos.
Cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem
sicut & gratia naturam, sed veritas divinae essentiae talis, qua-
lis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia, & omni-
providentia, & alijs huiusmodi, quae probari non possunt,
articulus fidei constituit. Haec ille. Item secunda secunde
quaestio. artic. 5. in solut. tertij sic dicit. Ea quae demonstra-
tive probari possunt, inter credenda numerantur, non quia
de ipsis sit fides simpliciter, apud oes, sed quia praerogatur
ad ea, quae sunt fidei, & oportet saltem ea per fidem praes-
supponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.
Haec ille. Simile dicit tertio sent. dist. 24. q. 1. artic. 2. q. 2. vbi
sic. Fides comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se & per
accidens, & quia quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad
eam semper & ubique, ideo quod pertinet ad fidem ratione
huius vel illius non est fidei per se, sed per accidens, sic ergo
quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum
pertinens nobis diuinitus reuelatum ad fidem per se perti-
net, quod autem excedit intellectum huius vel illius, & non
omnis hominis, non per se, sed per accidens ad fidem per-
tinet. Ea autem quae omnem intellectum humanum excede-
unt, non possunt per demonstrationem probari, quia de-
monstratio in intellectu principiorum fundatur, & ideo hu-
iustmodi non possunt esse scita, sed quaedam sunt praecedentia
ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquan-
tum, scilicet excedunt intellectum huius hominis, & non
hominis simpliciter, & talia possunt demonstrari & sciri, si-
cut hoc quod est Deum esse, quod quidem est creditum
quantum ad eum, cuius intellectus ad demonstrationem
non attingit, quia fides quantum est de se, ad omnia quae fi-
dem comitantur, vel praecedunt, vel sequuntur sufficienter
inclinat. Haec ille. Ad secundum dicitur, qd ex toto illo pro-
cessu non aliquid concluditur, nisi qd auctoritas divina & me-
dium necessarium possunt concurrere ad causandum vnum
& eundem assensum clarum & euidens, & hoc concedit-
tur, tamen in illo casu assensus ille euidens non erit actus
fidei proprie dictus, scilicet creditivus sine euidencia, sed scientia,
cuius ratio est, quia medium illud euidens & necessarium
tollit formalem rationem obiecti fidei, cum faciat potest
enun-
ciabile, quod concludit esse apparere & visum. Actus autem
fidei non aliquid super illud, vbi non saluatur ratio sui obiecti,
& de hoc habitum est in solutione immediate praecedenti,
scilicet qd quancito aliquid incipit esse praesens, vel apparens,
non potest ut obiectum subesse actui fidei. Ad tertium dicitur,
qd fidelis acquirere scientiam de hoc, qd Deus est vnus,
tenet hoc per duplex medium, scilicet auctoritate Dei, & per
medium demonstratiuum, sed ex hoc non sequitur, qd assen-
sus causatus ex illis duobus medijs sit actus scientiae & fidei,
sed solum scientiae, quia non omnis assensus causatus ex au-
ctoritate est creditivus, nisi auctoritas illa sit totalis & p-
ci-
fa causa, vel si aliud medium concurrat cum auctoritate,
non tamen tollat formalem rationem obiecti fidei, vt di-
ctum est. Medium autem necessarium tollit illam rationem,
& ideo tollit actum fidei. De hoc S. Thom. prima secunda
q. 67. arti. 3. vbi quaerit vtrum fides maneat post hanc vitam,
sic dicit. Oppositio est per se & propria causa, qd vnum exclu-
datur ab alio, in quantum, scilicet in omnibus oppositis sal-

uatur, vel includitur oppositio affirmacionis & negacionis.
Inuenitur autem in quibusdam oppositis secundum con-
trarias formas, sicut in coloribus, album aut nigrum. In qua
busdam autem secundum perfectum, & imperfectum, vnde
in alteracionibus magis & minus accipiuntur in vobis
cum de minus calido sit magis calidum, vt dicitur in phy-
sica. Et quia perfectum & imperfectum opponuntur, impossi-
bile est, qd simul sciantur in eodem sit perfectum & imperfectum.
Est autem considerandum, quod imperfectum, quidem quare
dicitur est de ratione rei, & pertinet ad speciem eius, sicut
defectus rationis per se, ad rationem per se, vel huius-
modi. Et quia vnum, & idem auctore manens non potest de vna
specie transferri in aliam, ideo est qd talis imperfectio sub-
stantia tollitur species rei, sicut iam non est in eis, & si
est, rationalis. Quando vero imperfectio non pertinet ad
rationem speciei, sed ad actus individui, sequuntur aliquid
alium, sicut aliqui homines quosdam actus rationis
nisi, in quantum imperatur in eo rationis, vnde propter form-
num, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Patet autem
qd talis imperfectio non remota a homine, manet substantia
rei. Manifestum est autem, qd imperfectio, cognitio est
de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione. Fides, si-
est substantia speranda, vtrum argumentum non appa-
rentium, vt dicitur Hebraei. x. v. de Aug. dicit. Quid est
fides? Credere quod non vides. Quod autem cognitio sit si-
ne apparitione, vel visione, hoc ad imperfectio nem, cog-
nitionis pertinet, & sic imperfectio cognitionis est de ratione
fidei, vnde manifestum est, qd fides non potest esse perfecta
cognitio eadem numero manens. Sed vterius consideran-
dum est vtrum possit simul esse cum cognitione perfecta,
nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam si-
mul esse aliquando cum perfecta cognitione. Est igitur con-
siderandum, qd cognitio potest dici imperfecta tripliciter.
Vno modo ex parte obiecti cognoscibilis. Alio modo ex par-
te medij. Tertio modo ex parte subiecti. Ex parte obiecti
cognoscibilis differunt secundum perfectum, & imperfec-
tum cognitio matutina & vespertina in angelis. Nam cog-
nitio matutina est de rebus secundum quod habet esse in
verbo, cognitio autem vespertina est de eis secundum qd ha-
bent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu
primi esse. Ex parte vero medij differunt secundum perfe-
ctum & imperfectum cognitio, quae est de aliqua conclu-
sione per medium demonstratiuum, & per medium proba-
bile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum
& imperfectum opinio, & fides, & scientia. Nam de ratio-
ne opinionis est, qd accipitur vnum cum formidine alteri-
us oppositi, vnde non habet firmam inhesionem. De ratio-
ne vero scientiae est qd habeat firmam inhesionem cum vi-
sione intellectiva, habet. n. certitudinem procedentem ex
intellectu principiorum. Fides autem medio modo se ha-
bet, excedit. n. opinionem in hoc, qd habet firmam inhesionem,
deficit vero a scientia in hoc, qd non habet visionem.
Manifestum est autem qd perfectum & imperfectum non
possunt simul esse secundum idem, sed ea quae differunt se-
cundum perfectum & imperfectum secundum aliquid idem
possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio
perfecta & imperfecta, ex parte obiecti nullo modo potest
esse de eodem obiecto, possunt tamen conuenire in eodem me-
dio & in eodem subiecto, nihil. n. prohibet, qd vnus homo si-
mul & semel per vnum & idem medium habeat cognitio-
nem de duobus, quorum vnum est perfectum, & aliud im-
perfectum, sicut de sanitate, & egritudine de bono & malo.
Similiter etiam impossibile est, qd cognitio perfecta & imper-
fecta ex parte medij conueniant in vno medio, sed nihil
prohibet, quin conueniant in vno obiecto & in vno subie-
cto, potest. n. vnus homo cognoscere eandem conclusionem per
medium probabile & demonstratiuum. Et similiter impossi-
bile est, qd cognitio perfecta & imperfecta ex parte subiecti
sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet im-
perfectio nem, quae est ex parte subiecti, vt. l. credens non videt
id, qd credit, beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem
ex parte subiecti, vt. l. beatus videat illud, in quo beatificatur,
vnde manifestum est qd impossibile est qd fides maneat simul
cum beatitudine in eodem subiecto. Haec ille. Ex quibus patet,
qd cum cognitio creditiva sit imperfecta ex parte subiecti,
& noti-

& notitia scientifica sit perfecta ex parte subiecti, sicut & bea-
tificata, qd impossibile est actum fidei & actum scientiae esse si-
mul in eodem subiecto. Secundum patet qd non omnis assen-
sus causatus per medium probabile est opinativus, cum ali-
quando importet perfectionem ex parte subiecti, sicut &
visio beatifica, & hoc magis explicabitur in sequentibus in
hac q. & in alijs, quia non est opus vnius diei vt patet. Ad
quartum patet responsio ex praedictis, quia medium proba-
bile quando concurrat cum medio necessario ad causan-
dum assensum respectu eiusdem conclusionis, non causat
assensum opinativum in actu, quia medium necessarium tollit
formalem rationem obiecti, vel subiecti opinionis ratio-
nem, dico obiecti, quod se tenet ex parte subiecti, scilicet for-
midinem & infirmam adhesionem, sicut non visum & non
apparetis est formalis ratio obiecti fidei ex parte credentis.
Et ideo in tali casu causatur solum assensus scientificus, &
non causatur assensus opinativus nisi in virtute, quia scilicet
medium probabile natum est cauere assensum opina-
tium, si non concurreret cum medio necessario. Vterius
dicitur pro isto argumento, & pro secundo praecedenti
qd clarum & obscurum, penes quae differunt assensus cre-
ditivus, & assensus scientificus non differunt solum sicut
perfectum & imperfectum in essentia lumen, vel visionis,
immo sicut priuatio & habitus, vel includenti priuationem
& habitum circa idem subiectum, scilicet in intellectu. Nam
assensus creditivus priuat visionem in subiecto proprio, sed
assensus scientificus ponit visionem vt patet ex praedictis.
Et ad huius improbatorem dicitur, qd causa assensus cre-
ditivi, licet per se & solitarie accepta, producat effectum con-
iunctum priuationi caritatis & euidenciae, & causa assen-
sus scientifici producat effectum coniunctum habitui cla-
ritatis & euidenciae, hoc non obstanter possunt concurrere
ad causandum eundem effectum habituatum claritate, &
non priuationem, quia causa assensus fidei, scilicet veritas prima,
vel tertium eius non de per se, sed de per accidens cau-
sat priuationem propter imperfectionem subiecti, in quod
agit, scilicet intellectum humanum imperfecte participatem in-
fluxum primae veritatis propter distantiam eius a prima ve-
ritate. Et ideo potest concurrere ad causandum assensum
habentem habitum oppositum dictae priuationi, qd subie-
ctum per aliud agens disponitur ad participandum in effectu
claritatis & euidenciae. De hoc beatus Thom. de veritate
q. 14. artic. 9. in sol. 2. sic dicit. Quamuis lumen diuinitus in-
fluxum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in sta-
tu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte, & ideo
propter imperfectam participationem eius a nobis conti-
git, qd non ducimur per illud lumen in fluxum in visionem
eorum propter quorum cognitionem datur, sed hoc erit
in patria quando perfecte illud lumen participabimus; vbi
in lumine Dei videbimus lumen. Haec ille. Verumtamen
aduertendum qd in assensu tali causato ex concursu diuinae
auctoritatis, & medij necessarij sunt duo, scilicet firmitas adhae-
sionis, & euidencia complexi, cui assentitur. Et ad primum
horum directe agit causa assensus creditivi, quia mouet in-
tellectum mediante voluntate ad assentiendum, non autem
ad secundum. Et consimiliter dicitur, qd certum & dubium
penes quae differunt assensus scientificus & opinativus non
differunt solum secundum perfectum & imperfectum in spe-
cie, vel genere euidenciae, immo sicut habitus & priuatio cir-
ca idem subiectum, scilicet intellectum, quia intellectus opinati-
uus titubet, nec habet firmam adhesionem ad illud, quod
opinatur. Sed intellectus scientificus habet firmam adhesionem.
Nec valet huius improbatore conuincit praecedenti, quia
medium probabile licet per se solum causet assensum pri-
uationi conuictum, quod tamen concurrat cum medio
necessario, non causat talem priuationem, nec proprie ha-
bitum oppositum tali priuationi, puta euidenciam aut fir-
mitatem, sed causat aliqualem apparentiam, & inclinatur in-
tellectum plus ad vnam partem quam ad aliam, & in hoc
coagit medio necessario. Ad quintum dicitur, qd doctrina
S. Thom. quam arguens vocat communem, non tenet qd
idem homo de eadem conclusione simul habeat scientiam
& opinionem, quia licet dica prima secundum, vt allegatum
est in solut. tertij, quod idem homo possit eandem conclu-
sionem cognoscere per medium probabile & demonstrati-

Fides compara-
tur ad ali-
quid duplici-
ter. scilicet per se &
per accidens.

Cognitio
potest dici
imperfecta
tripliciter.

In istis duobus
sunt necessa-
rii firmitas &
euidencia.

Impossibile
est qd fides
maneat simul
cum beatitudo
in eodem
subiecto.

Oppositum vi-
detur dicere,
scilicet qd op-
inio sit cum
scientia.

Dist. 24. ad se-
cundum pri-
uacionem contra
tertium.

Tex. com. 21.

uum, tamen ex hoc non habetur, qd talis sciat & opinetur
eandem conclusionem, quia vt supra dictum est, non omnis
assensus causatus per medium probabile est opinativus, im-
mo ibidem dicit S. Thom. qd opinio & scientia differunt si-
cut perfectum & imperfectum ex parte subiecti. Et ideo se-
cundum suam deductionem non possunt simul esse in eo-
dem subiecto respectu eiusdem obiecti complexi adaequati.
Cum autem vterius dicitur, quod ipse alibi dicit, qd opinio
potest stare cum scientia demonstratiua &c. Dicitur quod
nulli reperit in summa qd hoc expresse dicat, nec aliqua
ex quibus hoc possit concludi. Dicit tamen sic tertia parte
q. 9. artic. 3. in sol. 2. Dispositio se habet ad perfectionem du-
pliciter. Vno modo sicut via ducens in perfectionem. Alio
modo sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem
enim materia disponitur ad suscipiendum formam ignis,
qua tamen adueniente calore non cessat, sed remanet quasi
quidam effectus talis formae, & similiter opinio ex syllogis-
mo dialectico causata est via ad scientiam, quae per demon-
strationem acquiritur, qua tamen acquisita potest remanere
cognitio, quae est per syllogismum dialecticum, quasi conse-
quens scientiam demonstratiuam, quae est per causam, quia
ille qui cognoscit causam ex hoc etiam magis potest cognos-
cere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllo-
gismus &c. Haec ille. Ex istis autem verbis non habetur qd
opinio & scientia de eadem conclusione sint simul in eo de
subiecto. Quod patet ex duobus, primo quia sicut patet
per suam similitudinem, illo modo manet cognitio causa-
ta per syllogismum dialecticum cum scientia, sicut calor pra-
cedens formam ignis in materia cum forma ignis, sed con-
stat qd secundum eum nullum accidens praecedens formam
substantialem manet eodem numero cum forma substantia-
li, quam praecedit sicut declaratum est. 2. sent. dum de plu-
rilitate formarum substantialium in composito tractare-
tur; sed accidentia praecedentia & sequentia si sunt eadem,
non sunt eadem numero, sed specie vel genere, ita in propo-
sita notitia causata in intellectu per syllogismum dialecti-
cum ante cognitionem scientificam non remanet eadem
notitia, quae sequitur cognitionem scientificam numero,
sed specie vel genere. Secundo hoc idem apparet, quia sicut
dicit qd calor consequens formam substantialem ignis est
effectus formae ignis, ita dicit de cognitione causata per syl-
logismum dialecticum remanere cum scientia, sed constat
qd ille calor qui est effectus formae substantialis ignis non
praecedit duratione formam ignis, sed calor sibi similis in
specie, quia nullus effectus praecedit suam causam efficien-
tem duratione, sed sequitur natura & duratione, ita consi-
militer cognitio, quae haberi potest per syllogismum dale-
cticum, & consequitur demonstrationem, quasi effectus de-
monstrationis, non est illa eadem numero, quae praecedit
demonstrationem & fuit opinio, sed eadem specie vel gene-
re, est ergo sensus illorum verborum qd scientia demonstra-
tiua dicit in cognitionem actu, vel virtute omnium illor-
um, quae cognoscebantur per syllogismum dialecticum,
non qd actus vel habitus opinativus remaneat cum scientia.
Vnde de veritate q. 14. artic. 9. in sol. 6. sic dicit. Non vi-
detur esse possibile, quod aliquis de eodem habeat scientiam
& opinionem, quia opinio est cum formidine alteri-
us partis, quam formidinem scientia excludit. Et simili-
ter non est possibile, qd de eodem sit fides & scientia. Haec
ille. Per praedicta patet quomodo possunt solui omnia alia,
quae in dictis S. Thom. videntur praecedere, qd opinio pos-
sit simul in eodem, & de eodem complexo stare cum scientia.
Ad sextum patet responsio per praedicta, quia fundatur
in falso, scilicet qd differentia opinionis & scientiae sit in hoc
solum, qd opinio causatur ex syllogismo vel medio proba-
bili & contingenti, & scientia causatur ex necessario, plus
enim est de ratione opinionis, scilicet quod sit cum formi-
dine, vt statim dictum est, & de hoc S. Thom. 3. sent. dist. 23.
quaestio. 2. art. 2. quaestio. 1. sic dicit. Sicut Philosophus dicit
3. de Anima duplex est operatio intellectus, vna quae com-
prehendit quidditates simplices rerum, & haec operatio vo-
catur a Philosophis formatio, vel simplex intelligentia, &
huic intellectioni respondet vox incomplexa significans huc
intellectum, vbi sicut in voce incomplexa non inuenitur veritas
aut falsitas, ita nec in hac operatione intellectus, & ideo sicut
Capreolus 3. Sent. N. 2. vox

Determinatio ad alteram partem contradictionis tripliciter.

vox incomplexa propter hoc, qd non est in ea veritas, aut falsitas non conceditur nec negatur, ita secundum hanc operationem intellectus non assentit nec dissentit, & propter hoc in hac operatione non potest inueniri fides, cuius est assentire, sed in alia operatione, qua intellectus componit aut dividit, in qua iam inuenitur verum & falsum sicut in enunciable. Et propter hoc intellectus in hac secunda operatione assentit vel dissentit, sicut & enunciatio conceditur aut negatur. Et ideo in hac operatione inuenit fides, quae habet assensum. Cum autem ab assentiendo sententia dicitur, quae ut dicit Isaac est determinata acceptio alterius partis contradictionis, oportet qd qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter secundum triplicem intellectus nostri considerationem. Potest enim vno modo intellectus noster considerari secundum se, & sic determinatur ex praesentia intelligibilis, sicut materia determinatur praesentia formae. Et hoc quidem contingit in his, quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia sunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus, & similiter determinatur iudicium sensitiue partis, in hoc qd sensibile subiaceat sensui, quorum principalior & certior est visus, & ideo praedicta cognitio intellectus vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quae ad intellectum terminatur, dum resoluetur conclusiones in principia per se nota, eorum certitudinem efficit, & hoc est assensus scientiae. Tertio modo consideratur intellectus in ordine ad voluntatem, quae quidem omnes vires animae mouet ad actus suos, & haec quidem voluntas determinat intellectum ad aliud, quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur resolui potest, ex hoc qd dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur illi parti adhaerere, quamuis illa ratio ad intellectum terminandam non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc, cui assentien dum ratio iudicat, neque ipsum ad principia per se nota resolueri potest, & hoc assentire proprie vocatur credere, vnde & fides dicitur captiuare intellectum, in quantum non secundum proprium motum ad aliud terminatur vel determinatur, sed secundum imperium voluntatis, & sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. Quando vero ratio, quae mouet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandam, quia non resoluit conclusionem in principia per se nota, neque sufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhaerere, tunc homo opinatur illud cui adhaeret, & non terminatur intellectus ad vnum, quia semper remanet motus ad contrarium, accipit. n. vnam partem cum formidine alterius, & ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad vnam partem magis quam alteram, vel quia ad neutram habet quod nescientis est, vel quia ad vtramque habet, sed aequalem quod dubitantis est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium, sed aequaliter ad diuersa se habet. Patet ergo ex praedictis qd cum assensione cogitare separat credentem ab omnibus alijs, cum. n. cogitatio discursum rationis importet, intellectus habet assensum sine cogitatione, quia intellectus principiorum est, quae quilibet statim probat audita secundum Boet. in lib. de hebdomadibus. sciens autem & assensum & cogitationem habet, sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum, quia ratio ad intellectum resoluetur, vt dictum est. Credens autem simul habet assensum & cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur, vnde quantum est in se, adhuc habet motum ad diuersa, sed ex extrinseco terminatur ad vnum, scilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem sine assensu per se nota, sed habet aliquid assensus in quantum adhuc vni magis quam alteri. Dubitans autem nihil habet de assensu, sed cogitationem, nesciens autem nec habet assensum, neque cogitationem. Haec ille. Simile dicit secunda secunda quaestio. 2. artic. 1. & de veritate quaestio. 14. artic. 1. Ex quibus apparet, quod de ratione opinionis est formido & infirmitas & assensus, vnde in casu argumentis dicitur, qd assensus cautus per medium contingens siue xli metur contingens, siue necessarium in eo, qui habet scientiam de eadem conclusione per medium necessarium, si sit assensus distinctus ab assensu scientifico, non est assensus opinatiuus in actu, sed solum in virtute vel in potentia, sicut supra dictum fuit in sol. 4. cuius ratio est, quia medium necessarium tollit formalem rationem obiecti opinionis, quae se tenet ex parte subiecti, & priuationem & imperfectionem, quae est de ratione opinionis, vtrum autem duo actus intelligendi possint esse simul, non est necessarium discutere iam proposito, credo enim qd sic, dum tamen habeat inter se certum ordinem, vel vnus sit ratio alterius, sicut patet de actu recto & reflexo, & de cognitione principij & conclusionis, & de cognitione matutina & vespertina. Ad septimum patet per praedicta, quia medium contingens concurrens cum medio necessario respectu eiusdem conclusionis nunquam causat assensum actualis nec habituale vere & formaliter opinatiuum, sed causat assensum opinatiuum in potentia sic intelligendo, qd assensus ex illo medio causatus esset opinatiuus, si non concurret cum medio necessario in eodem subiecto, vt. n. prius dictum est, subiectum opinionis & subiectum scientiae habent oppositas condiciones secundum habitum & priuationem, quia subiectum scientiae firmiter assentit, subiectum autem opinionis titubatur. Impossibile autem est eundem intellectum simul respectu eiusdem habere firmum assensum, & titubare vel formidare. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, qd non omnis firmitas adhaesionis proprie dicitur certitudo, sicut argumentum bene probat, sed illa firmitas, quae est de firmo & stabilis tanquam de obiecto potest dici certitudo, solum autem verum potest esse firmum & stabile, non autem falsum, ideo firmus assensus haereticorum, vel aliorum errantium non potest dici proprie certitudo, quia talis assensus licet habeat firmitatem ex parte subiecti, non tamen ex parte obiecti, immo omnimodam fragilitatem & infirmitatem, cum sit falsum & firmi veritati contrarium, similiter talis assensus vel adhaesio non habet firmitatem ex parte medij, propter quod assentitur, scilicet de fide, cuius adhaesio firma est ex parte obiecti, cui assentitur, & ex parte causae, propter quod assentitur, quae est veritas prima, vt saepe dictum fuit. Item cum dicimus qd firmitas adhaesionis est certitudo, non intelligimus de qualibet firmitate, nec de qualibet aut de cuiuslibet obiecti adhaesione, sed tantum de firmitate adhaesionis intellectus ad suum cognoscibile, hoc autem non est nisi verum, quia falsum non est cognoscibile. De hoc S. Tho. tertio sent. dist. 26. q. 2. arti. 4. in corpore autem sic dicit. Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitiue in suum cognoscibile &c. vt dicitur sequenti distincto. Et ista responsio est melior alia. Ad secundum dicitur, qd maior est vera loquendo de illa firmitate adhaesionis, quae oritur ex euidencia eorum, quibus adhaeretur, non autem loquendo de firmitate adhaesionis, quae dependet ex voluntate, cuiusmodi est in assensu fidei, vnde S. Tho. de veritate q. 14. artic. 1. in corpore autem. In fide inquit est assensus & cogitatio quasi ex aequo, non enim est assensus ex cogitatione causatus, sed ex voluntate, sed quia intellectus hoc modo terminatur ad vnum, vt ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem & inquisitionem de his quae credit, quamuis ei firmissime assentiat, quantum. n. est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad vnum, sed terminatur tantum ex extrinseco, & inde est qd intellectus credentis dicitur esse captiuatus, quia tenetur terminis alienis, non proprijs 2. Corin. 10. In captiuitatem redigentes omnem intellectum &c. Inde est qd in credente potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissime tenet, licet non in intelligente & in sciente, Haec ille. Item 3. sent. dist. 23. q. 2. artic. 2. q. 3. in sol. 2. sic dicit. Credenti accidit aliquis motus dubitationis, ex hoc qd intellectus eius non est terminatus secundum se in sui intelligibili visione, sicut est in scientia & intellectu, sed solum ex imperio voluntatis. Et ideo sciens quantum ad duo magis recedit a dubitante quam credens, sed credens secundum vnum, si firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo. Haec ille. Quae sunt autem illa, secundum quae sciens recedit a dubitante, ostendit ibidem in sol. 1. dicens. Certitudo fidei dicitur esse media inter certitudinem scientiae & opinionis non intensiue per modum quantitatis continuae, sed extensiue per modum numeri. Certitudo enim scientiae consistit in duobus, scilicet in euidencia & in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro, quamuis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud vnum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo. Haec ille. Ex quibus apparet, quod licet facilius sit recedere ab assensu fidei quam ab assensu scientifico, cum hoc sit qd assensus fidei est firmitior quam assensus scientiae, quia firmitas haec & illa non sunt proprie vnus rationis, sed alterius, cum firmitas adhaesionis fidei principalem causam habeat in voluntate, firmitas vero scientiae in intellectu, si euidencia complexi, cui assentit allegando contra voluntatem, in intellectus ergo credentis cum inclinatur ad assentiendum creditis, tum ex proprio habitu, tum ex imperio voluntatis firmiter adheret & intensius quam intellectus scientificus, licet forte non radicatus. Veruntamen sicut impossibile est sciente stante habitu scientiae dissentire conclusioni sciente, ac demonstrare, ita impossibile est credentem stante habitu fidei dissentire articulo credito, vt de se patet. Et vtra haec omnia assensus fidei di firmitior quam assensus scientiae, & ratione infallibilitatis medij propter quod assentitur, cui inhaeret, vt dictum est, & adhuc diffusius dicitur. Ad tertium dicitur, qd distinctio illa de certior quo ad nos, & quo ad se non solum habet locum in obiectis creditis, aut scitis, immo in actibus & habitibus scientiae & fidei. Et ad huius primam improbationem dicitur, qd habitus vel actus licet non dicatur certior ex sola certitudine obiecti, tamen ex certitudine obiecti & medij, vel causae suae potest dici certior, quamuis certitudo imperfecte participetur ad subiecto habitus vel actus: sic autem est in proposito, quia obiectum fidei non solum est certius obiecto scientiae, immo prima veritas, cui innititur fides, certior est lumine naturali, cui innititur scientia. Et sic patet qd argumentum non procedit. Per idem patet responsio ad illud, quod adducitur de primo de anima, quia conceditur qd alta est nobilitas scientiae, vel habitus cognitiui, quae est secundum nobilitatem obiecti, & alia illa quae est secundum certitudinem, & hoc vbi aliud est obiectum habitus, & aliud medium, cui innititur habitus, sed vbi idem est obiectum & ratio tendendi in obiectum sicut in proposito, eadem est nobilitas haec & illa, vel haec in separabilis est ab illa, vnde patet qd arguens non bene capit verba S. Tho. putat. n. y. S. Tho. velit qd fides sit certior scientia secundum se ratione solius obiecti, quod S. Tho. non dicit, sed dicit qd ratione suae causae & medij cui innititur. Ad quartum dicitur, qd distinctio illa de obiectis, qd quaedam sunt notiora nobis, & quaedam notiora naturae vera est non solum illo modo quo arguens exponit assignando triplicem notitiam, scilicet diuinam angelicam & humanam, immo loquendo de notiori & innotiori ex parte obiecti noscibilis plus, vel minus. Et cum dicit qd nihil dicitur notum vel noscibile, scitum vel scibile, nisi per notitiam, aut scientiam &c. Dicitur qd licet nihil dicatur notum vel noscibile, nisi ex ordine eius ad notitiam, vel notitiam ad ipsum, non tamen oportet qd ille ordo sit solum fm actum, vel potentiam actiuam cognoscentis, immo talis ordo potest esse, & est fm potentiam passiuam obiecti, quia scilicet habet plus, vel minus de cognosibilitate secundum qd habet plus, vel minus de entitate. De hoc beatus Thom. in scripto super 1. Physic. sic dicit. Notandum autem qd non eadem dicit esse nota naturae, & nota simpliciter, simpliciter autem notiora sunt, quae fm se sunt notiora, sunt autem fm se notiora, quae plus habet de entitate, quia vnumquodque cognoscibile est in quantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu, vnde ista sunt maxime cognoscibilia naturae. Nobis autem e conuerso accidit, eo qd nos intelligendo procedimus de potentia in actum, & principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia & intelligibilia in potentia, vnde ista sunt nobis prius nota quam substantia separatae, quae sunt magis nota secundum naturam, vt patet in 2. Met. No ergo dicit notiora naturae quasi natura cognoscat ea, sed quia sunt notiora secundum se & secundum propriam naturam. Haec ille. Ex quibus apparet quomodo aliqua dicuntur notiora naturae, vel secundum propriam naturam, & secundum se, non quidem qd aliquid sit notum notitia, vel

certitudinem scientiae & opinionis non intensiue per modum quantitatis continuae, sed extensiue per modum numeri. Certitudo enim scientiae consistit in duobus, scilicet in euidencia & in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro, quamuis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud vnum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo. Haec ille. Ex quibus apparet, quod licet facilius sit recedere ab assensu fidei quam ab assensu scientifico, cum hoc sit qd assensus fidei est firmitior quam assensus scientiae, quia firmitas haec & illa non sunt proprie vnus rationis, sed alterius, cum firmitas adhaesionis fidei principalem causam habeat in voluntate, firmitas vero scientiae in intellectu, si euidencia complexi, cui assentit allegando contra voluntatem, in intellectus ergo credentis cum inclinatur ad assentiendum creditis, tum ex proprio habitu, tum ex imperio voluntatis firmiter adheret & intensius quam intellectus scientificus, licet forte non radicatus. Veruntamen sicut impossibile est sciente stante habitu scientiae dissentire conclusioni sciente, ac demonstrare, ita impossibile est credentem stante habitu fidei dissentire articulo credito, vt de se patet. Et vtra haec omnia assensus fidei di firmitior quam assensus scientiae, & ratione infallibilitatis medij propter quod assentitur, cui inhaeret, vt dictum est, & adhuc diffusius dicitur. Ad tertium dicitur, qd distinctio illa de certior quo ad nos, & quo ad se non solum habet locum in obiectis creditis, aut scitis, immo in actibus & habitibus scientiae & fidei. Et ad huius primam improbationem dicitur, qd habitus vel actus licet non dicatur certior ex sola certitudine obiecti, tamen ex certitudine obiecti & medij, vel causae suae potest dici certior, quamuis certitudo imperfecte participetur ad subiecto habitus vel actus: sic autem est in proposito, quia obiectum fidei non solum est certius obiecto scientiae, immo prima veritas, cui innititur fides, certior est lumine naturali, cui innititur scientia. Et sic patet qd argumentum non procedit. Per idem patet responsio ad illud, quod adducitur de primo de anima, quia conceditur qd alta est nobilitas scientiae, vel habitus cognitiui, quae est secundum nobilitatem obiecti, & alia illa quae est secundum certitudinem, & hoc vbi aliud est obiectum habitus, & aliud medium, cui innititur habitus, sed vbi idem est obiectum & ratio tendendi in obiectum sicut in proposito, eadem est nobilitas haec & illa, vel haec in separabilis est ab illa, vnde patet qd arguens non bene capit verba S. Tho. putat. n. y. S. Tho. velit qd fides sit certior scientia secundum se ratione solius obiecti, quod S. Tho. non dicit, sed dicit qd ratione suae causae & medij cui innititur. Ad quartum dicitur, qd distinctio illa de obiectis, qd quaedam sunt notiora nobis, & quaedam notiora naturae vera est non solum illo modo quo arguens exponit assignando triplicem notitiam, scilicet diuinam angelicam & humanam, immo loquendo de notiori & innotiori ex parte obiecti noscibilis plus, vel minus. Et cum dicit qd nihil dicitur notum vel noscibile, scitum vel scibile, nisi per notitiam, aut scientiam &c. Dicitur qd licet nihil dicatur notum vel noscibile, nisi ex ordine eius ad notitiam, vel notitiam ad ipsum, non tamen oportet qd ille ordo sit solum fm actum, vel potentiam actiuam cognoscentis, immo talis ordo potest esse, & est fm potentiam passiuam obiecti, quia scilicet habet plus, vel minus de cognosibilitate secundum qd habet plus, vel minus de entitate. De hoc beatus Thom. in scripto super 1. Physic. sic dicit. Notandum autem qd non eadem dicit esse nota naturae, & nota simpliciter, simpliciter autem notiora sunt, quae fm se sunt notiora, sunt autem fm se notiora, quae plus habet de entitate, quia vnumquodque cognoscibile est in quantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu, vnde ista sunt maxime cognoscibilia naturae. Nobis autem e conuerso accidit, eo qd nos intelligendo procedimus de potentia in actum, & principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia & intelligibilia in potentia, vnde ista sunt nobis prius nota quam substantia separatae, quae sunt magis nota secundum naturam, vt patet in 2. Met. No ergo dicit notiora naturae quasi natura cognoscat ea, sed quia sunt notiora secundum se & secundum propriam naturam. Haec ille. Ex quibus apparet quomodo aliqua dicuntur notiora naturae, vel secundum propriam naturam, & secundum se, non quidem qd aliquid sit notum notitia, vel

Assensus fidei est firmitior assensus scientiae.

Non est firmus assensus opinatiuus.

Titulus notus diuinae gentis & humanae.

cognitione, sed quia secundum propriam naturam habet plus de cognosibilitate, qd plus de actualitate, sicut illud habet plus de visibilitate, quod habet plus de luce. Ad quintum dicitur, qd nullum scitum in physicis, nec aliquis actus aut habitus scitus in scientijs physicis est simpliciter certius actu, vel habitu fidei intensiue. Et ad huius improbationem dicitur, qd permixtio dubitationis cu fide bene arguit actum, vel habitum huius esse minus certum ex parte subiecti, & quo ad nos, cum quo itat, qd talis actus vel habitus est certior ex parte causae & medij, cui innititur, & quod habet maiorem infallibilitatem, & ideo est simpliciter certior, vnde beatus Thom. secunda secunda q. 4. artic. 8. arguit sic. Dubitatio opponit certitudini, vnde illud videtur esse certius, quod minus potest habere de dubitatione, sicut illud est albus, quod est nigrum impermixtus, sed intellectus, & scientia & sapientia non comparantur dubitationem circa ea, quorum sunt, credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his, quae sunt fidei: igitur fides non est certior virtutibus intellectualibus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) qd illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quo ad nos in quantum non plene assequimur per intellectum ea, quae sunt fidei. Haec ille. Ad sextum dicitur, qd scientia beatorum non est certior fide credentium ex parte causae, vel medij cui innititur, quia vtrunque est veritas prima, est tamen certior ex parte subiecti, qd plenius assequitur ea, quae videt quam credens eam quae credit, & similiter conceditur de fide & scientia viatorum, qd scientia certior est ex parte subiecti, est tamen minus certa ex parte causae vel medij. Ad septimum respondit S. Thom. in forma secunda secunda q. 4. artic. 8. in sol. 2. vbi sic dicit. Visio vel visus ceteris paribus est certior auditu, sed si ille, a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus, sicut aliquis parua scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo sapientissimo quam de illo, quod sibi videtur secundum suam rationem. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione quae falli potest. Haec ille. Ad octauum respondit beatus Thom. 3. sent. dist. 23. q. 2. artic. 2. quaestiuuncula tertia in sol. 1. vbi sic dicit. Certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae & opinionis & cetera vt supra recitatum est in sol. 2. Ad argumentum pro. qd respondit S. Tho. 3. sent. dist. 24. q. 1. artic. 2. quaestiuuncula prima in sol. secunda, vbi sic dicit. Termina principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectu, & ideo cognitio, quae confurgit de illis principijs, est visio, sed non est ita de terminis articularum, vnde in futuro quando Deus per essentiam videbitur, articuli erunt ita per se noti, sicut modo principia demonstrationis. Haec ille. Et haec de quaestione sufficiunt. De qua Benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO. XXVI.

QVAESTIO. VNICA.

Utrum spes sit virtus theologica realiter a fide & charitate distincta.



IRCA vigesimam sextam distinctione tertij sententiarum quaeritur. Utrum spes sit virtus theologica distincta realiter a fide & charitate. Et arguitur qd non. Quia spes non est virtus theologica: igitur & cetera. Antecedens patet, quia virtus theologica est quae habet Deum pro obiecto, sed spes non solum

habet Deum pro obiecto, sed etiam alia bona, quae a Deo obrinere speramus: igitur spes non est virtus theologica. In oppositum arguitur. Quia prima Cor. 13. connumeratur fidei & charitati quae sunt virtutes theologicae, ex quo videtur quod sit virtus theologica, & ponens in numero cum fide & charitate.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectioes. In tertio solutiones. Capreolus 3. Sent. N 3. Quan-

De ratione opinionis! qd est.

Quantum ad primum articulum sic prima conclusio. Spes est virtus. Hanc ponit S.Tho. secunda secundae quaestio 17. artic. 1. ubi sic dicit. Secundum Philosophum 2. ethic. Virtus vniuersalis rei est, quae bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum. Oportet igitur quod ubique inuenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis & mensuratis boni consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit. Sicut dicimus vestem esse bonam, quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum duplex est mensura. Vna quidem proxima & homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema & excelsa, scilicet Deus, & ideo omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei, de qua loquimur nunc, attingit ad Deum, obiectum enim spei est bonum futurum, ad quod possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Vno modo per nos ipsos. Alio modo per alios ut patet 3. ethic. In quantum autem speramus aliquid ut possibile nobis per diuinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilium inuenitur. Et ideo patet, quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem. Haec ille. Item in de virtutibus, q. de spe artic. 1. sic dicit. Habitus cognoscuntur per actus, & actus per obiecta, ideo ad cognoscendam an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus eius. Manifestum est autem quod sperare importat motum quandam appetitiuam partis, vel virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum, sicut gaudium & delectatio, sed tanquam aliquid inueniendum, sicut desiderium & cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter respectu cuiuscunque boni, & ideo attribuitur concupiscibili. Spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, & ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium est aliquid boni absolute absque consideratione possibilitatis, vel impossibilitatis illius. Sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in illud quod est possibile adipisci, importat. An in ratione quandam securitatem ad piscendum. Sic igitur in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, per quod differt a timore. Secundo quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio, vel delectatione. Tertio quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit boni possibilis haberi, per quod differt a desperatione. Est autem aliquod bonum possibile haberi dupliciter ab aliquo. Vno modo per propriam potentiam. Alio modo per auxilium alterius, nam quae per amicos sunt possibilis, aliquid sunt possibilis nobis ut patet per Philosophum 3. ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potentiam, quandoque vero per auxilium alterius, & talis spes expectatio nem habet in quantum homo respicit in auxilium alterius, & tunc necesse est, quod motus spei feratur in duo obiecta, scilicet in obiectum adipiscendum, & in eum, cuius auxilio innititur. Summum autem bonum quod est beatitudo aeterna homo adipisci non potest nisi per auxilium diuinum secundum illud Rom. 6. Gratia Dei vita aeterna, & ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet vitam aeternam, quam quis sperat, & diuinum auxilium, a quo sperat. Sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem, quam credit, & veritatem primam, cui credit. Fides autem non habet rationem virtutis nisi in quantum inharet testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ipsa manifestatur secundum illud Genes. 15. Credidit Abraham Deo, & reputatur ei etiam ad iustitiam. Vnde & spes habet rationem virtutis ex hoc ipso, quod homo inharet auxilio diuinae potentiae ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteret humano auxilio proprio, vel alieno ad consequendum perfectum bonum absque auxilio diuino, hoc esset virtuosum secundum illud Hier. 17. Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum. Sic igitur sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam tenet per quoddam medium assentit his, quae credit, quae sunt materiale obiectum fidei, ita & formale obiectum spei est auxilium diuinae potentiae & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata quae sunt materiale obiectum spei. Et sicut ea quae credimus materialiter, omnia re-

Differt spes a desiderio in duobus.

Cap. 6.

Cap. 15.

Cap. 17.

feruntur ad Deum, quamuis aliqua eorum sint creata, sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, & carne Christi esse assumptam a filio Dei in unitate personae, ita etiam quae materialiter sperantur ordinantur in vnum finale spectatum, quod est fructus Dei. In ordine. n. ad hanc fructum speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis. Haec ille. Ex quibus omnibus potest formari talis ratio. Omnis habitus faciens actum bonum & debitam regulam attingentem est virtus, sed spes de qua loquimur est huiusmodi: igitur &c. Secunda conclusio. Spes est virtus theologica. Hanc ponit S.Tho. secunda secundae q. 17. artic. 5. ubi sic dicit. Cum differentia specificae per se diuidant genus, oportet attendere vnde habeat spes rationem virtutis ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Constat autem quod spes habet rationem virtutis ex hoc, quod attingit supremam regulam humanorum actuum, scilicet Deum quem attingit, & sicut primam eam efficientem in quantum eius auxilio innititur, & sicut vltimam causam finalem in quantum in eius fructu beatitudinem expectat, & sic patet, quod spes in quantum est virtus principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae, quod Deum habeat per obiectum, manifestum est, quod spes est virtus theologica. Haec ille. Similem sententiam ponit 3. sent. dist. 26. q. 2. art. 2. Ex quibus potest formari talis ratio, omnis virtus habens Deum per obiectum est theologica, sed spes est huiusmodi, igitur est virtus theologica. Tertia conclusio. Spes est virtus distincta a fide & a charitate. Hanc ponit S.Tho. 3. sent. dist. 26. q. 2. art. 3. quaestio 1. ubi sic dicit. Virtutes theologicae sunt ad ordinandum nos in finem vltimum. Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari pro aliquo fine, oportet primo quod cognoscat illum finem: secundo quod desideret ipsum. Sed quia voluntas est possibilium & impossibilium, nec aliquis operatur pro aliquo, quod est impossibile adipisci, quamuis illud apparet, ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile. Et haec inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide, & a charitate, quia fides facit cognitionem de fine, in quantum ostendit finem esse bonum, & sic insurgit motus charitatis, in quantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei, quia fides est fundamentum omnium virtutum praecedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum. Haec ille. Item ibidem in sol. 1. sic dicit. Idem secundum rem est obiectum omnium virtutum theologica: una, sed differt secundum rationem, quia in quantum est primum verum est obiectum fidei, in quantum est summum bonum est obiectum charitatis, in quantum est altissimum arduum est obiectum spei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, ut dicit Boet. ideo in distinctio spei ponitur beatitudo. Virtutes autem & potentiae non differunt ex obiectis secundum diuina realem obiecta, sed secundum diuersas rationes obiecti, quae quidem rationes formaliter compiect ipsum obiectum. Haec ille. Item secunda secundae q. 17. artic. 6. sic dicit. Virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum per obiectum, cui inharet. Potest autem aliquis aliquid rei inhærere dupliciter. Vno modo per se ipsam. Alio modo in quantum ex ea in aliquo alio deuenitur. Charitas igitur facit hominem Deo inhærere per se ipsam, mentem hominis vniens Deo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proueniunt. De Deo autem prouenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectae bonitatis. Fides igitur facit hominem Deo adhærere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus. n. ea vera esse, quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit adhærere Deo prout est nobis principium perfectae bonitatis, in quantum, scilicet per spem innititur diuino auxilio ad beatitudinem obtinendam. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illi habitus realiter distinguuntur, quae habent obiecta formalia distincta, sed sic est de spe, & fide, & charitate: igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra praedicta, vnde contra secundam conclusionem, & aliqua contenta in probatione illius arguit Duran. probando

do, quod Deus non sit immediatum obiectum spei, sed potius beatitudo creata, quod probat sic. Quia spes pertinet ad amorem concupiscentiae, quo volumus nobis aliquid bonum, sed proximum & immediatum obiectum amoris concupiscentiae non est ipse Deus secundum se, sic enim amandus est propter se, & amore amicitiae: ergo est aliquid creatum, & non nisi beatitudo creata, ut patet ex ipsa descriptione spei, scilicet quod est expectatio futurae beatitudinis &c. Secundo. Quia idem est obiectum spei & gaudij, seu delectationis, nec differunt nisi secundum praesens & futurum, sed proximum obiectum gaudij seu delectationis non est Deus secundum se, sed beatitudo creata: ergo nec spei, Minor probatur multipliciter, primo sic. Immediatum obiectum amoris concupiscentiae non est res subiecto distincta a concupiscentia, sed fructio, cum sit delectatio de Deo habito, est quidam amor concupiscentiae: ergo immediatum obiectum fructiois, vel delectationis non est Deus, cum sit res a nobis subiecto distincta, sed aliquis actus, quo a nobis attingitur, vel habetur. Vtraque praemissarum probatur, & primo maior in inductione & syllogismo. Inductio patet: Dilectio vniuersi dilectionis concupiscentiae, nunquid immediatum obiectum istius dilectionis est, vniuersi? certe non, sed vniuersi, qui est actus & gustatio vini. Non enim dilectio vniuersi immediata, sed gustare vinum, & idem est in omnibus alijs. Ratione patet idem sic: Illud amatur amore concupiscentiae, quod est bonum vel perfectio, quae nobis volumus vel amamus, sed res subiecto distincta a nobis nunquam est bonum nostrum, nisi ratione actus, quo nobis coniungitur, sicut nutrimentum, puta panis aut vinum nunquam esset bonum nostrum, nisi ratione actus, quo nobis coniungitur, quo comedimus & bibimus, & ipsa coniunctio est bonum immediatum: ergo res subiecto distincta a nobis non est immediatum obiectum amoris concupiscentiae, & haec fuit maior. Minor probatur, scilicet quod fructio, quae est delectatio de Deo, & in Deo habito, sit amor concupiscentiae. Quia autem est amor concupiscentiae, aut benevolentiae, non potest dici, quod sit amor benevolentiae, quod velimus aliquid bonum Deo, quia delectatio de Deo habito respondit desiderio de ipso habendo, sed per tale desiderium non desideramus aliquid bonum Deo habendum, factum enim esset tale desiderium, cum nihil futurum possit ei aduenire, sed desideramus ipsum habendum a nobis, quod pertinet ad amorem concupiscentiae, quo desideramus nobis aliquid bonum, hoc autem est Deum habere, vel videre, vel aliquid tale: ergo delectatio de Deo habito, non est amor benevolentiae ad Deum, sed amor concupiscentiae, rector & adinos. Confirmatur. Quia amor habens pro formali ratione obiecti bonum vniuersi, vel delectabile, est amor concupiscentiae, sed sic est in proposito: ergo, & sic probata est vtraque propositio tam maior quam minor. Secundo principaliter probatur minor secundum principalem argumentum. Quia idem est obiectum desiderij praecedens, & delectationis sequentis, tunc idem est terminus, in quo est quies, & ad quem est motus, sed immediatum obiectum desiderij non est Deus, sed aliquis actus, quo Deum attingimus: ergo immediatum obiectum fructiois, vel delectationis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus attingitur. Maior patet, minor probatur. Quia obiectum desiderij est aliquid futurum, Deus autem secundum se non est futurus, sed eius visio vel manifestatio est nobis futura: ergo istam desideramus, & non Deum secundum se, nisi quatenus in illa includitur ut obiectum. Tertio ad idem. Sicut se habent desiderium & delectatio ad bonum, sic se habent timor & tristitia ad malum, sed summa tristitia, quam habent damnati non est de Deo secundum se & immediate, sed est de carentia visionis diuinae: ergo summa delectatio, vel fructio quam habent beati non est de Deo secundum se & immediate, sed est de carentia visionis diuinae. Confirmatur. Quia sicut Deus secundum se non habet rationem mali per comparisonem ad damnatum, sed solum ratione poenae, quam infert, ita Deus secundum se non est bonus beatis nisi ratione praemij quod infert, quia nihil extrinsecum est bonum alicuius nisi ratione boni intrinseci. Quarto arguit ad idem. Quia secundum Philosophum delectationes distinguuntur secundum operationes, quas consequuntur, & secundum

Spes est virtus theologica.

Spes est virtus distincta a fide & a charitate.

Amor multiplex est.

Quare hic dicitur theologica.

409

illas iudicantur bonae, vel malae. Hoc ergo intelligitur, vel de operationibus, quae sunt praecipue delectationibus, & non sunt obiecta delectationum, sicut cogitationes obiectorum, tales enim semper praecedunt delectationes, quae non possunt esse nisi de cognitis, nec tamen semper sunt obiecta, vel de operationibus quae praecedunt ut obiecta. Non potest intelligi primo modo, quia secundum cognitionem, quae praecedit omnem delectationem, nulla potest iudicari mala, quia omnis cognitio est bona, cognitiones enim malorum bonae sunt. Oportet ergo quod intelligatur secundo modo, scilicet de operationibus, quae praecedunt ut obiecta cognita. Quare manifestum est, quod obiectum immediatum cuiuslibet delectationis est aliqua operatio, quae est, vel aestimatur bonum formale ipsius operantis. Et hoc est quod dicit Philosophus 7. ethic. Quia delectatio est operatio connaturalis non impedita, & est praedicatio per causam, quia operatio est causa delectationis, & non aliter quam per modum immediati obiecti. Quinimo arguit ad idem. Ad delectationem duo requiruntur. Consequitur proprii boni, & cognitio boni consequuntur. Ex hoc sic arguitur. Illud solum potest esse proprium & immediatum obiectum delectationis, quod est, vel potest esse proprium bonum illius, qui delectatur, sed Deus & quaecumque res supposito distincta ab homine non potest esse proprium bonum, immo non potest esse aliquid bonum eius nisi ratione operationis, per quam attingitur: ergo nec Deus, nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse obiectum immediatum delectationis humanae. Maior patet. Quia nullus delectatur in quocumque bono nisi quatenus aestimat illud esse suum aliquo modo: vnde Philosophus 8. ethic. dicit. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium, ad cognitionem, non boni secundum se, quae est speculatio, nulla affectio sequitur. Minor probatur, quia quaedam aliquid dicitur tale per denominationem extrinsecam, & aliud dicitur tale per denominationem formalem, illud quod dicitur tale per denominationem extrinsecam, nullo modo potest conuenire alicui nisi ratione formalis denominationis. Verbi gratia, sanum dicitur de medicina, & digna, & animalis, sed de medicina, & digna per denominationem extrinsecam, de animali vero per praedicationem formalem, & ideo nec medicina, nec digna potest dici sana nisi ratione sanitatis, quae est in animali formaliter. Similiter aliquis potest dici bonum homini per denominationem extrinsecam, quia est causa alicuius bonitatis in homine, sicut sol est bonus frigiditati, quia causa est in eo calorem, qui formaliter est bonus ei, nec vniuersi sol potest dici bonus frigiditati, nisi ratione caloris, qui est ei bonus formaliter. Nunc ita est quod Deus non potest dici esse bonum hominis formaliter, nec quatenus res subiecto distincta ab homine, sed solum per denominationem extrinsecam quatenus sit illa: ergo, esse bonum hominis non potest competere Deo nisi ratione bonitatis formalis, quae est in homine formaliter, immo plus, quia sicut non est alia sanitas numero, quae est in homine formaliter, & sanitas a qua denominatur medicina sana, sed est vna & eadem, sicut non est alia bonitas, quae Deus dicitur bonus homini, vel ignis bonus frigiditati, quam bonitas, per quam homo est bonus formaliter, & bonitas quae frigiditas dicitur bene habere formaliter, & sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod Deus secundum se non est immediatum obiectum delectationis, sed aliquis actus, quo a nobis attingitur vel coniungitur. Haec ille. Ex quibus dicit patere minorem argumenti secundum principalem contra conclusionem, scilicet quod proximum obiectum gaudij vel delectationis non est Deus secundum se, sed beatitudo creata, & sic videtur quod Deus non sit immediatum obiectum spei, sed beatitudo creata. Contra tertiam conclusionem arguit Scot. probando, quod spes non sit tertius habitus distinctus a fide & charitate. Et primo quod non sit alius habitus a fide arguit. Quia non est alius habitus formaliter respectu vniuersalis quam respectu particularis, sicut apparet in omnibus habitibus intellectualibus, sed fides est respectu vniuersalis, quia fide teneo oem iustum finaliter saluandum, & spes est respectu particularis, quia spe teneo me finaliter iustum esse saluandum: ergo non est alius habitus formaliter huius & illius. Confirmatur. Quia qui desperat non dicit odire, sed decipi, nec persuadet, ut amet vel optet, quia optaret si crederet illud esse possibile, sed persuadet ut

Leq. 22.

Cap. 2.

Contra tertiam conclusionem Scot. dist. 26. q. vni ca, q. spes non dicitur a fide.

credat illud esse possibile attingi a se. Secundo, quia si esset alius habitus a fide, aut hoc esset quia spes habet pro obiecto pertinentia ad se solum, fides autem pertinentia ad omnes: vel secundo, quia si fuerit obiectum ratione obiecti spei, non autem fidei, vel tertio, quia spes habet ponere medium inter excessive sperare, quod est praesumere, & sperare diminute, quod est desperare, non sic autem fides. Sed nullum istorum sufficit. Non quidem primum, quia talis specificatio non variat habitum, sicut patet in alijs habitibus intellectualibus: ergo nec hic. Nec potest dari secundum, quia tunc spes non esset virtus theologica, quia non respiceret eternum pro obiecto, sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio obiecti eius. Tum quia si fuerit requirit proprium habitum, & praeterito pari ratione, & ita non erit idem habitus fidei de praeteritis & de futuris. Tum quia fides est de isto futuro, omnis finaliter in suis saluabitur, sicut spes est de isto, ego si sum finaliter iustus, saluabor. Nec est ibi differentia nisi inter vniuersale & particulare, quae non differenciat habitum. Nec potest dari tertium. Tum quia spes esset virtus moralis acquisita, non theologica insula, quia virtus moderatua passionum est moralis, acquisita. Tum quia tunc esset aliquid timor infusus, sed ille non est virtus theologica, nec est respectu obiecti increati, sed tantum respectu mali, habitus autem theologicus est respectu boni increati. Hae Scotus. Vltimus arguit, quod non sit alia virtus theologica a charitate. Quia vitanda est pluralitas, vbi non est necessitas ponendi eam, sed sic est in proposito, vbi non videtur vlla necessitas ponendi etiam virtutem theologiam a fide & charitate: igitur &c. Minor probatur, quia voluntas eadem sufficienter disponit ad velle ordinatum, & nolle ordinatum, quod probatur. Quia non potest esse ordinatum velle, nisi sit ordinatum nolle. Confirmatur per illud, primo de anima.

Text com. 85

Rectus est iudex sui & obliqui. Idem etiam sufficienter disponit ad amandum bonum praesens, & ad desiderandum bonum absens. Quod probatur ratione & auctoritate. Ratione scilicet. Quia eadem virtute tenetur aliquid in terminum non habitum, & quiescit in illo iam habito, ut patet de gratia. Auctoritas etiam est Aug. 4. de trinitate capit. vltimo. Appetitus inhaerens fit amor fruētis. Si igitur sit aliquid habitus, quo voluntas disponatur sufficienter ad ordinatum velle seu frui respectu boni praesentis, ille sufficit ad omne ordinatum nolle, & ad desiderare, quod est sperare, sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne fruibile praesens: igitur & ad sperandum non habitum. Secundo probatur dicta minor. Quia amicitia acquisita sufficit ad omne velle ordinatum circa amicum, & hoc tam ad velle quod est amare bonum praesens, quam ad nolle malum, quod est oppositum amari, quam ad desiderare bonum absens, quod est sperare, non minus autem est sufficienter amicitia insula quam ad multitudine obiectorum quam amicitia acquisita, cum voluntas latissime extendat se ad omnia diligenda ex charitate. Hae Scotus in forma. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Ordo duplex est

Quantum ad tertium articulum restat respondere praedictis obiectiōibus, idcirco ad primum Durandi contra secundam conclusionem dicitur, quod maior potest concedi, sed minor debet negari. Primum patet ex dictis beati Thomae. Secunda secunda quaestio, decima septima, artic. 8. vbi sic dicit. Duplex est ordo, vnus quidem secundum viam generationis & naturae, secundum quam imperfectum est prius perfecto. Alius autem est ordo secundum viam perfectionis & formae, secundum quam perfectum prius est naturaliter imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior charitate, quod sic patet, quia spes & omnis motus appetitus ex amore derivatur. Amor autem quidam est perfectus, & quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquid secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult bonum alicui, sicut homo amat amicum. Imperfectus autem amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed vel illud bonum sibi proueniat, sicut homo amat rem, quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad charitatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum. Sed species pertinet ad secundum

Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos in quantum sunt filij talis patris. Secundum autem dispositionem quae reductur ad genus causae materialis, dicitur aliquid diligere propter id, quod nos disponit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamuis postquam ista amare incepimus non propter illa beneficia solum amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primus igitur tribus modis non diligimus Deum propter aliquid, sed propter se ipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est vltimus finis omnium, neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia sunt bona, neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus alijs. Sed quarto modo potest diligere propter aliquid, quia scilicet ex aliquibus alijs disponitur ad hoc, quod in Dei dilectionem proficiamus, puta per beneficia ab ipso suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas, quas per ipsum vitare intendimus. Hae ille. Ad secundum principale dicitur primo, quod maior est falsa, scilicet quod omnino idem est obiectum spei, & fruitionis, seu delectationis sequentis si generaliter intelligatur, quod patet, quia ut prius dictum est, spes habet quasi duo obiecta, vel respicit duo in suo obiecto, scilicet vnum materiale, quod speratur, & aliud formale, scilicet illud cuius auxilio obtinendum speratur. Quae duo aliquando sunt realiter distincta. Sicut cum quis sperat se aliquid adepturum auxilio amicorum. Hae autem duo non habent locum in obiecto fruitionis, aut delectationis. Et rursus, quae de ratione obiecti spei, est arduitas & possibilitas, non autem de ratione obiecti delectationis, & ideo adueniente fruitione tollitur spes. Item, spes est in vi tractabili, fruitio autem vel delectatio in concupiscibili secundum quod sunt passionum. Sed verum est quod idem est obiectum desiderij & delectationis solum differens secundum praesens & futurum. Sed aliud est desiderium & aliud spes, ut ostendit Sanctus Thomas in multis locis. Potest tamen concedi, quod materiale obiectum spei praecedentis & delectationis sequentis est idem realiter. Dicitur secundo, quod minor argumētum est falsa, quia Deus secundum se est proximum & immediatum obiectum fruitionis & delectationis, sed non totale, nec completum, quia omnis delectatio habet pro obiecto partiali vel totali aliquam operationem. De hoc Sanctus Thomas prima secundae quaest. 32. articulo primo sic dicit. Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, & cognitio huius adeptionis, vtrunque autem horum in quadam operatione consistit, nam actualis cognitio operatio quaedam est. Similiter autem bonum conueniens adipiscimur aliqua operatione, ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conueniens. Vnde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur. Hae ille. Et ibidem in solutione primi sic dicit. Ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum coniunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel in inspectione liquorum, vel quocunque alio modo simul cum cognitione. Sicut cum aliquis delectatur in hoc, quod cognoscit se habere quodecumque bonum, puta diuitias, vel honores, vel aliquid huiusmodi, quae quidem non erunt delectabilia nisi in quantum comprehenduntur ut habita. Ut enim dicit philosophus secundo politice. Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium, quae procedit ex naturali amore alicuius ad se ipsum. Habere autem huiusmodi, nihil aliud est quam vti eis, vel posse vti, hoc autem est per aliquam operationem. Vnde manifestum est, quod delectatio in operationem reductur sicut in causam. Hae ille. Item quarto sententiarum dist. 49 q. 3. art. 2. sic dicit. Formalis causa cuiuslibet passionis vel operationis est obiectum illius. Obiectum autem delectationis est bonum conueniens coniunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiua, oportet quod eius obiectum sit bonum, ex eo vero quod est appetitus iam terminatum in suo obiecto, oportet quod sit conueniens, & coniunctum. Hoc autem bonum, quod est proprium obiectum delectationis, est operatio praecise propter tres rationes. Primo quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus motus autem appetitus sit in bonum, oportet quod quies

Species ritate

Affectio ex amore

Sec. 19

Secundum

Secundum

ipsum & delectatio sit in vltimo bonorum. Vltimum autem & perfectissimum, quod est in vnoquoque, est sua operatio, vnde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo, ut potentia ad actum, propter quod forma dicitur actus primus ut scientia & operatio actus secundus ut considerare, ut patet secundo de anima. Secundo, quia cum delectatio sit in appetitu, & omnis passio vel operatio appetitus praerigat apprehensionem, oportet quod bonum coniunctum, quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quae est iam inhaerens a nobis non apprehenditur, ita sicut dum est in fieri, ut Auicena dicit in sexto de naturalibus. Vnde hec tunc sentiunt minus calorem febrilem quam alij febricitantes, quamuis in eis febris sit intensior, quia iam calor ille est infusus membrum quasi complexio illorum. Et hoc ideo quia nostrum sentire, & nostrum intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus & sensus a suis obiectis, ab eo autem quod iam in se quiescit, nihil mutatur. Vnde cum esse nostrum, & uiuere nostrum, & omnes actus primi infunt nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio infunt nobis ut in fieri existens, in ipsa operatione percipimus etiam esse nostrum & uiuere. Et inde est quod operando delectamur, & in uiuendo, & sentiendo, & alijs huiusmodi, quibus nobis indicatur quodammodo esse nostrum & uiuere ut patet per philosophum nono Ethicorum. Tertio, quia operatio procedit ex his bonis, quae sunt in nobis, & quodammodo in se ea continet sicut effectus causam. Per eam etiam bonis exterioribus coniungimur, vnde omne bonum, quod nobis est diligibile quietat appetitum nostrum mediante operatione. Vnde operatio est per se causa delectationis. Hae ille. Item in solutione primi sic dicit. Quamuis multa alia sint conuenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante. Quia exteriora conuenientia nobis per aliquam operationem coniunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur. Hae ille. Ex quibus patet, quod omnis delectatio habet aliquam operationem pro obiecto totali, aut partiali. Quia autem fruitio & delectatio via vel patriae habeat pro obiecto partiali etiam Deum in se, & secundum se, dicit beatus Thomas prima secundae quaestio vnde decima articulo tertio in solutione tertij, vbi sic dicit. Finis dicitur dupliciter. vno modo ipsa res, alio modo adeptio rei, quae quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus & alteri applicatus. Deus ergo est vltimus finis, sicut res quae vltimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione, & eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit. Hae ille. Ex quibus patet, quod eadem ratione fruitio, respicit Deum, & Dei adeptionem per visionem & fruitionem, & quod habet utrumque pro obiecto partiali. Quia autem principalis habeat Deum pro obiecto quam quemcumque actum creatum, immo nec actum habeat pro obiecto nisi pro quanto est talis obiecti, ostendit ipse primo sententiarum distinctione prima quaestio secunda articulo primo in solutione secundi, vbi sic dicit. Obiectum operationis terminat & perficit ipsam, & est finis eius. Vnde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi, sed quia obiectum non consequimur, nisi per operationem, ideo idem est appetitus operationis & obiecti, unde si aliquo modo ipsa fruitio fruimur, hoc est in quantum fruitio nos Deo coniungit, & eadem operatione fruimur sine & operatione cuius obiectum est finis vltimus. Hae ille. Ex quo patet, quod fruitio principalis & directus est respectu alicuius operationis circa Deum. Ex praedictis patet falsitas minoris secundum argumentum, & ideo ad primam eius probationem dicitur primo, quod maior est falsa, quia amor concupiscentiae potest habere pro obiecto non solum aliquid inhaerens amanti, immo aliquid subiecto & supposito distinctum ab amanti. Dicitur secundo, quod minor etiam est falsa, quia fruitio non est amor concupiscentiae, nec amicitiae, sed est delectatio, quae specificiter distinguitur ab amore. De primo loquitur Sanctus Thomas quarto sententiarum distinctione qua dragesima nona quaestio prima articulo secundo quaestio vnde decima prima in solutione tertij, vbi sic dicit. Duplex est desiderabile

Text. com. 5

Cap. 2

desiderabile vel amabile. Vnum quod diligitur per modum benevolentie, quando volumus bonum alicuius propter se ipsum, sicut diligimus amicos etiam si nihil ex eis debeat nobis accedere. Aliud quod diligitur dilectione concupiscentie, hoc est vel bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo aliquid bonum in nobis fit, sicut diligimus delectatorem vel vitium inquantum facit delectationem. Quodquid autem diligitur delectatione concupiscentie, non potest esse vitium dilectum, cum ad bonum alterius referatur, eius scilicet cui concupiscitur, sed illud, quod diligitur amore benevolentie, potest esse vitium dilectum. Beatitudo ergo creata, quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentie, unde eius dilectionem referimus ad nos, & per consequens referimus eam in Deum, cum & nos in Deum referre debeamus, & ita non potest esse vitium dilectum. Est tamen vitium concupitum ex hoc ipso, quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit, & ideo dicitur esse desideratum vel desideratum. Vtrumque enim importat aliquid vitium in his, quae diliguntur amore concupiscentie scilicet bonum quod in nobis est, & illud, ex quo in nobis est bonum, unde idem est concupiscere Deum, & maximum bonum, quod nobis ex Deo provenit. Sicut idem est concupiscere vinum, & eius effectum in nobis, scilicet delectationem. Haec ille. Ex quibus patet, quod aliquid subsistens & subiecto distinctum ab homine potest concupisci & amari amore concupiscentie, sicut exemplificatum est de Deo & vino. Nec valet probatio maioris iam negare per inductionem, quia illius amoris vel dilectionis, quo diligitur vinum, obiectum immediatum est tam vinum quam vitis eius, immo vitis non diligitur nisi propter vinum, licet vtrumque referatur in eum qui diligit, ut enim dicit Sanctus Thomas secundo sententiarum distinctione 26. quaestione prima articulo quinto. Proximus finis cuiuslibet actus est eius obiectum & consequenter bonitas & appetibilitas actus est ex obiecto suo. Probatio et per syllogismum non valet, quia maior est falsa, quia amore concupiscentie non solum amatur perfectio inherens nobis, immo bonum, quod causat illam perfectionem in nobis, ut supra dictum est. De secundo autem superius dicto, scilicet quod fructio vel delectatio non sit amor, sed actus specificus ab amore distinctus, loquitur Sanctus Thomas in multis locis. Nam quod delectatio sit actus specificus distinctus ab amore ostendit tertio sententiarum distinctione vigesima sexta quaestione prima articulo quarto. Quia autem fructio sit delectatio, ponit ipse prima secunda quaestione vndecima articulo primo & quarto, & quaestio 4. articulo 3. & in multis aliis locis. Et sic patet, quod tam maior quam minor primae probationis minoris principalis secundae probationis sunt falsae. Ad secundam probationem eiusdem dico primo, quod supponit unum falsum, scilicet quod spes & desiderium idem sint, cuius oppositum ostendit Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione vigesima sexta ubi supra, & prima secunda ubi supra, unde prima secunda q. 40. articulo primo sic dicit. Species passionis ex obiecto consideratur. Circa autem obiectum speciei quatuor conditiones attenduntur, primo quod sit bonum, non enim proprie loquendo spes est nisi de bono, & per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo ut sit futurum, non enim spes est de praesenti iam habito, & per hoc differt a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate a displicibile, non enim aliquid quod dicitur sperare aliquid minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat, & per hoc spes differt a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes vero ad irascibilem. Quarto quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat illud quod omnino adipisci non potest, & secundum hoc spes differt a desperatione. Haec ille. Dicitur secundo, quod minor est falsa, quia Deus potest esse immediatum obiectum desiderii, licet non semper sit obiectum totale, sed partiale sicut enim supra dictum est, sicut idem est concupiscere vinum, & effectum eius in nobis, ita idem est concupiscere & desiderare Deum & visionem vel habitationem eius a nobis. Et ad probationem huius dicitur, quod licet Deus non sit

Desiderabile uel amabile dupliciter, Beatitudo creata quo amore diligitur.

Circa obiectum spei quatuor conditiones attenduntur.

in se futurus, sed praesens, est tamen futurus in nobis specialiter modo. Sicut obiectum operationis, quae erit visio & fructio immo ante omnem actum secundum intellectum & voluntatis videtur essentia divina intellectui nostro ut forma intelligibilis, sicut alias prolixè ostensum fuit dist. 14. cum de scientia animae Christi tractaretur. Et sic patet, quod non solum visio vel manifestatio Dei est futura, immo divina praesentia specialiter eius in nobis est futura, & ipse est futurus in nobis specialiter modo, ex quo causabitur eius visio & fructio in nobis. Item dato quod Deus non haberetur a nobis, nec esset futurus in nobis per illos actus visionis & fructio nis, adhuc consequentia non valet, qua inferitur quod ipse non est immediatum obiectum desiderii, sed illi actus sunt immediatum obiectum, quia eodem actu & aequè immediate vel immediatius fertur voluntas desiderantis in re & habitudinem vel acquisitionem rei, neque res & eius habitus sunt duo obiecta sed unum, ut supra dictum est in simili. Dicitur tertio, quod posito, sed non concessio, quod immediatum obiectum desiderii non esset Deus, sed eius visio vel fructio, si eius est de spe, quae immediate attingit Deum sicut regulam, & mensuram, & sicut primam causam efficientem, & ultimum finem. De hoc Sanctus Thomas secunda secunda quaestione decima septima articulo quarto. Spes duo respicit. Unum, quod obtinere intendit, & auxilium per quod illud bonum obtinetur, bonum autem, quod quis sperat, obtrinare, habet rationem causae finalis. Auxilium autem per quod quis sperat obtinere illud bonum, habet rationem causae efficientis &c. Idem ponit articulo secundo & quinto. Ad tertiam probationem dicitur minoris secundae probationis patet responso per praedicta, quia solum concludit, quod beatifica delectatio vel fructio non habet solum Deum pro obiecto, sed eius visionem, & hoc saepe concessum est. Non autem concludit, quod delectatio beatifica prius & immediatius feratur tanquam in obiectum in visionem Dei, quam in ipsum Deum, sed potius dicendum est contra. Cum enim delectatio potissimum fructio beatifica sit respectu ultimi finis, in illud fertur proxime & immediatius, quod magis habet rationem ultimi finis. Collat autem quod Deus magis habet rationem ultimi finis quam eius visio vel fructio, cum beatitudo creata & quilibet eius pars referatur in Deum tanquam in finem, ut dictum est supra, nec visio uel fructio est finis naturae vel substantiae rationalis, nisi quia coniungit Deo. De hoc Sanctus Thomas quarto sententiarum dist. 49. q. 1. articulo secundo quaestione prima quinto loco arguit sic. Omne quod est in nobis, vel inest nobis essentialiter vel est accidens, sed beatitudo non est de essentia hominis, quia sic omnis homo semper esset beatus: ergo si est aliquid in homine, erit accidens, sed accidens non potest esse finis substantiae, cum substantia sit nobilior accidente, ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid in nobis &c. Ecce argumentum. Sequitur responso. Dicendum inquit, quod quia vis omne accidens inquantum huiusmodi sit substantia, ignobilis tamen aliquid accidens quantum ad aliquid potest esse substantia digna. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inheret subiecto ex quo habet rationem accidentis, & sic omne accidens est substantia indignus. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra, & sic aliquid accidens potest esse substantia nobilior, inquantum per ipsum aliqua substantia coniungitur alicui nobiliori se, & hoc modo gratia, & beatitudo creata, & huiusmodi sunt aliquid nobilior natura animalis, cui inheret. Haec ille. Ad confirmationem dicitur primo quod similitudo non valet, quia Deus dupliciter coniungitur beatis primo modo per sui essentiam tanquam forma intelligibilis, secundo modo per sui nobilissimum effectum qui est visio & fructio & sic est eis dupliciter bonus. Damnat autem non coniungitur nisi unico modo scilicet per effectum eius disconuenientem, & ideo Deus est bonus beatis secundum se & per suum effectum, licet damnatus non sit malus nisi unico modo, scilicet per sui effectum. Dicitur secundo quod posito, sed non concessio, quod Deus non esset bonus beatis nisi ratione sui effectus ex hoc non haberetur, quod immediatius & proximius beati delectentur de visione Dei quam de Deo, quia visio illa non habet rationem perfecti boni nec finis ultimi, nisi quia coniungit Deo, uel causatur

Spei duo respicit.

Volentia & habitus in principio ac non delectatio.

Spei duplex medium in intellectu, in delectatione seu fructione.

Spei accidens quod est in nobis.

atur ex conjunctione Dei. De hoc Sanctus Thomas quarto sententiarum ubi supra in solutione primae quaestione sic dicit. Bonum quod omnia concupiscunt est esse, ut patet per Boetium in libro de consolatione. Unde vitium desideratum ab omnibus est esse perfectum secundum quod possibile est in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse habet ab alio, quia vnum quodque est tanto perfectius esse recipit, quanto verius coniungitur principio essendi. Unde inferiora corpora propter longam distans a primo principio esse corruptibile habent, ut patet de eundo de generatione, & ideo ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex, unus exterior. Illud quod est desiderare perfectionem principium, alius interior. Scilicet sua perfectio, quam facit coniunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus finis hominis, duplex est beatitudo eius, una quae est in ipso, vel quae est ultima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire, & haec est beatitudo creata, alia vero est extra ipsum, per cuius conjunctionem praemissa beatitudo in eo causatur, & haec est beatitudo in creata, quae est Deus ipse. Haec ille. Item eadem quaestione articulo secundo, quaestione secunda in solutione secundae dicitur. In actu duo consideranda sunt. Scilicet substantia, & forma illius a qua perfectio habet actus, secundum suam substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum suam formam principium eius est habitus, si ergo habitus ille sit acquisitus, tunc totaliter actus nostri causa erimus. Si vero fuerit infusus, eius perfectio erit causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissimo coniungat, & ideo nostrae beatitudinis nos non sumus causa, sed Deus. Haec ille. Ex quibus patet, quod nullus actus creatus beatificat proprie ex parte subiecti, & pro ut fuit a potentia creata, sed solum ex parte obiecti, inquantum est quaedam participatio & similitudo beatitudinis increatae, & ideo prius ordine naturae fructio vel delectatio tendit in Deum quam in eius visionem, nec tendit in visionem, nisi ratione obiecti. Ad quartam probationem dicitur minoris, dicitur quod non aliud concludit nisi quod cuiuslibet delectationis obiectum totale vel partiale sit aliqua operatio, quod conceditur, non autem quod illa operatio immediatius terminet ipsam delectationem quam obiectum diuinae operationis. Et si dicitur, quod nullum obiectum exterioris, & supposito vel subiecto distinctum delectat nisi mediante operatione, ergo operatio immediatius delectat. Dicitur quod sicut in actibus intellectibus, putata in usione intellectiva potest distingui duplex medium, scilicet medium, quo aliquid videtur & hoc est forma rei intelligibilis, qua intellectus determinatur ad speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad intelligendum lapidem, & aliud medium, in quo vel ex quo aliquid videtur, & hoc est illud, per cuius inspectionem ducitur intellectus in aliam rem, sicut inspicendo speculum ducimur in ea, quae in speculo representatur, & videndo imaginem in imaginatum, & intelligendo effectum ducimur in cognitionem causae, nec oportet, quod illud quod est medium primo modo nunciatius intelligatur quam illud respectu cuius est medium, sed solum illud quod est medium secundo modo, ita dicitur esse suum modo de actibus voluntatis, puta de delectatione, vel fructione. Et cum dicitur, Deus non delectat nisi mediante sui visione aut cognitione, visio vel cognitio non est medium secundo modo. Ex quo, vel in quo firmatur Deus, vel delectemur in eo, sed est medium primo modo. In quo fruimur Deo, quia, sicut species intelligibilis perficit intellectum ad hoc quod intelligat, vel possit intelligere, ita visio Dei perficit videndum ad hoc quod intelligat, vel possit intelligere, & ita visio Dei perficit videndum ad hoc quod possit frui Deo inquantum coniungit Deo, & ostendit affectionem ultimi finis. Unde sicut species intelligibilis non immediatius intelligitur quam obiectum exterioris, sic nec beatus fruatur immediatius visione Dei quam ipso Deo, licet non omnia sint similia hinc & inde, quia scilicet visio Dei non perficit formaliter voluntatem sicut species intelligibilis intellectum. Ad quintam probationem dicitur minoris dicitur, quod minor est simpliciter falsa, quia Deus potest esse proprium bonum hominis, non solum ratione operati-

onis, per quam attingitur, immo per sui essentiam ante omnem operationem ad ipsum terminata, & ipsum actin gentem, quia ut saepe dictum est, essentia divina videtur intellectui cuiuslibet beati, ut forma intelligibilis supplet vicem speciei intelligibilis, & nulli dubium quod illo modo est bonum formale cuiuslibet beati. Item Deus secundum essentiam suam est bonus cuiuslibet beato, sicut principium essendi & conseruationis in esse, & sicut ultimus finis. De hoc Sanctus Thomas prima parte q. 6. articulo quarto sic dicit. Vnum quod dicitur bonum bonitate diuina, sicut primo principio exemplari effectiuo & finali totius bonitatis, nihilominus tamen vnumquodque dicitur bonum similitudine diuinae bonitatis sibi inherente, quae est formaliter sua bonitas denominationis ipsum, & sic est una bonitas omnium & multae bonitates. Haec ille. Item q. 60. articulo quinto in solutione primi sic dicit. In illis quorum vnum est tota ratio essendi & bonitatis alteri magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum sicut vnaquaeque pars naturaliter diligit totum plus quam se ipsam, & quodlibet singulare naturaliter plus diligit bonum suae speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum vnius speciei, sed est ipsum vniuersale bonum, unde unumquodque suo modo naturaliter plus diligit Deum quam seipsum. Haec ille. Ex quibus patet, quod Deus est proprium bonum cuiuslibet rei, & vniuersale bonum omnium non solum ratione operationis, quae attingitur, vel ratione effectus, quae causatur actu in quolibet, sed, quia est ratio essendi & bonitatis cuiuslibet rei, & se habet ad alia, sicut bonum totius ad bonum partis. Dicitur secundo, quod posito sed non concessio, quod Deus non esset proprium bonum, nec aliquale bonum alicui, nisi ratione operati-onis vel effectus quod influit, ad huc argumentum non concludit, quod effectus suus uel operatio, qua attingit aut coniungitur fruenti immediatius obiectum delectationis aut fructioni quam ipse Deus. Et hoc in suo simili dicit Beatus Thomas, nam in prima parte ubi supra arguit sic. Propter quod unumquodque tale & illud magis sed naturali dilectione unumquodque diligit aliud propter se. Vnumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi, ergo naturali dilectione angelus non diligit Deum plus quam se ipsum. Ecce argumentum. Sequitur responso. Dicendum, inquit, quod cum dicitur, Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicitur finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si uero dicitur rationem amoris ex parte amantis, sic uerum est, non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono, quod est Deus. Haec ille. Sic in proposito dico, quod licet visio Dei, aut alia operatio, qua attingitur sit ratio delectationis & fructiois ex parte fruents, non tamen sequitur quod fruens immediatius, aut proximius, aut intensius fruatur operatione qua attingitur Deo, quam ipso Deo, quia talis operatio non est medium, ex quo, uel in quo, sed quo. Ad tale autem medium non immediatius oportet terminari operationem, quae mediante tali medio ad aliud terminatur, sed solum sequitur quod tale medium disponit operantem, & perficit ad hoc ut aliquid aliud possit attingere per modum obiecti sicut prius dictum fuit, sicut fruens uno uel pecunia, non immediatius fruatur usu uini, aut possessione pecuniae quam uino uel pecunia, licet non fruatur illis nisi mediante usu, aut possessione actuali uel habituali. Et potissime quia quilibet fruens & delectatus in aliqua re subsistente directius cogitat de tali re quam de usu eius, aut de operatione, qua illam attingit, quia talis operatio non cognoscitur nisi per actum reflexum, sicut patet de uisione Dei, uel eius cognitione. Dicitur tertio, quod quicquid sit de obiecto delectationis, tamen spes, ut saepe dictum fuit, attingit Deum immediatere ut obiectum formale inquantum eius auxilio innititur ad obtinendum beatitudinem creatam & incretam. Et haec sufficiant ad obiecta contra secundam conclusionem. Ad primum Scoti contra tertiam dicitur, quod illud, & omnia alia, quae primo loco contra tertiam conclusionem inducunt in falso fundantur. Supponunt enim quod conclusio nostra dicat, quae spes distinguitur a fide sicut distinguuntur duo habitus intellectuales uel cognoscitui, quorum unus respicit

respicit obiectum vniuersale, & alius obiectum particulare. Hoc autem nos non dicimus nec intendimus, sed dicimus quod spes distinguitur a fide sicut habitus appetitiuus ab habitu cognitiuo vel sicut habitus existens in voluntate ab habitu existente in intellectu. De hoc Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione vigesima sexta quaestione secunda articulo tertio quaestiuicula prima sic recitatum est in probatione tertiae conclusionis. Item secunda articulo quarto sic dicit. Quidam dixerunt quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide, sed in hoc differunt, quia certitudo fidei est in vniuersali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam aeternam, certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste si bene faciat habebit vitam aeternam, & ideo certitudo fidei est vniuersalis & absoluta, certitudo autem spei particularis & conditionata. Sed hoc non potest stare, quia vniuersale & particulare non differret a fide secundum habitum, nec in alia potentia esset, quod est omnino falsum &c. Item in fine articuli sic dicit Certitudo fidei & spei quadrupliciter differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus; secundo quia certitudo fidei non potest deficere, sed certitudo spei quandoque deficit per accidens; tertio, quia certitudo fidei est de complexo, certitudo spei de incomplexo, quod est obiectum appetitus: quarto certitudini fidei opponitur dubitatio, spei autem certitudini diffidentia vel haesitatio. Haec ille. Item distinctione vigesima sexta quaest. prima articulo quarto sic dicit. Virtutes theologicæ faciunt nobis inclinationem in finem. Deum in omni agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo requiruntur, quæ circa finem habeat antequam ad finem operetur, scilicet cognitio finis, & intentio pueniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur. scilicet possibilitas finis, quia nihil mouetur ad impossibile, & bonitas eius, quia intentio non est nisi boni. Et ideo requiritur fides, quæ facit finem cognitum, & spes secundum quam est fiducia de consequitione finis vitæ quasi de re possibili, & charitas per quam finis reputatur bonus ipsi intendenti in quantum facit, quod homo officiat ad finem, alius nunquam tenderet in ipsum. Haec ille. Item secunda quaestione decima octaua articulo primo sic dicit. Habitus per actus cognoscuntur, actus autem spei est quidam motus appetitiuus partis cum obiectum eius sit bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine scilicet appetitus sensitivus, qui diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, & appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione sunt in superiori sine passione. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est principale obiectum huius virtutis, non est aliud bonum sensibile, sed bonum diuinum, & ideo spes est in appetitu superiori qui dicitur voluntas, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibile. Haec ille. Ex quibus patet, quod spes non distinguitur a fide, sicut habitus intellectus respiciens obiectum particulare ab habitu intellectus respiciente obiectum vniuersale, sed sicut habitus appetitiuus ab habitu cognitiuo, conceditur tamen quod obiectum spei est particularis obiecto fidei. Et de hoc Sanctus Thom. secunda quaestione decima septima articulo tertio sic dicit. Spes potest esse alius dupliciter. Vno quidem modo absolute, & sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex praesuppositione alius, & sic etiam potest esse eorum quæ ad alium pertinent. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod amor & spes in hoc differunt, quod amor importat vocationem quandam amatis ad ad amatum, spes autem importat quandam propensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Vno autem est aliorum distinctiorum, & ideo amor potest directe alium respicere, quem sibi aliquis vnit per amorem, habens eum sicut se ipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, & ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem aliquid, quod ad alium pertinet. Sed praesupposita vniõne amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare & desiderare aliquid alteri sicut sibi ipsi. Et secundum hoc aliquis potest alteri sperare vitam aeternam in quantum est ei vnitas per amorem. Et sicut eadem

Certitudo fidei & spei differunt quadrupliciter.

In omni agente, propter finem duo requiruntur.

Spes potest esse alius dupliciter.

Quo modo dicitur, quod spes potest esse alius dupliciter.

Textus.

Nullus actus appetitus proprie respicit particulare.

Actus fidei proprie respicit particulare.

Spes respicit particulare & vniuersale.

est charitas, qua quis diligit Deum seipsum, & proximum, ita etiam eadem est virtus spei, qua quis sperat sibi & alteri. Haec ille. Ad confirmationem ibidem factam dicitur, quod ille qui desperat non solum persuadendus est vt credat, sed etiam vt speret, quia secundum quod probat Sanctus Thom. secunda quaestione vigesima articulo secundo de desperatione potest esse sine infidelitate. Air enim sic. Infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitiuam. Intellectus autem vniuersalis est, sed vis appetitiua mouetur ad particularia. Est enim motus appetitus ab anima ad res, quæ in se ipsis sunt particulares. Contingit autem aliquem habentem rectam estimationem in vniuersali circa motum appetitiuum non recte se habere corrupta eius estimatione particulari, quia necesse est quod ab estimatione vniuersali ad appetitum rei particularis peruenitur mediata estimatione particulari, vt dicitur tertio de anima. Sicut a propositione vniuersali non infertur conclusio particularis, nisi si assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in vniuersali, deficit in motu appetitiuo circa particulare corrupta eius particulari estimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur eligendo fornicationem vt bonum sibi, vt nunc habet corruptam estimationem in particulari, cum tamen retineat vniuersalem estimationem veram secundum fidem. Quod fornicatio sit peccatum mortale. Et similiter retinendo aliquis in vniuersali veram estimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pari motum desperationis, quod sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia corrupta estimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia. Haec ille. Ex quibus patet, quod in desperatione non sufficit vt credat credulitate, quæ est actus fidei, quia cum illa credulitate potest aliquis desperare, & desperatio potest stare cum fide licet non sit cum credulitate particulari, qua creditur illi esse sperandum de venia, sed ista particularis credulitas non est actus fidei theologicæ, sed estimatio quadam aliunde procedens. Vnde Sanctus Thom. ibidem in solutione primi sic dicit. Effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Vnde motus spei aufertur potest non solum sublata vniuersali estimatione fidei, quæ est sicut prima causa certitudinis spei, sed etiam sublata estimatione particulari, quæ est sicut causa 2. Haec ille. Ex quo patet, quod spes non est habitus creditivus sed appetitiuus eius, cuius actus ex duplici credulitate vel estimatione procedit, vna vniuersali, quæ est actus fidei, & alia particulari, quæ non est actus fidei, sed solius intellectus vel virtutis cogitativæ. Ad secundum principale dicitur, quod spes illorum trium modorum distinguitur a fide, licet non sit habitus intellectus, & ad improbationem primi modi dicitur, quod licet vniuersale & particulare non variant habitus intellectuales, possunt tamen variare & distinguere habitus appetitiuos, vel vnum habitum intellectiuum ab habitu appetitiuo, sicut statim dictum est, quod actus fidei respicit aliquid vniuersale, sed actus spei vel desperationis aliquid particulare, & superius dictum est, quod spes non respicit nisi tantum pertinentiam ad se, vel sibi vnitos. Ad improbationem secundi modi dicitur, quod spes respicit eter num & futurum. Vnde Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione vigesima sexta in expositione litteræ sic arguit. Spes est de futuro, omne autem futurum est temporale, nullum temporale est æternum, ergo spes non potest esse de æternis. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod illud quod est in se æternum, est futurum speranti, & sic de Deo potest esse spes. Haec ille. Potest etiam aliter dici, quod spes duplex obiectum respicit formale scilicet Deum, cuius auxilio innitur, & illud est æternum. Aliud est materiale, scilicet beatitudo creata, & alia quæ ad illam acquirendam ordinantur, & talia obiecta possunt esse futura & temporalia, vt de hoc supra tactum est in probatione primæ conclusionis. Item Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione vigesima sexta quaestione secunda articulo secundo in solutione secundi sic dicit. Quia ex fine dirigitur ea, quæ sunt ad finem, ideo virtutes theologicæ, quæ habent vltimum finem pro obiecto non solum operantur circa ipsum secundum se, sed vt est directiuum illorum, quæ

quæ sunt finem, & ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit primum verum, sed etiam alia, quæ ex prima veritate manifestantur ordinantia in ipsam. Vnde & in articulis fidei multa continentur, quæ ad creaturas pertinent. Similiter & charitas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum. Similiter & spes non solum facit tendere in ipsum Deum vt quoddam arduum assequendum, sed etiam vt ex ipso est auxilium in omnibus alijs arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Vnde qui habet spem, sperat Deum consequi & sperat per ipsum omnia necessaria quantumcunque difficultia obtinere. Sperat etiam omnia nociua quantumcunque sint difficultia repellere. Et secundum hoc spes est principium in homine omnium operationum, quæ ad arduum bonum ordinantur, sicut & charitas omnium, quæ in bonum tendunt, & sicut fides omnium, quæ ad cognitionem pertinent. Haec ille. Cum vterius dicitur, quod si futuritio requirit proprium habitum & c. Dicitur quod futuritio non requirit proprium habitum intellectuale, sed appetitiuum, sicut patet de desiderio, & concupiscentia, spe & desperatione, timore & audacia, quæ sunt respectu futuri. Et ad huius improbationem, quia dicitur, quod pari ratione prateritio requirit proprium habitum &c. Dicitur quod non est simile, quia passiones appetitus sensitivi, vel actus voluntatis sunt quædam attractiones vel repulsionis, prateritum autem in quantum huiusmodi non attrahit, nec repellit, sed solum præsens vel futurum, & ideo nullus actus appetitiuus proprie respicit prateritum, sed præsens vel futurum, nisi forte ira & tristitia, quæ possunt respicere praterita, sed hoc est de per accidens, & non ex propria ratione speciei, quia etiam possunt esse de non praterito, vt post dicitur. De hoc Sanctus Thom. prima quaestione vigesima sexta articulo quarto sic dicit. Passiones differunt secundum actiua, quæ sunt obiecta passionum animæ: Differentia autem potest attendi dupliciter. Vno modo secundum speciem vel naturam ipsorum actiuorum, sicut virtus differat ab aqua. Alio modo secundum diuersam virtutem actiuarum. Diuersitas autem actiui vel motiui quantum ad virtutem mouendi accipi potest in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium, omne enim mouens trahit quoddammodo ad se partem, vel repellit a se. Trahendo quidem ad se trahit in ipso. Primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem, vt in ipsum tendat, sicut cum corpus leue, quod est sursum dat leuitatem corpori generato per quem habet inclinationem & aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo si corpus generatum est extra proprium locum dat ei moueri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco cum pauerit ad illum, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam mouebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitiuis partis bonum habet quasi virtutem attractionem, malum autem virtutem repulsionem, bonum ergo primo in potentia appetitiua causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo si bonum sit nondum habitum dat ei motum ad assequendum bonum amatum, & hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ, ex opposito ex parte mali est fuga vel abominatio. Tertio cum adeptum fuerit bonum dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, & hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia, in passionibus autem irascibilis præsupponitur quædam aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscentia, quæ absolute respicit bonum vel malum, & respectu boni nondum adepti est spes & desperatio, respectu autem mali nondum adepti non est aliquid passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, sed ex malo iam inaccenti sequitur passio ira. Haec ille. Item. q. 24. arti. 4. loquens de quatuor principalibus passionibus sic dicit numerus harum passionum solent accipi secundum differentiam præsentis & futuri, motus enim respicit futurum, sed quæ est in aliquo præfenti, de bono igitur præfenti est gaudium, de malo præfenti est tristitia, de bono vero futuro est spes, de malo

futuro est timor. Haec ille. Ex quibus patet, quod nulla passio proprie respicit prateritum, sed præsens vel futurum. Et si fiat instantia, quia Sanctus Thom. prima quaestione 35. articulo primo in solutione secundi dicit, quod tristitia in terior potest esse de præfenti, praterito, & futuro, sicut poenitentia est tristitia de præfenti, & anxietas de futuro. Dicitur quod tristitia non est de aliquo præfenti in ratione præfenti formaliter, sed materialiter, quia nullum præfentium, aut futurum contristat, nisi aliquo modo sit præsens & coniunctum appetitui. In se, vel in suo effectu vel causa. De hoc Sanctus Thom. quarto sententiarum distinctione decima septima quaestione secunda articulo primo quaestiuicula prima sic dicit in solutione primi. Dolor non est nisi de eo, quod est aliquomodo præsens, peccatum autem præfentium, & si non sit præsens actus, est tamen præsens quantum ad aliquid eius effectum, scilicet dispositionem ad peccandum, vel reatum, aut maculam, vel etiam damnum temporis, quod nullo modo potest recuperari etiam peracta poenitentia, vel etiam amissione dignitatis innocentie, ad quam nunquam redire potest. Vel dicendum quod peccatum præfentium dolorem excitat, in quantum præfentia in memoria manet, sicut etiam memorando præfentia tristitia eis afficitur ac si essent in præfenti. Haec ille. Forte dicitur, quod non solum habitus appetitiui respiciunt prateritum vel futurum, immo habitus intellectuales, sicut vna pars prudentie, quæ dicitur memoria præfentium. Respondet Sanctus Thom. secunda quaestione 49. articulo primo in solutione primi. Quia inquit prudentia applicat vniuersalem cognitionem ad singularia, quorum est sensus, inde est, quod multa quæ pertinent ad partem sensitiuam requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria. Haec ille. Si vero quaeritur quare habitus appetitiuus potest esse futuri vt futurum est, vel præfenti vt præfentium est, potius quam habitus intellectiui. Respondit Sanctus Thom. in suo simili prima parte quaest. 79. articulo septimo ubi dicit in solutione secundi, præfentium & præsens possunt esse proprie differentie potentiarum sensitiuarum, non autem potentiarum intellectiuarum, quia tales differentie sunt conditiones particularis & indiuidui, intellectus autem non respicit talia, sed solum potentie sensitivæ. A simili potest dici, quod quia habitus intellectuales respicit obiectum sub ratione vniuersali, & vniuersaliter tendit in illud, habitus vero appetitiuus tendit in obiectum secundum esse particulare, ideo futuritio potest esse conditio formalis habitus appetitiui, non autem intellectiui. Cuius alterius dicit arguens, quod fides est de aliquibus futuris &c. Dicitur quod uerum est materialiter, sed non formaliter, sic quod futuritio sit de ratione obiecti spei, quia non omne creditum est futurum, sicut omne speratum est futurum aliquo modo, vel in se vel speranti ipso, ut supra dictum est. Ad improbationem tertij modi dicitur, quod uirtus theologica potest esse moderatiua passionum, uel actuum similibus passionibus quantum ad obiecta secundaria, unde Sanctus Thom. secunda quaestione decima septima articulo quinto arguit sic secundo loco. Virtus theologica non consistit in medio duorum uirtutum, sed spes consistit in medio præsumptionis & desperationis, igitur non est uirtus theologica. Haec ille. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod medium in regulatis & mensuratis accipit secundum quod regula uel mensura attingitur, secundum autem defectum a regula est amittitur, in ipsa autem regula uel mensura non est accipere medium & extrema, uirtus autem moralis est circa ea quæ ratione regulantur sicut circa proprium obiectum, & ideo per se competit ei esse in medio ex parte proprii obiecti, sed uirtus theologica est circa ipsam primam regulam non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum & ideo per se, & secundum proprium obiectum non competit uirtuti theologice in medio, sed potest sibi competere per accidens ratione eius, quod ordinatur ad principale obiectum, sicut fides non potest habere medium & extrema in hoc, quod innitur primæ ueritati, cui non potest nimis inniti, sed ex parte eorum, quæ credit potest habere medium & extrema, sicut unum uerum est medium inter duo falsum, & similiter spes non habet medium & extrema ex parte principalis obiecti, quia diuino auxilio

Non omne creditum est futurum ut spei rata.

auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea, quae confidit aliquis se adepturum, potest inesse medium & extremam inquantum praesumit ea, quae sunt supra sua proportionem, vel desperat de his, quae sunt sibi proportionata. Hec ille. Ex quibus patet, quod non est contra rationem virtutis theologice ponere medium, & ita spem esse medium virtutem inter praesumptionem & desperationem. Cum autem vltimus dicit arguens, quod talis spes esset aliquis timor negatur consequentia. Nam virtus medians inter praesumptionem & desperationem non potest nominari, imo est spes. De hoc Sanctus Thom. de virtutibus quaestione de spe articulo primo in solutione sexti sic dicit. Nulla virtus potest denominari simpliciter nisi theologica, nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam, passiones autem animae sunt in vi appetitiva, virtutes autem morales consistunt in medium in passionibus, unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione, absolute, sed a modificatione, passionum sicut temperantia, fortitudo, & similia, sed motus humanae mentis qualitercunque Deum attingens ad virtutem pertinet, & ideo nomina simplicium morum, sive passionum adaptantur virtutibus theologis, & quia virtutum theologiarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones, quarum obiectum est malum, non possunt nominari virtutes theologicas. Similiter etiam cum virtus theologica pertinet ad statum viae quando in Deum tendimus, passiones quarum obiectum est bonum praesens ut delectatio & gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem, unde delectatio ponitur vna de dotibus beatitudinis, desiderium autem, importat quandam motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhesionem vel speciali contactu ipsius, unde nec desiderium nominat virtutem aliquam, unde relinquatur quod solus spes & amor nominant virtutes theologicas. Hec ille. Item tertio sententiarum distinctio ne vigesima sexta quaestio, secunda articulo primo in solutione, primi sic dicit. Spes inquantum est passio non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectiva partis, nec nomina aliarum passionum ita conveniunt ad virtutem transsumi possunt sicut nomina spei, quia spes dicitur in ordine ad bonum, & praeter hoc importat motum appetitus tendentis in bonum, & sic habet quandam similitudinem cum electione, & intentione boni quae requiritur in omni virtute. Timor autem dicitur in ordine ad malum, & dicitur autem a malo quamvis ad virtutem pertinet, tamen non in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni: gaudium autem & tristitia magis dicuntur impressionem boni & mali in appetitum quam motum appetitus in ea, unde non habent similitudinem cum electione virtutis. Hec ille. Ad argumenta, quae secundo loco inducit contra eandem conclusionem probado, quod spes non sit tertius habitus distinctus a fide & charitate, nunc dicendum est. Et ad primum negatur minor, quia ratio ne cessaria dicitur, & auctoritas scripturae cogit ponere fidem, spem, & charitatem esse tres habitus & tres virtutes. Tunc ad primam probationem illius minoris dicitur, quod licet eodem habitu per se esse virtutis voluntas possit disponi ad eliciendum ordinatum, velle, & ordinatum nolle, & similiter sufficienter disponatur ad amandum & desiderandum, non tamen semper idem habitus sufficit ad amandum & sperandum, ut supra dictum est, spes differt a desiderio. De hoc Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctio ne vigesima sexta, quaestione secunda, articulo tertio quaestione secunda sic dicit. Actus fidei praecedit desiderium, quia omnis actus affectivus praesupponit actum cognitivum, desiderium autem praecedit spem, &c. De hoc supra satis habitum est. Ratio autem quare habitus charitatis sufficienter inclinatur ad desiderandum Deum & beatitudinem, tanquam primum & proximum principium, non autem sufficit inclinare ad sperandum Deum & beatitudinem tanquam proximum principium est, quia ad sperandum Deum occurrit specialis difficultas & specialis ratio arduitatis, & ideo requiritur specialis habitus virtutis faciens bene se habere circa hoc. De hoc Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctio ne vigesima sexta quaestione, secunda articulo secundo, sic dicit. Spes de ratione sua dicitur extensionem appetitus in aliquod

Sola virtus theologica potest denominari ab aliqua passione.

Spes ut est passio, non est virtus.

Spes de sui ratione quid dicitur.

arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis, ea enim quae excedunt & velut excedentia apprehenduntur desperationem magis quam spem, faciunt, unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquo arduum, secundum hoc est in eo inclinatio ad aliud arduum, & ideo in illud arduum, quod proportionatur naturae sensuive inclinationi appetitus, sensuive spem facit, quae est passio, in illud vero arduum quod proportionatur naturae intellectiva, inclinatio illius facit spem, quae est actus voluntatis, sed quia est aliud arduum, quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, ipse Deus inquantum est in se beatitudo, ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito, fiat inclinatio in illud arduum, & illud donum est habitus spei, & quia habet ipsum Deum pro obiecto, ideo oportet quod sit virtus theologica & c. Hec ille. Et simile est de habitu spei & misericordiae in hoc, quod sint alij habitus, & distincti a charitate, unde Sanctus Thom. secunda secunda q. 30. art. 3. arguit sic tertio loco. Gaudium & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, sed misericordia consequitur ex charitate, sic. n. ex charitate stemus eum, & ceteris, sicut gaudemus cum gaudentibus, ergo misericordia non est specialis virtus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod gaudium & pax nihil adiungunt super rationem boni, quod est obiectum charitatis, & ideo non requirunt alias virtutes quam charitatem, sed misericordia respicit quaedam specialem rationem scilicet miseriam eius, cui miseretur. Hec ille. Ita in proposito, quia spes respicit specialem rationem boni, quam non respicit formaliter charitas ut obiectum adaequatum. s. divi. nam arduitatem, ideo oportet quod sit specialis habitus ab habitu charitatis distinctus. De hoc Sanctus Thom. secunda secunda q. decima septima art. sexto, ubi tertio loco arguit sic. Per spem homo tendit in Deum, sed hoc proprie pertinet ad charitatem, ergo spes a charitate non distinguitur. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum est, inquit, quod spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, sicut in quoddam adiutorium efficacius ad subveniendum, sed charitas proprie facit tendere in Deum veniendo affectum hominis Deo, scilicet ut non sibi vivat, sed Deo. Hec ille. Simile dicit tertio. sententiarum distinctio 26. q. 2. art. 3. q. 1. ubi quarto loco arguit sic. Spei est tendere in Deum, quod est proprium charitatis, ergo spes non differt a charitate. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod tendere in appetibile est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter, quia tendere in aliquod bonum, ut est arduum & difficile est irascibilis, & per hunc modum tendit in Deum diversimode spes & charitas. Hec ille. Item distinctio 23. q. 1. art. quinto arguit sic in quinto loco. Ad operationem finis non praerogitur nisi cognitio finis, quam facit fides, & desiderium finis, quod facit charitas, ergo videtur quod tantum sint duae virtutes theologicae. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod cognitio & affectio non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem nisi habeat fiduciam de consecutione finis, quia alias nunquam inciperet operari, & praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis. Hec ille. Ex quibus patet quod habitus charitatis non sufficit inclinare tanquam proximum principium voluntatem hominis ad sperandum sine alio habitu speciei medio potest tamen inclinare per modum primi principij. De hoc Sanctus Thom. de virtutibus q. de spe articulo quarto arguit sic septimo loco. Idem est principium movendi ad terminum, & quietendi in termino, sed spes est principium motus in beatitudinem secundum illud Hebr. sexto quod spem habemus incedentem & incedere facientem usque ad interiora uelaminis, ergo spes est principium quietendi in beatitudine, & ita oportet quod in beatis sit spes. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod si accipiatur primum principium movens, idem est movens ad terminum, & principium quietis in termino, sed si accipiatur principium aliquod secundarium, & instrumentale, sic quaedam sunt principia motus, quae cessant cum perventum fuerit ad terminum, sicut cessat navis & impulsio venti cum perventum fuerit ad portum, & hoc modo charitas quae est primum

Gaudium pax nihil ex charitate.

principium movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes quae est secundarium principium appropriatum motui. Hec ille. Et haec sufficiunt ad primum. Ad secundum dicitur, quod similitudo de amicitia in fide, & acquiescit non valet in proposito, quia amans amicitiam, acquiescit & ponit eam non amat nec intendit, aliquid arduum ex illis supra naturalem facultatem amans. Et ideo non requiritur aliquid speciale donum, vel specialis habitus alius ab amicitia faciens fiduciam & securitatem de obtentione illius, sed est in proposito. De hoc Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctio vigesima sexta, quaestione secunda, articulo primo arguit sic secundo loco. Sicut virtutes in fide ordinantur ad aliquod arduum, quod est vita aeterna, ita & virtutes acquiescentes ad arduum, quod est felicitas civilis, vel contentum, sicut philosophi tractantes de virtutibus, acquiescentes non possunt in se esse virtutes, ergo apud theologos spes non debet poni virtus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod illud arduum in quod ordinantur virtutes acquiescentes est finis, proportionatus facultati naturae, & ideo natura per se ipsam determinata est ad sperandum illum finem, unde non indiget aliquo habitu superaddito, per quem determinetur ad illud, sed hoc arduum quod est vita aeterna excedit facultatem naturae, unde, cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per alium habitum in fide, & haec est spes, quae est virtus. Hec ille. Simile dicit distinctio vigesima sexta q. 1. art. quinto in solutione quinti ubi allegatum est in solutione primi statim. Item art. quarto quaestione secunda in solutione tertii sic dicit. Principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones scilicet per intellectum, conclusiones vero per scientiam, sed in affectu non praecedit aliquid habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentia est inclinatio ad hunc vltimum naturae proportionatum, sed ad finem supra naturam elevatum necessesse est habitum gratuitum praecedere alios habitus, & in intellectu ut hunc, & in affectu ut charitatem & spem ad inclinandum in finem, ad quem naturalis inclinatio non pertingit. Hec ille. Ad argumentum in oppositum q. respondit Sanctus Thom. secunda secunda quaestione decima septima, articulo quinto in solutione ubi sic dicit. Quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine, ad Deum sicut ad vltimum, & sicut ad primam causam efficientem. Hec ille. Et haec de quaestione sufficiunt. De qua Benedictus Deus. Amen.

DISTIN. XXVII. XXVIII. XXIX. XXX.

Q V A E S T I O V N I C A .

Virtus ex creatura teneatur homo diligere Deum plus quam seipsum.



Cap. in 8.

IRCA vigesima septima vigesima octava vigesima nona trigesima distinctio tertij sententiarum quaritur. Virtus homo debeat ex charitate diligere Deum plus quam seipsum. Et arguitur quod non. Quia philosophus dicit, nono Ethic. quod amabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amabilibus, quae sunt ad seipsum, sed primum in quolibet genere est potissimum, ergo amor quem quis habet ad seipsum, est potior amore, quem habet ad alterum, & ita quisque plus se diligit, quam Deum secundum naturam, & ita etiam secundum charitatem, cum gratia naturam non destruat. In oppositum arguit sic. Quia finis est magis diligendus his, quae sunt ad finem, sed Deus est finis omnium diligibilium ex charitate, ergo ipse est maxime diligendus. In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones in secundo obiediones. In tertio, solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Charitas est virtus. Hanc probat Sanctus Thom. secunda secunda quaestione, vigesima sexta articulo tertio sic. Hu-

mani actus bonitatem habent secundum quoddam regulam debita regula & mensura, & ideo humana virtus, quae est principium bonorum actuum hominis consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quae est duplex, scilicet humana ratio, & ipse Deus, unde sicut virtus moralis distinguitur per hoc, quod est secundum rectam rationem, ut patet secundo Ethic. ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis theologice, sicut supra dictum est de fide & spe, cum charitas attingat Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per Aug. de moribus Ecclesie dicente. Charitas est virtus, quae cum vera & rectissima affectione, coniungit nos Deo, quia cum diligimus, consequens est charitatem esse virtutem. Hec ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Philosophus in octavo Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posses enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quae sunt ad alterum, sub alia tamen ratione quam iustitia, nam iustitia est circa operationes, quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem & moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum octavo Ethic. Potest tamen dici, quod non est virtus per se ab alijs distincta, non enim habet rationem laudabilem & honestam nisi ex obiecto scilicet secundo, quod fundatur super honestate virtutum. Quod patet ex hoc, quod non quilibet amicitiam habet rationem laudabilem & honestam, sicut patet in amicitia vitulis & delectabilibus, unde amicitia, quae quae magis est, aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina. Hec ille. Ex quibus potest fortisari ratio pro conclusione. Omnis habitus ex natura sua elicitus actus conformis divinae regulae & attingens ad ipsam divinam regulam per modum obiecti immediati est virtus humana theologica, sed charitas est huiusmodi, igitur &c. Secunda conclusio. Obiectum charitatis est Deus inquantum est beatificativus vel beatitudinis obiectum. Hanc ponit Sanctus Thom. secunda secunda q. 23. art. 4. ubi sic dicit. Actus & habitus specificantur per obiecta, proprium autem obiectum amoris est bonum, & ideo ubi est specialis ratio boni, ubi est ratio specialis amoris, bonum autem divinum inquantum est beatitudinis obiectum habet speciale rationem boni, & ideo amor charitatis, q. est charitas huiusmodi, boni est specialis amor, unde & charitas est specialis virtus. Hec ille. Item prima secunda quaestio, 109. art. 3. in solutione primi sic dicit. Charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura, Natura. n. diligit super oia prout est finis in principium naturalis boni, charitas autem secundum quod est beatitudinis, & secundum quod homo habeat quandam societatem spirituales cum Deo. Addit etiam charitas supra dilectionem naturalem Dei promptitudine, quandam & delectationem, sicut & quilibet habitus virtuosus addit supra actum bonum, qui sit ex sola naturali rationem hominis virtutis habitum non habentis. Hec ille. Item secunda secunda quaestio, vigesima sexta articulo primo, sic dicit. Secundum philosophum octavo Ethic. non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsa eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare, unum vel equum, aut aliquid huiusmodi non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere, quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel equum, sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus, talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatio ne dicitur prima Cor. primo. Fidelis Deus in quem vocati estis in societatem filij eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est charitas, unde manifestum est quod charitas est quaedam communicatio hominis ad Deum. Hec ille. Item quaestio vigesima sexta articulo primo sic dicit. Dilectio charitatis tendit in Deum sicut in primum beatitudinis,

Non omnis amor est amicitia.

edinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Illud est formalis ratio obiecti charitatis secundum quod charitas tendit in suum obiectum. Deum differenter ab aliis habitibus & moribus, sed sic se habet ratio beatitudinis, vel obiecti beatitudinis, aut principium beatitudinis, ad Deum, ut in ipsum tendit charitas, igitur &c. Tertia conclusio. Ex charitate homo plus debet diligere Deum quam seipsum. Hanc ponit Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione vigesima nona quaest. 1. art. 3. ubi sic dicit. Cum obiectum amoris sit bonum, dupliciter aliquis tendere potest in bonum, alius rei. Vno modo, ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut quod bonum unius rei optat alteri si non habet vel compleat sibi, si habet, sicut amat, quia in unum in quantum dulcedinem vini præcipit, & in hoc gaudet, quod eo fruatur, non quod vinum ipsum habeat bonum, & sic amor vocatur a quibusdam amor concupiscentiæ. Amor autem iste non terminatur ad rem, quæ dicitur amari, sed reflectit ad rem illam, cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum, alius rei, ita quod ad rem ipsam terminatur in quantum bonum quod habet complacet quod habet, & bonum quod non habet optatur, & hoc est amor benevolentie, qui est principium amicitie, ut dicit philosophus nono Ethicorum, unde gradus charitatis secundum hunc modum amoris attendendi sunt, quia charitas amicitiam includit, bonum autem illud in unum quilibet maxime vult saluari, quod est sibi magis placens, quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme. Hoc autem est bonum unde secundum quod bonum alius rei est, vel æstimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis saluari vult in re amata, bonum autem ipsius amantis magis inuenitur ubi perfectius est. Et ideo quia pars quilibet est imperfecta in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conseruationem sui totius, quam ipsi, unde de & naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius, & inde est quod particulares homines seipsums morti exponunt pro conseruatione communitatis, cuius ipsi sunt pars, quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in prima & vniuersali causa bonorum & perfecta, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo amore amicitie naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur, & quia charitas naturam perficit, ideo etiam secundum charitatem Deum supra seipsum homo diligit, & supra omnia alia particularia bona. Charitas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quandam associationem in uita gratie. Quidam autem dicunt quod aliquid naturaliter amore concupiscentie Deum plus seipso diligit, in quantum diuinum bonum est sibi delectabilius, sed amore amicitie plus seipsum naturaliter quam Deum diligit, dum plus vult se esse & viuere, & habere aliqua bona quam Deum, sed charitas ad hoc naturam eleuat, ut etiam per amicitiam aliquis Deum plus diligit quam seipsum. Sed prima opinio probabilior est, quia inclinatio naturæ hominis in quantum est homo nunquam tendit contra inclinationem virtutis, sed est ei conformis. Hæc ille. Item secunda secunde, quaestione vigesima sexta articulo tertio sic dicit. A Deo duplex bonum accipere possimus. Bonum naturæ, & bonum gratie, super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in integritate suæ naturæ super omnia diligit Deum, & plusquam seipsum sed etiam quilibet creatura suo modo id est vel intellectuali, vel animali, vel saltè naturali amore, sicut lapides, & alia quæ cognitione carent, quia vnaquæque pars naturaliter amat plus bonum commune totius quam particulare bonum proprium, quod manifestatur ex opere. Quilibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem, vtilitati totius, apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas ciues pro bono communi dispendia propriarum rerum & personarum interdum sustinent, unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicationem donorum gratie, & ideo ex charitate debet homo magis diligere Deum qui est bonum commune omnium quam seipsum, quia beatitudo est

Tertia conclusio homo tenetur plus diligere Deum quam seipsum

Cap. 6.

Quilibet & imperfecus in seipso.

Duplex bonum quod a Deo accipimus respicitur ad amorem.

in Deo sicut in communi & formali omnium principio qui beatitudinem participare possunt. Hæc ille. Similia ponit, & secundæ quaestio. 109. art. 3. & prima parte quaestio. 109. art. 3. & multis aliis locis vultur simili probatione. Ex quibus potest formari talis ratio. Non minus diligit Deum charitas quam natura hominis in sua integritate persistens, sed natura hominis integra diligit naturaliter Deum super omnia & plusquam seipsum, igitur & charitas. Quarta conclusio. Charitas inclinatur ad amandum Deum dupliciter amore, amicitie & concupiscentie. Hanc virtualiter ponit tertio sententiarum dist. 27. q. 2. art. 1. ubi sic dicit. Amor est quædam appetitus quietatio, unde sicut appetitus inuenitur in parte sensitiua & intellectiua ita & amor. Ea autem quæ ad appetitum sensitiuum pertinent ad intellectum transferuntur, sicut non inina passionum, quod autem appetitus intellectum proprium est non competit appetitui sensitiuo, ut nomen vultur, & ideo amor in vniuerso appetitum inuenitur, secundum quod inuenitur in appetitu sensitiuo, proprie dicitur amor eo quod passionem importat, secundum autem quod inuenitur in parte intellectiua dicitur dilectio, quæ electio nem includit, quæ ad appetitum intellectiui pertinet, nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transferitur, nomen autem dilectionis ad inferiorem nequaquam, omnia autem alia nomina, quæ ad amorem pertinent, re videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea quasi addentia aliquid supra dilectionem & amorem, quia enim amor vult quodammodo amantem amari, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id, quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem, & ad ea quæ sunt in hoc modo se habet, ut primo velit sibi præsens esse quicquid est de perfectione sua, & ideo amor includit concupiscentiam amari, qua desideratur præsentia eius. Secundum homo in se ipsum alia retorquet per amorem, & sibi appetit quæcunque sibi expediunt, & secundum quod hoc ad amatum afficitur amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quæ sibi appetit operari ad seipsum acquirat, & secundum quod ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quæ sibi bona videntur implere consentit, & secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his, quæ amico videntur, non quodem in speculatiuis, quia concordia in his secundum philosophum nono Ethicorum ad amicitiam non pertinet, immo discordia in his esse potest sine amicitia præiudicium, quod in his concordare vel discordare voluntati non subiacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen supra quatuor prædicta aliquid addit. Quietationem appetitus in re amata sine qua quodlibet prædictorum quatuor esse potest sunt etiam quædam, quæ super amorem vel dilectionem aliquid addunt, amatio enim addit super amorem, intensio nem quandam amoris, quasi feruorem quandam, amicitia vero addit duo, quorum vnum est societatem quandam amantis & amati in amore, ut si mutuo se diligant & mutuo se diligere sciant. Aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione, unde philosophus dicit amatio assimilatur passioni, sed amicitia habitui, sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea, quæ ad amorem pertinent omnia prædicta includens, unde in genere huius ponenda est charitas, quæ est quædam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, & Deus hominem, & sic efficitur quædam associatio hominis ad Deum, ut dicitur pri. 10. Si in luce ambulamus, sicut ipse in luce est societatem habemus adiuuicem. Hæc ille. Item ibidem arguit sic. Aug. dicit quod charitas est virtus, qua Deum videre, eo que perfrui desideramus, hoc autem concupiscentie est, ergo charitas est concupiscentia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod quilibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, & aliquid super eam addit. Hæc ille. Item secunda secunde quaestio. 26. art. 3. arguit sic. Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo, sed quantum aliquis diligit frui Deo tantum diligit seipsum, quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest ergo homo non plus debet ex charitate diligere Deum quam seipsum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod hoc quod aliquis vult frui Deo, proficit ad amorem, quo

Quæ in cluso dicitur in dupli inclinat ad Deum

Quæ in cluso dicitur in dupli inclinat ad Deum

Mercedem enim amoris est contra gentiam, & sic efficitur hoc amari.

Textum.

1. Deas a natura amore concupiscentie. Magis autem amamus Deum amore amicitie quam amore concupiscentie, quia maius est in se bonum Dei quam participare possimus fruendo ipso, & ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quam seipsum. Hæc ille. Ex quibus arguitur sic. Quilibet honesta & perfecta amicitia diligit amicum duplici amore, scilicet amicitia volendo sibi bonum, & concupiscentie desiderando eius presentiam & conuictum, sed charitas est perfecta amicitia ad Deum: ergo &c. Quinta conclusio. In dilectione Dei potest haberi aliquoties respectus ad mercedem. Hanc ponit Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione vigesima nona quaestione prima articulo quarto, ubi sic dicit. Merces proprie dicitur præmium, quod quis ex labore vel opere aliquo modo mereatur. Præmium autem est, quod aliquid in bonum eius redditur, unde merces in quantum huiusmodi importat aliquid retribubile per amorem ad illud, cui merces redditur. Mercedem autem aliquis propter seipsum amat, non tamen est de ratione mercedis quod sit finis intentionis, quia plerunque aliquis mercedem ex opere non querit, cui merces datur, ea autem quæ propter se aliquis diligit vel finit perfectiones illius formaliter, sicut sanitas, virtus operatio, dilectio, & huiusmodi, vel finit effectiua vel conseruatiua horum, & au contrariorum prohibitiua, unde si aliquis amat aliquid extra se propter seipsum, illud potest dici merces in quantum ex eo aliquid in ipso relinquatur vel conseruatur, sed de ratione amicitie est, quod amicus sui gratia diligitur, unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis proprie loquendo, quamuis ea, quæ ex amico in nobis sunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes & vilitates, quæ ex ipso amicus consequitur ratione quoniam ipse amicus merces dicitur quasi casualiter, sicut Deus dicitur merces nostra ratione eorum, quæ ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere aliquam mercedem finem amoris ex parte amati, est contra rationem amicitie, unde charitas per hunc modum oculum ad mercedem habere non potest, hoc enim esset Deum non ponere finem vltimum, sed bona, quæ ex ipso consequuntur, sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen vltimum, ut scilicet ipse amor est quædam operatio amantis, non est contra rationem amicitie, quia ipsa amoris operatio cum sit quoddam accedens non ad amari, nisi propter suum subiectum, & inter ea, quæ propter se aliquis diligit, potest esse ordo salutis amicitie, unde & ipsam operationem amoris possunt amare, non obstante amicitia propter aliud, erit tamen contra rationem virtutis, si virtutis operatio propter aliquid aliud inferius virtute, cuiusmodi sunt bona temporalia, ametur. Patet ergo quod habens charitatem non potest habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quod est finem amati scilicet Dei, hoc enim esset contra rationem charitatis, ut est virtus, tamen potest habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creaturæ finem amoris, non autem finem amati, hoc enim neque est contra rationem amicitie, neque contra rationem virtutis cum beatitudo sit finis virtutis. Hæc ille. Ex quibus arguitur sic. Non derogat charitati ordinem operationem virtutis ad suum finem, scilicet beatitudinem, sed in sic ordinando habet oculum ad mercedem, cum beatitudo sit merces operationem virtutis, igitur &c. Sexta conclusio. In Dei dilectione non aliquis modus adhibendus. Hanc ponit Sanctus Thomas 2. 2. q. 27. art. 6. ubi sic dicit. Sicut dicit Augustinus super Gene. ad literam, modus est quæ vniuersi, propria mensura pignit, ex qua auctoritate patet, quod modus importat quædam mensuram determinationem, hæc autem determinatio inuenitur, & in mensura & in mensurato, aliter enim & aliter mensura inuenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsum est determinatiua aliorum, in mensuratis autem inuenitur mensura secundum alium, in quantum attingunt mensuram, & ideo in mensura nihil potest accipi in modificatum, sed res mensurata est immo modificata, nisi mensuram attingat, siue deficiat, siue excedat, in omnibus autem agibilibus & appetibilibus mensura est finis, quia eorum quæ agimus & appetimus oportet propriam rationem esse finem accipere, ut patet per philosophum secundum

phy. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, et vero quæ sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata, & ideo sicut philosophus dicit primo politice, appetitus finis est in omnibus artibus absque termino, & sine, eorum autem quæ sunt ad finem est aliquis terminus, non enim medicus imponit aliquem terminum finitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicina imponit terminum, non enim dat tantum de medicis quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet vel ab ea deficeret, esset inmoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus vltimum finem. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus & minus, sed sicut inuenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est, ita quanto plus diligitur Deus tanto est dilectio melior. Hæc ille. Item tertio sententiarum distinctione vigesima septima quaestione tertia articulo tertio sic dicit. Modus mensurationem importat. Actus autem mensuratur ab eo, quod est ratio agendi, sicut misericordia mensuratur in subiectione misero facienda ex quantitate mensuræ, quæ ad misericordiam mouet. Causa autem diligendi Deum est diuina bonitas, quæ est in finita, actus autem creaturæ est finitus, cum ex potentia finita procedat, & ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis, & per hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi, sed quantumcumque diligit, semper ad interiora se extendit. Et propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet præfixum, ultra quem non oporteat progredi. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Ille actus qui habet rationem finis & mensuræ non habet modum præfixum, ultra quem vergat in excessum, sed dilectio Dei est huiusmodi, igitur, item obiectum infinitè diligibilitatis non potest diligi excessiue, sed Deus est huiusmodi, igitur &c. Septima conclusio. Non oēs proximi sunt ex charitate æqualiter diligendi. Hanc ponit S. Th. 2. 2. q. 29. art. 7. ubi sic dicit. Omnis actus oportet quod proportionetur obiecto & agentis, sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intentionis, sicut modus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensio est uelocitatis habet ex dispositione mobilis & uirtute moventis. Sic igitur dilectio speciei hæt ex obiecto, sed intensio hæt ex parte ipsius diligētis, obiectum autem dilectionis charitatis Deus est, hō autē est diligētis: diuersitas igitur dilectionis, quæ est in charitate quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis ex comparatione ad Deum, ut. Sei qui est Deo propinquior maius bonum ex charitate velimus, quia licet bonum quod charitas vult oibus, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, hæt tamen diuersos gradus in diuersis beatitudinis participationes, & hoc ad charitatem pertinet, ut uelit iustitiam Dei seruari, in qua meliores perfectius participat beatitudinem, & hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diuersæ species dilectionis in diuersa bona, qua optamus his, quos diligimus, sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit, & in hoc illos, qui sunt sibi propinquiores intentioni affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod eos diligit, quæ meliores ad maius bonum. Est etiam ibi alia diuisio attendenda, nam aliqui proximi sunt nobis propinqui in naturalem originem, a qua descendere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt sed bonitas virtutis, in qua aliqui appropinquant Deo, per accedere & recedere, augeri & minui, & ideo possumus charitate velle, quod ille qui est mihi coniunctus sit melior altero, & sic ad maiorem beatitudinis gradum peruenire possit. Est autem & alius modus, quo plus diligimus ex charitate nobis coniunctos magis, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt coniuncti nobis non habemus nisi amicitiam charitatis, ad eos autem qui sunt nobis coniuncti, habemus aliquas alias amicitias in modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta ordinetur ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actum cuiuslibet alterius amicitie, sicut a se quæ est circa finem imperat arti, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem, & sic

Lec. 7.

Finis hominis non est aliud quam quis eu

Septima conclusio non oēs æqualiter sunt diligendi.

Et de re pluribus modis diliguntur.

hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia est confanguineus, vel coniunctus, vel concivis, vel propter quodcumque aliud huiusmodi licitum ordinabile in finem charitatis potest charitate imperari & ita ex charitate potest diligere pluribus modis diligimus nobis magis coniunctos. Hanc ille. Simile ponit tertio sent. dist. 29. q. 1. ar. 6. & multis aliis locis. Ex quibus potest sic argui. Habitus qui inclinatur ad diligendum aliquos intensius, & alios remissius, & ad volendum maius bonum vni quam alteri, inclinatur ad inaequaliter diligendum, sed charitas est huiusmodi, igitur. Oclava conclusio. Charitas ferventius diligit amicos quam inimicos, & dilectio amici melior est quam dilectio inimici. Hanc ponit Sancti Thomae. 2. 2. q. 27. ar. 7. ubi sic dicit. Ratio diligendi proximum ex charitate. Deus est. Cum ergo queritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum quam diligere inimicum, dupliciter possunt istae dilectiones comparari. Vno modo ex parte proximi, qui diligitur. Alio modo ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeminet dilectioni inimici, quia amicus melior est & magis coniunctus, unde est materia magis contentens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est, unde eius oppositum deterius est. Peius enim est odire inimicum. Secundo modo autem dilectio inimici praeminet propter duo. Primo quidem. Quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo. Quia supposito quod uterque propter Deum diligitur, fortior esse ostenditur Dei dilectio, quae animam hominis ad remotiora extendit. s. v. s. q. ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quantum ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficilius implentur, sicut & virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem, sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit coniunctos quam remotos, & quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior & melior quam dilectio inimicorum. Hanc ille. Ex quibus potest sic argui. Illa dilectio quae cadit super melius obiectum & est intensio ex parte subiecti, est secundum se melior, sed sic se habet dilectio amici ad dilectionem inimici, igitur est melior simpliciter, & secundum se. Et in hoc primus articulus terminatur.

Vantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quidem contra aliqua contenta in probatione primae conclusionis arguitur. Probando, quod amicitia moralis sit vere & proprie virtus. Primo. Quia huiusmodi virtutum oppositum, puta esse sine fide, & infidelitatem, quae est maximum viciu. Secundo. Quia omnis actus distinctus ab actibus aliarum virtutum habens specialem laudabilitatem & proprias circumstantias differens a circumstantiis aliorum actuum virtutum iteratus & frequentatus generat habitum virtuosum, sic autem est de actu amicitiae, quae est identificate sibi alterum in affatu, coniunctu, affectu, & effectu, habet vero propriam laudabilitatem, & proprias circumstantias, & est distinctus ab actibus aliarum virtutum, puta affabilitatem, benevolentiam, beneficentiam, igitur &c. Arguit etiam Henricus. 10. quolibet. q. 2. sic dicens. Licet amicitia fundetur in virtute, tamen nulla virtus est perfecta quantum ad exercitium sine amicitia, unde Tullius. Virtutum enim adiutrix amicitia a natura data est, ut quoniam solitaria non posset ad summum pervenire, coniuncta & sociata non altera perveniret. Propter quod quantum ad exercitium operis respectu aliarum virtutum amicitia est quaedam virtus generalis, & pars principalis iustitiae generalis reddens unicuique quod suum est, & implens illud praecipuum, quod tibi vis fieri, hoc facias alij, quod tibi non vis fieri, non facias alij. Secundo. Quia Commentator dicit super prin. 8. Eth. vnam virtutem est dicere amicitiam, ut fortitudinem temperantiam, & moralium vnaquaque, haec enim est circa actiones, & passiones, ut reliquae sunt, actiones quidem ut amare, passiones autem ut amationes. Hanc ille. Contra secundam conclusionem arguit Scotus. Probando, quod Deus non sit obiectum charitatis sub ratione, quia beatificatio naturae rationalis. Primo. Quia actus charitatis si est perfectus, respicit Deum sub

ratione perfectissima diligibilitatis. Non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo comparatio eius ad aliquam creaturam, sed aliquaratio eius absoluta in se. Nam absolute melior est in se quam potest esse quaecumque habitudo ad alterum. Secundo. Quia quantumvis quod sit illud beatificatio enim est respectus aptitudinalis, quo est aptus natus beatificare, aut respectus actualis, quo beatificatur. Si primo modo aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte nisi ratione illius, cuius est talis aptitudo, sicut nec vniuersaliter est in se aliqua perfectio, sed complicata necessario secum naturam, cui inest. Dicere ergo Deum ut est beatificatio esse obiectum charitatis, est dicere ipsum in quantum est talis naturae esse obiectum charitatis. Si secundo modo hoc non videtur probabile, quia illa relatio, quae est in obiecto in quantum actualiter beatificatur, sequitur actum, non enim est differetia in obiecto inter actuale & aptitudinalis, nisi quia actus est circa ipsum elicitus, ergo hoc dicere esset ponere quod in quantum terminat actum a charitate elicatum habet rationem formalem obiecti actus. Tertio. Quia appetere bonum, ut huic, pertinet ad affectionem commoventem, secundum quam affectionem voluntas non persequitur a charitate. Quarto. Quia tam beatificatio actualis quam aptitudinalis si quid dicitur in Deo, dicitur relationem rationis praecise actuale vel aptitudinale, nullus autem respectus rationis potest esse ratio formalis terminandi actum charitatis. Quinto. Quia potentia respiciens aliquod obiectum commune adaequatum sibi sive in ratione terminati, sive in ratione motui non potest perfectissime quietari, nisi in eo solo, in quo est perfectissime ratio obiecti adaequati, sed ois potentia volitiva respicit, p obiecto primo & adaequato totum ens, in nullo igitur ente sive creato, sive increato potest perfecte quietari, nisi in illo, in quo inuenitur perfectissime ratio entis. Tale autem solum est hoc primum ens non sub aliqua ratione relatiua, sed sub ratione, quae est hoc ens. Hec Scotus in forma. Contra tertiam conclusionem arguit idem Scotus probando, quod natura non sufficit ad diligendum Deum plusquam se sine habitu supernaturali. Primo. Quia natura determinatur ad vnum, & terminatur autem ad appetendum esse proprium ex secundo de generatione, igitur non potest appetere non esse sui, & hoc quocumque posito circa ipsum, nisi dicatur, quod tantum terminetur ad appetendum suum esse conditionaliter quod non videtur probabile. Quocumque ergo natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse quam ad appetendum Deum esse, si non posset utrumque simul stare, quia ad appetendum se esse determinatur sicut ad vnum naturale, ad cuius oppositum non potest inclinari quacumque suppositione facta vel conditione posita circa ipsam ad aliud quia tunc non appeteret se esse nisi sub conditione. Secundo. Quia appetitus naturalis non videtur esse nisi respectu convenientis appetenti, & per consequens primo est respectu illius, cui appetitur convenienter, illud autem est ipse amans, & sic primo respectu eius: ergo non potest esse magis respectu alterius. Tertio. Si aliqua res plus inclinaretur ad esse alterius quam sui, hoc esset, ut videtur, quia pars magis diligit esse totius quam esse sui ipsius, quia manus exponit se ad saluandum caput, & aqua deserit suum proprium locum propter bonum vniuersi ad tollendum vacuum, sed ista non valent, quia ista ex alia solum ostendunt, quod totum praediligit esse sui quam partis, non enim manus exponit se, sed hoc exponit manu, nec aqua mouet se sursum propter bonum vniuersi, sed virtus regitua totius praediligit bene esse totius quam partis. Quarto arguit alij. Quia causa dilectionis est vnitas dilecti ad diligere, mo maior est vnitas alicuius ad seipsum quam ad Deum. Quinto. Quia sicut cognitio naturalis praecedit suam naturalem, ita naturalis dilectio est alicuius ad seipsum praecedit supernaturalem, quae est cum Deus diligit super oia. Sexto. Quia si hoc esset possibile, tunc superflueret charitas, quae ad hoc ponit, ut Deus super oia diligit. Septimo. Quia Aristoteles dicit quod amabilia, quae sunt ad alterum, veniunt ex amabiliibus, quae sunt ad seipsum. Oclauo patet de haeretico qui permittit se comitari propter Deum, ut videtur, cum non habeat charitatem, hoc tamen facit propter amorem sui, quia diligit honorem suum & propria voluntatem, ideo permittit se comitari non propter amorem Dei: & hac vi esse intentio apostoli prima

prima Cor. 13. Si distribuero inquit in cibis pauperum oes facultates meas, & si tradidero corpus meum ita ut ardeam charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest, & hoc est, quia non diligeret Deum super oia, quia non potest fieri, utrum diligit Deum super oia, aliquis. n. credit se aliquando diligere Deum super omnia, & putat se exponere morti propter Deum, & tamen hoc facit propter propriam voluntatem implendam, ut teneat propositum suum. Arguit Dur. quod similitudo de eius exponente se morti propter bonum coe non valeat quia cinis non exponit se pro coitate quasi diligit eam plus quam se ipsum, nisi includendo in coitate seipsum, sed quia plus diligit bonum virtutis quam salutem corporis, & hac videtur esse intentio Aristoteles. Ethic. sicut patet ex toto processu illius capituli. Dubitatur autem utrum oportet ubi tractatur istam materiam, vnde dicit ibi. quod cinis exponendo se pro amicis vel patria optat sibi maxima bona virtutis. Amicis autem & coitati attribuit plus de caeteris bonis, & concludit quod in oibus laudabilibus studiosius videtur sibi plus boni tribuens, vnde non est verum quod aliqui dicunt quod quando Aristoteles dicit quod studiose exponens se pro amicis vel patria vult sibi maximum bonum, ita maxime diligit se, quod ibi non fit comparatio dilectiois, quia homo diligit se ad dilectionem, qua diligit bonum coe, sed fit comparatio dilectionis, qua homo diligit se vno modo ad dilectionem, qua diligit se alio modo ut sit finis, quod homo exponendo se morti pro bono, & magis diligit se hoc faciendo quam faciendo oppositum suum vel quodcumque aliud istud. n. non est verum, immo fit comparatio prima & non secunda, ut patet ex ordine textus. Secundo ad idem. Quia plus deberet aliquis dolere si fecisset contra bonum virtutis quam si tota alia ciuitas fecisset, ergo plus debet quilibet sibi diligere bonum virtutis, & coitati quae si exponat se pro coitate, hoc est attribuendo coitati minus bonum, s. bonum corporale, sibi autem maius bonum, s. bonum virtutis. Tertio. Quia constat quod quilibet debet se diligere plus quam amicum, & in sicut dicit philosophus. 9. Ethic. Oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat: ergo ex hoc quod aliquis exponit se morti pro aliquo non sufficeret argui quod diligit alium plusquam se, quod quid sit illud siue plura priuata, siue res publica. Propter quod ille modus probandi qui assumitur, siue quod cinis diligit plus bonum coe quam se, nisi includendo se in bono coe est insufficiens, quia assumit falsum. Quarto. Quia falsum est quod assumitur in illa probatione, s. quod charitas eleuat naturam ad amandum Deum s. m. specialem rationem. s. m. rationem beatificantem, quia hoc non facit charitas, sed fides, quae ostendit nobis in ipso esse rationem beatificantem. Nec iterum ad hoc requiritur fides infusa, cum sine ea possumus de eo concipere rationem beatificantem, & dato quod hoc eleuaret naturam ad amandum Deum amore concupiscentiae, oporteret proportionabiliter ponere, quod eleuaret naturam ad amandum Deum amore amicitiae quantum ad aliam specialem rationem, quae esset in Deo amato, & non quantum ad modum amandi ex parte nostra hunc. s. quod ametur super omnia, quia amor amicitiae concipitur ex bono apprehenso in eo, qui amatur, sicut amamus amicum virtuosum propter bonum virtutis in eo existentis. Propter quod si illa ratio bonitatis absolute concipitur esse in Deo per gratiam praeferentiam, quae concipimus esse in eo per naturam, nulla ratio est, quare natura eleuetur per gratiam ad amandum Deum amore concupiscentiae, nisi eleuetur ad amandum eum amore amicitiae quo ad modum diligendi praedictum. Quinto arguit sic alij. Deus diligit a nobis tam amore concupiscentiae quam amore amicitiae, sed charitas eleuat voluntatem ad diligendum Deum amore concupiscentiae ultra id quod posset ex naturalibus, quia cum ex naturalibus diligamus Deum in quantum est vniuersale principium productiuum, & conseruatiuum omnium, charitas eleuat ad diligendum ipsum ut est bonum beatificans, ergo similiter charitas eleuat naturam ad diligendum Deum amore amicitiae ultra id, quod posset ex naturalibus ipsum diligere. Hoc autem non est alter, nisi quantum ad modum & ordinationem diligendi, quae atque dicitur charitas, quae est, quod Deus propter se, & super omnia diligitur, quare &c. Confirmatur. Quia per gratiam homo eleuatur aliquid quod esse diuini, p. p. quod nec dilectio naturalis sequitur esse naturale, sic gratuita, gratuita, quod est diuini, id est dilectio naturalis facit, quod homo diligit se magis quam

quodcumque aliud, sic gratia facit, quod magis diligit Deum, ad cuius esse eleuat per gratiam quam seipsum, & sic ordo est conuersus in dilectione naturali gratuita, quia sicut in naturali amabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amabiliibus, quae sunt ad seipsum, sic in dilectione gratuita amabilia ad seipsum & proximum veniunt ex amabiliibus, ad Deum. Confirmatur iterum. Quia sicut est de cognitione naturali & supernaturali sic est de dilectione naturali & supernaturali, sed cognitio naturalis incipit a creaturis, & terminatur ad Deum, supernaturalis vero econuerso: ergo similiter est de dilectione naturali & supernaturali. Sexto. Quia Ber. de diligendo Deo distinguit quatuor gradus diligendi. Primus est, cum homo nihil diligit nisi se. Secundus cum nihil diligit nisi propter se & propria utilitate. Tertius est cum diligit Deum propter Deum. Quartus cum diligit se, & oia alia propter Deum, & dicitur quod tertius & quartus gradus sunt gratuiti, quartus tamen videtur dicitur paucis, & quasi raptim in hac vita attingitur, & quia diligit se propter Deum, & diligit Deum plusquam se non est attributus dum hoc dilectioni naturali, cum ad haec gratuita vita in hac vita possit attingere, ergo amore naturali quilibet diligit se plusquam Deum, sed per gratiam & charitatem eleuat ad diligendum Deum plusquam se. Contra quartam conclusionem arguit Dur. probando, quod Deus s. m. se non possit esse immediatum obiectum amoris concupiscentiae ad nos, sed solum aliquis actus, quo a nobis attingitur. Et arguit sic, illud quod amatur amore concupiscentiae, amatur finaliter propter illum, cui concupiscitur, sicut amamus vinum propter nos, sed Deum s. m. se & in se non est amamus, propter quod cumque aliud finaliter, ergo Deus s. m. illud, quod est aliquid in se, non est amandus amore concupiscentiae. Amamus tamen amore concupiscentiae actum quo Deum attingimus, sicut visionem vel sequentem fruitionem, quam diligimus nobis & propter nos, verum quia Deus est obiectum talium actuum, id per consequens est obiectum remotum amoris concupiscentiae, quia obiectum obiecti. Et p. hoc quod dicitur doctores quod Deus amat a nobis amore concupiscentiae, sicut dicimus nos amare vinum quatenus non immediate amemus vinum, sed gustare vinum. Contra quintam conclusionem arguit Duran. probando quod in aliquo casu ordinare dilectionem Dei ad beatitudinem sicut ad mercedem esset illicitum, & per consequens, quod distinctio ibi facta non est sufficiens. Dicitur, sic. Si intelligamus quod merces sit finis dilectionis & non Dei dilectio, adhuc distinguendum est, quia vel accipitur ut finis, propter quem totaliter diligitur Deus, & sine quo non diligeret, & sic non est adhuc licitum habere oculum ad mercedem, quia Deum debemus diligere p. se, dato quod nihil commodi ex tali dilectione nobis eueniret multo amplius quam virtuosus quocumque debeat diligere alium virtuosum, ois. n. bonum diligendus est circumscripto alio quocumque, cum bonum secundum latitudinem suam sit obiectum amoris. Si autem merces intendatur ut finis dilectionis non totaliter, quoniam sine illa diligeretur Deus, sed quia per dilectionem qua diligitur Deus intendimus consequi beatitudinem, quatenus diligeremus Deum, dato quod esse certum quod beatitudinem non haberemus, sic licitum est in dilectione Dei habere respectum ad mercedem. Contra sextam conclusionem arguit Duran. quod dilectio Dei debeat habere modum, quia ut dicitur in dilectione Dei, & in actu cumqueque virtutis potest accipi triplex modus. Vnus est limitatione essentiae. Alius est determinatione circumstantiae. Tertius est undum proportionem medij ad superfluum & diminutum. Si primo modo sic diceretur quod dilectio Dei habet modum, cuius ratio est, quia illud quod est in certo genere, & certa specie non habet modum limitatione essentiae, sed dilectio Dei est in certo genere & certa specie ergo habet modum limitatione essentiae. Si autem loquamur de modo quo ad determinationem circumstantiae, sic adhuc dilectio Dei habet modum. Quod patet, quia sicut se habet malicia ad actum vitiosum, sic se habet bonitas ad actum virtuosum, sed malitia consistit in actu vitioso propter defectum de terminatorem & debitorum circumstantiarum, ergo similiter bonitas consistit in actu virtoso propter praesentiam, vel in formationem actus, vel secundum debitas circumstantias. Si autem accipitur modus secundum proportionem medij ad superfluum & diminutum, sic dilectio Dei non habet modum. Contra septimam conclusionem arguit Dur. probando, quod omnibus

Oclaua conclusio charitatis ferventius diligit amicos quam inimicos

Vtrum moralis amicitia sit proprie virtus.

Contra secundam conclusionem Scotus dicit quod vniuersalis est

Contra eadem Duran. 20 q. 2

Exp. 1.

Contra conclusionem Scotus dicit quod vniuersalis est

An unum dicitur amor concupiscentiae & amicitiae

Exp. 2.

Exp. 3.

Contra quartam conclusionem Duran. dicit ubi supra q. 2.

Contra quintam conclusionem Duran. dicit ubi supra q. 2.

Contra sextam conclusionem arguit Duran.

Contra septimam conclusionem Duran. dicit ubi supra q. 2.

rationabilibus creaturis, ad quas est charitas debemus optare aequale bonum gratiae & gloriae, cuius rationem esse dicit, quia per charitatem optamus creaturis bonum diuinum quatenus eius sunt capaces, & per ipsam tendunt in Deum, sed omnes creaturae intellectuales sunt capaces aequalis boni gratiae & gloriae, ut cõius tenetur, & indubitanter verum est creaturis eiusdem speciei, quia aequaliter possunt reddere in Deum, ergo per charitatem aequale bonum est omnibus optandum. Confirmatur per illud, quod dicitur prima Cor. 13. Charitas non emulatur. Effet autem emulatio si non optaretur unicuique tantum bonum, quanti est capax, & maxime quando vnum bonum non est diminutum, nec impedimentum alterius, sicut est de bonis gratiae & gloriae, quae respicit charitatem, in quo videretur esse in praedictum diuinum, quia cum charitas sit primo & simpliciter quo ad Deum, nec optet alicui bonum nisi ut tedit in Deum sicut in finem, in praedictum diuini amoris esset nisi optaretur cui libet bonum, quo efficacius potest tendere in Deum, tale autem est summum bonum gratiae & gloriae, cuius pura creatura capax est, & in isto non est gradus, ut dictum est. Hæc autem optatio est conditionata. I. supposita ordinatio ne & voluntate diuina, cui primo inheret charitas, & secundum quam optat omnia fieri. Hæc ille. Contra octauam conclusionem arguit Duran. probando quod dilectio inimici sit melior & magis meritoria quam dilectio amici in aliquo casu, ut puta cum dilectio inimici non excludit, nec includit dilectionem amici, sicut cum aliquis fertur per actum dilectionis in amicum nihil cogitans de inimico. Alius vero econtra fertur per actum dilectionis in inimicum nihil cogitans de amico. In hoc casu videtur, quod ceteris paribus scilicet habitu charitatis in utroque, & intentione actus hinc inde, dilectio inimici est magis meritoria quam dilectio amici, quod patet, quia quando duo actus boni sic se habent quod procedunt ex pari habitu, & sunt aequales, ad vnum tamen requiritur maior conatus ex natura operis quam ad alium, ille ad quem requiritur maior conatus, est meritorius, sed ad dilectionem inimici si sit aequale intensio ut dilectio amici requiritur maior conatus ex natura operis, ergo est magis meritoria. Maior patet, quia conatus maior quando requiritur solum ex parte operantis, qui est male dispositus, non auge meritum, alioquin plus mereretur incõtinens quam temperatus faciendo simile opus de genere virtutis quia oportet inconuenientem plus conari propter malam dispositionem quam temperatum. Hoc autem non est verum, quia tunc virtutes magis obessent quam prodescent, sed quando maior conatus requiritur non propter indispõsitionem operantis, sed propter difficultatem operis, tunc maior conatus faciens, quod actus difficilius sit aequale intensio, sicut actus factior auge meritum. Minor patet de se quod ad diligendum inimicum aequale intensio, sicut alius diligit amicum, requiritur maior conatus, cum hic sint plura repugnantia, & pauciora attrahentia quare &c. Secundo sic. Ille actus, cuius tota intentio reducit in charitatem est magis meritorius quam ille, cuius similis intentio non tota liter reducit in charitatem & causa huius est, quia meritum innititur principaliter charitati, sed dilectio inimici est talis actus, quod tota ratio diligendi inimicum est charitas ad Deum, tota autem ratio diligendi amicum non semper est charitas, sed occurrit alia ratio. Scõdicato in aliquo bono consanguinitatis, vel ciuili, vel huiusmodi, quare &c. Tertio Quia bonum includens aliud est melius illo, sed dilectio inimici includit dilectionem amici, vel actum ut cum aliquis diligit propter Deum amicum & inimicum, vel habitu ex natura rei, & non ex suppositione solum, quicunq; enim diligit inimicum sequitur ex natura actus & obiecti, quod diligit amicum habitu, & diligeret actum, affectu & effectu, si occurreret & opus esset, non sic autem sequitur econuerso, ergo dilectio inimici est melior ceteris paribus. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Contra q. 2. a. u. id est dist. 2. q. 2.

Verum apud Sanctum Th. quæritur motus sit virtus.

etia talis non sit virtus, ait enim sic in solu. octauo. Amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem, quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem, & amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis, quod diligit sibi similes, virtuosos, in quibus bonum rationis viget, sed amicitia quæ est ad Deum in quantum est beatus & beatitudinis auctor oportet præstitui ad virtutes, quæ in illam beatitudinem ordinantur. Et ideo cum non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulum, oportet quod ipsa sit per se virtus. Hæc ille Item tenet sent. dist. 27. q. 2. ar. 2. in solutione primi sic dicit. Amicitia, de qua philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturæ quantum ad amicitiam delectabilem & vtilis, vel ex inclinatione habitus virtuosus præsupposita inclinatione naturæ quantum ad amicitiam honestam, in quantum omne, quod facit similitudinem cum aliquo inclinatur ad amorem illius. Et ideo non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes, sed amicitia, quam habemus ad Deum, non potest habere aliquod huiusmodi fundamentum, cum naturæ metas excedat. Et ideo oportet, quod per speciale donum in dictam amicitiam eleuetur. Et hoc donum dicimus virtutem. Hæc ille. Ex quibus videtur vel le amicitiam politicam non esse virtutem distinctam ab aliis. Sed in secunda secunde questione vigesima tertia articulo tertio in solutione primi videtur velle, quod est proprie virtus, ut recitatum est in probatione prime conclusionis. Et simile dicit in scripto super octauo Ethic. capitulo primo, vbi sic. Amicitia inquit, est quædam virtus in quantum scilicet est habitus electiuus, & reducit ad genus iustitiæ in quantum exhibet proportionale, vel saltem est cum virtute in quantum virtus est cause vere amicitia. Hæc ille. Item capitulo quinto sic dicit amicitia est quedam æqualitas in quantum requirit mutuum amationem. Et hoc videtur addere supra modum virtutis. Nam in qualibet virtute sufficit actus unus virtuosus, sed in amicitia non sufficit actus unus virtuosus, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium. Et ideo philosophus supra nunc dicit absolute quod est virtus, sed addit, vel cum virtute, quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod nulla contradictio proprie est in dictis Sancti Thomæ. Nam mens eius est, quod talis amicitia non est virtus eo modo, quo alie virtutes politicæ. Tum quia habet per fundamentum alias virtutes, & ex inclinatione præcedentium habituum innascitur. Tum quia de ratione talis amicitia est actus vel habitus existens in alio supposito. Tum quia habitus talis amicitia quandoque desinit esse amicitia ad aliquem, puta amico conuerso in malitiam insanabilem, & post hoc potest iterum incipere esse amicitia ad illum, si alius sanetur vere vel appareat. Tum quia talis amicitia potest perdi sine initio illius, in quo est ex solo defectu. Et multe alie dissimilitudines inter habitum amicitia, & habitum virtutum moralium dari possunt. Ex quo patet solutio ad omnia argumenta contra primam conclusionem. Nam solum concludunt, quod talis habitus est aliquo modo virtus, cum sit electiuus, & laudabilis, & immediate consistens, & totum hoc concedimus. Sed non concludunt quod sit virtus uniuocum cum aliis virtutibus, & hoc intendit Sanctus Thomæ. Et hoc loquendo de amicitia de qua loquitur philosophus octauo & nono Ethic. secus de quadam alia amicitia, de qua loquitur quarto Ethic. quæ alio nomine dicitur affabilitas vel amabilitas tenens medium inter adulationem, & linguositatem, vel discordiam. Ad primum Scoti contra secundam conclusionem & alia sequentia dicitur, quod formalis ratio obiecti charitatis potest sumi dupliciter. Vno modo ex parte rei, quæ principaliter diligit charitatem, & in qua principaliter tedit actus eius, & isto modo formalis ratio obiecti charitatis est summum bonum, vel bonum diuinæ beatitudinis. Alio modo ex parte potentia uoluntatis Dei diligetis, & hoc modo formalis ratio obiecti charitatis est principium beatitudinis naturæ rationalis vel rati beatificatiui. De primo horum beatus Th. de uirtutibus q. de charitate ar. 2. sic dicit. Charitas absq; dubio virtus est. Cum enim virtus sit, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, manifestum est quod secundum propriam uirtutem homo ordinatur ad bonum proprium. Proprium autem bonum hominis oportet diuersimode accipi, scilicet quod homo diuersimode accipit. Nam proprium bonum

Amicitia est virtus, in quo dicitur virtutes caritatis.

Cap. 14.

Formalis obiecti charitatis dupliciter sumi potest.

Charitas habet bonum cõiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet spalis amoris sit obiectum aliquod speciale bonum, sicut amicitia naturalis quæ est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum

Bonorum politia quod sit esse debet.

Amor boni communiter dupliciter.

num hominis in quantum est homo, est bonum rationis, eo quod hominem esse, est rationale esse. Bonum autem hoc est quod est artificis est bonum artis, & sic etiam est quod est politicus, bonum eius est bonum cõe ciuitatis. Cum igitur virtus operetur ad bonum, ad virtutem cuiusque requiritur, quod sit se habeat quod ad bonum bene operetur, uoluntarie, & promp- te, & delectabiliter, & etiam firmiter. Hæc enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ non possunt conuenire alicui operationi, nisi operas amet bonum, propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium uoluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non dicitur habetur, & delectationem infert quando habetur, & tristitiam ingerunt ea, quæ ad habendo amatum impediunt, ea etiam quæ ex more sunt, & firmiter, & prompte, & delectabiliter sunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur, uirtus, quæ est hominis in quantum homo, est homini connaturale, unde uoluntati eius naturaliter incit amor huius boni quod est bonum rationis. Sed si accipiamus uirtutem hominis secundum aliam considerationem non naturalem homini oportet ad huiusmodi uirtutem amorem illius boni, ad quod talis uirtus ordinatur, esse aliquid superadditum supra naturalem uoluntatem. Non enim artifex bene operatur, nisi superueniat ei amor boni, quod per operationem artis intenditur. Unde philosophus dicit. Politicorum, quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus requiritur quod amet bonum ciuitatis. Sicut autem homo in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius ciuitatis, efficitur eius illius ciuitatis, & competunt ei quædam uirtutes ad operandum ea, quæ sunt ciuitatis, & ad amandum bonum ciuitatis, ita cum homo per diuinam gratiam admittatur in participationem cœlestis beatitudinis, quæ in uisione & fruitione Dei consistit, sit quasi eius & socius illius beatæ ciuitatis, quæ uocatur cœlestis hierusalem in illud I. p. h. secundo. Estis ciues sanctorum, & domestici Dei. Unde homini sic ad cœlestia ascripto competunt quædam uirtutes gratiarum, quæ sunt uirtutes infusæ, ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum diuinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius communiter contingit dupliciter. Vno modo ut habeatur. Alio modo ut conferatur. Amare autem bonum alicuius ciuitatis ut habeatur & possideatur, non facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius ciuitatis, ut ei dominetur, quod est amare se ipsum contra ciuitatem sibi enim ipse hoc bonum concupiscit, non ciuitati, sed amare bonum ciuitatis, ut conferatur & defendatur, hoc est uere amare ciuitatem, quod bonum politicum facit, in tantum quod aliquis propter bonum ciuitatis conferendum uel amputatum se periculum mortis exponit, & negligit bonum priuatum. Sic igitur amare bonum, quod a beatis participatur ut habeatur, uel possideatur, non facit hominem bene se habere ad beatitudinem, quæ etiam mali illud bonum concupiscunt, sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat & diffundatur, & ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et hoc est charitas, quæ Deum propter se diligit & proximos, qui sunt capaces illius beatitudinis sicut seipsum, & qui repugnat omnibus impedimentis beatitudinis & in se & in alijs. Unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet, quod charitas non solum est uirtus, sed potissima uirtutum. Hæc ille. Ex quibus patet, quod formale obiectum charitatis ex parte rei amari est bonum diuinum, prout est beatitudinis obiectum. De hac etiam eadem quart. 7. sic dicit. Cum quæritur de his, quæ subijciuntur actui alicuius potentia uel habitus, oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentia, uel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, se habent ad hoc, quod subijciuntur illi potentia uel habitui, sicut aliqua sunt per se habent ad rationem uisibilis sunt uisibilia per se uel per accedens. Cum autem amoris uniuersaliter sumpti obiectum sit bonum cõiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet spalis amoris sit obiectum aliquod speciale bonum, sicut amicitia naturalis quæ est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum

naturale scilicet quod trahit a parentibus, in amicitia autem politica obiectum est bonum ciuitatis. Unde & charitas hæc quod dam speciale bonum, ut proprium obiectum. Libonum beatitudinis diuinæ &c. Hæc ille. Item 10. ar. eu. id est quaestio sic dicit. Cui actus & habitus speciei habeat ex obiecto, oportet quod ex eodẽ ratiõ perfectionis ipsius sumatur. Obiectum autem charitatis est summum bonum igitur perfecta charitas est, quæ in summum bonum fertur in tantum in quantum est diligibile &c. De secundo autem scilicet formalis ratio obiecti charitatis ex parte diligibilitatis sit ratio beatificatiui uel aliquid simile ostendit Sanctus Thom. in suo simili. f. prima parte q. 60. ar. 5. in solutione secundi, ubi sic dicit. Cui dicitur Deus diligitur ab angelo in quantum est bonus, si ly in quantum dicat finem sic falsum est, non enim naturaliter diligit Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si uero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic uerum est non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod uinum quodq; dependet a bono, quod est Deus. Hæc ille. Item in solutione quarti sic dicit. Deus secundum quod est uniuersale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligit dilectione naturali ab uino quoque, in quantum uero est bonum beatificans supernaturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis. Hæc ille. Item secunda secunda q. 26. articulo primo. Dilectio inquit charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundat. Hæc ille. Ex quibus apparet quod ratio formalis obiecti charitatis ex parte diligenti est principium beatitudinis uel beatificatiuum uel communicatiuum beatitudinis hoc modo, quod quia talis ratio est in Deo, ideo naturalis per habitum charitatis fertur in Deum, & disponitur, & inclinatur ad diligendum Deum, non quod propter tales rationes Deus diligatur quasi propter finem, sed se habent potius in genere causæ materialis. Tunc ad formam primi argumenti conceditur maior, & ad minorem dicitur, quod perfectissima ratio diligibilitatis Dei se tenens ex parte rei dilectæ, & se habens in genere causæ formalis uel finalis non est quæcunq; comparatio Dei ad creaturam, sed est sua bonitas & beatitudo. Sed non est inconueniens quod perfectissima ratio diligibilitatis Dei se tenens ex parte diligenti, & se habens in genere causæ materialis per dispositionem ad dilectionem Dei includat comparationem aut respectum ad creaturam, quia nullum diligens diligit, nisi quod est sibi bonum, aut cõueniens, & perfectiuum sui, & constat quod omnia talia dicunt respectum. Ad secundum dicitur, quod cum dicitur beatificatiuum, per hoc non intelligimus solum respectum actuale, quo actualiter beatificat, nec solum respectum uirtutuale, quo aptus est beatificare, sed intelligimus & complicamus quoddam absolute sub respectum. Sicut cum dicitur bonum, quia non tota ratio boni est absoluta, nec tota respectiua, sed partim sic, & partim sic. Unde cum dicimus Deum beatificatiuum uel principium beatificationis, intelligimus in Deo summam bonitatem & beatitudinem secundum quod illa est fons omnis beatificationis creatæ & principium in triplici genere causæ scilicet formalis, efficientis, & finalis. Et cum dicitur quod respectus aptitudinalis non est ratio terminandi actum nisi complicando naturam &c. Dicitur quod nos non dicimus, quod ille respectus beatificatiui terminet per se aut directe actum charitatis, immo quod disponit ad actum charitatis & incitat illum. Non enim pertinet ad formalem rationem obiecti in se considerat ipsius charitatis sed pertinet ad formalem rationem obiecti ex parte diligibilitatis. Prima autem ratio terminat actum charitatis, non autem secunda, quia non est ratio in quam, uel qua, uel propter quam tendat charitas, sed cum qua ex parte subiecti, quod non fertur in Deum, nisi esset aliqua communicatio inter Deum & hominem secundum dona gratiae & gloriae. Nec autem communicatio exprimitur per tales respectus importatos in hoc, quod dico principium beatitudinis beatificatiuum naturæ rationalis & huiusmodi. Ad tertium dicitur, quod charitas non appetit bonum uel huc, sic quod beatitudinem uelit proprio subiecto principaliter, aut quod bonum diuinum referat ad proprium subiectum ut ad finem. Cum hoc tamen fiat, quod si bonum

Per se a charitatis fertur in summum bonum.

Ratio diligenti tenens potest teneri ex parte dei.

Dupliciter ratio obiecti charitatis.

num diuinum non esset conueniens subiecto charitatis, nec sibi communicabile, charitas non inclinaret subiectum suū in bonum diuinum. Charitas igitur nō diligit Deum, quia bonus homini vel beatificatiuus hominis, si ly quia dicat causam finalem, hoc enim esset retorquere Deum in creaturam sicut in finem. Si vero y quia dicat causam naturalem vel dispositionem reducibilem ad genus causæ materialis, sic verum est, quia charitas diligit Deum quia beatificatiuus hominis, vel quia bonus homini. Et de hoc multa dicta sunt in præcedentibus. Ad quartum respondetur sicut ad secundum. Ad quintum dicitur, quod si loquamur de for mali obiecto voluntatis & proprio & per se, tale obiectum non est ens, sed bonum, & ideo minor ad illum sensum loquendo est simpliciter falsa. Dicitur secundo, quod potentia volitiva non potest quietari perfecte in quocunque creato vel increato, nisi in illo, in quo perfectissime reperitur ratio boni. Dicitur tertio, quod in Deo, sub ratione, qua est hoc ens, non perfectissime reperitur ratio boni, sed sub ratione, qua est hoc bonum, quia nec ratio entis, nec ratio huius entis includunt formaliter rationem boni, & consequenter nec rationem summi boni. Dicitur quarto, quod posito sed non concessio, quod Deus termina ret actum voluntatis, & perfecte quietaret voluntatem sub aliqua ratione absoluta ex parte sui, illa tamen ratio non potest à nobis concipi in via absolute, & sine quocunque respectu, sed cum respectu. Sicut patet de ratione summi boni, vel infiniti boni, vel perfecti boni, vel huiusmodi boni, & similibus, quæ important respectus vel negationes, & hoc est, quia non concipimus Deum secundum quod in se est, sed per effectus suos. Et sic competit, quod ratio alicuius ex parte ratiocinantis est respectiva & positiua, & tamen ex parte ratiocinantis est respectiva vel negatiua. Quia autem obiectum voluntatis non fit ens, sed bonum asserit. S. Thom. vbi cum loquitur de ista materia, specialiter prima 2. q. 9. art. 1. in solutione secundi, vbi sic dicit. Sicut imaginatio formæ sine ælimatione conuenientis & nociui non mouet appetitum sensituum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni vel appetibilis non mouet voluntatem. Vnde intellectus speculatiuus non mouet, sed practicus, vt dicitur tertio de anima. Hæc ille. Irē in principali solutione sic dicit. In tantum aliquid indiget motu ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura, oportet enim vt illud, quod est in potentia, reducatur ad actum, & hoc est moueri. Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum ad agere & non agere. Alio modo quantum ad agere hoc vel illud sicut visus quandoque videt actum, & quandoque non videt & quandoque videt album, & quandoque nigrum. Indiget ergo mouente quantum ad duo. scilicet quantum ad exercitium vel vsum actus, & quantum ad determinationem actus quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque inuenitur agens, quandoque non agens, aliud autem ex parte obiecti secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex aliquo agente, & cum omne agens agat propter finem principium huius motionis est ex fine. Et in de est quod ars, ad quam pertinet finis, mouet suo imperio artum, ad quam pertinet id, quod est ad finem: bonum autē in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis, & ideo ex hac parte voluntas mouet omnes alias potētias animæ ad suos actus. Vt inquit alijs potentijs cum volumus, nam fines. & perfectiones aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quedam particularia bona, semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis vniuersalis, mouet ad agendum artem vel potentiam, ad quam percipit finis particularis sub illo comprehensio, sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune scilicet ordinem totius exercitus, mouet suo imperio aliquē ex tribus, qui intendit ordinem vnius aciei. Sed obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum velle, quod est obiectum intellectus, & ideo isto modo motionis intellectus mouet voluntatē sicut præsentans ei suū obiectū. Hæc ille. Ex quibus apparet primo, quod ens sub ratione qua ens non est obiectū voluntatis, sed intellectus. Secundo quod si intellectus ostendat uoluntati aliqd

Tex. com. 46. & 47.

Dupliciter ali qua uis animæ est in potentia.

sub ratione entis, & non sub ratione boni vel mali, ex tali ostensione nulla causatur affectio in voluntate. Tertio quod tum cum; Deus ab intellectu creato apprehendatur sub ratione, qua est hoc ens, si non apprehendatur sub ratione boni, non propter hoc mouet ad suū dilectionē, & consequenter nisi aliter apprehendatur non delectatur, nec quietat uoluntatem creatam, quietat ergo sua ratione absoluta simul & respectiua qualis est ratio boni. Quarto quod ideo Deus clare ui suus quietat uoluntatem, quia euidenter apparet illum esse summum bonum & essentiam bonitatis. De hoc S. Thom. prima parte q. 62. arti. 8. sic dicit. Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quod Deum per essentiam uident essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Vnde hoc modo se habet angelus uident Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non uident Deū ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quicumque uelit & operetur, nisi attendens ad bonum, uel quod uelit diuertere à bono in quantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest uelle uel agere nisi attendens ad Deum, sic autem uolens uel agens non potest peccare. Hæc ille. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod sicut natura determinatur ad appetendum esse proprium, sic quod non potest de per se appetere non esse sui quocūq; posito circa ipsam ita multo amplius & intensius determinatur ad appetendum esse Dei, sic quod nullo modo potest appetere non esse Dei, immo sicut plus appetit esse diuinum quā proprium, sic plus refugit non esse Dei quā non esse sui. Cum autem dicit, quod si esse Dei & esse creature non possent simul stare &c. Dico quod ille casus est impossibilis, quia bonum creature potius saluatur in Deo quā in se ipso, sicut patet in probatione tertie conclusionis, nec vnum illorum potest alteri repugnare plusquam bonum speciei possit repugnare bono sui in diuini uel e contra. De hoc Sanctus Thom. prima parte questione 60. articulo quinto ubi arguit sic in tertio loco. Natura reflectitur supra se ipsam, uel in se ipsam, uidemus enim quod omne agens naturaliter agit ad conseruationem suā, non autem reflectitur in se ipsam natura, si tenderet in aliud plusquam in se igitur &c. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Natura inquit, reflectitur in ipsam non solum quantum ad id, quod est singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinat enim unum quodque ad conseruandum non solum indiuiduum suum, sed etiam suam speciem & multo magis habet naturalem inclinationē unum quodque in id, quod est bonum uelle simpliciter. Hæc ille. Dicitur ulterius quod posito per impossibile quod esse Dei & esse creature non possent simul stare, in illo casu natura magis appeteret conseruationem Dei quā suā, & optaret non esse suam de per accidens ad uitandum non esse Dei, sicut pars exponit se pro bono totius corporis. Nec ex hoc sequitur, quod natura tantum conditionaliter determinetur ad appetendum esse proprium, quia natura semper de per se appetit proprium esse simpliciter, & sine conditione. Potest tamen appetere suum non esse de per accidens pro quanto tale non esse est saluatiuum alicuius melius esse ipsius nature, quā sit suum singulare esse. Sicut melius & perfectius esse habet pars in toto quā in se ipsa, & a simili, quilibet res perfectius esse habet in deo quā in se ipsa, ideo in illo casu exponeret suum esse minus perfectū pro suo esse magis perfectio. Ad 2m negatur prima consequētia ibi facta, quia licet appetitus naturalis nō sit nisi eōuenientis appetitū, nō tū sequitur quod primo sit respectu illius, cui appetit conueniens. Vnde hmoi solutio patet ex præcedentibus. Et de hoc S. Thom. tertio sent. dist. 29. q. prima art. tertio ubi arguit sic in secundo loco. Philosophus dicit. 8. eth. quod unicuique est amabile, quod est sibi bonū, sed quicquid diligit homo propter hoc quod est sibi bonum, diligit propter seipsum, ergo quicquid homo diligit propter seipsum diligit, ergo se diligit magis omnibus quæ diligit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod quamuis unicuique sit amabile, quod est sibi bonum, non tamen oportet quod propter hoc, sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum, cū et amicitia non retorquetur ad seipsum bonum, quod ad alterum optat. Diligens enim amicos etiam si nihil inde nobis debeat euenire. Hæc ille. Sic dico in proposito, quod licet appetitus

Deum est unius simile bonū

Dilectio naturalis quod fundatur.

Deus est unius simile bonū

Cap. 2.

Prædictum est in libro de diuina

dist. 27.

appetitus naturalis non fit nisi conuenientis appetenti, non tamen oportet, quod semper referat tale conueniens ad ipsum appetentem, sicut ad finem, potissime, vbi tale conueniens est ratio essendi & bonitatis ipsi appetenti, & nullo modo e contra, sicut est in proposito de Deo respectu cuiuslibet naturalis appetentis. Et ideo non oportet, quod appetitus naturalis primo sit respectu ipsius appetentis, loquendo de primate perfectionis. Ad tertium negatur minor, quia illa exempla bona sunt ad propositum, & ex illis bene intellectis apparet quod non solum totum prædiligit esse suum quam esse suæ partis, immo quod pars prædiligit esse totius quam esse proprium. Nec valet quod dicitur, quod manus non exponit se &c. Quia manus quamdiu est pars non habet proprium agere, sed totum, agit per manum. Veruntamen illa motio & expositio passiuæ manus pro capite vel conseruatione totius non est manus violenta, immo naturalis, quia ad hanc motionem apta nata est, quia naturalia sic aguntur sicut apta nata sunt agi, vt dicitur secundo physicorum. Vnde si manus haberet proprium motum & actionem, ad hoc se ipsam moueret, ad quod motum eam suum totum. Cum autem dicitur, quod aqua non mouet se sursum &c. Dicitur quod à quocunque moueatur siue à principio intrinseco, siue ab extrinseco, tamen ille motus secundum philosophos non est aquæ violentus sed naturalis, non ex inclinatione nature particularis præcise tanquam totalis principij, tamen ex inclinatione nature vniuersalis, quarū inclinationum particularis subseruit vniuersali. De hoc Sanctus Thom. de potentia Dei quæst. sexta articulo primo in solutione decimaseptima sic dicit. In qualibet re naturali est naturalis ordo & habitudo ad omnes causas superiores. Et inde est quod, illa, quæ sunt in corporibus inferioribus ex impressione corporum cælestium, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus moribus inferiorū corporum, vt patet in fluxu maris, qui sequitur motum lunæ, & multo minus est violentum, quod à Deo fit in istis inferioribus. Hæc ille. Ex quibus patet, quod aqua naturaliter inclinatur ad ascendendum & dimittendum locum suum propter bonum vniuersi, dato quod principium effectuum illius motus sit corpus cælestis, vel alia virtus regitiua vniuersi. Ad quartum respondet Sanctus Thom. prima parte q. 60. articulo quinto, ubi arguit sic primo loco. Dilectio naturalis fundatur super rationem naturalem, sed natura diuina maxime distat à natura angelica, ergo naturalis dilectio angelus minus diligit Deum quā se, vel alium angelum. Ecce argumentum simile utri. Sequitur responsio. Dicendum, inquit, quod illa ratio procedit in his, quæ ex se quoque diuiduntur, quorum vnum non est alteri ratio existendi & bonitatis. In talibus enim vnum quodque magis diligit naturaliter se ipsum quā alium, quantum est sibi magis vnum quā alteri, sed in illis, quorum vnum est tota ratio essendi & bonitatis alteri magis diligit naturaliter alterum quā se ipsum sicut dictum est, quod vnaquæque pars naturaliter diligit totum plusquam se, & quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quā bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum vniuersi speciei, sed est ipsum velle bonum simpliciter, vnde vnum quodque suo modo naturaliter plus diligit Deum quā se ipsum. Hæc ille. Ex quibus patet, quod causa dilectionis naturalis non solum est vno vel vniuersi dilecti ad diligendum, immo continentia in esse & bonitate diligētis a re dilectæ, & hoc modo Deus continet omnem creaturam in esse & bonitate plusquam creatura continentur à seipso vel suis principijs intrinsecis. Et similiter Deus est causa vnitatis & vniuersi cuiuslibet rei ad seipsum, uel ad quodcunque aliud, & ideo licet sit minus vnitus creaturæ, quā creatura sibi ipsi, non sequitur quod minus diligitur. Ad quintum patet responsio per prædicta superius, quia non omnis dilectio Dei super omnia est super naturalis, sed solum illa qua charitas diligit Deum vt primum principium beatitudinis. Vnde Sanctus Thom. prima parte questione 60. articulo quinto arguit sic quarto loco. Hoc videtur esse proprium charitatis, vt aliquis Deum plusquam seipsum diligit, sed dilectio charitatis non est naturalis, sed diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, igitur angeli naturali dilectione nō diligit Deum plusquam seipsum. Ecce argumentum. Sequitur respō

sio. Dicendum inquit, quod Deus secundum quod est velle bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab vnoquoque, in quantum vero est bonū beatificans vniuersaliter omnes, super natura li beatificatione sic diligitur dilectione charitatis. Hæc ille. Ad sextum patet responsio per idem. De hoc Sanctus Thom. prima secunda questione centesimanona articulo tertio in responsione primi sic dicit. Charitas diligit Deum super omnia eminentius quā natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium & finis naturalis boni. Charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas supra naturalem dilectionem Dei promptitudinem quandam & delectationem, sicut & quilibet habitus virtutis addit super actum bonum, qui fit ex sola natura ratione hominis virtutis habitum nō habentis. Hæc ille. Ad septimum respondit Sanctus Thom. secunda secunda q. 26. articulo tertio in solutione primi dicens. Quia philosophus loquitur de amicabilibus, quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est obiectum amicitie, inuenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus, quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum inuenitur secundum rationem totius. Hæc ille. Ad octauum dicitur, quod talis hæreticus non diligit Deū super omnia dilectione charitatis, cum peccet mortaliter contra Deum, nec exponit se morti propter Deum. Si ly propter dicat vltimum finem summe dilectum, ad quem se & omnia alia refert. Forte tamē exponit se morti propter Deū si ly propter dicat causam materiale, quia materia pro cuius defensione exponit morti tangit aliquem articulum fidei circa Deum, & etiam si ly propter dicat finem non vltimum, sed finem concupitum, & finaliter relatum. Talis enim hæreticus vult adipisci Deum, sed quia utitur Deo & non fruatur, Deum refert ad seipsum. Dicitur vltimus, quod talis hæreticus, quia non habet naturam integram, sed in primo parente viciatam non diligit Deum super omnia dilectione naturali, sed hoc non est contra conclusionem, quæ solum uult, quod omnis natura in sua integritate cōstitens diligit Deū super oia, secus est de natura à sua integritate collapsa. De hoc S. Thom. prima secunda q. 109. arti. 3. sic dicit. Diligere Deū super omnia est quodammodo connaturale homini, & etiam cultus creaturæ non solum rationali, sed etiam irrationali & inanimatæ secundum modum amoris, qui unicuique creaturæ competere potest. Cuius ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat, & quod amet secundum aptum naturæ est, sic enim unum quodque agit propter aptum naturæ est, ut dicitur 2. phi. Manifestum est autem quod bonū partis est propter bonum totius, unde etiam naturalis appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suū proprium propter bonum cōe totius vniuersi, quod est Deus unde & Dionysius dicit in libro de diuina no. quod Deus conuertit oia ad amorem sui ipsius. Vnde hō in statu nature integre dilectione sui referebat ad amorem Dei sicut ad finem, & si muliter dilectione oium aliarū rerū, & ita Deum diligebat quā seipsum, & super oia. Sed in statu nature corruptæ hō ad hoc cessat in appetitū uoluntatis realis, quæ pro corruptione nature sequit bonū priuati, nisi sanet per gratiam Dei, & ideo dicendum quod hō in statu nature integre nō indigebat dono gratie si paddit naturalibus bonis ad diligendum Deū naturaliter super oia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eam mouētis. Sed in statu nature corruptæ, indiget et hō ad hoc auxilio gratie naturæ sanatis. Hæc ille. Item prima parte q. 60. art. 5. sic dicit. Quidam dixerunt, quod angelus naturali dilectione diligit Deū plus quā seipsum amore concupiscentiæ, quia plus appetit sibi bonū diuinū quā bonū suū, & quodammodo amore amicitie, in quantum. Naturaliter angelus vult Deo maius bonū quā sibi, uult enim naturaliter Deum esse deum, se autem uult habere propriam naturam. Sed simpliciter loquendo plus diligit se naturali dilectione quam Deum, quia intensius & principalius diligit se quā deum naturaliter. Sed falsitas huius opinionis apte apparet si qs in reb. naturalib. cōsideret ad quid res naturalis moueatur naturaliter. Inclinat enim naturalis in his quæ sunt sine ratione demonstrat naturalem inclinationem in uoluntate intellectualis natura. Vni quodque autem in re

Charitas quod diligit Deum

Quilibet natura non uiciata peccato diligit Deum super omnia, secus de uiciata.

tummodo amore concupiscentie, referimus ad nos sicut in finem. Modo tali amore non diligimus Deum ex charitate, scilicet amore concupiscentie excludente amicitiam, immo plus diligimus eum amore amicitie quam amore concupiscentie, sicut dicit S. Tho. secunda secunda q. 26. ar. 3. in solutione tertij, vt recitatum est in probatione conclusionis. Ad obiecta contra quintam conclusionem dicitur, q non procedunt contra conclusionem, quia illa noua distinctio, quam adducit arguens intelligitur in distinctione, quam S. Thom. facit, licet non explicetur, quia S. Thom. non dicit, q beatitudo sit vltimus, aut principalis finis amoris diuini, immo dicit q ipsa operatio amoris & beatitudinis cum sint quadam accidentia sunt amanda propter suum subiectum. Et vltimus subiectum cum omnibus suis accidentibus debet referri in Deum, sicut ostendit ipse quarto sententiarum dist. 49. quaestio. 1. artic. 2. quaestiuicula prima in solutione tertij. Ad obiecta contra sextam conclusionem dicitur, q similiter non vadunt contra mentem conclusionis, quia conclusio loquitur de modo tertio modo dicto, & non de modo primo modo dicto, vel secundo modo. Veruntamen loquendo de modo secundo modo dicto argumentum non valet, quia nec in actu interiori charitatis, nec in aliquo actu interiori virtutis habet locum modus ille secundus, scilicet determinatio circumstantie. Nam bonitas voluntatis non dependet ex quacunque circumstantia, vt ostendit S. Thom. prima secunda secunda q. 19. artic. 2. vbi arguit sic. Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed ex circumstantijs, sed secundum diuersitatem circumstantiarum conuenit esse diuersitatem bonitatis, & malitie in actu voluntatis, puta q aliquis velit quando debet, & vbi debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed ex circumstantijs. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) q supposito q voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quia ergo dicitur, q aliquis vult aliquid bonum quando non debet, vel vbi non debet, potest intelligi dupliciter. Vno modo ita q illa circumstantia referatur ad volitum, & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita q referatur ad actum volendi, & sic impossibile est, q aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens in quantum aliquis volendo hoc bonum impeditur, ne tunc velit aliud bonum debitum, & tunc non intendit malum ex eo q aliquis vult bonum istud, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de alijs circumstantijs. Hec ille. Ad obiecta contra septimam conclusionem dicitur, q maior prout facit est falsa, quia per charitatem non tenemur optare proximis tantum gradum glorie vel beatitudinis quantum sunt capaces simpliciter, & quo ad potentiam obedientialem, quia hoc esset optare contra diuinam predestinationem & iustitiam, quae diuersos gradus beatitudinis hominibus praefixit non solum hominibus iam beatis, immo viatoribus, qui nondum ad beatitudinem pertinent, sed ad eam tendunt quidam lento gradu, quidam gradu concito. Charitas autem vult diuinam iustitiam seruare, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant, vt dictum est in probatione conclusionis. Ad confirmationem dicitur primo, q nulla est emulatio si duobus aequalis boni capacibus, sed non aequae dignis, nec ad aequale bonum ex diuina iustitia preparatis optantur inaequalia bona glorie, & non optantur eis aequalia. Immo optare talibus aequalia bona, quibus Deus optat inaequalia, esset discordare a diuina voluntate, & velle contra omnem ordinem charitatis & iustitiae, & esset nefanda praesumptio & blasphemiam. Dicitur secundo, quod nullum praedictum diuinum est optare inaequalem motum, & tendentiam in Deum eis, quos Deus disposuit inaequaliter moueri, & tendere in Deum, immo optare oppositum esset praedictum diuinum praedestinationis, & iustitiae, & charitatis, & praeter hoc esset vanum & fantasticum. Ad primum contra octauam conclusionem dicitur, quod recte concludit, quod dilectio inimici in vno homine potest esse melior & magis meritoria quam dilectio inimici in alio supposito vel homine, vt puta quia cetera sunt paria hinc inde, nisi quod diligens

Dilectio inimici potest esse melior quam dilectio amici

inimicum adhibet maiorem conatum quam alius ad diligendum amicum. Et totum hoc conceditur, sed non probatur in eodem supposito dilectio inimici sit magis meritoria q dilectio amici, quia nunquam idem homo aequae intense diligit inimicum, sicut amicum simul, & in eodem tempore, nisi forte vnicuique actu diligeret vtrumque, & hoc ex inclinatione charitatis, immo si hoc faceret vtrique male demeritorie, & contra ordinationem charitatis faceret, & hoc etiam concedit arguens, vnde ad propositum sic dicit. Diligere amicum plusquam inimicum est de ordine charitatis respectu eiusdem diligentis in casu necessitatis, quando affectus cum effectu non potest vtrique exhiberi, tunc enim idem homo aequae diligens inimicum, vt amicum peccat faciendo contra ordinem charitatis. Sed respectu diuersorum diligentium, & maxime extra casum necessitatis non est contra ordinem charitatis, quod vnus propter Deum velit inimico tantum bonum, & tanto affectu sicut alius vult amico, immo pertinet ad perfectionem charitatis. In eodem etiam homine pro alio tempore, & extra casum praedictum non est contra ordinem charitatis, quod velit par bonum & pari affectu amico, & inimico. Hec ille. Ad secundum dicitur primo, quod nunquam idem dilector ex charitate diligit aequae intense inimicum sicut amicum eodem tempore, & in eodem casu. Et ideo loquendo de eodem dilectore minor est falsa, quia intensiones talium actuum dilectionum non sunt similes nec aequales. Dicitur secundo, quod si in diuersis dilectoribus illae duae dilectiones sint aequae intense, non ex hoc sola dilectio inimici esset melior, quia tota eius intentio reducitur in charitatem, & intentio alterius dilectionis habet aliam causam praeter charitatem, cuius ratio est, quia actus tanto censetur melior, quanto a pluribus virtutibus informatur, modo dilectio amici informatur ab habitu charitatis, iustitiae, pietatis, & a multis alijs habitibus virtutum, dilectio vero inimici informatur ex solo habitu charitatis, & ita non habet tot bonitates, quot dilectio amici. Et licet meritum innitatur quo ad aliquid soli charitati, cui bonitas actus non innitatur soli charitati, & ideo concursus aliarum virtutum cum aequali charitate, & conatu reddit actum meliorem, & consequenter magis meritorium, quia actus in se melior ex aequali charitate factus est magis meritorius. Veruntamen dilectio inimici potest esse magis meritoria ex alia parte, si adhibeatur ad eam maior conatus, & cetera omnia sint paria hinc & inde. De efficacia merendi S. Tho. prima parte q. 95. artic. 4. sic dicit. Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Vno modo ex radice charitatis & gratiae, & talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione, qui n. ex maiori charitate aliquid facit perfectius Deo fruatur. Alio modo potest pensari quantitas meriti ex quantitate operis, quae quidem est duplex, scilicet absoluta & proportionalis. Vidua enim, quae misit duo era minuta in gazophilatium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi, qui magna muna postulerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabundabat. Vtraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae, quae tunc copiosior fuisset nullo obstaculo in humana natura inueniens. Similiter etiam si consideretur absoluta quantitas operis, quia cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior inuenitur ratio meriti post peccatum propter imbecillitatem hominis. Magis n. excedit paruorum opus potestatem eius, qui cum difficultate operatur illud quam magnum opus potestatem eius, qui sine difficultate operatur. Hec ille. Item magis ad propositum 3. sent. dist. 30. quaestio. 1. artic. 3. sic dicit. Comparatio dilectionis amici & inimici potest dupliciter intelligi, scilicet quantum ad actus, & quantum ad habitus, si quantum ad actus, sciendum est quod quado quaeritur de duobus actibus quis sit melior & magis meritorius, oportet quod intelligatur de illis per se loquendo secundum genus suum. Contingit n. quod illud quod secundum genus suum est minus bonum vel meritorium, aliquo adueniente

in dilectio inimici potest esse melior quam dilectio amici

bonitas actus ad minus meritorium

Melior in quo consistit

Quaestio in qua dicitur scilicet per gratia & ex gratia

Quaestio contra Duran.

niente efficiatur magis bonum vel meritorium, sicut paruorum opus, ex magna charitate factum magis est meritorium quam magnum ex parua. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit, scilicet ex termino vel obiecto, & ex principio, quod est voluntas, ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi, quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo coopererem dilectionem amici & inimici quantum ad terminos siue obiecta, cum obiectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus, sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero coopererem duas praedictas dilectiones ad principium, quod est voluntas, sic vbi est maior conatus voluntatis, ibi oportet esse maius meritum, quia quanto est maior conatus voluntatis, tanto est feruentior voluntas de fine, propter quod attendat illud, quod secundum se est sibi magis repugnans, quamuis sit magis remissa quandoque circa illud, ad quod magis conatur. Meritum autem consistit in hoc q voluntas ad finem afficitur, & ideo si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria in quantum huiusmodi, quia secundum q huiusmodi exigit maiorem conatum & maiorem feruorem circa finem, quam dilectio amici sit magis intensa circa obiectum, sed dilectio amici est melior quantum ad bonitatem essentialem, quae consequitur speciem actus qui specificatur ex obiecto. Si autem comparentur praedictae dilectiones quantum ad habitus, sic oportet q vel intelligatur de dilectione inimicorum, quae est necessitatis, & sic nulla est comparatio, quia idem habitus aequalis est respectu vtriusque, vel de dilectione inimicorum, quae est perfectionis, & sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, & non e contra, & sic dilectio inimicorum est melior. Hec ille. Ex quibus patet, q non contingit, q in eodem diligente ex charitate aequae intensa sit dilectio inimici, sicut dilectio amici simul, & pro eodem tempore secundo q in aliquo casu dilectio inimici est maioris meriti quam dilectio amici, si iste dilectiones sint in diuersis suppositis, vel in eodem supposito, quo ad diuersa tempora, vel diuersos casus. Ad tertium negatur minor loquendo de actuali dilectione amici & inimici, q in tali dilectione in rebus diliguntur amicum quam inimicum, quando cumque simul actu diliguntur, & ita dilectio amici includit dilectionem inimici, & non e contra. Si autem loquamur de habituali dilectione inimici quae est perfectionis, & non necessitatis, tunc conceditur q dilectio inimici est melior, vt supra dictum est. Ad argumentum contra conclusionem responsio est in responsione ad septimum contra tertiam conclusionem. Et haec de quaestione sufficit. De qua benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO. XXXI. & XXXII.

QVAESTIO. VNICA.

Vtrum fides in patria remaneat.



IRCA trigessimam primam & trigessimam secundam distinctionem tertij sententiarum. Vtrum fides remaneat in patria, & arguitur q sic. Cognitio fidei & cognitio glorie differunt secundum perfectum & imperfectum, sed cognitio perfecta & imperfecta simul sunt, sicut in Angelo simul est cognitio matutina cum cognitione vespertina, & aliquis homo simul potest habere de eadem conuisione scientiam per syllogismum demonstratiuum, & opinionem per syllogismum dialecticum: ergo & fides simul potest esse post hanc vitam cum cognitione glorie.

IN oppositum arguitur, quia dicit Apostolus secunda Corinth. 5. quoadiu sumus in corpore peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Sed illi qui sunt in gloria non peregrinantur a Domino, sed sunt e praesentes: ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

IN hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones in secundo obiectiones. In tertio responsiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Impossibile est actum fidei & actum visionis beatificae simul esse in eodem subiecto. Hanc ponit S. Thom. prima secunda quaestio. 67. artic. 3. vbi sic dicit. Oppositum est propria & per se causa q vnum excludat ab alio, in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmatiouis & negatiouis. Inuenitur autem in quibusdam oppositis secundum contrarias formas, sicut in coloribus album, & nigrum, in quibusdam autem secundum perfectum & imperfectum. Vnde in alterationibus magis & minus accipitur vt contraria, cum de minus calido sit magis calidum, vt dicitur 5. Physicorum, & quia perfectum & imperfectum opponuntur, impossibile est q simul secundum idem sit perfectio & imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, & pertinet ad speciem illius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bouis. Et quia vnus & idem numero manens non potest transferri de vna specie in aliam, inde est, q tali imperfectioe sublata tollitur species rei, sicut iam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit indiuiduo secundum aliquid aliud, sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis in quantum impeditur in eo vltus rationis propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Patet aut q tali imperfectioe remota nihilominus substantia rei manet. Manifestum est autem, q imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione, fides n. est substantia speranda rerum, argumentum non apparentium, vt dicitur Hebr. 11. & Augustinus dicit. Quid est fides nisi credere quod non videtur, q autem cognitio sit sine visione, vel apparentia, hoc ad imperfectioem cognitionis pertinet, & sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Vnde manifestum est, q fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero existens. Sed vltius considerandum est, vtrum possit simul esse cum cognitione perfecta. Nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquam cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, q cognitio potest dici esse imperfecta tripliciter. Vno modo ex parte obiecti cognoscibilis. Alio modo ex parte medij. Tertio modo ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis differunt secundum perfectum & imperfectum cognitio matutina & vespertina in angelis. Nam cognitio matutina est de rebus secundum esse, quod habent in verbo, cognitio autem vespertina est de eis secundum esse, quod habent in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medij differunt secundum perfectum & imperfectum cognitio, quae est de aliqua conclusione per medium demonstratiuum, & per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum & imperfectum opinio, fides, & scientia. Nam de ratione opinionis est, q accipitur vnus cum formidine oppositi, vnde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est q habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiua, habet n. certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit n. opinionem in hoc q habeat firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in hoc, q non habet visionem. Manifestum est autem, q perfectum & imperfectum non possunt simul esse secundum idem, sed ea, quae differunt secundum perfectum & imperfectum secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta & imperfecta ex parte obiecti nullo modo potest esse de eodem obiecto, possunt tamen conuenire in eodem medio & in eodem subiecto. Nihil enim prohibet q vnus homo simul & semel per vnum, & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum vnus est perfectum & aliud imperfectum, sicut de sanitate & aegritudine, bono & malo. Similiter etiam impossibile est, q cognitio perfecta & imperfecta ex parte medij conueniant in vno medio, sed nihil prohibet quia conueniant in vno obiecto & in vno subiecto. Potest n. vnus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, &

Fides & visio non sunt simul.

bile, & demonstratiuum. Et similiter impossibile est, quod cognitio perfecta & imperfecta ex parte subiecti sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id, quod credit. Beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat illud, quod beatificatur, unde manifestum est quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Actus ex sua ratione formali requirentes in suis subiectis incompossibiles dispositiones non sunt composibiles in eodem subiecto, sed actus fidei, qui est credere, & visio beatifica sunt huiusmodi, igitur &c. Secunda conclusio. Habitus fidei non remanet nec remanere potest in patria cum visione beatifica. Hanc ponit S. Thom. tertio sent. distinct. 31. q. 2. artic. 1. quaestio cula tertia, ubi sic dicit. Ablatio alicuius quod est de substantia rei, inducit corruptionem illius rei, non autem ablatio alicuius, quod se habet accidentaliter ad rem illam, imperfectionem autem illa, quam tollit gloria a fide, est de substantia fidei, & ad speciem eius pertinens, quod patet ex hoc, quod accipitur secundum rationem obiecti, a quo fides speciem recipit, obsecutus. n. quam anigma remota est ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet, quod remota ista imperfectione substantia & species fidei destruantur, sicut si ab asino remoueat sua irrationalitas. Quia autem fides forma quaedam accidentaliter est non composita ex materia & forma, sed simplex, ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere, sicut patet, quod quando ex albo fit nigrum vel e conuerso manet id, quod coloris est, non idem numero color, sed idem genere, sed manet eadem lux numero cum est perfecta & imperfecta, quia illa perfectio & imperfectio non pertinet ad speciem lucis, sed accidentalis est. Haec ille. Ex quibus potest sic argui. Vbi non saluatur ratio obiecti fidei non remanet habitus fidei, sed in patria non saluatur ratio obiecti fidei, immo tollitur: ergo nec ibi remanet habitus fidei. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quam ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Duran. Primo probando, quod non sit haereticum nec contra sacram scripturam ponere, quod habitus fidei possit remanere in patria, quia sacra scriptura nihil dicit contra possibilitatem remanendi, sicut patet discurrendo per totum decimum tertium capitulum primae Epistolae ad Corinthios, ubi haec materia spectatus tangitur, & expressius quam in alijs locis, & per omnia alia loca scripturae, quia nunquam inuenitur vnum verbum, quod dicat expresse, vel ex quo possit efficiter deduci, quod habitus fidei non possit in patria manere. Et si aliquis dicat, quod immo, adducat illam auctoritatem, quia nondum est per aliquem adducta: ergo dicere quod habitus fidei possit in patria remanere, nullo modo est haereticum, quia nullo modo scriptura dicit contrarium. Item. Scriptura recte intellecta nullo modo est contra actualem remanentiam habitus fidei in patria, in eodem enim ca. ubi de hoc agitur dicitur sic. Suae prophetiae destruetur, & subdit similem causam, sicut de fide, dicit. n. de scientia, quoniam ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est, sicut de fide subdit. Videmus nunc per speculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Ex quo arguitur tripliciter primo sic. Sicut scriptura dicit fidem euacuari in patria, sic eadem scriptura, & in eodem capit. dicit, donum prophetiae, & donum linguarum, & scientiam cessare, & destrui, sed secundum Doctores scientia non destruetur secundum habitum. Donum etiam linguarum in se non cessabit, quin sciant loqui varijs linguis, quicquid sit de actu. Donum autem prophetiae fuit in Christo secundum Doctores, & ipse vocat se Prophetam Matth. 13. ubi dicit. Non est propheta sine honore nisi in patria sua, Christus autem secundum mentem fuit beatus: ergo cum haec non euacuatur secundum habitum, videtur quod nec fides, saltem hoc non potest ex scriptura conuincere, quia de pari loquitur de omnibus illis, & de fide per totum capitulum. Secundo sic. Quia Apostolus euacuationem fidei & doni linguarum, & scientiae

comparat perfectioni aetatis dicens. Cum essem paruulus loquebar vt paruulus, sapiebam, vt paruulus &c. Cum autem factus sum vir, euacuauit quae erant paruuli, sed quando ex paruulo fit vir, nec potentia, per quam loquebatur, sapiebat vel cogitabat, nec habitus bonus, si quem habebat ad hos actus euacuatur: ergo nec habitus praedicti euacuatur in patria. Si dicatur, quod non est similitudo fidei & alij habitibus, quia de essentia aliorum habituum non est perfectio, sed de essentia fidei est imperfectio. Et ideo adueniente perfectione alia non euacuatur, quia non habent ad eam oppositionem, sed solum fides eis opponitur. Dico quod non valet ad propositum, quia ex scriptura non habetur illa differentia, sed si sit, hoc est ex natura talium habituum, quod adhuc non credo verum, & patebit infra, cum igitur ex scriptura nullo modo haberi illa differentia, dicere quod non euacuatur plus habitus fidei quam alij, de quibus de pari fit ibi mentio, non est contra scripturam, & ideo non est haereticum, quod solum inquirimus pro nunc, quia post inquitremus, an sit falsum. Tertio. Quia scriptura loquens de euacuatione istorum exponit seipsum ostendens, quod hoc intelligitur, quo ad actus dicens. Loquebar, vt paruulus, sapiebam vt paruulus &c. Et postea. Videmus nunc per speculum & in enigmate &c. ergo ex sacra scriptura non potest haberi, quod euacuatur habitus, sed actus, quod etiam recipit expositionem, vt post dicitur. Sic igitur patet, quod nullo modo est contra scripturam recte intellectam prout circumstantia scripturae exponit seipsum, quae est optima expositio secundum Aug. 33. quaestio num, dicere quod habitus fidei possit remanere, vel remaneat in patria. Vltimus arguit, quod habitus fidei possit remanere in patria sine actu primo. Quia Paulus in rapto vidit Deum, & tamen in eo mansit habitus fidei secundum Doctores: ergo habitus fidei potest stare cum visione. Respondetur ad hoc, quod nescitur, an Paulus in rapto fuerit in corpore, vel extra corpus, quia ipsemet nesciuit, vt dicitur in prima. Corint. 12. Si autem anima eius fuerit extra corpus, tunc non habuit fidem, sed solum visionem, sed restituta corpori rehabuit fidem sine visione, & ita nunquam fuerunt simul habitus & visio. Sed illud non valet, quia si nescitur, an fuerit in corpore vel extra corpus, quare magis ponitur, quod fuit extra corpus quam in corpore, & quare non respondetur, quod si fuerit in corpore itur fides cum visione, sicut si fuit extra corpus, non fuit fides cum visione. Nisi enim raptus esset possibilis anima existente in corpore, Paulus sciens se raptum non dubitaret, an esset in corpore, vel extra corpus, sed absolute dixisset, quod extra corpus, & si raptus esset possibilis anima existente in corpore, quare propter raptum oportet ponere Paulum mortuum, & si de facto ponatur mortuus fuisse, tamen potuit esse prius. Nam & Moyses fuit raptus, vel saltem vidit diuinum essentiam sicut Paulus, vt dicit Augustinus super Genes. ad litteram, qui tamen non fuit mortuus. Doctores et tenent, quod Paulus in rapto non fuit mortuus, sed solum abstractus ab visu seu sensu, & sic stat argumentum. Secundo. Quia fides, quae est habitus acquisitus itat cum visione corporali, & cum assensu intellectus ex visione causato, ergo habitus, quae est habitus infusus potest stare cum visione spirituali seu beata. Consequenter patet, quia omnino videtur esse simile hic & inde, antequam probatur, si quis habeat habitum fidei acquisitum, videlicet per quem ei datur dicitur alicuius astrologi de eclipsis Solis & Lunae, si actuauerit videat Lunam eclipsari prout praedixit astrologus, non propter hoc prior habitus fidei destruetur, immo potius confirmabitur, quia alias facilius & firmitus crederet dictis talis astrologi ex hoc, quod vidit euenisse illud, quod praedixerat astrologus. Et si dicatur quod ad visionem eclipsis nihil facit habitus fidei, nec cum ea potest concurrere actus eius non valet, quia hic non quaeritur, an actus fidei possit stare cum visione, sed solum de habitu, unde dato quod habitus ad illam visionem nihil faceret, nec actus fidei cum visione stare posset, non sequitur tamen, quin habitus cum ea stare posset. Tertio. Quia habitus opinionis potest stare cum scientiae actu: ergo similiter potest stare cum actu visionis, & idem est de fide acquisita, cum sit habitus opinatiuus. Antecedens patet, quia vnus & idem homo potest habere de eadem conclusione media demonstratiua, quae causant habitum scientiae, & media tropica

Dur. alij sententiam bonum non toll.

Verum habitus fidei est actu primus idem visio praeterea.

Quidam per esse per modum habitus & actus.

Isti ubi scripturae dicitur.

Vtrum sit possibile ponere actum visionis in patria.

An scientia opinio est esse quodammodo.

pica seu probabilia, quae causant habitum opinatiuum, & cum exit in actum considerandi conclusionem secundum media demonstratiua, quae faciunt eum scire, non oportet quod oblitus fuerit mediatorum probabiliu seu Topicorum, quorum habitus est opinio, & sic simul scit actu, & habet opinionem secundum habitum, & sic patet antecedens. Consequenter probatur, quia sicut credere & opinari opponuntur, secundum euidens & non euidens ei quod est videre, sic opponuntur ei, quod est scire secundum certum & dubium, & ideo si non obstante oppositione certi & dubij opinio, vel fides potest stare secundum habitum cum actu scientiae, eodem modo non obstante oppositione euidens & non euidens opinio & fides secundum habitum possunt stare cum actu visionis, & sicut est de fide acquisita respectu visionis corporalis, sic est de fide infusa respectu visionis beatae. Et si dicatur quod fides non potest stare cum visione beata non propter oppositionem, quam habeat ad visionem secundum se, sed propter oppositionem, quam habeat ad habitum gloriae, sicut habitus virtuosus cum actu virtuosio stat, & tamen habitus virtuosus non potest stare cum habitu virtuosio, quia habitus non opponitur actu, sed habitui. Non valet, quia aut visio beata potest esse sine habitu gloriae, aut non, si potest esse sine habitu gloriae, tunc habitus fidei potest esse cum visione beata, cum ei non opponatur. Si autem visio beata non potest esse sine habitu gloriae, cum Paulus in rapto haberet visionem beatam, & per consequens habitum gloriae, & cum hoc fidem secundum habitum, sequitur quod tunc fuerunt simul habitus & habitus gloriae: ergo non opponuntur, quia opposita non possunt simul esse. Nec valet si diceretur, quod fuerunt simul per modum cuiusdam transitus, & non per modum habitus permanentis. Quia quae possunt esse per vnum instans, possunt semper simul esse, quia simultatem non impedit longitudo vel breuitas temporis, sed natura oppositionis, unde si pro illo instanti fuerunt in Paulo simul fides & habitus gloriae necesse est, quod possint simul esse semper. Quarto. Quia minus lumen non destruitur adueniente maiore, sed lumen fidei & lumen gloriae se habent vt lumen maius & lumen minus: ergo &c. Secundo loco arguit contra primam conclusionem. Et primo dicit, quod ponere possibilitatem actus fidei cum actu visionis in nullo est contra sacra scripturam, quia in nullo loco sacrae scripturae negatur possibilitas, licet in aliquibus locis quantum est de superficie textus videatur negari similitas eorum de facto, & qui dicunt oppositum, scilicet quod per scripturam negetur possibilitas, adducat auctoritatem ad hoc, sicut adducuntur auctoritates Commentatoris & Philosophorum, quae communis & crebris allegantur, quia nondum adducta est talis auctoritas, nec potest quod adduci. Secundo dicit. Quia ponere, quod de facto sint simul, adhuc non est contra scripturam, quia sicut scriptura dicit euacuari fidem, ita & scientiam, & donum linguarum, nec in his ponit aliquam differentiam, nec quo ad actum, nec quo ad habitum. Et eandem rationem assignat, scilicet cum veperit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Et iterum. Videmus nunc per speculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem, sed secundum omnes Doctores scientia non euacuatur quo ad actum, sed solum quo ad modum imperfectionis, donum autem linguarum nescio si euacuabitur ibi quo ad actum, vel quo ad modum. Si tamen laus vocalis erit in patria, quia probabile est, si Deus laudatur ibi vocaliter, quod beatus habens donum linguarum quandoque laudabit eum in vna lingua, quandoque in alia, vt sic nihil valet in eo a laude diuina, euacuabitur tamen quo ad necessitatem, sicut glossa exponit, quia non erit necesse loqui linguis, ubi quilibet cognoscat in Deo quicquid ad ipsum pertinet, & hoc modo quantum est ex textu scripturae, actus fidei euacuabitur in patria, aut quia imperfectio actus tollitur, & non actus ipse, sicut dictum est de actu scientiae, aut quia non erit necessitas, sicut nec actus linguarum. Visio. n. beata excludit necessitatem fidei & actus eius, sed quantum est ex dictis scripturae non excludit, nec possibilitatem, nec actualem simultatem. Et si dicatur quod immo, quia imperfectio necessario euacuatur adueniente perfectione, sed imperfectio est de essentia actus fidei, & ideo euacuatur adueniente perfectione

visionis, non sic autem est de actu scientiae, de cuius essentia non est imperfectio, quamuis sit ei adiuncta pro statu viae. Dicendum quod hoc non valet, quia ista differentia inter actum fidei & actum scientiae in nullo habetur in scriptura, quae de pari omnino loquitur de vtroque, sicut patet ex serie textus illius cap. primae Corint. 13. Et ideo dicere contrarium non est contra scripturam, & sic patet, quod in nullo est contra scripturam dicere, quod actus fidei & visionis possint stare simul. Tertio dicit. Quia licet de facto illi duo actus non stent simul, possent tamen simul stare. Primum probatur, quia vel essent duo actus distincti, vel vnus, non duo, quia beati clare vident in patria illud, quod credit viatores, propter quod sicut modo credimus scripturam a Deo esse inspiratam, sic beati vident Deum inspirasse sanctis dicta scripturae, & ideo de hoc non habent actum fidei, sed scientiae vel visionis, nec per consequens de veritate dictorum sacrae scripturae: unde apud eos, quae argumentum est ex se notis. Quicquid Deus dixit vel dicentibus inspirauit est verum, & haec est per se nota etiam in lumine naturali, sed Deus dixit vel inspirauit sanctis Prophetis, & Apost. dicta scripturae sunt vera, ita quod haec conclusio est scita a beatis, & cognitio eius est actus scientiae & non fidei, quae inicitur auctoritatis, de qua non est euidens, quod sit a Deo dicta. Et sicut actus fidei vt distinctus secundum se a beata visione non est in beatis, ita nec vt concurrens in vnum cum alio, quia duo habitus non concurrunt ad vnum actum, nisi propter concursum mediatorum propriorum illis habitibus, sed proprium medium fidei in seipso non potest concurrere cum medio causante visionem beatam: ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primo, quia proprium medium fidei in seipso est auctoritas scripturae, de qua non est euidens, quod sit a Deo dicta. Si enim esset euidens ipsam esse a Deo dictam, magis esset medium scientiae quam fidei, beatis autem non est ineuidens, immo est euidens scripturam esse a Deo dictam, vel inspiratam: ergo proprium medium habitus fidei deficit in beatis in patria. Secundo. Quia dato quod esset ibi tale medium, non tamen concurreret cum medio causante visionem beatam, quia visio beata, cum sit actus precise supernaturalis, confurgit totaliter & precise ex causa supernaturali, & ideo totaliter & precise est ab essentia diuina esse, & obiectiue nullo alio concurrente, & sic patet primum. Secundum probat dicens, quod si beati non viderent, nec scirent scripturam esse a Deo inspiratam, ita quod maneret in eis proprium medium fidei habitus, sic credere & videre si poneretur esse duo actus secundum rem, possent esse simul, quod patet, quia actus visionis & scientiae acquisitae, & actus fidei non habent oppositionem nisi secundum magis euidens & minus euidens. Actus enim visionis est simpliciter & summe euidens, actus vero scientiae est mediocriter euidens. Actus autem fidei est secundum infimum gradum euidens, & tamen est aliquo modo euidens, cum n. sit actus intellectus positius, est quaedam visio quamuis obscura, cui concordat dictum Apostoli prima Corinth. 13. ubi sic dicit. Videmus nunc per speculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Ecce quod vtrumque actum dicit esse visionem, sed vnam dicit esse claram, quia facie ad faciem, aliam vero dicit esse obscuram, quia per speculum & in enigmate, tunc arguitur sic. Actus scientiae & fidei videntur oppositi visionis secundum magis euidens & minus euidens, licet in hac apparet oppositione maior videatur esse oppositio actus fidei ad visionem quam actus scientiae, sed actus scientiae sit in patria cum actu visionis secundum Doctores: ergo similiter actus fidei poterit stare in patria cum visione. Quamuis enim sit minus euidens quam actus scientiae, tamen ex quo actus scientiae est composibilis cum visione, actus fidei poterit esse composibilis cum eadem, visio enim vel vtrique opponitur vel nulli, si vtrique, cum nullo potest stare, quia omnis oppositio magna, vel parua impedit similitatem, si nulli, quia ratione potest stare cum vno, potest etiam stare cum alio. Puto autem inquit quod nulli eorum opponitur, quia oppositio formalis est solum specierum, quae sunt sub eodem genere proximo, id est sicut albedo & ceteri colores sunt sub colore, sicut sub genere proximo, unde sibi opponuntur, & inuicem sunt inopossibiles in eodem subiecto.

subiecto. Sed colores & sapes, quia non sunt in eodem genere proximo, non opponuntur adinuicem, nec sunt incompossibiles in eodem subiecto. Visio autem beata non videtur esse eiusdem generis proximi cum quocunque alio actu intelligendi, quem habeamus in via, siue sit actus scientie, siue fidei, quia visio beata est supernaturalis actus, non solum quantum ad causam suam, sicut fuit visus datus cæco nato, sed est actus supernaturalis per essentiam, vnde nullus actus intelligendi, quem possumus habere ex puris naturalibus, siue sit scire, siue opinari, siue credere, ad quem non necessario requiritur fides infusa, potest esse eiusdem generis proximi cum beata visione, vnde nullam oppositionem habet ad illam, nec secundum se, nec secundum conditiones suas intrinsecas quæcumque sint illæ, & ideo possunt stare simul, & sic patet, quod actus scientie & fidei possunt simul stare cum visione beata, dato quod essent d'uersi actus. Item quorum rationes præcisæ & formales sunt composibiles, ipsa sunt composibilia, sed formales rationes & præcisæ actus credendi & videndi seu sciendi sunt composibiles: igitur &c. Maior patet. Minor probatur, quia videre est assentire rei præsentem in se, scire vero est assentire alicui propter causam, vel propter notitiam causæ. Credere autem est assentire alicui propter auctoritatem dicentis, & in his consistit præcisæ & formales ratio eorum, constat autem quod aliquis potest assentire alicui conclusioni, quia videt eam in se, puta videt Lunam eclipsari, & quia scit causam, puta quod ex tali motu interponitur terra inter Solem & Lunam, & quia auditur à perito astrologo, cui credere consuevit: igitur &c. Vltimius arguit quod imperfectio nullo modo sit de essentia actus credendi, nec alicuius alterius actus, quia nulla priuatio potest esse de essentia alicuius positiui, quia omne positiui constituitur intrinsece & essentialiter ex solis positiuis, cum igitur actus credendi, & omnis alius actus sit aliquid positiuum, impossibile est quod imperfectio prout dicit priuationem sit intrinsece de essentia actus fidei, vel cuiuscunque aliterius actus, potest tamen esse conditio concomitans, quia minor perfectio deficit à maiori perfectione, & sic imperfectio concomitatur semper & inseparabiliter actum fidei, qui est præcisæ & totaliter à fide, deficit enim à perfectione scientie & visionis, quia actus visionis tendit in rem sibi actualiter secundum se præsentem. Actus vero scientie tendit in obiectum præsentatum per medium certum & euident, de cuius certitudine constat ipsi scienti. Ab utroque autem horum deficit actus fidei, cui non est præsens obiectum nisi per auctoritatem dicentis, de cuius veritate non constat euidenter credenti, & sic talis imperfectio semper concomitatur actum, qui est solius fidei, dico autem solius fidei, quia medium, cui fides innititur, potest concurrere cum medio faciente scire, vel cum præsentia obiecti. Et tunc causatur vnus actus ex tribus medijs simul concurrētib, qui actus non habet illam imperfectionem, quam habet actus, qui est à sola fide. Secundo arguit sic. Sicut ænigma quod attribuitur fidei sonat imperfectionem, sic esse ex parte quod attribuitur scientie ab Apost. primæ Cor. 13. sonat imperfectionem, sed imperfectio non est de ratione actus scientie secundum Doctores, ergo similiter non est de ratione actus fidei. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quam ad tertium articulum respondendum est objectionibus supradictis, & ideo ad obiecta contra secundam conclusionem dicitur. Primo, quod multæ auctoritates sacræ scripturæ videntur expresse intendere, & quasi expresse sonare, quod impossibile est fidem remanere in patria, quod patet primo, quia Hebr. 11. dicitur quod fides est argumentum non apparentium. Constat autem quod in patria nihil erit non apparens, de quo fuerit fides in via, & cum non sit possibile idem esse apparens & non apparens eidem homini simul & semel, apparet quod secundum mentem Apost. fides est incompossibilis visioni & statui patriæ. Secundo, quia 2. Corin. 5. dicitur, dum sumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, & non per speciem, ex qua auctoritate cum gloris sanctorum habetur primo, quod fides facit hominem peregrinari à Deo: secundo quod facit ambulare & tendere in Deum quasi in aliquid distans, constat autem quod illa duo sunt incompossibilia statui beatifico, quia beati non peregrinantur à Deo, sed sunt ei præ-

sentis; & Deus est eis præsens per speciem, nec tendunt in Deum ante ambulat, sed quiescunt in Deo, vnde glossa super prædicta verbo, sic dicit. Qui peregrinatur & per fidem ambulat, nondum est in patria, sed in via. Tertio, quia primo Corin. 13. Apost. comparat cognitionem fidei cognitioni speculati & ænigmatice, cognitionem vero patriæ cognitioni facili, constat autem quod illæ due sunt incompossibiles in eodem respectu eiusdem obiecti, potissimum per idem medium quod est ratio assentiendi, per idem autem medium assentit fides & beatifica visio, s. per primam veritatem. Item ibidem comparat cognitionem fidei cogitationi parvuli, cognitionem vero patriæ sapientiæ virili, constat autem secundum eum illas duas esse incompossibiles, vnde dicit quod secunda euacuat primam, hoc autem non est nisi propter incompossibilitatem. Quarto, quia cuiuslibet habenti fidem, est aliquid sperandum in futurum iuxta illud Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum rerum, sed secundum quod dicitur Apost. visio excludit expectationem & spem. Rom. 8. Spes que videtur non est spes, glossa. Res sperata que videtur non est subiecta virtuti spei, que non est nisi de non apparentibus, & vere non, quia contra rationem spes hæc diceretur, nam quod videt quis quid sperat, id est cur vel quomodo dicitur sperare, quasi dicat nullo modo. Hæc glossa. Ex quibus auctoritatibus apparet, quod dicere fidem esse composibilem visioni beatificæ non consonat sacræ scripturæ, & multo minus dicitis sanctorum, vnde Greg. in homelia super Io. exponens illud Io. 21. Quia vidisti me Thom. &c. sic dicit. Cum Paulus Apost. dicat. Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, profecto liquet quod que apparent iam fidem non habent, sed agnitionem, dum ergo vidit Thom. dum palpaui, cur ei dicitur, quia vidisti me Thom. credi dicit, sed aliud vidit, & aliud credidit. Hominem vidit, & Deum confessus est. Hæc ille. Et similia dicit Aug. & alij sancti innitentes dicitis Apost. primo Corin. 13. & Hebr. 11. & alijs locis, vnde sequitur quod vel sancti false exponunt, & false intelligunt Apostolum, vel quod secundum Apostolum fides virtus sit incompossibilis statui beatifico & visioni patriæ. Ex quibus patet, quod primum dictum arguentis, quo asserit compossibilitatem fidei cum visione patriæ non repugnare dicitis sacræ scripturæ vel determinationibus sanctorum, est omnino falsum & non num. Secundo dicitur, quod secundum dictum eius quo asserit quod dicere, quod fides simul stet cum visione beatifica non est contra sacræ scripturæ, aut contra dicta scripturæ, est omnino falsum, quod patet, nam cum compossibilis habitus fidei cum visione beatifica negetur in sacræ scriptura, multo plus eorum similitas actualis, quia quæcumque impossibile est simul esse, nunquam simul sunt. Et tunc ad primam sui dicti probationem dicitur, quod licet ex dicitis Apostoli in tertio capi. primæ Corin. non possit euidenter deduci, quod habitus fidei plus euacuetur quam habitus scientie, vel donum prophetie, aut linguarum, tamen ex dicitis eiusdem Apostoli in alijs locis, & ex glossis sanctorum exponendum illud cap. Apostoli, & alia dicta eius manifeste patet, quod aliter euacuabitur habitus fidei quam habitus scientie, vñ glossa ordinaria ibidem sic dicit vt dicit Aug. libr. de doctrina Christiana. Fides succedit spes, quam videntibus, & spei succedet beatitudo ipsa, ad quam peruenturi sumus. Charitas vero augebitur potius, nec aliquid ei succedet, destruetur tamen in quantum est imperfecta, quia desinet esse imperfecta & ex parte, sed nec ipsa, nec eius actus destruetur, omne ergo quod ex parte est, destruetur, vel ex toto vt fides & spes, vel ex parte vt scientia, cuius actus & modus destruetur & charitas etiam, cuius modus quidem tollitur, sed non ipsa, nec eius actus, nec quidem modus. Hæc glossa. Quomodo autem cessabit prophetia in patria, ostendit Sancti Thom. in postilla super decimum tertium cap. primæ Corin. di. In futura gloria prophetia locum non habebit propter duo. Primo quidem, quia prophetia respicit futurum, status autem ille non expectabit aliquid in futurum, sed ibi erit finale complementum omnium eorum, quæ ante fuerant prophetata, vnde in Psal. Sicut audiuimus, scilicet per Prophetas, ita & vidimus præsentialiter in ciuitate Domini virtutum. Secundo, quia prophetia est cum cognitione figurati & ænigmatice, quæ cessabit in patria, vnde dicitur nu. 12.

num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta, per somnium aut in visione loquar ad eum. Hæc ille. Veruntamen huic secundæ rationi non multum in ostendendum est, quia sicut ipse dicitur in parte quæritio. 7. artic. 8. in solut. primi. Per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetie ænigmatice cognitio, quæ est per somnium & in visione, sed ostenditur comparatio aliorum Prophetarum, quæ per somnium & in visione percipiunt diuina, ad Moysem, qui palam & non per ænigmatice Deum vidit, qui Propheta dicitur est secundum illud Deut. vltimo. Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyse. Hæc ille. Quia autem obijciunt de Christo, qui cum beatitudine habuit donum prophetie, sicut Sanctus Thome ibidem in solut. secundi dicens, Fides est eorum, quæ non videntur ab ipso credere, similiter spes est eorum, quæ non habentur ab ipso sperare, sed propria est eorum, quæ sunt procul à communi hominum sensu, cum quibus Propheta conuersatur & communicat in statu viæ, & ideo fides & spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia. Hæc ille. Item de hoc secunda secundæ q. 174. artic. 5. vbi quærit. Vtrum aliquis gradus prophetie sit in beatis, arguit sic tertio loco. Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor, & tamen ipse Prophetam se nominat Math. 13. vbi dicitur, Non est propheta sine honore nisi in patria sua: ergo comprehensores & beati possunt dici propheta. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod Christus simul erat comprehensor & viator, in quantum ergo fuit comprehensor, non contigit sibi ratio prophetie, sed solum in quantum erat viator. Hæc ille. De alijs autem beatis est alia ratio, vnde ibidem sic dicit. Prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis virtutis, vt procul existeris, quod quidem contingit esse dupliciter. Vno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipso, sed in aliquibus suis effectibus, & adhuc erit magis procul, si hoc sit per figuram corporalium rerum, quæ per intelligibiles effectus, & talis maxime est visio prophetica, quæ fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius vidētis, qui scilicet non est totaliter in vltima perfectione ad actus secundum illud secundæ Cor. 5. Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino. Neutro autem modo beati sunt procul, vnde non possunt dici Propheta. Hæc ille. Qualiter autem habitus scientie destruetur, & potissime habitus scientie diuinorum, ostendit S. Thom. in prædicta postilla, vbi recitat & improbat quibusdam opinionibus, sic concludit. In anima remanet scientia post corporis mortem quantum ad species intelligibiles, non autem quantum ad inspectionem sanctam, quibus anima separata non indiget habens esse & operationem absque corporis comunione, & secundum hoc Apost. dicit, quod scientia destruetur scilicet quantum ad conuersionem ad phantasmata, vnde 1. 2. 9. dicitur. Peribit sapientia à sapientibus, & intellectus prudentium abscondetur. Hæc ille. Item prima parte q. 59. art. 5. determinat, quod habitus scientie quantum ad illud, quod habet in viribus sensitiuis, non manet in anima separata, sed quantum ad illud, quod habet in intellectu remanet in anima separata. Item ibidem arguit sic primo loco. Dicitur Apost. prima Cor. 13. scientia destruetur. Ecce argumentum. Respondit. Dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum, vnde ad huiusmodi probationem inducit, nunc cognosco ex parte. Hæc ille. Et intelligit, quod actus scientie destruitur in anima separata quantum ad hoc, quod requirit conuersionem ad phantasmata, beati autem post corporis resurrectionem poterunt intelligere & vii habitu scientie in corpore acquirunt duplici modo, scilicet cum conuersione ad phantasmata & sine conuersione. Vnde S. Thom. tertia parte quæritio. 11. artic. 2. sic dicit. Christus in statu ante passionem fuit simul viator & comprehensor, & præcipue quædam conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit possibile, conditiones vero comprehensoris maxime ex parte animæ intellectiue. Et autem hæc conditiones comprehendit, vt nullo modo subdatat suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur, vnde & post resurrectionem, ex anima gloria redundabit in corpore.

pus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata conuerti, quod est corpori obligata, & quod ammodo ei subiecta, & ab eo dependens, & ideo anima beata post resurrectionem & ante intelligere possunt absque conuersione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de anima Christi, quæ plenissime habuit facultatem comprehensionis. Hæc ille. Et ibidem in solut. tertij sic dicit. Licet anima Christi potuerit intelligere non conuertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata conuertendo. Hæc ille. Et idem dicendum est de alijs beatis post resurrectionem, quod utroque modo poterunt vii habitu scientie acquirere. Quomodo autem donum linguarum euacuetur in patria ostendit S. Thom. in postilla super decimum tertium primæ Cor. dicens. Cum dicitur, linguæ cessabunt, non est intelligendum quantum ad ipsa membra corpora, quæ linguæ dicuntur, quia vt dicitur prima Cor. 15. Mortui resurgent incorrupti absque diminutione membrorum, nec est etiam intelligendum quantum ad vnum linguæ corporeæ, est. n. futura in patria, ius vocalis secundum illud Psal. Exultationes Dei in gurgure eorum, vt glossa ibidem exponit. Est ergo intelligendum quantum ad donum linguarum, quod scilicet aliqui in primitiua Ecclesia, varijs linguis loquebantur, vt dicitur Act. 2. in futura gloria quilibet quamlibet linguam intelliget, vnde non erit necessarium loqui varijs linguis, nam etiam à primordio generis humani, vt dicitur Gen. 11. erat populus vnus & vnum labium omnibus, quod multo magis erit in vltimo statu, in quo erit vnitas consummata. Hæc ille. Cum autem dicit arguens, quod beati scient loqui varijs linguis &c. non valet, quia sicut beati cognoscent ea, quæ prius viatores cognouerunt, sed non eodem habitu, nam in via cognoscent articulos per fidem, in patria vero per lumen glorie. Ita proportionaliter dum erant in via habebant donum habituale linguarum, quo poterant intelligere & loqui omnem linguam in patria vero scient loqui & intelligere omnem linguam, non ex prior habitu, sed per lumen glorie, quo cognoscent omnia pertinentia ad suam beatitudinem. Ad secundam probationem illius secundi dicti dicitur, quod cum ex paruulo fit vir non euacuatur naturales potentie, nec perfecti habitus, si quos prius habuit, dum esset paruulus, quia imperfectio non est de ratione talium, euacuatur tamen imperfectio ætatis, & potentiarum, & habituum, & actuum, & etiam actus & habitus, de quorum ratione est imperfectio, euacuatur si qui præcesserunt, vt sunt falsæ opinionones & falsa iudicia, sic in patria euacuabitur imperfectio præcedens, & quia imperfectio est de ratione fidei & spei, non autem de ratione scientie aut charitatis, ideo oportet euacuari fidem & spem, non autem oportet charitatem, aut habitum scientie euacuari, quia imperfectio concomitans prædictos habitus in via non erat de ratione talium habituum, sed accidit eis aliunde. De hoc visum est in probatione primæ conclusionis. Item in probatione secundæ. De hoc S. Thom. prima secundæ quæritio. 67. artic. 6. sic dicit. Quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intentionem. Charitas autem amor est, de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest enim esse haberi & non haberi, vii & non vii, vnde charitas non euacuatur per glorie perfectionem, sed eadem numero manet. Hæc ille. Item prima secundæ q. 67. artic. 3. in sol. primi sic dicit. Fides est nobilior scientia ex parte obiecti, quia obiectum fidei est veritas prima, sed scientia habet perfectionem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visionem, sicut repugnat ei modus fidei. Hæc ille. Cum autem dicit arguens, quod ista differentia non habetur ex Sacra Scriptura. Dicitur quod hoc est falsum, nam scriptura dicit, quod fides est de non apparentibus, & per consequens habet imperfectionem non annexam ex sua ratione formali. Item scriptura dicit, quod fides habet annexam peregrinationem à Deo, vt supra dictum est. Ad tertiam probationem dicitur, quod scriptura non exponit seipsum ad sensum arguentis, scilicet quod fides solum euacuatur quo ad actum, & non quo ad habitum, immo ad oppositum, quia ex scriptura habetur, quod habitus fidei de sua ratione includit imperfectionem.

Ytrum imperfectio sit de essentia fidei idem vbi supra q. 5.

Cap. 13.

Beatos in patria habere habitum fidei contra dicitur in eorum scripturæ

Cap. 11

Cap. 11

Cap. 11

Cap. 11

Post illud hic manet

Quo scientie habitus destruetur in patria

Quomodo prophetia destruetur in patria

Qualiter donum linguarum euacuatur in patria

Psal. 149.

Quomodo beati scient loqui varijs linguis

perfectiorem ex parte subiecti, & q̄ beatitudo excludit im-
 perfectiorem a subiecto, & sic oportet q̄ excludat habitum
 fidei & spei. De hoc S. Thom. prima secundae q. 67. artic. 4.
 sic dicit. Illud quod de ratione sui importat imperfectionem
 subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita per-
 fectione perfectio, sicut patet q̄ motus in suaratione impor-
 tat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in po-
 tentia in quantum huiusmodi: unde quando illa potentia
 rediit ad actum, iam cessat motus, non adhuc alba-
 tur postquam aliquid iam factum est album, spes autem im-
 portat motum quandam in id, quod non habetur, & ideo
 quando habebitur illud quod speratur, scilicet diuina frui-
 tio iam spes esse non poterit. Hec ille. Et simile dicit in
 precedenti articulo de fide. Fides (inquit) in sui ratione ha-
 bet imperfectionem, quare est ex parte subiecti & c. sicut reci-
 tatum est in prima conclusionem. Præterea. Ad quid reman-
 neret habitus fidei sine actu, & sine possibilitate ex eundem in
 actum. De hoc S. Thom. eadem q. artic. 5. arguit sic. Substan-
 tia habitus non tollitur per hoc, q̄ subtrahitur materia, vo-
 test enim homo habitum liberalitatis retinere etiam amif-
 sa pecunia, sed actum habere non potest. Obiectum autem
 fidei est veritas, prima non visa: ergo hoc remoto, per hoc
 quod dicitur veritas prima, adhuc potest remanere ipse ha-
 bitus fidei. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicen-
 dum (inquit) q̄ obiectum alienius virtutis potest esse
 dupliciter. Vno modo cum possibilitate habendi, & sic etiã
 obiecto non habito potest esse virtus & actus virtutis sub
 hac conditione si facultas adesset. Alio modo cum impos-
 sibilitate habendi, & sic nec habitus, nec actus manet, fir-
 mita enim remaneret, & hoc modo tollitur obiectum spei in
 patria, quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem
 esse futuram. Hec ille. Et sicut dicit de spe, ita proportio-
 naliter potest dici de fide, ut patuit supra. Tertio dicitur, q̄
 tertium dictum eius, quo dicit q̄ habitus fidei possit stare
 sine actu in patria falsum est, & male probatum. Et ad pri-
 mam probationem dicitur primo, quod non omnes Docto-
 res assentiant, immo multi negant Paulum in raptu vidisse
 diuinam essentiam, sed habuisse quandam visionem mediã
 inter cognitionem beatorum & cognitionem viatorum, si-
 cut iecit S. Tho. de veritate q. 13. art. 2. & secunda secundae
 q. 175. artic. 3. Dicitur secundo, q̄ concessio q̄ Paulus in illo
 raptu vidit diuinam essentiam sicut tenet beatus Thom.
 in locis allegatis post Aug. in lib. de videndo Deum, & 12. su-
 per Gen. ad litteram, & habetur in glossa secunda Cor. 13.
 nondum est bene manifestum, vtrum Paulus, aut Moyses,
 qui consimiles in raptu adhuc viuentes ab Aug. afferuntur
 vidisse diuinam essentiam nude & clare, q̄ in tali raptu ha-
 buerint habitum fidei, aut spei, vel pro illo raptu fuerit eis
 subtractus, quia S. Thom. secunda secundae videtur dicere,
 q̄ habitus fidei stetit in Paulo cum visione diuinæ essentiae,
 non autem actus fidei, arguit enim sic tertio loco. Fides &
 spes esse non possunt simul cum visione diuinæ essentiae, vt
 habetur prima Cor. 13. sed Paulus in illo statu & raptu ha-
 buit fidem & spem, ergo non vidit diuinam essentiam. Ecce
 argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) q̄
 quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum
 habuit actum beatorum, consequens est, vt tunc in eo non
 fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus. Hec
 ille. Et ad declarationem huius solutionis præmittit in so-
 luti, secunda sic dicens. Diuina essentia videtur ab intellectu

Non solum
 habitus fidei, sed
 & quicquid
 aliud respicit
 esse, nec possit
 habitus proprii
 actus.

Amittens pe-
 cuniam quo-
 se habet.

q. 175. art. 3.

creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in
 Psal. in lumine tuo videbimus lumen, quod tamen dupliciter
 participari potest: Vno modo per modum formæ immã-
 nentis, & sic beatus facit sanctos in patria; Alio modo per
 modum cuiusdam passionis transiens, & hoc modo lu-
 men illud fuit in Paulo, quando raptus fuit, & ideo ex tali
 visione non fuit beatus simpliciter, vt fieret redundantia ad
 corpus, sed solum secundum quid. Hec ille. Simile ponit
 de veritate q. 13. artic. 2. vbi arguit sic quinto loco. Paulus in
 raptu habuit fidem & spem, sed ista non possunt stare cum
 visione Dei per essentiam, quia fides est non apparentium,
 vt dicitur Hebr. 11. & quod quis videt quid sperat, vt dicitur
 Rom. 8. igitur. Ecce argumentum. Sequitur responsio.
 Dicendum (inquit) q̄ adueniente plena visione recedit fi-
 des, unde secundum hoc q̄ in Paulo fuit visio Dei per essen-
 tiam, non fuit ibi fides. Fuit autem ibi visio Dei per essen-
 tiam secundum actum non secundum habitum gloriæ, vñ
 eodem modo fides fuit ibi secundum habitum non secundum
 actum, & similiter spes. Hec ille. Ex quibus videtur velle,
 q̄ habitus fidei & spei possunt simul esse cum visione diui-
 næ essentiae, non beatifica simpliciter, quare scilicet causatur
 à lumine diuinæ gloriæ inhaerente intellectui per modum
 passionis, non autem per modum habitus, non autem pos-
 sunt stare cum visione diuinæ essentiae beatifica simpliciter,
 quare scilicet procedit à lumine gloriæ inhaerente per modum
 habitus. In multis autem alijs locis videtur dicere, q̄ habi-
 tus fidei nullo modo potest stare cum visione qualicunque,
 immo q̄ sicut aliquid quancito definit esse coloratum, vel
 lucidum, eo facto definit esse obiectum visus, ita quancito
 Deus vel res credita incipit esse apprensus vel visa, eo facto
 definit esse obiectum fidei, & sic impossibile est fidem esse
 de visis aut scitis, sicut potentiam visuum esse respectu non
 colorati vel non lucidi. Et de hoc satis diffuse visum est di. 25
 & ista via, quæ multum apparet probabilis, haberet dicere
 q̄ nec Moyses, nec Paulus in suis raptibus habebant habi-
 tum fidei, sed eis subtractus fuit pro tempore raptus, & ite-
 rum post raptum fuit eis restitutus, vel si habitus fidei reman-
 sit tempore raptus, proculdubio ille habitus pro tunc non
 habebat rationem fidei in actu, sed forte in potentia respec-
 tu Dei visi, quia in Deo non erat pro tunc formalis ratio
 obiecti fidei, poterat tamen habere rationem fidei respec-
 tu aliorum obiectorum non visorum, sicut idem habitus
 numero primo habet rationem fidei respectu huius verita-
 tis, Deus est vnus, in non habente demonstrationem ad il-
 lam, sed adhaerente dictæ veritati ex sola auctoritate Dei re-
 uelantis, & postea adueniente probatione demonstratiua
 illius veritatis, idem habitus definit esse fides respectu præ-
 dictæ veritatis, quia iam dicta veritas perdidit formalem ra-
 tionem obiecti fidei, scilicet esse non visum & non apprens.
 Ad secundam probationem illius dicti, negatur antecedens
 tanquam omnino falsum. Et ad eius probationem dicitur,
 q̄ ille qui acquisiuit habitum fidei circa futuras eclipfes so-
 lis ex dictis alicuius astrologi, dum presentialiter videt ali-
 quam eclipsem ab astrologo prædictam, talis habitus per-
 dit rationem fidei circa illam eclipsem actualiter visam, &
 apparentem, potest tamen habere rationem fidei circa alias
 eclipfes futuras, vel alia prædicta ab astrologo, & licet tali-
 ter habitus assentiat fortius quam ante dictis talis astro-
 logi, hoc non est per habitum fidei prædictum, sed aliunde,
 vt patet propter experientiam veritatis dictorum suorum, aut
 propter alia, quia non omne credere causatur ex habitu fi-
 dei, vt alijs dictum est. Et de hoc in simili dicit S. Thom. de
 veritate quaestione de spe. artic. 4. Si (inquit) subtraheretur
 principale obiectum spei, secundum q̄ est virtus theologi-
 ca, ita scilicet q̄ beatitudo æterna non sit iam futura, sed ha-
 bita, cessat spes, quæ est virtus theologica, possunt tamen
 sancti sperare aliqua inhaerendo diuino auxilio ad se vel ad
 alios pertinentia secundum communem rationem spei, non
 autem secundum propriam rationem spei, quæ est virtus
 theologica. Et huius exemplum e contrario in alijs appa-
 ret, charitatis enim principale obiectum est Deus, unde
 quandiu aliquis diligit Deum, per eandem virtutem cha-
 ritatis diligit proximum in Deo. Sed si desinat diligere
 Deum, poterit quidem diligere proximum secundum aliam
 rationem, non tamen per virtutem charitatis, cuius species
 soluitur

Vnde dicitur
 secundum
 habitum
 lumen
 actum
 stare
 cum
 visio-
 ne fidei

Communi-
 diuina

10. 11.

Conuenit
 explicari
 ad hoc
 logi.

soluitur remoto principali obiecto. Hec ille. Ita in propo-
 sito dico de fide, & actu credendi. Potest etiam dici ad argu-
 mentum hoc, q̄ solum concludit, q̄ habitus fidei potest stare
 cum visione non procedente ab habitu. Et hoc concedit
 supra S. Thom. sed visio beatifica procedit à lumine gloriæ
 se habente per modum habitus. Ad tertiam probationem
 dicitur, q̄ habitus opinatiuus actu non potest stare cū actu
 visionis, nec cum actu scientiæ, prout communiter tenetur,
 & ideo negatur antecedens. Et ad eius probationem sæpe
 responsum est distinct. 25. quia in subiecto scientiæ nulla me-
 dia topica possunt causare habitum opinatiuum in actu,
 sed vel nullum nouum habitum causant, sed solum augent
 habitum scientiæ præexistentem, vel si causant alium habi-
 tum, ille non est opinatiuus in actu, sed solum in potentia. si
 si esset sine habitu scientiæ. Dicitur secundo, quod con-
 cesso quod habitus fidei, vel opinionis possit stare cum
 actu visionis, non propter hoc sequitur, quod possit sta-
 re cum visione beatifica simpliciter, quia illa requirit lu-
 men gloriæ perficiens intellectum per modum habitus
 & non per modum passionis, vt supra dictum est. Maior
 autem est repugnantia habitus fidei ad habitum gloriæ
 quam ad actum gloriæ sue habitum. Dicitur tertio, quod
 visio beata simpliciter non potest esse sine habituali lumine
 gloriæ, sed visio diuinæ essentiae non beatifica simpliciter
 potest esse sine tali habitu, non tamen sine lumine inhaeren-
 te per modum passionis, & talem visionem diuinæ essentiae
 habuit Moyses & Paulus in raptu, vt dictum fuit supra, non
 autem primam. Dicitur quarto, q̄ habitus fidei non potest
 esse cum habitu gloriæ, nec per instant, nec per tempus in
 eodem subiecto, sed habitus fidei iuxta primam viam S. Th.
 potest simul esse in eodem cum lumine gloriæ inhaerente
 per modum passionis, per instant & per tempus, licet alia
 via superius tacta appareat mihi pro nunc probabilior, quæ
 ponit q̄ habitus fidei est incompossibilis visioni diuinæ ef-
 ficienti, siue sit beatifica, siue non, omnis. n. visio tollit fidem
 respectu eiusdem obiecti. Ad quartam probationem re-
 spondit S. Thom. prima secundae q. 67. artic. 5. vbi arguit sic.
 Fides est quoddam spirituale lumen animæ secundum illud
 Ephes. 1. Illuminatio oculos cordis vestri in agnitione Dei,
 sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de
 quo dicitur in Psal. In lumine tuo videbimus lumen, lu-
 men autem imperfectum remanet superueniente lumine
 perfecto, non. n. candela extinguitur claritate solis superue-
 niente: ergo videtur q̄ ipsum lumen fidei remanet cum
 lumine gloriæ. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Di-
 cendum (inquit) q̄ imperfectio luminis candele non oppo-
 nitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem
 subiectum, sed imperfectio fidei & perfectio gloriæ oppo-
 nitur adinueniem & respiciunt idem subiectum, unde non
 possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate
 eius. Hec ille. Ad argumenta igitur contra primam con-
 clusionem inducta restat dicere, & ideo ad primum dictum
 dicitur, q̄ ex sacra scriptura habetur expresse, q̄ actus fidei,
 qui est credere, & actus gloriæ, qui est videre, oppositione
 habent, & consequenter incompossibilitatem simul esse
 di in obiecto. Auctoritates vero ad hoc facientes superius
 allegatæ sunt in principio articuli. Ad secundum dictum
 dicitur, q̄ responsio ibidem recitata sufficiens est. Et ad eius
 probationem dictum est supra, quia illa differentia, quam
 ponimus inter actum fidei & actum gloriæ habetur expresse
 ex sacra scriptura, & licet non possit haberi expresse ex illo
 cap. 13. primæ Cor. est tamen & habetur in multis alijs lo-
 cis recitatis. Ad tertium dictum dicitur, q̄ male & insuffi-
 cientes probat possibilitatem actus fidei cum actu visionis
 beatificæ, quia innititur falso fundamento, scilicet q̄ actus
 visionis & actus fidei, vel scientiæ non opponantur nisi se-
 cundum magis & minus euidens, & nullo modo contrarie
 vel priuatiue, vel contradictorie, huius. n. oppositum ponit
 S. Thom. in multis locis. Nam 3. sent. dist. 31. quaestio. 2. art. 1.
 quaestio. 2. arguit sic. Nihil expellitur nisi à suo contrario,
 sed gloria non est contraria fidei: ergo adueniente gloria
 non euacuatur fides. Ecce argumentum. Sequitur respon-
 sio. Dicendum (inquit) q̄ quamuis visio gloriæ non sit con-
 traria fidei quædam ad illud, quod habet de cognitione, est
 tamen sibi contraria quantum ad illud, quod habet de enig-

mare, & ex hac parte eam expellit. Hec ille. Item tertio lo-
 co arguit sic. Perfectum & imperfectum circa ea, quæ sunt
 diuersa specie bene se compatiuntur in eodem, sicut q̄ ho-
 mo habeat perfectam geometriam, & imperfectam gramma-
 ticam, sed visio gloriæ & fides sunt alterius speciei: ergo vi-
 sio gloriæ non expellit fidem. Ecce argumentum. Sequitur
 responsio. Dicendum (inquit) q̄ perfectio cognitionis cir-
 ca diuersa bene se compatiuntur, sed non circa idem, & ideo
 aliquis potest habere simul perfectam cognitionem de his
 quæ pertinent ad vnum, & imperfectam, de his quæ perti-
 nent ad aliud, sed non est simile in proposito, quia fides &
 visio gloriæ est de eodem. Hec ille. Item prima secundae
 q. 67. artic. 3. Oppositio (inquit) est per se & propria causa
 quod vnum excludatur ab alio & c. vt recitatum est in pri-
 ma conclusionem. Ex quibus patet, quod actus fidei & visio
 gloriæ opponuntur priuatiue vel contrarie, & non solum
 secundum magis & minus euidens, quia fides importat pri-
 uationem visionis & euidentiæ. Et cum dicit arguens q̄
 fides habet aliquid de euidentiã, cum sit quædam visio se-
 cundum Apostolum dicentem. Videmus nunc & car. Re-
 spondit S. Thom. tertio sent. distinct. 24. q. 1. artic. 2. in solu-
 tione, quod visio ab Apostolo large accipitur secundum
 q̄ largo modo & improprie omnis cognitio visio dicitur,
 & de hoc diffuse dictum est supra dist. 25. vbi visum est, quæ
 cognitio intellectiua proprie dicitur visio, & quæ non. Item
 secunda secundae q. 1. art. 4. in sol. secundi sic respondit ad di-
 ctum Apostoli. Dicendum (inquit) quod ea quæ sunt fidei
 possunt dupliciter considerari. Vno modo in speciali, & sic
 non possunt esse simul visa & credita. Alio modo in gene-
 rali, scilicet sub communi ratione credibilis, & sic sunt visa
 ab eo qui credit, non enim crederet, nisi videret ea credenda
 esse, vel propter euidentiã signorum, vel propter aliquid
 huiusmodi. Hec ille. Et intellige q̄ fidelis videt talia esse
 credenda accipiendo large & improprie visionem. De præ-
 dictis S. Thom. de veritate quaestio. 14. art. 9. sic dicit. Quan-
 docunque deficit ratio proprii obiecti, oportet q̄ actus de-
 ficiat, unde quancito aliquid incipit esse præsens, vel appa-
 rens, non potest vt obiectum subesse actui fidei, & car. vt re-
 citatum fuit distinct. 25. Ad quartum dictum, quo dicit q̄ vi-
 sio gloriæ nullo modo opponitur actui fidei, nec scientiæ & c.
 Dicitur primo q̄ oppositio formalis non solum est inter for-
 mas contentas sub eodem genere proximo, immo inter for-
 mas alterius generis proximi, quod patet. Nam
 genus diuiditur per differentias oppositas formaliter, ergo
 quæcumque species, vel forma specificæ cadunt sub alia dif-
 ferentia generis remoti, includunt in sua ratione oppositas
 differentias formaliter, unde qualitates spirituales & quali-
 tates corporales, licet non contineantur sub eodem genere
 proximo, sed sub diuersis, habent tamen formalem opposi-
 tionem inter se, sicut albedo & scientia, quia de ratione al-
 bedinis est extensio & diuisibilitas, de ratione vero scientiæ
 est indiuisibilitas & inextensio. Huius est falsitas patet. Nam
 non solum vna species opponitur alteri, immo vnum genus
 opponitur alteri, vt vitium virtuti, & consequenter oia con-
 tenta sub gñe vitij opponuntur cuilibet contento sub gene-
 re virtutis in rationem sui generis. De hoc S. Thom. prima
 secundae q. 25. art. 4. sic dicit. Sicut dicitur in 10. Met. contrarietas
 & 14. est dicitur secundum formam. Forma autem est & specialis & ge-
 neralis, unde contingit aliqua esse contraria secundum for-
 mam generis, sicut virtus & vitium, & aliqua in forma spe-
 ciei, sicut iustitia & iniustitia & c. vide totum articulum. De
 secundo, q̄ si iste modus arguendi valeat, probaret, q̄ nulla
 virtus theologica, cum sit per essentiam, forma supernatura-
 lis, haberet aliquod vitium sibi formaliter oppositum, cuius
 falsitas de se patet, nã fidei opponitur infidelitas, spei despe-
 ratio & præsumptio, charitati odiu Dei, odium proximi, &
 multa alia sicut ostendit S. Thom. secunda secundae q. 10. 11.
 12. 13. & 20. 21. & 24. 25. 26. vsque 43. Dicitur tertio, q̄ du-
 bium est, vtrum visio gloriæ sit alterius generis proximi ab
 alijs intellectiombus creatis non beatificis, quia S. Thom. de
 veritate q. 8. art. 14. sic dicit. Sciendum (inquit) est, q̄ omnes
 forme intelligibiles sunt vnius generis & quantūcumq; res,
 quarum sunt, sint diuersorum generum, omnes. n. eandem
 potestiam intellectiuam respiciunt & c. Quicquid autem sit de
 hoc, apparet ex primis duob. dictis q̄ argumentū non valet.

Fides non est
 proprie visio.

Text com. 10.
 & 14.

An visio bea-
 tifica, & non
 beatifica sint
 vnius generis
 proximi.

Capreolus 3. Sent. Ad quin.

Ad quantum dictum negatur minor. Nam de ratione actus...

Thom. 11.

in scripto super eodem loco, dicit enim. Primo proponit...

nostrina Me...

Hec ille. Deinde ostendit qualiter ab illa prima contrarietate...

oppositio sequitur...

quod non potest esse in appetitu sensitivo seu sensualitate...

est, & cum eadem sint differentia diffinitio generis, & constitutio...

DISTINCTIO. XXIII.

QVAESTIO. VNICA.

Utrum ex actibus humanis habitus virtutum acquirantur...



IRCA trigesimaltertiam distinctionem tertij sententiarum quaeritur. Utrum ex actibus humanis...

quod non potest esse in appetitu sensitivo seu sensualitate...

In oppositum arguitur sic. Na Philosophus dicit de temperantia...

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponent conclusiones...

Quantum ad primum articulum, sit prima conclusio. Alique virtutes...

virtutem. Principium autem humani operis est omnis potentia...

moueri a ratione, sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest...

Eliguntur...

ad hanc...

ad hanc...

Le. 24

Ca. 22

P. 2 actuum

actuum & passivum simul, tunc per actum proprium potest ad illam perfectionem pervenire, sicut corpus hominis infirmum habet naturalem aptitudinem ad sanitatem, & quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, & propter naturalem virtutem activam, quae inest ad sanandum, ideo absque actione agentis exterioris infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in precedenti quaestione, quod naturalis aptitudo ad virtutem, quam habet homo est secundum principia activa & passiva, quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem possibilis factus in actu movet voluntatem, nam bonum intellectum est finis, qui movet appetitum. Voluntas autem mota a ratione nata est movere appetitum sensitivum scilicet irascibilem & concupiscibilem, quae nata sunt obedire rationi. Unde manifestum est, quod qualibet virtus facies operationem hominis bonam habet proprium actuum in homine, quod sui actione potest ipsum reducere in actum, siue sit in intellectu, siue in voluntate, siue in irascibili, & concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus, quae est in parte intellectiva, & quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, & cuiuscumque virtutis cognitivae est secundum quod aliquantulum assimilatur cognoscibili. Unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva secundum quod per intellectum agentem sunt species intelligibiles in ipsa, vel actu, vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile. Unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam naturalem, & ideo est ad unum secundum exigentiam formae, qua remanente talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci, & propter hoc res naturales neque assuescunt aliquid nec desuescunt, quantumcumque. lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescit, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad virtutem non habent aliquam formam, ex qua inclinatur ad unum determinatum, sed a proprio movente determinatur ad aliquid unum. Et hoc ipso quod determinatur ad ipsum, quodammodo disponuntur in id, & cum multotiens inclinatur determinate in idem a proprio movente, firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum, & propter hoc dicitur quod consuetudo est quasi altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumque, non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multotiens inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, sic quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum, quod consuevit, & ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde si recte consideretur virtus appetitiva, quae est in parte appetitiva, nihil aliud est quam quaedam dispositio siue forma sigillata & impressa in vi appetitiva a ratione, & propter hoc quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis nisi sit in id, quod est rationis, unde & in diffinitione virtutis ponitur ratio. Dicitur enim Philosophus 2. Ethic. quod virtus est habitus electivus immediate consistens determinata ratione prout sapiens determinabit. Hae ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Quicumque habet in seipso sufficientes principia activum & passivum alicuius virtutis, aut alterius habitus, potest ex propriis actibus causare in seipso talem virtutem, aut habitum, sed homo est huiusmodi: igitur &c. Tertia conclusio. Praeter virtutes morales humanis actibus acquisite sunt homini necessariae quidem aliae virtutes morales divinitus infusae. Hanc ponit S. Thom. prima secundae q. 63. artic. 3. ubi sic dicit. Effectus oportet esse proportionatos suis causis & principiis, omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principijs in nobis praesistentibus, loco quorum naturalium principiorum conferuntur a Deo nobis virtutes theologice, quibus ordinatur ad finem supernaturalem, unde oportet quod his etiam virtutibus theologice proportionaliter respondeant alij habitus divinitus causati in nobis, qui sic se ha-

beant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales & intellectuales ad principia naturalia virtutum. Hae ille. Item 3. sent. dist. 33. q. 1. ar. 2. quae dicitur. Seminaria virtutum quae sunt in nobis sunt ordinatio voluntatis & rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem homo sit ex divina libertate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale aeternam gloriam, ex praedictis virtutum seminariis non possunt causari virtutes praedictae nisi proportionaliter. Unde oportet virtutes quae ordinant vitam nostram ad illum finem ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum, hoc autem est per Dei gratiam. Unde oportet nos habere aliquas virtutes morales infusas. Hae ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Quodcumque tendit in finem supernaturalem necesse habet perfecti habitu infuso divinitus, non solum respectu finis, sed etiam respectu mediolorum ducentium ad illum finem, sed homo est homo, qui perficitur virtutibus theologice respectu finis, & virtutibus moralibus respectu mediolorum ad illum finem: ergo non oportet aliquas virtutes morales infusas sibi a Deo. Quarta conclusio. Virtutes morales & cardinales remanebant in patria post resurrectionem. Hanc ponit S. Thom. prima secundae q. 67. artic. 1. ubi sic dicit. Sicut dicit Aug. in 14. de civitate Dei, Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturae, qua nihil est melius, aut amabilius, ut Aug. ibidem dicit, natura quae creavit omnes naturas, ipse autem determinat postea homines quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cuius evidentiam sciendum, quod in huiusmodi virtutibus est aliquid formale & aliquid quasi materiale, materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam appetitivae partis ad passiones, vel operationes secundum aliquem modum, sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est, quod homines virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id, quod est materiale in eis. Non enim habebunt locum in futura vita concupiscentiae, & delectationes ciborum & venereorum, neque etiam timores & audaciae circa periculum mortis, neque et distributiones & coactiones rerum, quae conveniunt in usum praesentis vitae, sed quantum ad id, quod est formale in eis, remanebunt in beatissimis perfectissimae post hanc vitam in quantum ratio vniuersalisque redissimae erit circa ea, quae ad ipsum pertinent secundum statum illum, & vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his, quae ad statum illum pertinent. Unde Aug. ibidem dicit, quod prudentia ibi erit sine vilo periculo erroris, fortitudo sine molestia tollerandorum maiorum, repugnantia sine repugnantia libidinum, ut prudentia sit nullum bonum Deo proponere vel aequare, fortitudinis est firmissime coherere, temperantiae nullo defectu noxia delectari. De iustitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subiectum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori. Hae ille. Item 3. sent. dist. 33. q. 1. artic. 4. sic dicit. Quaevis virtutum praedictarum habet duos actus. Vnum quem exercet circa propriam materiam. Alium quem habet, quod pervenit ad finem. Sicut fortis dum est in periculo pugnae exercet actum, qui est circa propria materiam. S. timores & audacias, sed qui iam domum victor revertitur habet hunc actum, qui est gaudere de victoria per pugnam praecedentem adeptam. Dicitur autem est quod virtutes morales quaedam sunt infusae, & quaedam acquisite, & quod acquisite dirigunt in vita civili, unde habent bonum civile pro fine, & quia haec civilitas non manebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus nec circa finem, nec circa propria materiam, sed quam tendit ad finem, & ideo dicitur habitus tollentur. Virtutes autem infusae morales perficiuntur in vita spirituali, sed quam homo est civis civitatis Dei, & membrum corporis Christi, quod est Ecclesia, & haec quidem civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus, qui sunt circa finem proximum vniuersalemque virtutis, & ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum. Hae ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In patria remanebunt quicumque habitus perfectissimi potentiarum aeternae de sui ratione imperfectionem non includentes, nec vltimae perfectioni repugnantes, sed potius ad ipsam conferentes, sed habitus virtutum moralium infusarum sunt huiusmodi.

huiusmodi: igitur. Et in hoc primus articulus terminatur. **Q**uantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusionem. Et quidem contra primam arguit Scotus, probando quod virtutes morales non solum sunt in parte sensitiva. Primo. Quia Philosophus dicit primo politico, quod necesse est principem habere virtutem, ut recte principetur, & applicat ad partem superiorem animae. Secundo. Quia tu dices iustitiam esse in voluntate: ergo rationes communes de virtute morali in voluntate non concludunt, nec etiam auctoritas Philosophi de obedientia rationi debet intelligi de appetitu sensitivo solum, quia si solum illum intelligeret per obedientiam rationi: ergo sufficienter diuidit animam in quantum est capax virtutis moralis, & in quantum intendit de ea tractare insufficienter diuidit. Tractat enim de ea ut est susceptiva virtutis moralis, & tamen voluntas est susceptiva iustitiae, propter quam saltem voluntas est susceptiva virtutis moralis, quae tamen nec est in ratione nec in obedienti rationi, sicut tu intelligis illa duo membra. Tercio. Quia ante diffinitionem virtutis circa medium primi volens inquirere rationem felicitatis sic dicit. Separandum ergo nutritivum & augmentativum vitam, sequens autem sensitiva quaedam vitae erit. Videtur ergo & haec communis equo, & boni, & omni animali, relinquatur ergo operativa quidem rationi habentis, huiusmodi autem hoc quidem ut bene persuasibile ratione hoc vero ut habens & intelligens. Ex qua littera patet, quod Philosophus excludit partem sensitivam, quia ipsa non est operativa secundum virtutes morales, & per consequens illae non sunt ponendae principaliter in illa parte. Illud ergo quod relinquitur, scilicet operativa huiusmodi rationem habentis est pars animae excellens super totam partem sensitivam, & illud dicit ipse intelligens & bene persuasibile. Quare ergo imperpersuasibile ratione intelligit voluntatem, quia per intelligens consistit, quod intelligit intellectum. Sic ergo videtur expressè posse haberi ex dictis suis, quod voluntatem aliquam dicitur obedientem rationi. Aliquo modo non strictè, nec primo, sed simpliciter, & sic competit voluntati, sed tertio modo improprie & transumptive competit: appetitui sensitivo. Illud ergo medium, quod est voluntas, nunc vocatur rationale ab vno extremo, nunc obedientem ipsi ab alio extremo. Accipiendo enim strictè rationem ipsa voluntas est persuasibile a ratione, accipiendo tamen rationem large prout diuidit contra sensum, sic est rationalis, & appetitui est non tantum persuasibilis, sed obedientis etiam. Et haec verba bene debent ponderari, quia liberum arbitrium est bene persuasibile, sed non ita proprie obedientibus. Appetitus autem sensitivus, qui non est liber, non dicitur proprie persuasibilis, sed obedientis, quia subijcitur imperio voluntatis. Quarto. Nam ad hoc sunt multae auctoritates vna Augustini de moribus Ecclesiae ca. 13. ubi vult quod quatuor virtutes morales non sunt nisi amores ordinati: igitur & car. Quinto. Quia voluntas est indeterminata ad opposita non solum obiecta, sed oppositos modos se habendi, scilicet recte & non recte: igitur ad hoc quod bene determinate se habeat vel agat, indiget aliquo determinate inclinante ad recte agendum, & illud est virtus: igitur &c. Patet haec consequentia. Hae enim sola est necessitas ponendi virtutes in potentijs, ut per ipsas regulerentur potentiae, quae de se recte, & non recte possunt agere. Probatur antecedens, quia voluntas potest eligere quodcumque sibi offensum, in quo ostenditur ratio sibi obiecti primi, sed in eligendo talia potest recte agere & non recte. Quod si dicas quod sufficit rationem recte ostendere, & ideo non requiritur virtus in voluntate, sed tantum in ratione. Hoc falsum est, quia tunc oporteret rationem primo errare in ostendendo quam voluntatem male eligere, & ita ante primum peccatum voluntatis fuit error in intellectu, quod est irrationabile, quia tunc poena esset ante culpam. Item. Quia dato quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum in recte eligendo, non sequitur quod non generetur in ea habitus. Tum quia intellectus magis

determinaretur ad recte iudicandum. Nam intellectus in quantum habet operationem praeiudicantem actui voluntatis mere naturaliter agit, & tamen non negatur in intellectu ex frequentia actuum generari habitum ad recte iudicandum, puta prudentiam, cum ergo voluntas non sit potentia ex se magis determinata ad unum quam intellectus, ex actibus eius frequenter elicitis potest in ipsa generari quaedam habitus recte inclinans ad virtutes, quam voco virtutem. Sexto. Habitus non tantum ponuntur ut per eos potentiae recte agant, sed ut bene delectabiliter & prompte. Et si autem voluntas possit determinari a ratione ad recte eligendum, non tamen ad delectabiliter & prompte sine habitu proprio. Quod probatur, quia si quis prius vitiosus incipiat reuocari ad oppositum, ratio dicitur sibi aliquod obiectum contrarium vitio esse eligendum, licet illud eligat, non tamen delectabiliter. Non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus praecedens, immo vel nihil vel parum remissus. Quod apparet per experientiam, quia habenti habitum vitiosum, delectabile sibi esset eligere secundum malam consuetudinem praecedentem: ergo ad hoc quod voluntas delectabiliter agat dicitur a ratione, requiritur in ea habitus ad conformiter elicendum actum illi habitui. Contra eandem conclusionem arguit Augustinus probando, quod virtutes morales sunt subiective essentialiter in utroque appetitu, scilicet sensitivo & rationali. Primo sic. Nam maior simplicitas est in virtute morali quam in simplicitate corporali, quia utraque ponitur in prima specie qualitatis. Et iterum quia naturalia maiorem unitatem habeant quam moralia, sed sanitas corporalis non est simplex qualitas, sed ligat plures qualitates, quia sanitas non est nisi ipsi humores proportionati non solum inter se, sed in ordine ad naturam, ita quod isti humores per hoc quod congruunt naturae sunt sanitas, ut scilicet sunt fundamentum talis respectus congruentiae. Et similiter patet de pulchritudine, non enim pulchritudo faciei est qualitas simplex nasi, vel oris solum, sed est figuratio cuiuscumque partis faciei, & coloratio secundum quod congruit, & tamen omnia ista ut congruunt dicuntur vna pulchritudo faciei, & non est ibi forma, vel qualitas superaddita, sed omnia ista ut conveniunt sunt vna sanitas, vel vna pulchritudo resultans ex humoribus vel qualitatibus, & ideo facta variatione in aliquo humorum statim perditur sanitas. Sic igitur in virtute morali erit, quod ligat plures qualitates, quae omnes simul ut sunt fundamentum congruentiae in ordine ad hominem sunt vna virtus moralis, & per consequens potest esse in pluribus subiectis sicut & illae qualitates. Secundo sic. Quando aliqua concurrunt per modum vnius totalis, & sufficientis principij respectu alicuius actus, tunc in quolibet concurrentium ad illum actum oportet poni habitum, sed appetitus sensitivus, & intellectivus concurrunt ad actum virtuosum in ratione vnius principij, quod patet ex circumstantijs requisitis in actu virtuosum. Oportet enim sibi electio & firmitas, quae ad voluntatem pertinent, & promptitudo in exequendo, & obedientia appetitus ad exequendum electionem voluntatis, quod pertinet ad appetitum sensitivum, & sic de multis alijs, ita quod appetitus & voluntas se habent ibi in ratione vnius principij, & ideo habitus virtuosus vnius exitus debet perficere utranque potentiam. Tercio. Quicumque competit ratio virtutis, & ipsa virtus per locum a diffinitione, sed habitui perficienti appetitum sensitivum & intellectivum, & non habitui perficienti alterum illorum tantum convenit diffinitio virtutis, quia virtus est quae habentem perficit, & eius opus bonum reddit. Modo habes est ipse homo, qui non est perfectus antecedens, quia voluntas potest eligere quodcumque sibi offensum, in quo ostenditur ratio sibi obiecti primi, sed in eligendo talia potest recte agere & non recte. Quod si dicas quod sufficit rationem recte ostendere, & ideo non requiritur virtus in voluntate, sed tantum in ratione. Hoc falsum est, quia tunc oporteret rationem primo errare in ostendendo quam voluntatem male eligere, & ita ante primum peccatum voluntatis fuit error in intellectu, quod est irrationabile, quia tunc poena esset ante culpam. Item. Quia dato quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum in recte eligendo, non sequitur quod non generetur in ea habitus. Tum quia intellectus magis

Maturis ad iudicandum virtutem in quibus attenditur.

Ceres naturales non adferunt.

Quare de virtute consuetudo est altera natura.

Cap. 1.

Argumenta Aureol. circa subiectum virtutis moralis.

Capreolus 3. Sent. P 3 moralis

moralis attribuitur qualitatibus ut sunt fundamentum relationis decentiae & congruentiae, homo autem non se habet, nec dicitur congrue & decenter se habere, nisi bene se habeat secundum utrumque appetitum, ut puta nisi eligat per voluntatem & firmetur in bono rationis, nisi appetitus sit dominus, unde si sit defectus in aliquo illorum dicitur, quod homo non est talis, qualis esse debet, vel qualis debet ipsum esse in materia virtutis. Haec ille in forma. Contra secundam conclusionem arguit Durandus, probando quod virtutes intellectuales & morales acquiruntur non generantur ex actibus, vel per actus sicut per principium actuum. Quia autem habitus causantur per actus immediate aut mediate. Non immediate, quia tunc actio immediate terminatur ad habitum, & cum illa actio esset alteratio, sequitur quod ad habitum & dispositiones esset alteratio immediate, cuius oppositum probat Philosophus per intentionem 7. Physicorum. Nec mediate, quia da illud, quo mediate actus causantur habitum, nec poteris. Nec. n. facile est illud fingere: igitur actus non se habent ad habitum ut principium actuum restat ergo quod actus se habeant ad generationem habituum ut principium passivum. De quo etiam distinguendum est, quia principium passivum vocatur proprie illud, quod recipit, sicut cera est principium passionum respectu figurae, quam recipit, quandoque vero dispositio, secundum quam recipit, sicut mollities in cera est principium passionum recipiendi figuram. Primo modo actus non sunt principium passionum receptivum habituum, sed potentia, alioquin abeuntibus actibus non remaneret habitus, sed secundo modo actus sunt principium passivum respectu habituum, sicut dispositio praevia non quidem necessaria in esse, sicut quantitas est necessaria in cera ad receptionem figurae. Quia adhuc sequeretur quod non possent esse in potentia nisi praesentibus actibus, sed sicut dispositio necessaria praevia ad fieri habituum, ut mollities in cera ad receptionem figurae, nisi quod illud, quod causat mollitiem cere, non oportet quod causat figuram, sed illud idem, quod causat actum causat habitum ordine quodam. Sicut illud, quod dirigit actum ad ulteriorem finem quam morales acquirunt, quia illud sit sufficienter per fidem ostendendum ultimum finem, & per charitatem inclinante in eundem, unde non oportet propter hoc ponere aliquas virtutes morales infusas. Forte dicitur, quod non sunt necessariae ad hoc, ut per eas homo bene converteretur in vita spirituali, sicut per virtutes morales acquiruntur bene converteretur in vita civili. Sed hoc non valet, quia sicut homo bene converteretur in vita civili per virtutes morales acquiruntur, sic bene converteretur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet propter hoc ponere virtutes morales infusas. Forte dicitur, quod virtutes morales infusae aliter mediant circa passionem quam acquirunt. Nam infidelis habens virtutes morales acquiruntur iudicat non sumendum esse plus de cibo quam sufficit ad bonum regimen corporis, & per temperantiam acquiruntur facit hoc facilius. Fidelis vero facit hoc ad subiiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subrahendo corpori illud quod expedit ad bonum regimen corporis. Sed hoc non valet, quia eodem modo mediant circa passionem per virtutes morales fidelis & infidelis virtuosus. Quilibet enim eorum iudicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo, quantum expedit ad bonum regimen corporis, non solum quo ad sanitatem corporis conservandam, sed ne lascivia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis. Et si virtus fidelis in aliquo casu plus faciat non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per virtutes theologicas, vel speciali motione Spiritus sancti. Haec ille.

Contra secundam conclusionem arguit Durandus, probando quod virtutes intellectuales & morales acquiruntur non generantur ex actibus, vel per actus sicut per principium actuum.

Contra tertiam conclusionem arguit Durandus, quod virtutes morales non semper infundantur cum gratia & charitate, nec sunt necessario connexae cum illa. Primo. Quia in pueris baptizatis sufficit, quod infundatur eis in baptismo ea, quae eis sufficiunt ad salutem, scilicet gratia & gratia sufficit ad salutem: ergo sufficit quod gratia seu charitas infundatur pueris in baptismo. Verum quia charitas necessaria supponit fidem & spem, necessarium est quod fides & spes infundantur cum charitate. Secundo. Quia si aliqua virtutes morales infunderentur cum charitate, ille qui videtur, essent aequae perfectae, vel perfectiores sicut virtutes morales acquiruntur, sicut vinum ex aqua factum in nuptiis per Christum, ut dicitur Io. 2. fuit aequae bonum, vel melius vinum quam vinum per naturam productum, & sanitas data per Christum infirmis fuit aequae perfecta, vel perfectior quam sanitas beneficio naturae, vel per operationem medicinae acquiruntur. Cum igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo sequeretur, quod cum venirent ad aetatem adultam, ipsi quoque perfectae vel perfectius inclinarentur ad actus virtuosos morales, sicut illi qui habent virtutes morales acquiruntur sine infusus, sicut & gentilis qui per virtutes morales acquiruntur bene & civiliter converteretur. Hoc autem est falsum, quia pueri baptizati cum veniunt ad aetatem adultam, indigent persuasionibus, & instructionibus ut assuescant virtute vivere, sicut si nunquam fuissent baptizati: ergo non videtur quod eis infundatur aliqua virtutes morales in baptismo. Unde illud quod dicit clemens, quod pueris in baptismo infundantur gratia & virtutes secundum habitum intelligendum est de virtutibus theologis, & non de moralibus quibuscumque. Tertio. Quia peccatores, qui consueverunt exercitari in operibus vitiosis quando conteruntur,

Clemens.

& consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, eis non infunduntur virtutes morales, quia si infunderentur possent statim per eas operari prompte & faciliter opera virtuosae, sicut illi qui habent virtutes morales acquiruntur, quod non est verum, immo tales de novo contriti operantur opera virtuosae cum magna difficultate, & renixu appetitus sensitiui. Quarto. Quia in talibus de novo contritis & conversis remanent habitus morales vitiosi, sed cum talibus, ut videtur non possunt stare habitus morales virtuosos, neque acquiruntur, neque infusi: ergo & cat. Quinto. Quia habentibus virtutes morales acquiruntur ante gratiae infusionem non infunduntur simul cum gratia huiusmodi virtutes morales infusae, puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus converteretur ad fidem, vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, & postea converteretur. Patet faciliter, quia aut tales virtutes infusae essent eiusdem speciei cum acquiruntur, aut alterius. Non eiusdem, quia diversa individua eiusdem speciei, non possunt esse simul in eodem subiecto, ut patet quinto Metaphysic. Nec alterius, quia tunc virtutes infusae dicerentur aequivoce virtutes morales, sicut nomen canis dicitur aequivoce de animali latrabilis, & de sidere caelesti, quod est inconueniens. Quia nihil dicimus nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manifestationem acquiruntur, quod non erit infusus dicerentur pure aequivoce virtutes morales cum acquiruntur. Facile etiam esset hoc modo vocare virtutes morales quicquid homo vellet, possum enim illud, quod est album, aequivoce vocare nigrum. Sexto. Quia praedictae virtutes morales infusae ad nihil omnino essent necessariae, vel utiles, quia non ad eliciendum substantiam actus boni moralis, ad hoc enim sufficit sola potentia sine quacunque virtute morali acquiruntur infusa. Nam actus boni possunt procedere & praecedunt quacunque talem virtutem, cum eis generentur virtutes acquiruntur. Nec sunt necessariae propter modum operandi prompte, & faciliter, quia totum hoc faciunt virtutes acquiruntur sine infusus, & infusus nihil faciunt ad hoc sine acquiruntur. Nec iterum sunt necessariae, ut dirigit actus ad ulteriorem finem quam morales acquirunt, quia illud sit sufficienter per fidem ostendendum ultimum finem, & per charitatem inclinante in eundem, unde non oportet propter hoc ponere aliquas virtutes morales infusas. Forte dicitur, quod non sunt necessariae ad hoc, ut per eas homo bene converteretur in vita spirituali, sicut per virtutes morales acquiruntur bene converteretur in vita civili. Sed hoc non valet, quia sicut homo bene converteretur in vita civili per virtutes morales acquiruntur, sic bene converteretur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet propter hoc ponere virtutes morales infusas. Forte dicitur, quod virtutes morales infusae aliter mediant circa passionem quam acquirunt. Nam infidelis habens virtutes morales acquiruntur iudicat non sumendum esse plus de cibo quam sufficit ad bonum regimen corporis, & per temperantiam acquiruntur facit hoc facilius. Fidelis vero facit hoc ad subiiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subrahendo corpori illud quod expedit ad bonum regimen corporis. Sed hoc non valet, quia eodem modo mediant circa passionem per virtutes morales fidelis & infidelis virtuosus. Quilibet enim eorum iudicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo, quantum expedit ad bonum regimen corporis, non solum quo ad sanitatem corporis conservandam, sed ne lascivia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis. Et si virtus fidelis in aliquo casu plus faciat non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per virtutes theologicas, vel speciali motione Spiritus sancti. Haec ille.

Tex. con.

Contra

Cyp.

moralium sunt concupiscibilia & delectabilia ciborum & venereorum quantum ad temperantiam, & terribilia & tristia periculorum quantum ad fortitudinem, res commutabiles & distribubiles quantum ad iustitiam, quae veniunt in vltimo praesentis vitae, haec autem non erunt in patria: igitur & cetera. Secundo arguit, quod nulla virtus moralis perficiens appetitum sensitiuum remanebit in patria quoad habitum. Cuius rationem dicit esse, quia destructo subiecto destruitur accidens, sed subiectum talium virtutum, scilicet appetitus sensitiuus destruitur in morte, cum sit virtus corporalis: ergo & ipsi habitus. Quia si in resurrectione repararetur appetitus sensitiuus, aut non erit idem numerus, & per consequens nec tales habitus si miraculose repararentur essent idem numero, hoc non esset actio nostra, nec propter hoc possit dici, quod praedictus habitus remanebit, aut si essent idem numero eam appetitus sensitiuus quam tales habitus remanebit. Haec ille in forma. Et in hoc secundo articulo terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat praedictis objectionibus respondere. Et quidem ad primum Scoti contra primam conclusionem respondit quasi in forma Sanctus Thomas de virtutibus articulo 5. ubi arguit sic primo loco. Maior perfectio requiritur in imperante ad hoc, quod imperat recte quam in exequante ad hoc, quod recte exequat, quia ex imperante procedit ordinatio exequentis, sed ad actum virtutis se habet voluntas ut imperat, irascibilis autem & concupiscibilis sicut obediens & exequens, cum igitur in irascibili, & concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod virtus fortis debet esse in voluntate. Ecce argumentum: Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis. Nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis, quod est delectabile secundum sensum. Haec ille. Ex quo patet, quod non oportet principem, aut imperantem in partibus animae habere virtutem quoad omnia, sed solum quod ad illa in quibus eius natura sola, & non qualificata habitu superaddito non sufficit. Potest etiam dici quod superior pars animae habet in se virtutem, nec tamen pars non est voluntas, sed ratio quae est subiectum prudentiae, quae quidem prudentia sufficit ad rectificandum intellectum & voluntatem. Unde pro maiori declaratione huius solutionis S. Thom. ibidem in principali responsione sic dicit. Per habitum virtutis potentia, quae ei subijcitur respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id, ad quod aliqua potentia se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum, ipsa enim est, quae bonum facit habentem, & eius opus bonum reddit, voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex se ipsa ratione suae potentiae. Nam eius obiectum est bonum, unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem, sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, & sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum, quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit, sed ad bonum, quod transcendit proportionem potentiae indiget habitu virtutis. Cum autem virtuosus appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere proportionem voluntatis. Uno modo quidem speciei. Alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas eleuetur ad aliquod bonum, quod excedit limites humani boni, & dico humanum bonum illud, in quod ex naturalibus homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum diuinum, in quod voluntatem hominis eleuat charitas, & similiter spes. Ratione autem individui hoc modo, quod aliquis quarat illud, quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites humani boni non feratur. Et sic voluntatem perficit iustitia, & omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, magnificentia, & huiusmodi: nam iustitia est alterius bonum, ut dicit Philosophus 5. Ethicorum. Sic igitur duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia, cuius signum est, quia licet istae virtutes ad partem appetitivam pertineant, tamen non consistunt circa passionem sicut temperantia & fortitudo. Unde patet, quod non sunt in appetitu sensitiuo, in quo sunt passionem, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo non sunt passionem, nam omnis passio est in parte animae sensitiuae, ut probatur septimo Physicorum. Ille autem virtutes, quae circa passionem consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitiuo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate, quia bonum in istis passionibus est, quod est secundum rationem, & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium bonum volentis. Haec ille. In sequenti vero articulo scilicet 6. ostendit quomodo prudentia est subiectiva in intellectu practico, & articulo 7. ostendit, quomodo aliae virtutes sunt in intellectu speculativo. Ex quibus apparet, quod consequentia argumentis non valet, cum ex hoc, quod Aristoteles dicit virtutes esse in superiori parte animae, vult inferre quod sunt in voluntate, licet concedamus aliquas virtutes morales esse in voluntate subiectiva, licet non omnes, ut arguens putat. Forte etiam arguens deceptus fuit, putans voluntatem esse altissimam potentiam animae, & omnibus alijs superiorem, cuius oppositum ostendit S. Thom. prima parte quaestio. 2. articulo 3. & de veritate quaestio. 22. articulo vndecimo, & multis alijs locis. Ad secundum dicitur primo, quod non est simile de iustitia, & de fortitudine, vel temperantia, ut dictum est, quia iustitia tendit in alienum bonum, fortitudo vero & temperantia in proprium, & ideo iustitia est in voluntate, non autem aliae, ut dictum est. De hoc Sanctus Thomas prima secundae quaestio. 56. articulo 6. sic dicit. Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentia propria ratio attenditur in ordine ad obiectum, unde cum obiectum voluntatis sit bonum homini volenti proportionatum quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente, sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis, sicut quantum ad totam speciem humanam sicut bonum diuinum, quod transcendit limites naturae humanae, sicut quantum ad individuum sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute, & ideo huiusmodi virtutes, quae ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum sunt in voluntate sicut in subiecto, ut charitas, & iustitia, & huiusmodi. Haec ille. Item tertio sententiarum distinctio. 33. quaestio. 2. articulo 4. quaestiuicula tertia sic dicit. Iustitia non potest esse in irascibili, aut concupiscibili sicut in subiecto, cum non sit circa passionem, ad ipsam enim non pertinet moderari passionem, sed exteriores actiones, quae sunt ad alterum. Unde oportet quod sit in illa potentia sicut in subiecto, ad quem pertinet usus rerum exteriorum in ordine ad alterum, ut autem est actus voluntatis secundum Augustinum, sed non absolute secundum quod voluntas est finis, sed secundum quod presupponit collationem rationis ordinantis ad alterum, & ideo in voluntate hoc modo accepta est iustitia sicut in subiecto. In voluntate enim secunda quod est finis non potest esse aliqua virtus moralis, quia ad bonum civile & connaturale hominis voluntas naturalem inclinationem habet sicut in proprium obiectum, sed secundum quod voluntas est eorum, quae sunt ordinata ad finem, sicut in voluntate potest esse virtus moralis, scilicet iustitia, sicut & prudentia est in ratione cogitativa. Et similis ratio est de omnibus virtutibus, quae non sunt circa passionem, sed circa operationes sicut liberalitas, & magnificentia, & huiusmodi. Haec ille. Item ibidem in solutione tertij sic dicit. Quamvis voluntas aequaliter habeat imperium super omnes materias & actus virtutum, tamen materiae quarundam virtutum sicut passionem pertinent ad alias potentias immediatas. Et ideo virtutes, quae sunt principaliter circa passionem, sunt illis potentis sicut in subiecto, sed materiae quarundam virtutum non pertinent ad aliam potentiam, nisi ad voluntatem, & ideo virtutes, quae sunt circa illas materias, sunt in voluntate sicut in subiecto. Haec ille.

Dupliciter aliquid bonum potest excedere proportionem voluntatis

simile ponit secunda secundae quaestio. quinquagesima octava articulo quarto, ubi reddit rationem, quare iustitia est in voluntate subiectiva. Dicitur secundo, quod S. Thom. Capreolus 3. Sent. P. 4. nunquam

Text. con.

Potentia perficitur per habitum

Augustinus.

Quare ultio sum difficultate operatur a-ctus uictuam

Cap. 7.

Virtus potest pertinere ad plures potentes non ex aequo, sed ex vna quodam

dito circa proprium bonum, quod alia potentia habent p-
 habitus supradictos, sagere sumiter, prompte, & delectabi-
 liter. Et ad probationem minoris, dicitur quod in casu illo,
 quo aliquis prius vitiosus incipit ad oppositum renouari, no-
 fit arim delectabiliter eligat, sed cum difficultate, sed hoc to-
 tum prouenit ex parte appetitus sensitui, quia spassiones
 illius repugnant tali electioni, non autem prouenit ex parte
 uoluntatis, quae quantum est de se prope, & delectabiliter
 eligit bonum proprium sibi per rationem ostensum. De hoc
 Sancti Thomae de virtutibus ar. 4. in solutione secunda sic di-
 cit. Actus inquit, virtutis non potest esse irascibilis, aut con-
 cupiscibilis tantum sine ratione, id tamen quod est in actu
 virtutis principalior est actio agentis quam passio patientis
 ratio enim imparet irascibili & concupiscibili. Non ergo p-
 tanto dicitur, virtus in irascibili & concupiscibili, quasi per
 eas totus actus virtutis vel principalior pars expleretur, sed
 in quantum per virtutis habitum vitium complementum
 bonitatis actus virtutis confertur, hoc est q. irascibilis & con-
 cupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.
 Hac ille. Item prima 2. q. 56. ar. 4. in solutione quarta sic dicit.
 In electione duo sunt intentiones, una quae pertinet ad virtu-
 tem moralem, & praecipue eius, quod est ad finem, quod p-
 tinet ad prudentiam, ut dicitur 6. Ethic. Quod autem habeat
 rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contin-
 git ex bona dispositione irascibilis, & ideo virtutes morales
 circa passiones sunt in irascibili & concupiscibili, sed pru-
 dentia est in ratione. Hac ille. Ex quibus patet, q. vitiosus
 dum incipit recedere a vitio, & attendere ad virtutem pati-
 tur difficultatem propter repugnantiam appetitus sensitui
 Potest etiam dici, q. talis patitur difficultatem propter ali-
 quos habitus in voluntate causatos, incontinentiam, vel hu-
 iusmodi, sed huiusmodi habitus nec habent proprie ratio-
 nem virtutis, nec habitus oppositi. Incontinentia habent proprie
 rationem virtutis, ut supra dictum fuit. Vnde valde verissimi-
 le est q. antequam in irascibili vel concupiscibili causentur
 habitus temperantiae, vel fortitudinis, aut mansuetudinis prius
 tempore vel natura in voluntate causentur habitus continen-
 tia circa concupiscentias, aut iras, vel alias passiones, &
 e contra priusquam in concupiscibili causentur habitus inte-
 perantiae in voluntate causentur habitus incontinentiae, quia
 continentia disponit ad temperantiam & incontinentia ad
 intemperantiam, cum quibus stat, q. nullus talis habitus est
 simpliciter necessarius in voluntate propter seipsam, licet
 forte propter appetitum sensituum, ne deducat secum ratio-
 nem. De praedictis videtur Sa. Thomae loqui ad propositum
 2. 2. q. 15. ar. 4. in solutione tertij, ubi sic dicit. Voluntas pro-
 pinquior est rationi quamvis concupiscibilis, vnde bonum
 rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur, ex hoc
 quod pertingit non solum visque ad voluntatem, sed etiam
 visque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo, qui est re-
 peratus quam si pertingat solum visque ad voluntatem, ut ac-
 cidit in eo, qui est continens. Hac ille. Ex quo videtur, quod
 ratio prius regit habitum continentiae in voluntate quam
 habitum temperantiae in concupiscibili, sicut imperfe-
 ctum prius est ordine generationis perfectio. Et de hoc
 dictum est aliquid in probatione primae conclusionis,
 scilicet quod temperatus habitus est in utroque appe-
 titu superiori scilicet & inferiori. Ad primum Andreoli con-
 tra eandem conclusionem dicitur quod illud, & omnia alia
 sequentia concludunt, quod virtutes morales aliquo modo
 sunt in utroque appetitu. De hoc Sancti Thomae prima 2. q. 56.
 ar. 2. sic dicit. Aliquid esse in duobus contingit dupliciter.
 Vno modo sic q. ex aequo sit in utroque, & sic impossibile
 est. Vnam virtutem esse in duobus potentijs, quia diuersitas
 potentiarum attenditur secundum generales condiciones
 obiectorum, diuersitas autem habituum secundum specia-
 les. Vnde vbi quaeque est diuersitas potentiarum est diuersitas
 habituum, sed non conuertitur. Alio modo potest aliquid
 esse in duobus vel pluribus non ex aequo, sed ordine quodam,
 & sic virtus potest pertinere ad plures potentes, ita quod
 in una sit principaliter, & se extendat ad alias per modum
 communicationis, vel per modum dispositionis secundum quod
 vna potentia mouetur ad aliam, & secundum quod vna po-
 tentia accipit ab alia. Hac ille. Et exemplificat ibi quomodo
 ambulatio cum sit vnus actus procedit a ratione ut a dirigente

te a voluntate, sicut a mouente, & a potentia motiua ut ex-
 egerent. Item quomodo prudentia est subiectiva in ratione
 sed supponit rectitudinem uoluntatis sicut principium. Item
 quomodo scire praerogatur ad virtutem moralem in quan-
 tum virtus moralis operatur secundum rectam rationem,
 sed essentialiter in appetitu virtus moralis existit. Sic in pro-
 posito dicit potest, quod virtutes morales, quae sunt circa pas-
 siones aliquas, in utroque appetitu, sed essentialiter in
 appetitu sensitivo, in uoluntate autem dispositione uel cau-
 satiue & inchoatiue in quantum procedunt aliqui habitus
 in uoluntate, quibus facilius appetitus sensitivus subditur
 rationi, & facilius recipit habitum virtutis sicut dictum est
 de continentia & temperantia. Dicitur secundum, q. conclu-
 sio quam arguens principaliter intendit, est falsa, quia virtus
 moralis non includit in se, & essentialiter quos habitus
 quorum vnus sit in uoluntate, & alius in sensualitate. De
 hoc Sancti Thomae prima 2. q. 54. ar. 4. sic dicit. Habitibus ad ope-
 rationem ordinatis est perfectio quaedam potentiae, omnis
 autem perfectio proportio naturae suo perfectibili, unde sicut
 potentia cum sit vna ad multa se extendit, sicut quod conueni-
 niunt in uno aliquo, in genere est quaedam ratio obiecti,
 ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum q. habet
 ordinem ad aliquid unum, puta ad unam specialem rationem
 obiecti, uel unam naturam, uel unum principium. Si igitur
 consideremus habitum secundum ea, ad quae se extendit,
 sic inuenimus in eo quandam multipliciter, sed quia illa
 multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principi-
 paliter respicit habitus, in de est quod habitus est qualitas
 simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad mul-
 ta extendat, sicut enim vnus habitus se extendit ad multa
 nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem. Hac ille. Item
 ibidem arguit sic. Habitibus cum sit qualitas, est forma sim-
 plex, sed nullum simplex constituitur ex multis, ergo &c. Et
 tunc ad primum argumentum negatur maior, quia utique
 simplicior est habitus virtutis moralis quam sanitas uel pul-
 chritudo corporalis, sicut subiectum perfectibile per uirtu-
 tem moralem est simplicius subiecto perfectibili per sanita-
 tem uel pulchritudinem. Nec ualeat probatio prima, quia li-
 cet utrumque sit in prima specie qualitates tanquam in gene-
 re remoto differuat tamen genere proximo, sicut qualitas
 corporalis a spiritali, & iterum quia sanitas dicitur habi-
 tus perfectius rei in ordine ad naturam, uirtus uero mora-
 lis perficit potentiam in ordine ad suam operationem, sim-
 plicior autem est operatio quam natura corporalis. Rursus
 quia sanitas & uirtus moralis quae aequo uocantur habi-
 tus uel uirtutes. De praedictis S. Thomae 1. 2. q. 50. ar. 1. sic
 dicit. Habitibus est dispositio quaedam alicuius subiecti existi-
 tis in potentia, uel ad formam, uel ad operationem, & secun-
 dum ergo q. habitus importat dispositionem ad operatio-
 nem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in su-
 biecto, omnis enim operatio corporis aut est a naturali qua-
 litate corporis, aut est ab anima mouente corpus, quantum
 igitur ad illas operationes, quae sunt a natura, non disponi-
 tur corpus per aliquem habitum, quia uirtutes naturales sunt
 determinatae ad finem. Dicitur autem q. habitus disposi-
 tio requiritur, ubi subiectum est in potentia ad multa, ope-
 rationes uero quae sunt ab anima per corpus principaliter q.
 dem sunt ipsius animae, secundario uero ipsius corporis. Si
 habitus autem proportio naturae operationibus, uincit ex fini-
 bus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in secun-
 do Ethic. Et ideo dispositiones ad tales operationes principia-
 liter sunt in anima in corpore uero secundario, in quantum
 scilicet corpus disponitur & habitatur ad prompte deter-
 minandum operationibus animae. Si uero loquar nisi de dispo-
 sitione subiecti ad formam, sic habitus dispositio po-
 test esse in corpore, quod comparatur ad animam si-
 cut subiectum ad formam, & hoc modo sanitas, & pulchri-
 tudo, & huiusmodi habituales dispositiones dicitur, non
 tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae
 eorum ex natura de se sunt transibiles. Hac ille. Ex qui-
 bus patet, q. non vnica dicitur uirtutes, aut habitus, si-
 cut uel pulchritudo, cum uirtute moralis. Quia autem ha-
 bitus corporales possunt esse in diuersis subiectis partiali-
 bus, & includere multa, licet non in multis habitibus, ostendit q. 54.
 ar. 1. ubi sic dicit. Habitibus sunt dispositiones quaedam alicu-
 ius in

Habitus quo-
modo vnus
est habitus.

Non semper
habitus vnus
est habitus
conuenit in
materia uel
in genitali.

Virtus mo-
ralis vnus
est habitus
potest in
sanitate.

Cum dispo-
sitiones vnus
est habitus
conuenit in
materia uel
in genitali.

Cap. 7.

Habitibus
sunt dispo-
sitiones
quaedam
alicuius
in

ius in potentia existentis ad aliquid, siue ad naturam, siue
 ad operationem, uel finem naturae, & de illis quidem habi-
 tibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est,
 q. possunt esse plures in vno subiecto, eo q. vnus subiecti
 possunt partes diuersimode accipi, secundum quarum dispo-
 sitiones habitus dicuntur, sicut si accipiantur humani cor-
 poris partes, humores prout disponuntur secundum natura-
 ram humanam est habitus uel dispositio sanitatis. Si uero
 accipiantur partes similes, ut nerui, & ossa, & carnes, earum
 dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies.
 Si uero accipiantur membra, ut manus, & pes, & huiusmodi
 eorum dispositio naturae dispositiones est pulchritudo, & sic
 vnus plures habitus, uel dispositiones in eodem. Hac ille.
 Ex quibus patet, q. habitus corporis sunt essentialiter in di-
 uersis subiectis, sicut habitus sanitatis importat diuersos hu-
 mores cum commensuratione illorum, pulchritudo diuersa
 membra commensurata & conuenienter ordinata, & conse-
 quenter tales habitus non sunt simplices qualitates, sed
 est de habitibus uirtutum, licet autem habitus corporis co-
 stituantur ex diuersis partibus etherogenicis, non tamen ex di-
 uersis habitibus, & sic patet, quod prima probatio maioris,
 & secunda similiter non ualent, quia aliqua moralia sunt sim-
 pliciora aliquibus naturalibus potissime corporalibus. Ad
 secundum dicitur, q. licet uoluntas & appetitus sensitivus
 concurrant in ratione vnus principij actui respectu actus
 virtutis, qui est circa passiones, tamen uoluntas quantum
 ex se est non indiget perfici habitu uirtutis, sicut appetitus
 sensitivus, licet perficiatur aliquibus habitibus, qui non ha-
 bent rationem uirtutis, ut saepe dictum est, ueritatem istud
 argumentum & praecedens supponit vnum falsum, scilicet
 actus appetitus sensitui concurret in materia cuiuslibet uir-
 tutis moralis, hoc enim est falsum in materia iustitiae. De hoc
 S. Thomae 2. 2. q. 58. ar. 4. sic dicit. Illa potentia est subiectum
 virtutis ad cuius potentiam actum rectificandum uirtus or-
 dinatur, iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem
 actum cognitiuum, non enim dicitur iusti ex hoc, quod
 aliquid recte cognoscimus, & ideo subiectum iustitiae non
 est intellectus uel ratio, quae est potentia cognitiua, sed quia
 iusti dicitur in hoc, quod recte aliquid agimus, proxi-
 mum autem principium actuum est uis appetitiua, necesse est q.
 iustitia sit in vi appetitiua sicut in subiecto. Est autem du-
 plex appetitus, scilicet uoluntas, quae est in ratione, & appetitus
 sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui diuiditur
 per irascibilem & concupiscibilem. Reddere autem uicini-
 quod suum est non potest procedere ex appetitu sensiti-
 uo, quia apprehensio sensitiua non se extendit ad hoc, q.
 possit eodum are proportionem vnus ad alterum, sed hoc
 est proprium rationis, vnde iustitia non potest esse sicut in
 subiecto in irascibili uel concupiscibili, sed solum in uolun-
 tate, & ideo philosophus diffinit iustitiam per actum uolun-
 tatis. Hac ille. Ad tertium negatur minor, quia implicat tria
 falsa. Primum est q. aliquis habitus constituitur ex multis p-
 ficiat utrumque appetitum. Secundum est quod ad perfectio-
 nem hominis necesse sit utrumque appetitum perfici alicui
 quod habitus superaddito potissime in materia passionum
 Tertium falsum est, quod in materia actionum potissime iu-
 stitia necesse sit utrumque appetitum perfici per habitum
 virtutis. Istorum vnus falsitas patet ex praedictis sepius. Ad
 quartum negatur minor, quia ratio uirtutis moralis no-
 tribuitur diuersis qualitatibus, sed vni simplici qualitati ha-
 bituali non constituitur ex multis habitibus aut qualitatibus
 Et ad probationem dicitur, q. homo se habet decenter &
 congrue in materia morali circa passiones per habitum pru-
 dentiae, qui est in intellectu practico, & per uirtutis habitum
 qui est in appetitu sensitivo, sine hoc quod aliquis habitus
 virtutis ponatur in uoluntate, similiter in materia actiua
 se habet decenter & congrue per habitum prudentiae & ius-
 titiam iustitiae in uoluntate, sine hoc q. aliquis habitus uir-
 tutis ponatur in sensualitate, unde si iste modus arguendi
 ualere, utique concluderet, q. uirtus moralis non solum co-
 stit ex duobus partialibus habitibus existentibus in diuersis
 subiectis, immo q. constat ex tribus, quorum vnus est in
 ratione, alius in uoluntate, alius in sensualitate, & patet ap-
 plicando argumenta sua ad hoc. Quia ad hoc quod homo
 se habeat congrue, & decenter, & sit in moraliter perfectus, re-

quiruntur dicti tres habitus, consequens est falsum & derisi-
 bile, vnde non omnes habitus, qui concurrunt ad unum a-
 ctum uirtutis constituunt intrinsece vnum habitum uirtu-
 tis, nec omnia quae concurrunt ad generationem habitus
 uirtutis, sicut de essentia eius. alia prudentia esset pars
 cuiuslibet uirtutis moralis, & quaelibet uirtus moralis esset
 pars prudentiae, quia nec prudentia sine illis, nec illae sine pru-
 dentia generari, uel esse, aut agere possunt. Ad primum Du-
 ran. contra secundam conclusionem dicitur primo, q. actus
 humani sunt principium uirtutis moralis uel intellectualis
 acquisite non solum per modum principij passiuum, sed uenit
 per modum actui principij, uel forte per modum actionis
 & productionis. Et ad huius improbationem dicitur, q. ha-
 bitus importat duo, quorum primum est qualitas difficile
 mobilis, secundum est ordo, uel respectus ad naturam, uel
 operationem naturae. Quantum ad primum, actus inme-
 diate producit habitum, sed quantum ad secundum non im-
 mediate, sed consecutiuo habitus causatur ab actu, & de hoc
 uisum fuit prius diffuse. De hoc S. Thomae 1. 2. q. 50. articulo 1.
 arguit sic tertio loco. Omnes dispositiones corporales sub-
 iecti alterationi, sed alteratio non est nisi in 3. specie quali-
 tatis, quae diuiditur contra habitum, ergo nullus habitus est
 in corpore. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicen-
 dum inquit, quod commentatio ipsarum qualitatum pas-
 sibilium secundum conuenientiam ad naturam habet ratio-
 nem dispositionis uel habitus, & ideo facta alteratione cir-
 ca ipsas qualitates passibiles quae sunt calidum & frigidum
 humidum & siccum, sit ex consequenti alteratio secundum
 aegritudinem & sanitatem, primo autem & per se non est al-
 teratio secundum huiusmodi habitus & dispositiones. Hac
 ille. Item q. 5. v. ar. 1. in solutione tertij sic dicit. Alteratio pri-
 mo quidem est in qualitatibus tertiae speciei, in qualitate
 uero primae speciei potest esse alteratio per posterius, facta
 enim alteratione secundum calidum & frigidum, sequitur
 animal alterari secundum sanum & aegrum, & similiter fa-
 cta alteratione secundum passiones appetitus sensitui, uel
 secundum uires sensitivas apprehensiuas, sequitur alteratio
 secundum scientias & uirtutes, ut dicitur 7. phy. Hac ille.
 Item de uirtutibus q. 9. in sol. vigesimo primi sic dicit. Prop-
 prie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod
 adipiscitur propriam perfectionem, unde cum uirtus sit p-
 pria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secun-
 dum quod acquirit uirtutem, nisi forte per accidens secun-
 dum quod immutatio sensibilibus partibus animae, in qua sunt
 animae passiones, pertinet ad uirtutem. Hac ille. Ex quibus
 patet, q. ad habitum uirtutis non est primo & per se alteratio,
 sed ex consequenti, & hoc secundum triplicem modum di-
 cendi. Primum est, quia ille qualitates, quae dicuntur non uir-
 tutes, non acquiruntur, nec perduntur, nec augentur, aut di-
 minuantur, nisi facta prius quadam alia alteratione. Alius
 modus dandi est, quod licet alteratio possit primo termi-
 nari ad tales qualitates, non tamen ad respectum, qui est de
 ratione habitus aut uirtutis. Tertius potest esse, quod licet
 una mutatio possit terminari primo & per se ad tales habi-
 tus, tamen haec mutatio non proprie dicitur alteratio, sed
 illa tertia uia potest esse alia, quia licet dicatur aliquid de bo-
 nis habitibus, nihil tamen dicit de habitibus corruptis &
 uitijs, ut patet. Dicitur secundo, quod ponere actum se ha-
 bere respectu habitibus in ratione principij passiuum, & nullo
 modo actui parum ualeat. Tum quia dispositio nunquam
 est actualior eo, ad quod disponit siue sit dispositio ad for-
 mam, siue ad operationem, constat autem quod actus seun-
 dus est semper actualior quam sit habitus, ergo ridiculum
 est dicere quod actus secundus in nullo genere causalitatis
 actius, sed mere dispositionis passiuus se habeat ad habitum
 Tum secundo, quia haec positio ex uua parte ponit, q. actus
 disponit potentiam ad recipiendum habitum, & ex alia di-
 cit quod habitus disponit potentiam ad recipiendum actum
 & sic ponit circulare in causis materialibus & dispositio-
 nibus. Tum quia ista positio non potest saluare, q. actus se-
 quentes habitum aliquo modo sint principium augmenti
 habitus, quia non passiuum constat, ex quo habitus iam est
 receptus, & nulla dispositio sequitur duratione formam,
 ad quam disponit, nec actiuum, ut dicit, ergo nullo modo.
 Tum quia ista positio est extranea, & contra communem
 scholam

Solentur hic
arguitur. Dicitur

Alteratio non
est ad habitum
nisi ex conse-
quenti & per
accidens tripliciter.

Tex. com. co.

Actus in res-
pectu ad habitum
est in ratione ad-
i-

scholam, & dicta doctorum. Ad primum contra tertiam conclusionem negatur minor. Nam tres virtutes theologice ordinant hominem immediate in ultimum finem, scilicet Deum, sed non sufficiunt sine habitibus medijs ordinare elicitivae, licet imperativae omnes actiones, vel passiones humanas in ordine ad subiectum, & ad ultimum finem, & ad proximum. De hoc Sancti Thomae 1. 2. q. 63. art. 3. ubi sic arguit. In operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae, sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologice, ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis dari a Deo. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod virtutes theologice sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundum quandam inchoationem quatenus ad ipsum Deum immediate, sed oportet, quod per alias virtutes perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. Hec ille. Item q. 65. art. 3. sic dicit. Cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales, cuius ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae, sic autem videmus in operibus naturae, quod non inveniuntur principium aliquorum operum in aliqua re, qui inveniuntur in ea, quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa per quae perfici possunt opera, ad quae peragenda anima habet potentiam. Manifestum est autem, quod charitas inquantum ordinat hominem ad ultimum finem est principium omnium bonorum operum, quae in ultimum finem ordinari possunt, unde oportet quod cum charitate simul infundatur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum, & sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem, quod qui amittit charitatem, amittit omnes virtutes morales infusas. Hec ille. Item ibidem arguit sic. Ad id, ad quod sufficit vnum in debitu est quod plura ordinantur, sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutum implenda, ut patet per illud, quod dicitur prima Cor. 13. Charitas patiens est, benigna est &c. ergo videtur quod habita charitate aliae virtutes superfluae sunt. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus requiritur, quod non solum sit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens de bito modo se haberet non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum, unde oportet ad hoc, quod homo bene se habeat circa finem per charitatem, quod solum bene se habeat circa finem per charitatem, sed etiam quod habeat virtutes, quibus bene se habeat circa ea, quae sunt ad finem, nam virtus, quae est circa finem se habet, ut principalis & motiva respectu earum, quae sunt eorum, quae sunt ad finem & ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes. Hec ille. Nec valet si dicatur, quod pueris non dantur virtutes in baptismo, sed post vnde Sancti Thomae in quarto dist. 4. q. 2. art. 2. quaestio incipit prima. Quidam dicunt quod pueris in baptismo datur gratia & virtutes non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia, quae est radix virtutum, sicut essentia animae potentiarum, sed postea quando solvantur potentiae perfectis organis effluunt virtutes in ipsas ab essentia animae, sed hoc pro tanto esse non potest quia tunc si pueri in furiam verterentur, antequam ad perfectam aetatem venerint, nunquam in ipsis potentiae soluerentur, & ita nunquam haberent virtutes explicitae. Et praeterea quod potentiae sunt ligatae aliquo impedimento, non impedit habitum sed actum, quia dormientes & vinolenti habent habitum, sed ligati sunt. Et ideo alii dicunt melius, quod pueris in baptismo dantur gratia & virtutes, sed habitus illi sunt ligati propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum, sed pueritia recedente inclinant ad bene operandum, nisi aliquis spiritu sancto resistat. Hec ille. Ad secundum soluit Sancti Thomae tertia parte q. 69. art. 4. ubi arguit sic. Virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet, quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis facilliter & delectabiliter operetur, sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quam tollitur virtus, & sequitur difficultas ad bonum, quod est actus virtutum, ergo per baptismum non consequitur homo gratiam & virtutes. Ecce

Cum ultra charitas requiritur virtutes morales infusae.

argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod difficultas ad bonum, & pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non totaliter tollitur in baptismo, sed per baptismum dimittitur, ne homo ab his superetur. Hec ille. Item quarto sententiarum ubi supra in solutione quarti sic dicit. Habitus facit habitum ad actum tollendo in habitum, quae est imperfectio potentiae non autem tollendo in habitum, quae est ex parte corporis, sicut patet in dormientibus. Hec ille. Ex quibus patet, quod habitus virtutum in futurum aequae perfecte vel perfectius inclinant puerum baptizatum, cum venerit ad aetatem adultam ad opera virtutum sicut habitus virtutum acquiruntur, & hoc quantum est ex parte potentiae, non autem ex parte corporis, quia non tollunt concupiscentiam, nec alias inhabilitates ad bonum relictas ex peccato originali. Nec valet quod dicit arguens, quod oportet tales baptizatos instrui circa mores, ac si non essent baptizati, quia sicut oportet eos de pertinentibus ad mores instrui, ita de pertinentibus ad fidem, & charitatem, & tamen arguens non negat, quia habeant habitus theologicos, ergo nec propter hoc debet negare, quin habeant habitus morales infusos. Causa autem huius redditur a beato Thomae tertio sententiarum dist. 23. q. 3. art. 2. in solutione primi. Habitus inquit infusus similis est habitui innato, quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus sicut habitus principiorum indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo non indiget acquisitus, quia dum acquiritur per actum determinationem recipit, & similiter oportet quod habitus fidei determinationem recipiat ex parte nostrae, & quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri per scientiam theologiam, quae articulos distinguit, sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non tamen quantum ad lumen, quo principia cognoscuntur. Hec ille. in solutione primi. Item eodem articulo arguit quarto loco. Habitus per seipsum est sufficiens ad movendum potentiam, sed in actu fidei homo fidelis non potest nisi instruat, ergo fides est habitus acquisitus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Habitus inquit infusus fidei non potest exire ad actum nisi fides determinetur, vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam, & simile est de habitu principiorum. Hec ille. Et quod dicit de fide, intelligit de quolibet habitu infuso tam intellectuali quam morali. Quod autem ulterius dicit arguens de dicto Clementis, falsum est & erroneum, quia Clemens & omnes glossatores non solum loquuntur de virtutibus theologis, immo de alijs & non solum Clemens, immo glossae sanctorum, unde super illud ad Titum tertio. Salvo nos fecit per lavacrum regenerationis, id est per baptismum & renouationis Spiritus Sancti quem effudit in nos abunde, glossa dicit ad remissionem peccatorum & copiam virtutum, non autem daretur copia virtutum, si soli tres habitus theologici infunderentur, quia illi non sufficiunt ad spiritualem vitam, ut superius est ostensum. Multa alia dicta sanctorum sunt contra illam expositionem Durandi. Ad tertium respondit Sancti Thomae 4. sent. dist. 14. q. 2. art. 2. in solutione quinti ubi sic dicit. Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus. Ex consuetudine praecedente, & hanc facilitatem non tribuit virtus in sola instantia in sui principio. Et iterum ex forti in hessione ad obiectum virtutis, & hanc est inuestire in virtute infusa statim in sui principio. Hec ille. Item tertia parte q. 89. art. 1. arguit sic. Habes virtutem sine difficultate & delectabiliter actus virtutum operatur, unde dicit philosophus primo Ethic. q. non est iustus qui non gaudet iusta operatione, sed multi penitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum non ergo per penitentiam restituntur virtutes. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod quandoque post primum actum penitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatae, ex quibus praestatur difficultas quadam penitentiae ad opera virtutum operandum, sed quantum est ex ipsa inclinatione charitatis, & aliarum virtutum penitens opera virtutum delectabiliter & sine difficultate operatur, sicut si virtuosus per accidens

Mens fides est habitus

Non semper ha. habitum ut ut opera virt. dicitur & delectabiliter

dens difficultatem patenter in executione actus virtutis propter somnum, aut aliam corporis dispositionem. Hec ille. Item prima 2. q. 65. art. 3. sic arguit. Qui habet habitum virtutis de facili operatur ea, quae sunt virtutis & ei secundum se placet, vnde & signum habitus est delectatio quae fit in opere, ut dicitur secundo Ethic. sed multi habent charitatem absque peccato mortali exultantes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur neque eis secundum se placet sed solum secundum quod referuntur ad charitatem ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes. Ecce Argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod quandoque contingit, quod aliquis habeat habitum virtutum patitur difficultatem in operando, & per consequens non sentit delectationem aut complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superueniens, sicut ille qui habet habitum scientiae patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliam infirmitatem, & similiter habitus virtutum moralium infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus illicitis. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur tolluntur etiam contrariae dispositiones. Item de virtutibus q. 10. in fol. 14. sic dicit. Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquiruntur, neque per virtutem infusam nisi forte miraculo se, quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum etiam post virtutem, de qua dicit Apostolus Gal. cap. 5. quod caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem, sed per virtutem tam infusam quam acquisitam huiusmodi passiones modificantur, ut ab eis non moveatur efficiant, sed quantum ad aliquod praevaleat in hoc virtus acquiritur, & quantum ad aliquod virtus infusa, virtus enim acquiruntur praevaleat quantum ad hoc quod talis impugnetur minus sentiat, & hoc habet ex causa sua, quia per frequentes actus, quibus homo assuescit, est ad virtutem iam diffusit carnis passiones obediunt, & consuevit eis resistere. Ex quo sequitur, quod manus ea non molestias sentiat, sed virtus in actu praevaleat quantum ad hoc, quod facit huiusmodi passiones, & si innumeras, nullo modo tamen dominentur, virtus enim in iusta facit, quod nullo modo obediatur concupiscentiae peccati, & facit hoc infallibiliter ipsa maneat. Seu virtus acquiritur deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut & aliae inclinationes naturae desunt in minori parte. Vnde Apostolus Rom. 7. Cum essemus in carne passionem peccatorum operabantur in membris nostris, ut &c. Hec ille. Item in solutione decimiquinti dicit. Quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur, non tamen hoc etiam contra rationem virtutis, quia quandoque sufficit ad virtutem sine tristitia operari, nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur, ut dicit philosophus. Hec ille. Ex quibus patet, quod antecedens argumentum falsum est, quia infunduntur non solum habitus theologici, verum etiam morales, nec valet probatio antecedentis, quia fundatur in vna sola propositione, haec scilicet quicunque habitatus habitus virtutis potest operari actum illum prompte, delectabiliter &c. cuius propositionis falsitas multipliciter est ostensa. Ad quartum negatur prima pars antecedentis, quia cum gratia non ita aliquid habitus virtuosus. De hoc Sancti Thomae de virtutibus q. 10. ubi arguit sic. Ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus virtuosus, vel aliquid habitus virtuosus. Manifestum est quod in vno actu contritionis remittitur tibi peccata & infunditur gratia, per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, nec per vnum generatur. Si igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul ut cum habitu vitijs tibi oppositum, quod est impossibile. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod licet per vnum actum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitijs generatum ex virtute gratiae, vnde in eo, qui habet habitum intemperantiae, cum contritione, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus

intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptioni quasi dispositio quaedam, dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. Hec ille. Et similiter dicit tertia parte q. 85. art. 5. Peccatum mortale inquit ex parte conversionis inordinate ad bonum commutabile causat in anima quandam dispositionem vel habitum, si actus frequenter iterentur. Culpam autem peccati mortalis remittitur in quantum tollitur per gratiam avertio mentis a Deo, sublato autem eo quod est ex parte avertio, nihilominus remanere potest, id quod est ex parte conversionis inordinate, cum hanc contingat esse sine illa, & ideo nihil prohibet, quin remissa culpa remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitate & diminute, ita quod homini non dominentur, & hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanent fomes post baptismum. Hec ille. Item quarto sententiarum dist. 14. q. 2. art. 2. in solutione quarti sic dicit. Virtus infusa & acquiritur non sunt eiusdem speciei, unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae sit contrarius, non contrariatur directe virtuti infusae quae habet oppositionem ad peccatum ex illa parte qua est Dei offensiva, unde non oportet quod statim restitutus virtutibus infusis, habitus vitijs totaliter tollantur, quamvis impediatur, & diminuantur. Hec ille. Ad quintum dicitur, quod adultis habentibus virtutes, acquisitas ante gratiam infusionem, simul cum gratia infunduntur aliae morales infusae. Et ad huius improbationem dicitur, quod secundum sunt alterius speciei, & rationis specificae a primis ut spe dicitur est. Et cum infert, quod tunc virtutes morales infusae dicerentur virtutes aequivoce &c. Dicitur quod illa consequentia non plus valet quam ista, virtutes theologice sunt alterius rationis a cardinalibus, igitur aequivoce dicuntur virtutes & non vni voce, nec analogice, immo non plus valet quam ista fortitudo & prudentia sunt alterius rationis, igitur non dicuntur virtutes morales vni voce, sed aequivoce, quas consequentias conflat penitus non valere, & ratio est, quia virtus moralis non est nomen speciei specialissimi sed generis subalterni continens sub se multas rationes specificas, immo multa genera subalterna, sicut animal, habet tamen unam rationem communem omnibus sub illo contentis, hanc, quod est habitus perficiens potentiam appetitivam & opus eius bonum reddens, circa passiones vel actiones, quae sunt ad alterum, unde illa consequentia derisibilis est. Ad sextum dicitur, quod virtutes morales infusae sunt homini necessariae ad recte ordinandum vitam suam, & actus suos in finem supernaturalem, & ad debite proportionandum actus suos principijs supernaturalibus, scilicet virtutibus theologis. Nec valet huius improbatio, quia sicut supra dictum est in solutione primi, virtutes theologice ad hoc non sufficiunt, cum non perficiant omnes potentias animae quae subiiciunt virtutibus moralibus, nec habeant pro obiecto ea, quae sunt obiecta virtutum moralium, unde secundum hanc probationem concluderetur, quod nulli unquam parvulo vel adulto sunt necessariae aliqui habitus morales, aut intellectuales infusi, vel acquisiti praeter tres habitus theologicos, quod patet esse manifeste falsum. De huius argumenti nullitate Sancti Thomae de virtutibus q. 12. sic dicit, arguit enim sic duodecimo loco. Finis est ratio eorum, quae sunt ad finem, habitus igitur virtutibus theologis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod sicut in speculativis sunt principia & conclusiones, ita & in operativis sunt fines, & ea quae sunt ad finem sicut igitur ad perfectam cognitionem & expeditam non sufficit, quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed alterius requiritur scientia ad conclusiones, ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea, quae sunt ad finem. Hec ille. Ad impugnationem primae responsionis ibidem datae patet responsio per praedicta, quia virtutes theologice non sufficiunt ad bene conuertendum in vitam spiritualem tanquam actuum elicitivae vel executivae, dato quod sufficiant dirigere & praecipere omnia, quae a genitrici sunt & paranda in eadem vita, ut saepe dictum est. De hoc Sancti Thomae de virtutibus q. 10.

Habitus virtutis quod tolluntur per virtutes

q. 10. sic dicit. Præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, oportet ponere alias virtutes in homine à Deo infusas. Cuius rō hinc accipi potest, quia virtus ut dicit philosophus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet qd & virtutes diversificentur, sicut patet, quod aliud est bonum hominis in quantum est homo, & aliud in quantum est civis. Et manifestum est, quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quæ non essent convenientes ei secundum qd est civis, propter hoc dicit Aristot. tertio politicorum, qd alia est virtus, quæ facit hominem bonum, & quæ facit civem bonum. Considerandum est autem qd duplex est hominis bonum, vnum quædam, quod est proportionatum suæ naturæ, aliud autem quod suæ naturæ facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet qd passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis. Unde videmus qd perfectiones & formæ, quæ causantur ex actione agentis naturalis, non excedunt naturalem facultatem recipientis, potentia enim passivæ naturali proportionat virtus activa naturalis, sed perfectiones & formæ, quæ perveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis. Unde anima rationalis quæ immediate à Deo creatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis non potest totaliter comprehendere ipsam & includere, sed remanet aliqua virtus eius & operatio, in qua non communicat materia corporalis, quod non convenit de aliqua aliam formam, quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem suam primam perfectionem acquirit anima vel homo ex actione Dei, ita & suam ultimam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas immediate habet à Deo in ipso. Quod ex hoc patet, qd naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest nisi in solo Deo, innatum est enim homini ut ex causis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas, nec quietat istud desiderium quousq; perveniat ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis, ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius naturæ humanæ. Sed quia vnumquodq; ordinatur ad finem per operationem aliquam ea autem quæ sunt ad finem, oportet esse aliquam sibi proportionatam, necesse est eē aliquas hominis perfectiones, quibus ordinatur ad finem supernaturalem quæ excedant facultatem naturalem principium hominis, hoc autem esse non potest nisi supra principia naturalia, aliqua supernaturalia principia homini infundantur à Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ & potentia eius. Intellectus & voluntas quæ sunt principia operationum hominis in quantum huiusmodi. Nec hoc potest esse nisi intellectus haberet cognitionem principiorum, per quæ in alius dirigeretur, & nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ proportionatum. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ. Primum quidem gratia, per quam habet anima quoddam esse spirituale, deinde fides spes, & charitas ut per fides intellectus illuminetur de aliquibus supernaturaliter cognoscendis, per spem autem & charitatem acquirit voluntas quandam incarnationem in illud bonum super naturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ita ex divina influenza consequitur homo præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ. Hæc ille. Ex quibus patet, qd habitus theologici non sufficienter ad ordinandum operationes humanas in finem vitæ æternæ, nec ad debite conuersandum in civitate spirituali sine habitibus virtutum moralium infusarum, sicut nec intellectus & voluntas cum suis naturalibus inclinationibus ad bonum & ad verum sufficienter, sine aliis habitibus ad debite conuersandum in civitate mundana. Item in sol. quarti sic dicit. Quia nullum meritum sit sine charitate actus virtutis ac-

quisitæ non potest esse meritorius sine charitate, cum charitate autem simul infunduntur alie virtutes, unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum in finem superiorem nisi mediante virtute superiori, sicut fortitudo quæ est virtus hominis in quantum est homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine, quæ est virtus hominis in quantum est civis. Hæc ille. Ad improbationem secundæ responsionis ibidem datae habetur antecedens, cuius probatio fiat in illo falso & ruinoso fundamento sepe negato. qd virtutes theologice sufficienter ad ponendum medium in actionibus & passionibus modo virtuosio sine aliis habitibus. De omnibus prædictis. S. Thom. prima 2. q. 63. art. 4. sic dicit. Habitibus dupliciter distinguuntur specie. Vno modo secundum speciales & formales rationes obiectorum, obiectum autem cuiuslibet virtutis est bonum in propria materia consideratum, sicut obiectum temperantiæ est bonum delectabile in concupiscentiis tactus, cuius quidem obiecti formalis ratio est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id, quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem qd alterius rationis est modus impositus in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam divinam, puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinæ requiritur, qd homo castiget corpus suum, & in servitute redigat per abstinentiam cibi & potus, & aliorum huiusmodi. Unde manifestum est qd temperantia acquisita & infusa differunt specie, eadem ratio est de alijs virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea, ad quæ ordinantur, non enim est eadem species sanitatis hominis & equi, & hoc propter diversas naturas, ad quas ordinatur, & eodem modo dicit philosophus tertio politicæ, qd diversæ sunt virtutes civium secundum qd bene se habet ad diversas politias, & per hunc modum etiam differunt specie virtutes morales per quas homines bene se habent in ordine ad hoc, qd sint civis sanctorum & domestici Dei, & alie virtutes acquisite, per quas homo bene se habet in ordine ad res humanas. Hæc ille. Ex quibus patet quo modo virtutes morales infusæ specificè differunt ab acquisitis dupliciter. scilicet secundum formalem rationem obiecti, & secundum fines vel civitates, ad quas ordinantur, ut dicitur in illis duabus responsionibus ultimis, quas arguens nititur infringere & insuper quo modo habitus theologici non sufficienter ad recte conuersandum in politia, & civitate sanctorum. Ad primum contra quartam conclusionem negatur minor, nam sicut dictum est in probatione quartæ conclusionis, & aliquid talium est in responsione argumentorum contra tertium obiectum formale huiusmodi virtutum moralium est ipse ordo rationis impositus circa actiones vel passionem, & ille remanebit eo modo, quo dictum est in quarta conclusionis. Item de virtutibus in tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus q. 4. arguit sic. Virtutes habent species ex obiectis, sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria, nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium iustitia autem est circa contractus & iudicia, fortitudo autem est circa pericula mortis, temperantia autem circa concupiscentias ciborum & venereorum, quæ omnia non erunt in patria, ergo virtutes cardinales non erunt in patria. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicitur inquit ad quintum, quod aliquid dicitur esse obiectum virtutis dupliciter. Vno modo sicut illud, ad quod virtus ordinatur sicut in finem, sicut summum bonum est obiectum charitatis, & beatitudo eterna obiectum spei. Alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens, & hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiæ, non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhærere, sed potius istas delectationes compescendo tendere in bonum rationis, similiter fortitudo non intendit inhærere periculis sed superando pericula consequi bonum rationis, & idem est de prudentia respectu dubitationum, & de iustitia respectu necessitatum huius vitæ, & ideo quanto longius ab his fuerit recessum secundum pro seculum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia prædicta obiecta

Habitibus dupliciter distinguuntur specie

Lec. 1.

Virtus habet speciem ex obiecto.

Obiectum autem virtutis aliquid dupliciter.

Dist. 4.

rum possit esse peccatum mortale, sed quia nullus actus accipit rationem peccati mortalis nisi consensus rationis adveniat, & similiter nullus actus potest esse virtuosus, nisi a ratione ordinetur, & hoc est esse virtutes in inferioribus potentijs in quantum participant ratione. Hæc ille. Et hæc de questione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO. XXXIII. XXXV. QVAESITIO. VNICA

Primum dona Spiritus Sancti sunt habitus distincti à virtutibus.



IRCA trigesimam quartam & trigesimam quintam dist. queritur. Vtrum dona Spiritus Sancti sint habitus distincti à virtutibus. Et arguitur quod no, quia quorum distinctio est eadem ipsa quoque sunt eadem: sed distinctio virtutis convenit donis, unumquodque enim donum est bona qualitas mentis, qua recte vivitur &c. Et similiter distinctio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum datio irrealibilis secundum philosophum, ergo virtutes & dona non distinguuntur.

est bona qualitas mentis, qua recte vivitur &c. Et similiter distinctio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum datio irrealibilis secundum philosophum, ergo virtutes & dona non distinguuntur.

In oppositum arguitur, quia Greg. primo moralium distinguit. 7. dona, quæ dicit signari per septem filios. Iob. tribus virtutibus theologis, quæ dicit signari per tres filias Iob. & in secundo moralium distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quæ dicit signari per quatuor angulos domus.

Quarto Echi. cap. 2.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclusio. Dona Spiritus Sancti sunt habitus distincti à virtutibus infusis theologis Cardinalibus. Hanc probat Sanctus Thom. 1. 2. q. 68. art. 1. ubi sic inquit. Si loquamur de dono & virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem, nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet id quod est ab alio, ut donum esse perfectissimum alicuius ad bene operandum, præsertim cum quedam virtutes sint nobis infusæ à Deo, unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest. Et id quidam posuerunt quod dona non essent à virtutibus distinguenda, sed eis remanet non minor difficultas, ut ratio nem assignent, quare quedam virtutes dicuntur dona, & non omnes, & quare aliqua computantur in dona quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alij dixerunt dona à virtutibus esse distinguenda, sed non assignaverunt sufficientem distinctionis causam, quæ sit communis est virtutibus, quod nullo modo donis conveniret aut e converso. Considerantes autem aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem. scilicet sapientia, scientia, intellectus, consilium, & tres ad vim appetitivam. scilicet fortitudo, pietas, & timor, posuerunt qd dona perniciebant sibi rem arbitrium secundum qd est facultas rationis, virtutes vero secundum qd est facultas voluntatis, quia inveniunt solas duas virtutes in intellectu vel ratione. scilicet prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva, oporteret autem si hæc distinctio esset conveniens, qd omnes virtutes essent in vi appetitiva, & omnia dona in ratione. Quidam vero considerantes quod Greg. dicit in secundo moralium, qd donum Spiritus Sancti qui in merte sibi subiecta format prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam eandem munit mentem contra singula tentata per septem dona dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed hæc ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus, unumquodque enim naturaliter resistit suo contrario, quod precipue

capue patet de charitate, de qua dicitur Can. 8. Aque multe non poterunt extinguere charitatem. Alij vero considerant, quod ista dona traduntur in scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. 1. dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum, sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Christo, precipue quantum ad ea, quae passus est, quia in passione eius precipue haec dona respiciuntur, sed hoc etiam non videtur esse sufficiens quia ipse dominus precipue nos inducit ad sui conformationem secundum humilitatem & mansuetudinem Mathei. 23. Discite a me, quia mitis sum & humilis corde: & secundum charitatem vt Io. 15. Ut diligatis inuicem sicut dilexi vos, & haec etiam virtutes precipue in passione Christi respuferunt. Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi scripturae, in qua nobis traduntur. Non quidem sub nomine donorum sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isa. 11. Requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae, & intellectus &c. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista. 7. connumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione diuina: inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex autem exterior quod est Deus, & hoc philosophus dicit in capitulo de bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod mouetur, necesse est proportionatum esse motori, & haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc, quod bene moueatur a suo motore, quanto igitur mouens est altius, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod altiores oportet discipulum esse dispositum ad hoc, quod altiorum doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moueri per rationem, in his quae interiori vel exteriori agit, oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod diuinitas moueatur, & iste perfectiones vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione diuina sicut dicitur Isa. 60. Dominus aperuit mihi autem, ego autem non contradico, retrorsum non abij. Et philosophus etiam dicit secundo de bona fortuna, quod his quod mouentur per instinctum diuinum non expedit consilium secundum rationem humanam, secundum quod sequuntur in teriore instinctum, quia mouentur a principio meliori quam sit ratio humana & hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. Haec ille. Et addens, conclusionem tenet 3. sent. dist. 34. q. 1. art. 1. Ex quibus potest formari talis ratio. Dispositiones mobiles ad hoc ut prompte moueantur a motoribus diuersarum rationum & altioris generis in mouendo oportet esse diuersarum rationum, sed dona & virtutes sunt huiusmodi dispositiones, ergo &c. Secunda conclusio. Huiusmodi dona remanebunt in patria. Hanc prebat Sanctus Thomas. 1. 2. q. 68. ar. 6. ubi sic dicit. De donis possumus loqui dupliciter. Vno modo quantum ad essentiam donorum & sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii in libro de spiritu sancto, ubi dicit Civitas Dei illa Hierusalem coelestis non meatu alicuius suuuij terrestri abluuntur, sed ex vita fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos breui faciamur haustu, in illis coelestibus spiritibus redundantia videtur affluere pleno. 7. virtutum spiritualium feruens vel fluens meatu. Cuius ratio est, quia dona S. S. perficiunt mentem humanam ad sequendum motionem S. S. quod precipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur prima Cor. 15. quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operatur, & sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriae, & secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est. Haec ille. Item tertio sentent. dist. 34. q. 1. ar. 3. sic dicit. Modus vniciusque rei ex propria mensura praefigitur, unde modus actionis sumitur ex eo, quod est regula & mensura actionis, & ideo cum dona sint ad operandum supra humanam mo-

dum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa diuinitas ab homine participata suo modo, ut iam non humanitas, sed quasi Deus factus participatiue operetur, & ita omnia dona communicant in mensura operationis. Dist. 34. q. 1. ar. 3. ferunt autem in materia, circa quam operantur. Illa enim quae in vita actiua perficiunt, habent materiam communem cum virtutibus moralibus, illa vero quae perficiunt in vita contemplatiua, habent materiam communem cum virtutibus theologis & intellectualibus, eo quod praecipuum obiectum contemplationis est Deus, qui est obiectum virtutum theologiarum, dona igitur illa, quae perficiunt in vita actiua non manent quantum ad actus, quos habent circa propriam materiam, sicut nec virtutes cardinales, quia nec timor a noxijs retrahit, nec fortitudo difficulta sustinere facit sed manebunt quantum ad actus, quos habent circa Deum qui est mensura operationis in illis, sicut timor hominem per reuerentiam Deo subicit. Dona autem illa, quae perficiunt in vita contemplatiua, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, & quantum ad actus quos habent circa propriam mensuram, sed perficiuntur quantum ad modum, quia quantumcumque dona ad altiores actus eleuent quam sit communis hominum modus nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In quocumque statu mens hominis perfecte sequitur motionem S. S. ad actus super humanos, in eodem habet dispositiones vel habitus reddentes eam bene mobilem a Spiritu Sancto ad tales actus, sed status patriae est huiusmodi, igitur &c. Et in hoc primo articulo terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguitur Deo, probando quod dona beatitudinis & fructus non sint habitus distincti a virtutibus. Primo. Nam naturali ratione concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis in intellectu circa speculabilia, & habitus perficientis intellectum circa operabilia, & ita habetur habitus intellectualis tam speculatiuus quam praedictus. Consimiliter ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea quae sunt appetibilia in ordine ad se, & vltimus, circa ea quae sunt appetibilia in ordine ad alterum, & ita habetur prima distinctio virtutis appetitiue ordinantis istos habitus per ordinem ad se & ad alterum. Et sic concludatur forte per rationem naturalem, quod homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut concluditur necessitas altioris cognitionis quam acquiratur, tamen non sufficienter concluditur ratione naturali distincte, quis habitus appetitiuus & quis habitus intellectualis sit alius ab istis, sed rationabiliter tenetur illos habitus esse necessarios, quos Ecclesia catholica docet esse necessarios, & sic fide tenemus tres virtutes theologicas esse necessarias immediate perficientes animam respectu obiecti increati. Ex istis arguitur sic Soli illi habitus ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum quantum perfici potest in via, sed huiusmodi sunt septem virtutes in genere non curando de scientijs speculatiuis acquiritis, ergo praeter scientias speculatiuas acquiritas, non est ponendus habitus in viatore alius simpliciter a septem virtutibus. Maior probatur. Quia omne obiectum, circa quod viator habet perfici in via non potest esse nisi Deus & creatura, sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus theologis in summo quantum potest perfici, si illi habitus sint perfectissimi, circa creaturas vero non loquendo de speculatiuis intellectus perfectissime perficitur per prudentiam, si prudentia sit perfectissima, & de omni agibili quantum ad omnem conditionem agibilis & perfectissime notam, & ita etiam quantum ad appetitum perfectissime perficitur tribus moralibus si sint perfectissime, quia tam circa alterum & appetibile illi quam circa se, & appetibile sibi, & hoc primo vel directe, vel secundario propter illa prima. Et intelligendo de istis quatuor Cardinalibus, quod sint in aliquo vnus habitus numero, qui sit sibi vniversalis temperantia, vel vniversalis iustitia hoc est circa omnia, secundum quod dicitur species iustitiae sunt circa sua propria obiecta. Similiter per tres virtutes theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate, quia circa ipsum

ipsum vt immediate intelligendum in via sufficienter perficitur fides, quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, & circa ipsum vt est diligibilis in se sufficienter perficitur charitas, & circa ipsum, vt appetibilis, vt commodum mihi perficit spes, sed non conuenit viatore circa Deum habere alios actus ordinatos quam intelligere, & diligere eum in se, & appetere eum mihi vt bonum meum: igitur &c. Consimiliter circa omne aliud bonum a Deo vt circa obiectum sufficienter perficitur viator habitibus intellectibus & appetitiuis, sed isti habitus perficientes intellectum sufficienter sunt virtutes intellectuales, nam virtutes intellectuales sufficienter perficiunt intellectum viatoris quantum est possibile ad considerandum & syllogizandum practice. Habitus etiam appetitiui & virtutes appetitiue sufficienter perficiunt appetitum ad appetendum, & diligendum omne diligibile in se, sicut in ordine ad aliud: ergo homo perfectus tribus virtutibus theologis, & virtutibus intellectualibus speculatiuis & praedictis, & virtutibus moralibus ordinantibus ad se, & ad aliud, sufficienter perficitur quantum potest competere viatori. Non ergo videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes theologicas intellectuales & morales.

Secundo. Si virtutes essent alij habitus a donis, sequitur quod nullus ex vna parte esset idem alteri ex alia parte, consequens est falsum: nam fortitudo est virtus, & fortitudo est donum.

Si dicatur quod ista fortitudo, & illa sunt alterius rationis. Contra. Quia habent idem obiectum, & sub eadem ratione: ergo sunt habitus eiusdem rationis. Dicitur forte quod non, quia virtutes perficiunt modo humano, sed dona modo superhumano. Contra illud obijcit Martialis. Quia charitas est excellentissimum donum Dei secundum Augustinum. 13. de Trinitate. cap. 10. de demono. & quod plus est secundum Apostolum. primae Corinth. 13. Si fortitudinem habueris, & si tradideris corpus meum ita vt ardeam &c. quod videtur esse modo superhumano, quia si quererem ardere pro Deo, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest, ergo videtur quod nullum donum excellentius perficiat quam charitas, quod tamen est virtus. Item secundo. Circa terribilia contingit virtutem humanam recte tenere medium: ergo rectius & rectissime quantum est possibile tali naturae, sed hoc potest ex habitu fortitudinis intendere, & intendere secundum gradus, qui non variat speciem, igitur idem habitus in specie disponit hominem ad sustinendum aliquid modo perfectissimo & infimo, si autem non potest, sed alio & alio, igitur ille habitus, qui disponit hominem ad sustinendum in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantum ad actum suum & obiectum, quia circa terribilia sustinere non potest habere rationem perfectiorem, sed ad hoc quod aliquis habeat se perfecte circa ea, oportet vt habeat alium habitum in specie, sed pluralitas specierum non est ponenda sine necessitate manifesta, vbi vna species non sufficeret, quod in proposito non habet locum. Item tertio Christus tristabatur in sua passione, & vniversaliter omnis martyr sibi dimissus, id est si non fiebat circa eum miraculum quantumcumque sustineret voluntarie, non sine tristitia quacuque sustinuit sicut probatur per illud. 14. de ciuit. Dei. Vbi arguit contra Philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quicquid voluerunt, quia si prospera acciderent, illa voluerunt, si aduersa accidebant illa voluerunt, quia patienter sustinuerunt. Contra eos arguit Augustinus. Quia in aduersis non habuerunt quod voluerunt, quia quantum erat ex se voluerunt ea accidere, si tamen acciderent, voluerunt illa patienter sustinere, ne patientia amissa miseres fierent, & hoc persuaadet, quia patientia non potest esse circa appetibile secundum se, miseres erant ergo in vita ista, quia sustinendo aduersa habuerunt aliquid, quod non omnimodo voluerunt, quia obiectum potentiae eorum non erat absoluta ratione volubile, sed supportando patientiam.

Item quarto. Impossibile est eundem simul agere eundem actum humane & superhumane: ergo acquisito dono euacuatur virtus prius acquisita, vel infusa in baptismo, vel si maneat, non erit possibilis exire in actum suum, vel non necessario, quia ex perfectiori dono poterit exire in

actum suum, eodem modo beatitudinem euacuabunt virtutes & dona, vel saltem necessitatem eorum, quod videtur inconueniens, potissime si sit sermo de virtutibus theologis, quia charitas non euacuabitur in patria, nec fides, aut spes in via.

Item quinto. Quia illa vocabula humane & superhumane sunt metaphorica, quia omnis actus hominis proprie loquendo est humanus, sicut enim necessarium est actionem rectam conuenire fini, & obiecto, & circumstantijs, ita etiam necessarium est, quod conueniat ipsi operanti, non enim mihi conuenit agere quod conuenit regi, & multo minus, quod conuenit angelo, ergo necessarium est ad rectum hominis actum, quod agat illam modo humano. Quicumque igitur habitus in se sufficiens disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit eum absolute ad agendum illud circa quodcumque. Item sexto. Si quis semper oraret, & daretur ei donum intellectus, & non exercitaret se circa credibilia, quia non haberet fidem acquisitam sine qua fides infusa non exit in opus, posset autem operari modo superhumano parte quia haberet donum, ergo posset excellenter agere circa credibilia quam alius exercitatus in sacra scriptura quod non experimur, immo quicumque talis forte facilius erraret circa credibilia quam alius bene exercitatus in sacra scriptura. Item septimo: circa tot conuenit bene ordinari humane, circa quot superhumanam, ergo idem est inodus utrobique. Dicitur forte, quod virtutes disponunt voluntatem, ut est mobilis a ratione, sed dona perficiunt eam, vt est mobilis a spiritu sancto. Contra hoc arguitur primo. Quia supponit falsum scilicet quod ratio moueat voluntatem, ita quod virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate a ratione mota.

Secundo. Quia secundum hoc non ponitur distinctio beatitudinum a donis. Tertio. Quia ex quo Deus dedit habitum voluntati semper assitit voluntati, & habitibus ad actus sibi conuenientes, sicut postquam illuminauit oculos miraculose semper assitit illuminatio, ut posset mouere illam potentiam, igitur per idem est aliquid proportionatum primo moueri & secundo ergo si per habitum virtutis potentia proportionatur sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur spiritui sancto, ut mouenti primo, non ergo propter istam rationem oportet necessario ponere alios habitus. Haec Seco. in forma.

Contra secundam conclusionem arguit Duran. probando quod aliqua dona spiritus sancti puta consilium fortitudo, timor, pietas non remaneant in patria quo ad actum. Primo. Quia nulla potentia potest in aliquem actum nisi ad praesentiam obiecti, sed obiecta istorum donorum non erunt in patria, quia donum pietatis est ad compatiendum proximo, donum timoris ad retrahendum a malo, donum consilij ad consulendum in dubijs, sed in patria non erit compashio de miseria cuiuscumque, nec aliquis indigebit retractione a malo, nec erit aliqua dubitatio de aliquo agendo, igitur actus horum donorum non erunt in patria.

Secundo. Quia praedicta dona perficiunt hominem in vita actiua, sed illa euacuabuntur in patria: ergo & haec dona quantum ad actus. Haec ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem ad primum Scoti contra primam conclusionem negatur minor pro illa parte, qua dicit quod per quatuor virtutes Cardinales, si sint perfectissime, sufficienter perficitur homo circa creaturas quantum possibile est eum perfici in via, quia nulla illarum quatuor perficit aliquam potentiam animae prout est mobilis a Spiritu Sancto in finem supernaturalem, sed solum prout est mobilis a ratione loquendo de iustitia fortitudine, temperantia, vel perficit rationem ipsam prout mouetur ab intellectu principiorum naturaliter cognoscibilium, vel in lumine fidei loquendo de prudentia, & de hoc multa dicta sunt in probatione primae conclusionis. De hoc Sanctus Thomas prima secunda q. 68. articulo 2. arguit sic. Ad salutem hominis sufficit quod homo bene se habeat circa diuina, & circa humana, sed per virtutes theologicas homo bene se habet circa diuina per virtutes autem morales circa humana: ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem. Ecce argumentum. Capreolus 3. sent. Q. Sequitur

Sec. 1.

Sec. 2.

Donum est habitus

Virtutes morales & dona superhumano modo perficiuntur

Secundum philosophum 14 q. 1. art. 1. ad 1. ubi dicitur quod virtutes morales & dona superhumano modo perficiuntur

Argumentum Aug. contra philosophos

Virtutes a donis distinguuntur per hoc quod virtutes ad iustitiam diriguntur, dona autem spiritus sancti sunt a ratione mota.

Contra secundam conclusionem arguit Duran. probando quod aliqua dona spiritus sancti puta consilium fortitudo, timor, pietas non remaneant in patria quo ad actum.

Prima q. 77. ar. 1. & supra q. 13. concl. 4.

Sequitur responsio Dicendum inquit, quod per virtutes theologicas & morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti ratione iam dicta. Hæc ille. Quæ autem sit illa ratio ostendit ibidem dicens. Dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur divinum instinctum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius instinctus Spiritus Sancti per consequens necessarium est donum. Ratio autem hominis est perfecta à Deo dupliciter. Primo quidem naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis. Alio modo quædam supernaturali perfectione per virtutes theologicas. Et quamvis hæc secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Prima enim habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecte. Imperfecte enim diligimus & cognoscimus Deum; manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusiva operatione Dei, qui in omni natura & voluntate interius operatur, sed illud quod imperfecte habet naturam aliquam, aut formam, aut virtutem, non potest per se operari nisi ab alio moveatur, sicut sol, quia est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare, luna autem, in qua est perfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam qui perfecte novit artem medicinæ potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus non potest per se operari nisi ab alio instruat. Sic igitur quantum ad ea, quæ subsunt rationi humanæ in ordine ad finem connaturalem homini potest operari homo per iudicium rationis, tamen in hoc homo etiam adiuvetur à Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos non quicumque habebant virtutes morales acquisite habebant virtutes hereticas, vel divinas, sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod aliquando & imperfecte informata est per virtutes theologicas, non sufficit motio rationis, nisi de super ad sit instinctus, & motio Spiritus Sancti secundum illud Rom. octavo. Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt & heredes, & Psalm. dicitur. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam, quia scilicet in hereditatem terræ beatorum, nullus potest venire nisi moveatur, & ducatur à spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti. Hæc ille. Item ibidem tercio loco arguit sic Grego. dicit in secundo moralium quod spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipationem, & fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam, sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes, ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, siue accipiatur, ut perfecta perfectione naturali, siue ut perfecta theologice virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, & alia de quibus ibi fit mentio. Sed Deus, cuius scientiæ & potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, & ignorantia, & hebetudine, & duritia, & huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequere res instinctum ipsius dicuntur contra huiusmodi defectus dari. Hæc ille.

Ex quibus apparet, quod præter habitus virtutum, sunt necessaria alij habitus, quos dicimus dona, quia præter inclinationem virtutum, quæ se habent quasi actiue, indigemus motione passiva ex parte nostri, & actiua Spiritus Sancti ad tendendum in finem supernaturalem, ad quam motionem passivam disponunt habitus donorum, ut dictum est. Ad secundum dicitur, quod responsio ibidem data bona est, quia fortitudo, quæ est virtus, & fortitudo, quæ est donum differunt specificè. Et ad huius probationem dicitur quod donum fortitudinis perficit modo superhumano, ut ibidem dicitur.

Et ad huius declarationem dicit Sanctus Thom. secundum secundam quæstionem 139. articulo primo. Fortitudo importat quandam animi firmitatem, & hæc quædam firmitas animi requiritur & in bonis faciendis, & in malis præcautionis, & præcipue in arduis bonis & malis. Homo autem secundum proprium & connaturalem modum hæc firmitatem in veritate habere potest, ut non deficiat à bono propter difficultatem, vel aliquis arduum implendi operis, vel alicuius generis mali perferendi, & secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, sed vterius a Spiritu Sancto moveatur huiusmodi ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & evadat quæcumque pericula imminuentia, quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis vel evadat mala, seu pericula, cum quædam quæ opprimatur ab eis in motem, sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine dum perducit seum ad vitam æternam, quæ est finis omnium beatorum operum, & evasio omnium periculorum, & huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus contrariis operationibus excludendis, & secundum hoc fortitudo ponitur donum spiritus sancti, dona enim spiritus sancti respiciunt motionem animæ a spiritu sancto. Hæc ille. Item in solutione primi sic dicit. Fortitudo, quæ est virtus perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem, quæ est donum spiritus sancti. Hæc ille. Ex quibus patet, quod licet fortitudo virtus, & fortitudo quæ est donum spiritus sancti habeant idem obiectum materiale, scilicet pericula & ardua, tamen obiectum formale non est idem, quia aliter firmatur homo per virtutem, & aliter per donum in eadem materia & similiter dicitur habitus ad diversos fines proximos ordinantur, & ideo distinguuntur specificè. De hoc in suo simili loquitur S. Thom. prima secundæ q. 63. articulo 4. ubi ostendit quomodo virtutes morales acquirunt & in se specificè distinguuntur, ut recitatum fuit in precedenti quæstione articulo tercio in responsione ad sextum argumentum. Duran. contra tertiam conclusionem. Tunc ad primam probationem huius responsionis dicitur, quod Sanctus Thom. non ponit, quod dona aliorum modo perficiantur quæ virtutes theologice potissime quam charitas, immo totum oppositum dicit, ut patet prima secundæ q. 68. ar. 8. ubi sic dicit. Virtutes in tria genera distinguuntur. Sunt enim quædam virtutes theologice, quædam intellectuales, quædam morales, ut virtutes quædam theologice sunt, quibus mens humana Deo coniungitur, virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur, virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitive perficiuntur ad obediendum rationi; dona autem spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc, ut subdantur motioni divinæ, sicut ergo eadē videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo vivit spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum motiva, unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas ita virtutes theologice præferuntur donis spiritus sancti, & regulant ea. Unde Greg. dicit in primo moralium, quod ne que ad denarii perfectionem septem filij. Septem dona perveniunt nisi in spe, fide, & charitate fuerit omne quod agitur, sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad spiritum sanctum moventem, virtutes autem perficiunt, vel rationem ipsam, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiore motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum, unde perfectiora sunt dona virtutibus. Hæc ille. Item art. 4. in solutione. tercio sic dicit. Animus hominis non moveatur a spiritu sancto nisi secundum aliquem modum uniatum, sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem prima à unionis ad Deum est per fidem, spem & charitatem, vñ istæ virtutes præsupponunt ad dona sicut radices quædam donorum, unde oia dona pertinent ad tres virtutes, sicut quædam derivationes prædicatarum virtutum. Hæc ille. Ad secundam probationem dicit responsio, dicitur quod habitus fortitudinis virtutis quan-

Vnde dicitur
governa
tore quæ
donum
virtutis
est motus

Done ad quid
ordinatur

Dist. pulcherr
nisi Beati
berij.

119.11.

Virtutes
moralium
intellectuales
moralibus

quantumcumque intendatur, non potest pervenire ad hoc, & recte dicitur, & firmiter animum humanum in bonis agendis, & malis sustinendis eo modo quo recte dicitur fortitudo quæ est donum. Unde ille restituitur non differunt solum secundum intentionem & remissionem, sed etiam specificè, ut ex dictis patet. Item prima secundæ quæstione sexagesimo octavo articulo secundo arguit sic Sanctus Thom. Dona ordinantur ad quandam perfectionem communem perfectionem virtutis, non est autem necessarium homini ad salutem, ut huiusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis, quia huiusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio: ergo dona non sunt necessaria ad salutem. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operum eo modo quo consilia excedunt præcepta, sed quo ad modum operandi secundum quod homo movetur ab altiori principio. Hæc ille. Ad tertiam probationem dicitur, quod donum fortitudinis in Christo, & in alijs matribus non faciebatur hoc, quod nullam tristitiam corporalem sentirent, nec dolerent corporalem, sed faciebatur quod tristitia corporalis nullo modo absorberet rationem, nec dominaretur ei immo totaliter subderetur eius imperio. Et vterius, quod delectatio animalis est maior tristitia animali. De hac materia loquitur beatus Thom. secunda secundæ quæstione. 123. articulo octavo, ubi quærit verum fortis delectetur in suo actu & respondit sic. Duplex est delectatio una quidem corporalis quæ consequitur tactum corporalem. Alia autem animalis quæ consequitur apprehensionem animæ, & hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis, principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animæ, puta quod homo amittat vitam corporalem, quæ virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum est necessaria ad opera virtutum, & quæ ad eam pertinent. Et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum contactum corporis, puta vulnera & flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet unde delectetur secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis & de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat animaliter dum considerat amissionem propriæ vitæ etiam corporalis, unde ut legitur secundo Macha. sexto Heleazarus dicit Duros corporis sustineo dolores, secundum quamnam vero propter timorem tuum libenter hoc patior: sensibilibus autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ forte elevat animam ad divinam, in quibus magis delectatur quam à corporalibus. penis afficiatur. Sicut beatus Tiberius cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeat a corporalibus doloribus. Tristitia autem animalem superat delectatio virtutis in quantum homo præfert bonum virtutis vitæ corporalis, & quibuscumque ad eam pertinentibus. Unde dicit philosophus tercio Ethicorum, quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit, quod non tristetur. Hæc ille. Ex quibus habetur qualiter virtus fortitudinis non tollit omnem tristitiam corporalem aut animalem, sed tenet rationem, ne a quacumque tristitia absorbeat, & ne homo deficiat à bono propter difficultatem alicuius ardui operis implendi, vel alicuius generis mali perferendi. Sed ultra hoc donum fortitudinis confert fiduciam perveniendi ad finem cuiuslibet operis inchoati, & evadendi quæcumque pericula ut prius dictum est in principio solutionis huius secundæ quæstionis principalis argumenti.

Item prima secundæ quæstione sexagesimo nono articulo tercio sic dicit. A sequela passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis. Donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab illis tranquillius redatur. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus moderate huiusmodi passionibus utendo, donum vero si necesse fuerit eas totaliter abigendo, quin immo si necessarium fuerit voluntarium actum assumendo. Hæc il-

le. De hoc plenius dicitur inferius. Ad quartam probationem dicitur, quod impossibile est eundem simul agere eundem actum præcise & tanto humane, & simul cum hoc agere eundem actum superhumane, sed nulla contradictio, aut impossibilitas est aliquem agere unum actum superhumane, & simul cum hoc agere alium actum cum omni modo perfectionis humanæ, & cum omni perfectione quæ est in modo humanæ actionis, ut humana est, excludendo negationem, & omnem imperfectionem concomitantem actionem humanam in quantum huiusmodi, sed super addendo perfectionem, sicut homo addit super animal, & omnia genera præcedentia animal. Dicitur secundo, quod po sic, sed non concessio quod isti duo modi agendi, humane, & superhumane essent incompossibiles, non ex hoc sequitur quod donum evadent omnino habitum vel actum virtutis, quia habens utrunque habitum potest uti scorsum uno sine alio potissime quia habitus doni magis disponit ad motionem passivam a spiritu sancto quam ad activam a se ipso. Unde Sanctus Thom. secunda secundæ quæstione quinquagesima secunda articulo secundo in solutione primi sic dicit. In donis Spiritus Sancti mens humana, non se habet ut movens, sed magis ut mota. Hæc ille. Et sic patet, quod aliquis potest agere humane, dum utitur habitu virtutis, & potest agere superhumane, dum movetur a Spiritu Sancto a quo tamen potentia animæ sic movetur ut etiam aliquid ipsa agat. Unde Sanctus Thom. prima secundæ q. 63. articulo tercio arguit sic. Dona spiritus sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a spiritu sancto, sed in quantum homo agitur a spiritu Dei, se habet quodam modo ut instrumentum ipsius, vel respectu illius, non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi, tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a spiritu sancto, quod etiam agit in quantum est liber arbitrij, unde indiget habitu. Hæc ille. Ad quintam probationem dicitur quod ista verba operari humane, & superhumane sunt in proposito proprie dicta, & non solum metaphisica. Et ad huius probationem dicitur, quod non omnis actus hominis est proprie actus humanus, sicut sæpe dictum est prius, quia nullus actus negetur, aut sentitur a partem non participans ratione est actus humanus. Item actus hominis procedens ab habitibus Dei formantibus hominem, & ex motione spiritus sancti non proprie est humanus. Et de hoc dictum est in probatione secundæ conclusionis. Item Sanctus Thom. tercio sententiarum distinctio ne trigesima quarta quæstione prima articulo primo sic dicit. Dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutis, unde ad huius intellectum sciendum est, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit secundum quod habent aliquas operationes proprias, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur, loquentes tamen in materia morali de virtute intelligimus de virtute humana, quæ quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit, operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia elicente vel imperante operationem sicut operatio rationis, vel quia est alicuius potentie quæ obedit rationi, quia a ratione homo habet quod sit homo. Nutri autem videre, & huiusmodi non sunt operationes hominis in quantum est homo, sed in quantum est unum vel animal, & in hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non participat vel communicat cum brutis possunt dici virtutes humanæ. Secundo modo dicitur operatio humanæ ex materia siue obiecto, sicut ille quæ hinc pro materia passionis siue operationes humanas. Sic enim virtutes morales proprie dantur virtutes humanæ, ut dicit philosophus in 10. Ethicorum opus speculativæ virtutis magis est divinum quam humanum, quia hæc necessaria & eterna materia, non autem humana 3. modo dicitur humana ex modo, quia in operationibus humanis 1. vel 2. modo dicitur et modus humanus servat. Si autem ea quæ hinc sunt supra humanam modum quæ exequatur operatio non humana simpliciter sed quodammodo divina Vñ philosophus. 7. Ethicorum cetera virtutes simpliciter dividit virtutes hereticas, quæ divini dicit, eo quod excellentiam virtutis hinc sit quasi Deus. Et in hoc dico, quod Capreolus 3. Sent. Q. 2 dona

Cap. 11.

Cap. 11.

dona à virtutibus distinguuntur in hoc, quòd virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona vltra humanum modum. Hæc ille. Ex quibus apparet, quòd homo potest agere superhumane, & si non ratione potentia elicentis, tamen ratione materia circa quam agit, & ratione modi agendi. Nec valet improbatio huius responsionis, quia operatio superhumana conuenit agenti homini in quantum sit per gratiam particeps diuinæ naturæ, ut sit Deus per participationem, licet non conueniat sibi, ratione naturæ humanæ nudæ, & in puris naturalibus considerate, & non superneffitate participatione diuinitatis. Item. Operatio diuina, & superhumana potest homini conuenire in quantum est instrumentum motum à Spiritu Sancto licet non conueniat ei, vt principali agenti, & multis alijs modis. patet falsitas & nullitas illius argumenti. Ad sextam probationem dicitur, quòd nullo modo tangit nos, quia nos non ponimus, quòd aliquod donum Spiritus Sancti sit excellentius fidei, aut spei, vel charitate, vt prius visum est, nec quòd donum intellectus opere tur excellentiori modo quam fides: immo ponimus quòd dona præsupponunt habitus theologicos quasi fontes & principia directiua donorum. Veruntamen donum intellectus habet alium actum ab actu fidei, & quasi alterius speciei. Vnde Sanctus Thom. secunda secundæ quæstione octaua articulo quinto sic dicit in solutione tertij argumenti. Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur, sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis &c. Item articulo sexto sic dicit. Sapientia, scientia, consilium, intellectus ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur, fides autem est ex auditu, vt Ro. decimo, vnde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiatur. Fides autem primo & principaliter se habet ad primam veritatem, secundario autem ad quædam circa creaturas consideranda, & vltimus extendit se etiam ad directionem humanorum operum secundum quòd fides per dilectionem operatur. Sic igitur circa ea, quæ fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem vt intellectus penetretur vel capiantur, & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet, vt homo de eis habeat rectum iudicium, vt æli met his esse inhærendum, & ab æo rum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium quantum ad res diuinas pertinet ad donum sapientia, quantum vero ad applicationem ad singularia opera pertinet ad donum consilij. Hæc ille. Ex quibus apparet quòd habitus donorum præsupponunt habitum fidei, & actus doni intellectus, sapientia, scientia, consilij præsupponunt actum fidei, & ideo casus quem ponit arguens est impossibilis. Ad septimam probationem negatur consequentia primo loco facta, quia licet virtus & donum operentur circa idem vel circa eadem obiecta non tamen eodem modo, sed modis specificè distinctis, sicut sæpe dictum fuit. Et quòd operentur circa eandem materiam ostendit Sanctus Thom. prima secundæ quæstione sexagesimo octaua articulo quarto, ubi sic dicit. Dona sunt quidam habitus perfectiores hominem ad hoc, quòd promp te sequatur iustitiam Spiritus Sancti sicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitiuæ natæ sunt moueri per imperij rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moueri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia. Et ideo si- cut in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principij humanorum actuum, sunt aliquæ virtutes necessariæ, ita & dona Spiritus Sancti in ratione, & in vi appetitiua. Non autem est speculatiua & practica, & in vtraque consideratur apprehensio virtutis, quæ pertinet ad inuentionem, & iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis per- ficitur speculatiua ratio per intellectum, practica vero per consilium, ad recte autem iudicandum speculatiua perficitur per sapientiam practica vero per scientiam. Appetitiua autem virtus in his quidem, quæ sunt ad alterum perficitur per pietatem, in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilem per timorè secundum illud Prover. decimo quinto. Per timorem domini declinat omnis a malo. Et in Psalmo. Confige timore tuo carnes meas, à iudicijs enim tuis timui. Et sic patet.

quòd hæc dona extendunt se ad omnia, ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales. Hæc ille. Quia autem dona aliter operentur prædictis materijs in parte obiectum superius in responsione tertie probationis, ubi in fine visum est, quomodo circa passionem tam concupiscibilem quam irascibilem diuersimode rectificant dona & virtutes, quomodo autem diuersimode rectificant actiones humanas ostendit Sanctus Thom. ibidem ubi allegatur scilicet prima secundæ quæstione sexagesimo nona articulo tertio dicens. Actiua vita in his præcipue consistit, quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Ad primum quidem nos disponit virtus vt ea, quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quòd pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiore quodam affectu nos inducit, vt scilicet seruenti desiderio iustitiæ opera impleamus, sicut seruenti desiderio esuriens & sitiens cupit cibum & potum. Circa spontanea vero beneficia vel dona nos perficit virtus, ut his done mus, quibus ratio dicitur esse donandum, puta amicis aut alijs nobis coniunctis, quòd pertinet ad virtutem liberalitatis, sed donum præter Dei reuerentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Vnde dicitur Luc. decimo quarto. Cum facis prandium, aut cenam noli vocare amicos, neque fratres tuos &c. sed voca pauperes & debiles &c. Hæc ille. Item tertio sententiarum distinctio ne trigesima quarta quæstione prima articulo secundo diffuse & pulcherrime assignat culibet dono actum super humanum, sicut actus doni intellectus est, quòd spiritus aliqua quasi nuda veritate capiantur, & non in speculo enigmatice, actus autem doni sapientia, quòd homo causis altissimis vniatur quasi transformatus in eandem similitudinem, vt sic quasi ab initio sui de alijs iudicet, & ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones & passionem humanas. Per donum autem consilij efficitur, quòd homo accipiat hoc, quòd agendum est, quasi per certitudinem à Spiritu Sancto edoctus. Per donum autem scientia efficitur quòd homo certitudinaliter sentiat de his, quæ agenda occurrunt, & sciat conuersari recte in medio nationis prauæ atque peruersæ. Per donum autem pietatis efficitur, quòd in communicationibus, quæ sunt ad alterum non attendatur ratio communicationis ex bono communicantis, vel eius, ad quem est communicatio, vt his terminis includatur ut homo tantum alteri tribuat quantum debet, vel quantum expedit ei, & tribuat, sed quantum est Deo acceptum diuini bonum, quòd in se vel in alio reuertit. Per donum autem fortitudinis efficitur quòd homo in passionibus irascibilis, puta spei, timore, & audacia, ira & huiusmodi pro me sua accipiat diuinam uirtutem, vt scilicet ad ardua uirtutis opera tendat, ad quæ cit se suis uiribus non sufficere & pericula quæ vires suas excedunt, non formidet diuino auxilio innixus, & de illarum iniurijs non solum uindictam nõ requirit, sed etiam gloriam habeat in remunerationem intendens. Per donum uero timoris efficitur, quòd homo bona temporalia, & delectationis actus & passionem concupiscentia, uel eidem annexas ex reuerentia diuinæ maiestatis arbitretur ut heretora.

Ecce quomodo dona operantur supra humanum modum in omni materia uirtutis. Quomodo autem in prædictis materijs uirtutes operentur modo humano & inferiori modo operandi donorum, uide ibidem diffuse referatur. Sciendum tamen quòd ibidem, & in articulo præcedenti in solutione quinta argumenti uideatur uelle, quòd dona operantur excellentiori modo quam fides, aut spes, & quòd sola charitas inter uirtutes est excellentior donis, oēs autem alia sunt donis inferiores quantum ad modum operandi, licet non sint inferiores simpliciter, quia habent excellentissimum obiectum, & sic dicta scripti non contradicunt dicunt summe nisi apparet. Dicitur ulterius quòd responsio, quam arguens recitat, bona est, & illam tenet Sanctus Thom. in summa. Primam uero in scriptis super 3. sent. Et ad primam illius probationem dicitur primo, quòd non est falsum, immo usquequaq; uerum, quòd ratio mouet uoluntatem, quòd ad specificationem obiecti sicut diffuse visum fuit in 2. Dist. 2. quòd ratio in uirtute uoluntatis est quantum ad exercitiu actus mouet uoluntatem ad actum eligendi, & in super mouet

Angeli

Obiectum

Donum

Apparet

Dist.

mouet appetitum sensitiuum, & membra exteriora, & omnes vires subditas imperio uoluntatis & obediens rationi. De hoc Sanctus Thom. prima secundæ quæstione decima septima art. 1 & 8 sequentibus tractat diffuse. Dicitur tertio quòd non omnis uirtus moralis est subiectiue in uoluntate, & consequenter nec omnis uirtus est dispositio uoluntatis vt mobilis ad obediendum rationi vt mouenti, sed tamè omnis uirtus moralis acquiritur est impressio rationis in appetitu sensitiuo vel intellectu ad hoc, vt sit bene mobilis à ratione, vt sæpe dictum est in præcedenti di. Nec arguens probat oppositum, & ideo non plus dicitur ad illam primam probationem. Ad secundam probationem dicitur, quòd beatitudines non distinguuntur a donis sicut habitus ab habitu, sed sicut actus ab habitu ipsium elicente. De hoc Sanctus Thom. prima secundæ quæstione sexagesimo nona articulo primo sic dicit. Beatitudo est vltimus finis vite humane. Dicitur autem aliquis iam habere finem propter se finis obtinendi. Vnde philosophus dicit primo Ethicorum quòd pueri dicuntur beati propter spem. Et apostolus Rom. octauo dicit. Spe salui facti sumus. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc, quòd aliquid conuenienter mouetur in finem & appropinquat ad ipsum, quòd fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis mouetur aliquis & appropinquat per operationes uirtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eâ inducit Spiritus Sanctus ad cuius obedientiam & sequelam per dona perficimur, & ideo beatitudines distinguuntur a donis & uirtutibus non sicut habitus distincti ab eis, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. Hæc ille. Ad tertiam probationem dicitur, quòd licet Spiritus Sanctus assistat uoluntati, & habitibus uirtutum ad elicendum actus conuenientes uoluntati, & uirtuti & spiritui sancto, & per habitum uirtutis proportionentur spiritui sancto tanquam primo motori ad actus humanos, quorum proximum mouens est ratio humana, & primum ac remotum est Spiritus Sanctus tamen per habitum uirtutis moralis aut intellectuales non proportionatur spiritui sancto tanquam mouenti ad actus uirtutum, & excedentes facultatem rationis quantumque perfectè habitus uirtutis cardinalis, ad quos vires animæ inmediate mouentur à spiritu sancto, & potius agunt quam agant. Et ideo vltra habitus uirtutum cardinalium sunt necessarii habitus collatoe, ut sæpe dictum fuit. Et ideo exemplum de visu collaro miraculose ad hoc propositum nihil ualeat. Et de hoc Sanctus Thom. prima secundæ quæstione septuagesima tertia articulo quarto in solutione tertij sic dicit. Oculum epei nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alij oculi secundum naturam, & ideo fuit eundem speciei, & eadem ratio esset, si Deus uellet miraculose causare in homine uirtutes, quales acquiruntur ex actibus, sed non ita est in proposito. Hæc ille in forma. Et hæc sufficit ad dicta Scoti. Ad primum Durandi contra secundam conclusionem dicitur conformiter ad prædicta in præcedenti conclusionem. Sicut enim dicit Sanctus Thom. de uirtutibus articulo vltimo in solutione quinti. Aliquid dicitur esse obiectum uirtutis dupliciter. Vno modo sicut id ad quod uirtus ordinatur sicut in finem sicut summum bonum est obiectum charitatis, beatitudo æterna obiectum spei. Alio modo sicut materia, circa quam operatur, vt ab ea in aliud tendens, & hoc modo delectationes coitus sunt materia temperantia. Non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhære, sed potius istas delectationes compescendo tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhære periculis, sed superando pericula consequi bonum rationis. Et idem est de prudentia respectu dubitabilem, & de iustitia respectu necessitarum huius vite. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum secundum profectum spiritualis vite, tanto erunt perfectio res actus harum uirtutum, quia prædicta obiecta magis se habent ad has uirtutes per modum termini a quo quam per modum termini ad quæ, qui dat speciem, hæc ille. Sic in proposito dico, quòd habitus donorum habent duplicia obiecta potissime illa, de quibus loquitur arguens, vnum est materiale, & quasi terminus a quo, aliud formale, & quasi terminus ad quæ, quòd est dif-

ferentia secunda & mensura uel conformitas ad illam secundum obiectum manebit in patria, licet non primum. Item Sanctus Thom. tertio sententiarum distinctione trigesima quarta quæstione prima articulo tertio in solutione sexta sic dicit. Dona illa quæ communicant cum uirtutibus in obiecto quòd in patria remanebit, non remanebunt in patria a uirtutibus illis distincta a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione & perfectione in modo operationis. Quòd patet de intellectu & fide, quia uisio quæ fidei succedit, ad donum intellectus perfectum pertinet, vt patet in glo. Matth. quinto. Et similiter est de sapientia, per quam filij Dei uocabimur in comparationem ad spem, quæ ad hanc celsitudinem aspirat, sed dona illa, quæ communicant cum uirtutibus moralibus in materia quæ in patria non remanebit, non remanebunt quo ad actus, quos habent circa materiam istam, in qua cum uirtutibus communicabant, sed quantum ad actus, quos habent circa mensuram, qua non communicant cum uirtutibus, & ideo actus illorum donorum remanebunt distincti ab actibus uirtutum, qui erunt in patria, & erunt actus horum donorum medij inter actus uirtutum theologiarum, & actus uirtutum moralium, qui in patria remanebunt, quia actus uirtutum theologiarum erunt circa Deum secundum se sicut charitas in diligendo ipsum, actus uero donorum erunt circa Deum in quantum est regula dirigens in omnibus alijs. Sicut timor habebit reuerentiam ad Deum, ex qua in hac uita omnia mundi prospera contempnit, actus uero uirtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis consequutus est ex meritorijs actibus uirtutum, sicut temperantia, nullo affectu noxio delectari. Hæc ille.

Ex quibus patet, quòd dona habent aliquod obiectum in patria scilicet ipsum Deum secundum quòd est regula directiua aliorum. Quales autem actus habent in patria diffuse ostendit prima secundæ quæstione quinquagesima octaua articulo sexto in solutione secunda, ubi sic dicit. Gregorius quasi in singulari donis ponit aliquid, quòd trahit cum statu præsentis, & aliquid quòd per manet in futuro. Dicit enim quòd sapientia mentem etiam de æternorum spe, & certitudine reficit, quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. De intellectu dicit quòd in eo quòd audita penetrat reficiendo cor tenebras eius illustrat, quorum duorum auditio transit, quia non docebit uir fratrem suum, ut dicitur Iere. trigesimo primo sed illustratio mentis manebit.

De consilio autem dicit, quòd prohibet esse præcipitem & iterum quòd ratione animus replet, quòd est necessarium etiam in futuro.

De fortitudine uero dicit, quòd aduersa non metuit, quòd est necessarium præsentis uite, & iterum quòd confidentia cibos apponit, quòd permanet & in futuro. De scientia uero unum tantum ponit, quòd ignorantia incaniam superat, quòd pertinet ad statum præsentem. Sed quòd ad dit in uentre mentis per quòd potest figuratim intelligi repletio cognitionis, pertinet etiam ad statum futurum.

De pietate uero dicit, quòd cordis uiscera misericordia operibus replet, quòd quidem secundum uerba pertinet tantum ad præsentem statum, sed ipse intimus affectus proximorum per uiscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibet misericordia opera, sed congratulationis affectum.

De timore uero dicit, quòd depremitt mentem, ne superbiat de præsentibus, quòd pertinet ad præsentem statum, & quòd de futuris cibos spei cõterit, quòd etiam pertinet ad statum præsentem quantum ad spem. Sed potest etiam ad statum futurum pertinere quantum ad confortationem de rebus hic speratis, & ibidem obtentis. Hæc ille. Ex quibus patet, quòd omnia dona Spiritus Sancti habent alia qua obiecta in patria, uel Deum, uel proximum, uel proprium subiectum, licet subiectum & proximum in ordine ad Deum, & Deum principaliter, non quidem in se, quia sic est obiectum uirtutum theologiarum, sed Deum ut est regula & mensura actuum ad beatitudinem pertinentium. Ad secundum respondit Sanctus Thom. prima secundæ quæstione sexagesimo octaua articulo sexto ubi arguit sic. Donorum quædam perficiunt hominem in uita actiua, Capreolus 3. Sent. Q 3 ut scien-

psalms. 118.

vt scientia, consilium, pietas, & fortitudo, timor, sed actiua vita in hac vita terminatur, ut dicit Gregorius septimo moralium: ergo in statu glorie non erunt omnia dona. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim vite actiue non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea, que pertinent ad vitam contemplatiuam, que est vita beata. Hac ille. Ad argumentum pro questione respondit Sanctus Thom. prima secunda questione 68. articulo primo, in solutione tertij, ubi sic dicit. Diffinitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus diffinitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis dicemus quod hoc quod dicitur, quia recte viuunt, intelligendum est de rectitudine vite que accipitur secundum regulam rationi. Similiter donum prout distinguitur a virtute infusa potest dici illud, quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quod scilicet facit hominem bene sequentem instinctus suos. Hac ille. Et hac de questione sufficiant. De qua Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXVI.
QVÆSTIO VNICA.

Utrum virtutes cardinales sint inter se taliter connexę quod qui habet unam, habeat omnes.



TRCA trigesima sexta distinctio tertij sententiarum, & alias quatuor sequentes vsque ad finem tertij queritur. Vtrum virtutes cardinales sint inter se connexę, ita quod qui habet vnā habeat omnes. Et arguitur quod nō, quia dicit Beda super Lucā, quod sancti magis humilantur de virtutibus, quas non habent, quam extollantur de virtutibus, quas habent: ergo quasdam habent & quasdam non habent non ergo virtutes sunt connexę. In oppositum arguitur, quia dicit Ambrosius super Lucam. Connexę sunt atque concatenatę virtutes, ut qui vnā habuerit, omnes habere videatur.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclusio. Prudentia non potest esse sine virtute morali. Hæc probat Sanctus Thom. prima secunda questione quinquagesima octaua articulo quinto ubi sic dicit. Prudentia sine virtute morali esse non potest, cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium, non solum aut in vniuersali, sed in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præ exigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis vniuersalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem vniuersalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hoc vniuersale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem. Sicut concupiscenti quando concupiscentia vincit videtur hoc esse bonum, quod concupiscenti licet sit contra vniuersale iudicium rationis, & ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa vniuersalia principia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, que sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodam modo homini conaturalis recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim iudicat recte de fine virtutis, quia qualis vnusquisque est, talis videtur ei finis, vt dicitur tertio Ethicorum. Et ideo ad rectam rationem agibilium, que

est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Recta ratio circa particularia agibilia non potest esse, nec haberi sine recta estimatione principiorum, particularium, ex quibus procedit syllogismus practicus, sed ad hoc requiritur virtus moralis, & prudentia est huiusmodi recta ratio ex huiusmodi principiis procedens, igitur prudentia non potest haberi sine virtute morali.

Secunda conclusio. Nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia. Hanc probat Sanctus Thom. ubi supra articulo quarto ubi sic dicit. Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus sicut sine sapientia, scientia, & arte, nō autem potest esse sine intellectu & prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest virtus moralis, quia virtus moralis est habitus electiuus, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona duo requiruntur. Primo vt sit debita intentio finis, & hoc fit per virtutem moralem, que vim appetitiuam inclināt ad bonum, conueniens rationi, quod est finis debitus. Secundo vt homo recte accipiat ea, que sunt ad finem & hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem iudicantem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest, & per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculatiuis quam in operatiuis. Unde sicut recta ratio in speculatiuis in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis intellectum præsupponit principiorum, ita etiam prudentia que est recta ratio agibilium. Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Nullus habitus electiuus secundum rectam rationem potest esse sine recta ratione consiliante, iudicante, præcipiente, sed hoc modo se habet virtus moralis ad prudentiam: ergo non potest esse sine prudentia.

Tertia conclusio. Quatuor virtutes cardinales sunt connexę, ita quod qui habet vnā, habeat omnes quatuor. Hæc ponit Sanctus Tho. prima secunda questione sexagesima quinta articulo primo, ubi sic dicit. Virtus moralis potest accipi dupliciter, scilicet vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem virtus moralis vt temperantia vel fortitudo nihil aliud est quam inclinatio in nobis existens ad aliquod opus de genere bonorum faciendum, siue talis inclinatio sit in nobis a natura, siue consuetudine. Et hoc modo accipiuntur virtutes morales non sunt connexę. Videmus enim aliquem ex naturali complexionem, vel ex aliqua consuetudine promptum esse ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans ad bonum opus bene agendum. Et sic accipiuntur virtutes morales dicendum est virtutes morales esse connexas vt scire ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod dicitur in ultimo de aliqui virtutes cardinales distinguunt. Quidam enim distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertinet ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantiam ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem in quacunque materia ista considerentur, & secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis. Non enim firmitas habet laudem virtutis si sit sine moderantione, vel rectitudine, aut discretione. Et eadem ratio est de alijs, & hanc rationem connexionis assignat Gregorius decimo secundo moralium quod virtutes si sint distincte non possunt esse perfecte secundum rationem virtutis, quia nec prudentia est vera que iusta, & temperans, & fortis non est, & idem subdit de alijs virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus sexto, de trinitate.

Alij vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele sexto Ethicorum. Quia sicut supra dictum est nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia, eo quod proprium virtutis moralis est facere rectam electionem, cum sit habitus electiuus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in finem debitum, quod est directe per habitum virtutis moralis,

Secunda conclusio
virtus moralis
potest haberi
sine intellectu
& prudentia

Cuius prima conclusio
scilicet quod
nisi per intellectum
iudicantem, &
præcipientem, quod
pertinet ad prudentiam,
& ad virtutes sibi
annexas. Unde virtus
moralis sine prudentia
esse non potest, & per
consequens nec sine intellectu.

Virtus moralis
potest accipi
dupliciter, scilicet
vel perfecta, vel
imperfecta.

Quatuor virtutes
cardinales sunt
connexę, ita quod
qui habet vnā,
habeat omnes
quatuor.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

ralis, sed etiam quod aliquis recte eligat ea, que sunt ad finem, quod fieri non potest nisi per prudentiam, que est consiliativa, & iudicativa, & preceptiua eorum, que sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, que sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium ad quos aliquid recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia, speculatiua non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas. Hæc ille. Item ponit tertio sententiam distinctione trigesima nona questione prima articulo primo. Et de virtutibus in communi in questione de virtutibus cardinalibus articulo secundo. Ex quibus potest formari talis ratio. Quandoque aliqua sic se habent, quod non possunt esse sine aliquo tertio, nec illud tertium sine quolibet illorum, talia sunt perfecte connexa, sed quatuor virtutes cardinales sic se habent, quod tres illarum, que sunt morales, nō possunt esse sine prudentia, nec aliqua illarum trium potest esse sine prudentia, nec prudentia, que est intellectualis, potest esse sine tribus alijs moralibus, igitur illę quatuor habent perfectam connexionem. Et in hoc primus articulus terminatur &c.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus probando, quod non necessario quælibet virtus est connexa cum sua prudentia, immo quod ratio potest esse recta & electio praua & tunc prudentia potest esse sine virtute morali. Primo, quia dicit Augustinus super illud Psalm. Forte viuos deglutissent nos. Vini ab sorbentur, qui sciunt malum esse & consentiunt. Item super illud Psalm. Fiat mensura eorum coram ipsis in laqueum &c. Vitiis inquit, & consentientibus & scientibus vitio consentire non debere. Ecce nouerunt mulpisculam & pedem mitunt. Item super illud Psalm. Concupiuit anima mea &c. Præcedunt intellectus, sequitur nullus aut tardus affectus. Secundo, quia ad hoc videtur esse auctoritas, & ratio philosophi secundo Ethicorum. Ratio inquit aut nihil, aut parum valet ad virtutem. Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam rectam voluntatem cum scientia multum faciat ad rectam considerationem, consequenter multum faceret ad rectum velle, immo sequitur aliud, quod non oportet persuadere alicui, quod non sit vitiosus, sed quod consideret secundum habitum intellectus. Nam per te considerando recte secundum habitum scientie non potest voluntas simul non esse recta, & ita non oportet alicui persuadere de recte volendo, sed de recte considerando.

Item per rationem. Quia intellectu recte dictante voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eugere illud, quod dicitur ab intellectu, quia nihil mouetur ratio ab hoc & ab illo intellectu. Nihil autem eligendo non generatur in ea aliqua virtus, sed ex recto dictamine generatur prudentia, ergo generabitur prudentia absque virtute morali. Tertio, quia mala electio non potest excedere intellectum, ita quod erret circa agibilia. Probat, quia termini sunt totalis causa primi principij in practico, sicut in speculabilibus ex primo posteriorum, & omnis forma syllogistica est euidens ex se omni intellectu. Patet ex distinctione simili perfecti primo priorum: ergo terminis apprehensis, & compositis, & facta deductione syllogistica necesse est intellectum acquiescere orationi, cuius noticia practica dependet ex noticia terminorum primi principij, & noticia deductionis syllogisticę: ergo impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia per deductionem syllogisticam errare circa conclusionem, & multo magis nec circa principia, & ita nullo modo excedatur intellectus ita vt erret. Si concedas conclusionem & dicas, quod ideo voluntas excedat, quia auerit intellectum a recta consideratione. Contra. Sic auertere non est excedere, nam sic posset auertere stante prudentia. Possibile est enim prudentem non semper considerare ea, que sunt prudentia, sed quandoque alia velle.

Item, velle auertere requiritur aliquod intelligere simul tempore, & prius natura. Illud autem aut est dictamen rea-

ctę rationis a quo voluntas vult auertere intellectum, & tunc sequitur quod velle auertere non est peccatum per te, quia stat cum recto dictamine. Aut ille actus prauus ipsi velle auertere est alius a recto dictamine, & si sit rectus, sequitur idem quod prius scilicet quod velle auertere non est peccatum, & ita ad ipsum non sequitur excoꝑatio. Si autem iste actus prauus ipsi velle non sit rectus, non esset excoꝑatio sequens ipsum velle auertere, quia præcedit illud velle. Quarto sic. Aut recto dictamine stante voluntas male eligit, & tunc habetur propositum, aut si male eligit & illo nō stante eligit, eligit posito aliquo alio actu intellectus, & nō recto, quia si esset rectus, tunc per se voluntas eligendo non peccaret, igitur iste actus non rectus erit prauus ad malum velle, & non erit non rectus per aliud malum velle, quia non est circulus propter processum in infinitum in causis & causatis, & per consequens voluntas non excedat ad illud malum dictamen, quia per te male velle sequitur ad illud.

Quinto, quia nullus in via est omnino incorrigibilis, et go nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatur consequentia, quia errans circa prima principia practica nihil habet per quod possit promoueri ad bonum. Quocumque enim persuasio fiat ei, negabit assumptum, quia nihil potest euidentius assumi quam primum principium practicum.

Sexto, quia damnati non acquiescunt huic tanquam re Deo esse obediendum, quia tunc non haberent uerum de quo illa vltimo vermis eorum non morietur. Nam simpliciter delectabiliter odirent Deū sine remorsu conscientie. Patet igitur ex istis quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate, & ita cum vnicus actus rectę rationis generet prudentiam, vel multi frequentati, generabitur ibi prudentia absque omni habitu virtutis moralis. Hæc Scotus in forma. Contra tertiam conclusionem arguit idem Scotus probando, quod virtutes morales non necessario sunt inter se connexę.

Primo. Quia virtus est aliqua perfectio hominis, & non totalis, quia tunc sufficeret vna virtus moralis, quando autem sunt plures perfectiones partiales alicuius potest illud esse perfectum secundum vnā perfectionem, & imperfectum factum secundum aliam. Sicut apparet in homine, cuius est habere multas partes organicas, & ideo potest habere vnā perfectionem in summo nihil habendo de alia, puta esse in summo dispositus ad visum, vel ad gustum nihil habendo de auditu. Potest ergo aliquis habere perfectionem respectu materie temperantie in summo nihil habendo de perfectione, que requiritur respectu materie alterius perfectionis, & per consequens potest esse simpliciter temperatus etiam ad quemcunque habitum temperantie, etiam si non sit fortis, non tamen est simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus, sicut non est perfecte sentiens sine omnibus sensibus. Sed non minus temperatus, licet sit minus perfecte moralis, sicut non audiens non est minus perfecte videns, vel minus perfectus audiens, licet sit minus perfecte sentiens. Secundo, nam virtus est habitus electiuus immediate consistens, quo ad nos determinata ratione, vt sapiens determinabit, sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas tam habitus quam actus ad rectam rationem secundum quam eligitur igitur &c. Assumptum patet, nam non recte eligit circa materiam temperantie, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili. Potest autem præcedere rectum dictamen circa materiam vnus absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis. Tertio, quia aliquis potest excitari circa materiam vnus virtutis & non alterius, quia non occurrit sibi oportunitas agendi circa materiam alterius virtutis: ergo potest acquirere habitum vnus sine habitu alterius. Confirmatur. Quia ille, cui non occurrit oportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, non incitatur ad hoc, sicut ad illud, cuius habet habitum. Dicitur primo, quod si materia alterius virtutis non occurat nō exterius, occurrit tamen in fantasia, & circa illa oportebit recte eligere, alijs virtutis acquiescit in nullo gradu saluabitur. Contra hoc arguitur.

Secunda conclusio
virtus moralis
potest haberi
sine intellectu
& prudentia

Cuius prima conclusio
scilicet quod
nisi per intellectum
iudicantem, &
præcipientem, quod
pertinet ad prudentiam,
& ad virtutes sibi
annexas. Unde virtus
moralis sine prudentia
esse non potest, & per
consequens nec sine intellectu.

Virtus moralis
potest accipi
dupliciter, scilicet
vel perfecta, vel
imperfecta.

Quatuor virtutes
cardinales sunt
connexę, ita quod
qui habet vnā,
habeat omnes
quatuor.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Quantum ad
primum articulum
sit hæc prima
conclusio.

Prudentia non
potest esse sine
virtute morali.

Prudentia non potest esse sine virtute morali.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclusio.

Contra tertiam conclusionem arguit idem ubi supra.

Et hinc cap.

Quia possibile est intellectum illa non considerare, sed tantum illa, ad quae inclinatur habitus virtutis, quia non contingit intellectum duo simul distincte intelligere secundum communitatem loquentes, igitur si occurrunt alia, quae pertinent ad aliam virtutem, potest voluntas non eligere tunc illa nec bene nec male, sed praecipere non considerare nem illorum & considerationem istorum, quae pertinent ad virtutem, quam habet. Dicitur secundo, quod licet vnus habitus possit acquiri sine alio, tamen nullus habitus quantumcunque intensus habet rationem virtutis nisi sit conformis aliis virtutibus, & ideo non est virtus, quia concordia habitus ad habitum est necessaria in quolibet actu virtutis. Contra hoc arguitur primo. Quia ex hoc sequitur, quod quilibet virtus est alteri ratio essendi virtutem, consequens est falsum igitur & antecedens, tenet consequentia. Nam si habitus ille temperantiae non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo: ergo fortitudo virtus in quantum concomitans eam erit illi habitui ratio essendi virtutem, & pari ratio non temperantiae econuerso, ut concomitans erit fortitudinis ratio essendi virtutem: igitur quilibet erit ratio alteri. Sed falsitas consequentis patet, quia sequitur, quod aliqua erit virtus antequam sit virtus, & quod nulla erit prima virtus, & ita nulla erit virtus. Probatio istorum, quia accipiamus illi habitum de genere qualitatibus, qui dicitur temperantia, si ille non potest esse virtus nisi concomitante alia virtute, quae dicitur fortitudo: ergo fortitudo est prius virtus quam temperantia sit virtus. Et cum fortitudo non possit esse virtus nisi concomitante virtute temperantiae ex hypotesi, ergo fortitudo prius fuit virtus quam esset virtus. Idem patet, quod nulla erit prima virtus, quia non potest esse virtus nisi concomitante aliam virtutem, & hoc habentium rationem virtutum ex hypotesi, nec aliqua alia est prima, quia nulla alia potest esse virtus sine concomitantia temperantiae, ut virtus est.

An aliqui virtus habet se cum ois alia virtutibus.

Si dicatur ad hoc quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licet in ratione qua est talis habitus vnus procedat alium, non tamen in ratione qua est virtus, sed omnes habitus siue prius siue postea vnus generati habent rationem virtutis ex ratione propria, & ex concomitantia mutua.

Contra hoc arguitur. Quia tunc sequitur, quod vnus actus generabit omnes virtutes morales, in esse virtutis moralis, quod videtur esse inconueniens. Probatur consequentia, quia pone illum habitum, qui est temperantia genitum, & consequenter habitum, qui est fortitudo genitum ad similes generatum, tamen nullus istorum habituum erit virtus, quousque quilibet habitus erit in eodem gradu, in quo est virtus. Aut igitur quilibet habitus erit ante illum virtus, aut non. Si non habetur propositum, quia potest vnus habitus esse vnus sine alio, & ita non esse conuexio virtutum. Si non, ergo omnes habitus simul fient per vnum actum in esse virtutis, quod videtur in contentiens, quia ille actus videtur esse actus vnus virtutis. Et sicut esset vnus, si esset virtus generata, sic est generatiuus vnus, ergo non omnium. Secundo contra istam repositionem, quia rationabilis videtur species eiusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas quam duo genera, quia magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum circa materiam magis coniunctam ex virtute, quam habet, quam circa remotam magis, sed materiae specierum eiusdem generis virtutis sunt magis connexae quam materiae diuersorum generum, sed species eiusdem generis virtutis non sunt connexae, puta virginitas, & castitas coniugalis: ergo &c. Haec Scotus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Cap. 2. & 4.

Quantum ad tertium articulum restat praedictis objectionibus respondere. Et ideo ad primum Scoti contra primas duas conclusiones dicitur quod ex illis auctoritatibus, quas arguens inducit concluditur, quod scientia practica stat cum peruerfa electione, non autem quod prudentia stet cum illa. Et de hoc Sanctus Thomas de virtutibus quaestione sexta. Arguit enim sic in primo loco. Philosophus dicit in secundo Ethicorum, quod scire parum, vel nihil prodest ad virtutem & loquitur de scientia practica. Quod patet ex hoc, quo subiungit, quod multi non operantur ea, quorum habent scientiam. Scientia enim ordinata

ad opus est practici intellectus, ergo intellectus, practicus non potest esse subiectum uirtutis. Ecce argumentum. Sequitur responso. Dicens inquit, quod philosophus ibi loquitur de scientia practica, sed prudentia plus importat quam scientia practica. Nam ad scientiam pertinet vniuersale iudicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum & huiusmodi, quia quidem scientia existente contingit in particulari actu iudicium rationis intercepti, ut non recte iudicet, & propter hoc dicitur parum ualere ad uirtutem scire. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus prout sunt hic & nunc agenda, quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum, & ideo prudentia manente homo non peccat. Vnde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem, immo ipsam uirtutem causat. Haec ille. Item de malo quaestione tertia articulo nono sic dicit. Socrates, ut dicit Aristoteles in septimo Ethicorum considerans firmitatem & certitudinem scientiae posuit, quod scientia non potest suuari a passione, ita scilicet quod nullus homo per passionem potest aliquid facere contra scientiam suam, & ideo omnes uirtutes nominabat scientias, & omnia uirtus, seu peccata nominabat ignorantias. Ex quo sequebatur, quod nullus sciens ex infirmitate peccat, quod manifeste contrariatur his, quae quodammodo experimur, & ideo scientiam est, quod habere scientiam contingit multipliciter. Vno modo in vniuersali, alio modo in particulari, & uno modo in particulari, & uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem expressio primo quidem contingere ut id, quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim, quod quando una potentia intenditur in suo actu, alia potentia impeditur, uel totaliter auertitur a suo actu. Sicut cum quis intendit esse ad aliquem audiendum, non percipit hominem transeuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicantur in una anima, cuius applicat intentio unamquamque potentiam ad suum actum, & ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum vnus potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius, si sit igitur concupiscentia fortis, aut ira aut aliquid huiusmodi impedit a consideratione scientiae. Secundo considerandum est quod passiones animae cum sint in appetitu sensitivo, sed circa particularia, concupiscit enim homo hanc delectationem sicut & sentit hoc dulce, scientia autem est in vniuersali, & tamen vniuersalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, qui actus sunt circa particularia. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpeudo per uiam contrarietatis, & sic ille qui in forti passione est constitutus, & si consideret de aliquo vniuersali, in particulari tamen impeditur eius consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut uel totaliter nihil consideret, uel quod non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus & freneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram, uel concupiscentiam, uel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando huiusmodi passiones sunt fortes propter ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat, & sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum & in vniuersali per infirmitatem peccare. Haec ille. Simile ponit prima secundae quaestione 77. articulo secundo ubi sic dicit. Opinio Socratis fuit ut dicit philosophus septimo Ethicorum quod scientia nunquam posset superari a passione. Vnde ponebat omnes uirtutes esse scientias, & omnia peccata ignorantias, in quo quidem aliquando recte sentiebat, quia cum uoluntas sit boni, uel appetentis boni, nunquam uoluntas in malum moueretur nisi illud, quod non est bonum aliquo modo rationi boni apparet, & propter hoc nunquam uoluntas in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia uel errore rationis, unde dicitur prouerborum. 14. Errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra illud, cuius scientia habet, & hoc est auctoritate diuina confirmatur secundum illud Luc. 12. Seruus qui cognouit uoluntatem

An possit habitus in actu

incho impeditur considerari

incho impeditur considerari

Delectatio in re nec duobus

Cap. 1. & 4.

uoluntatem domini sui, & non fecit, vapulabit plagis multis, & Iaco. ultimo dicitur scienti bonum & non facienti peccatum: est illi, non simpliciter uerum dicit, sed oportet distincte quere, ut tradidit philosophus 7. Eth. Cum enim ad recte agendum homo utatur duplici scientia, scilicet vniuersali & particulari, vniuersalis defectus sufficit ad hoc, quod impediatur relictio operis & uoluntatis. Contingit igitur, quod aliquis habeat scientiam in vniuersali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscit in particulari hunc actum, qui est fornicatio non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod uoluntas non sequatur vniuersalem iudicium rationis vel scientiam rationis. Item considerandum est, quod nihil prohibet aliquem scire aliquid in habitu, quod tamen in actu non considerat. Potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam haberet in singulari, & non solum in vniuersali, sed tamen actu non consideret, & tunc non uideretur difficile, quod praeter id, quod homo actu non considerat agat. Quia autem homo non considerat in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim habet in promptu considerare. Quandoque autem homo non considerat id, quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superueniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, uel propter aliquam corporalem infirmitatem. Et hoc modo ille, qui est constitutus in aliqua passione non considerat in particulari illud, quod scit in vniuersali, in quantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter primo per quandam distinctionem secundo per quandam contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium illius, quod scientia vniuersalis habet, tertio per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, uel liberatur actu exarsit, sicut & somnus, uel ebrietas quadam corporali transmutatione facta ligat usum rationis. Et hoc contingit in passionibus, patet ex hoc quod cum passionibus multum intenditur, aliquid homo amittit usum rationis. Multi enim propter abundantiam amoris, uel irae sunt in insaniam coheresi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in vniuersali. Haec ille. Item de ueritate. q. 24. art. 2. sic dicit. Appetitus cognitionem sequitur cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitionem proponitur. Et quod appetitus quandoque uideretur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus & cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili, iudicium uero rationis est quandoque de aliquo vniuersali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed in iudicio de hoc particulari operabili, ut nunc nunquam potest esse appetitus contrarium. Qui enim uult fornicari, quamuis sciat in vniuersali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse hunc fornicationis actum, & sub specie boni ipsum eligit, nullus enim intendens ad malum operatur. Haec ille. Item eadem quaestione articulo octauo sic dicit. Voluntas naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum, quod autem aliquando tendat in malum, hoc non contingit, nisi quia malum sub specie boni proponitur. Malum enim est inuoluntarium, ut dicit Dionysius quarto cap. de di. no. Vnde non potest esse peccatum in motu uoluntatis, quod malum appetat nisi in apprehensione uirtute defectus praexistat, per quem sibi malum, ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest duplex accidere, uno modo ex ipsa ratione, alio modo ex alio quo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter & immutabiliter sine errore cognitio boni in vniuersali, tamen boni quod est finis, quam boni quod est ad finem, non autem in particulari. Sed circa hoc errare potest ut estimet aliquid esse finem, quod non est finis, uel esse utile, quod non est utile, & propter hoc etiam uoluntas naturaliter appetit bonum, quod est finis scilicet sollicitatem in generalis, & similiter bonum, quod est ad finem, unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam. Sed in hoc uel in illo sine appetendo, aut hoc uel illo utili eligendo incidit peccatum uoluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit cum propter uires inferiores, quas intensus mouentur in ali-

quid interceptur actus rationis, ut non limpide & firmiter suum iudicium de bono, uoluntati proponat. Sicut cum aliquis habens rectam estimationem de castitate seruanda per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliquo modo a concupiscentia ligatur, ut dicit philosophus septimo Ethicorum. Haec ille. Item de malo quaestione decimasexta articulo secundo sic dicit. Appetitus nihil aliud est quam inclinatio quaedam in appetibile, & sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus uel intellectivus sequitur formam apprehensam. Non enim est nisi boni apprehensi per sensum uel per intellectum, non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc, quod discordat ab apprehensione, quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula, & ideo considerandum est utrum illa apprehensio, quam sequitur inclinatio huius appetitus sit dirigibilis a supra superiori regula. Si enim non habeat superiorem regulam, qua dirigi debeat, tunc impossibile est, quod malum sit in tali appetitu. Et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam, qua debeat dirigi, & ideo in eius appetitu non potest malum esse. Bonum enim est, quod huicmodi animal mouetur ad concupiscentiam, uel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Vnde Dionysius dicit quarto de di. no. quod bonum canis, est esse furibundum. Similiter etiam intellectus diuinus non habet superiorem regulam, quam qua dirigi possit, ideo in eius uoluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio superiori regula dirigenda. Nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, & cognitio rationis per sapientiam, seu legem diuinam. Dupliciter igitur potest esse malum in appetitu hominis. Vno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem, & secundum hoc Dyo. dicit quarto de di. no. quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam & legem diuinam, & secundum hoc Ambro. dicit, quod peccatum est transgressio legis diuinae. In substantiis autem a corpore separatis est tantum una cognitio scilicet intellectualis dirigenda secundum regulam sapientiae diuinae. Et ideo in uoluntate earum potest esse malum ex hoc, quod non sequitur ordinem superioris regulae scilicet diuinae sapientiae. Haec ille. Ex quibus & multis alijs, quae recitare longum esset & in secundo sententiarum diffuse recitatae sunt apparet. Primo quod possibile est aliquem secundum uoluntatem male eligere, & simul cum hoc habere rectam scientiam de agendis in vniuersali. Secundo quod possibile est aliquem habere rectam estimationem & cognitionem de agendis in vniuersali actu, & in particulari in habitu, & simul cum hoc peccare male eligendo. Tertio quod impossibile est aliquem recte estimare de agendis actu in vniuersali & particulari, & simul cum hoc peruerse eligere, uel peccare. Quarto quod impossibile est aliquem habere perfectum actum prudentiae & uoluntatis, & simul cum hoc male eligendo peccare. Perfectus autem actus prudentiae est recte iudicare, recte praecipere de particulari agibili secundum quod agendum est hic & nunc & secundum omnes circumstantias. Quinto quod nunquam uoluntas peccat in hoc quod discordat ab ultimo iudicio & actu rationis uel prudentiae, sed quia discordat a superiori regula Sexto quod nunquam aliquis appetitus animalis uel rationalis aut intelligibilis tendit in oppositum illius, quod ultimate sibi proponitur & praecipitur tanquam omnino agendum per vim apprehensam. Et per haec patet, quod primum argumentum Scoti non ualeat.

Cum quo iudicio uel sententia peccat non potest esse non.

Dist. 25.

Ad secundum dicitur primo, quod auctoritas philosophi non ualeat in proposito, quia contra mentem eius applicatur & de hoc satis dictum est in solutione primi. Dicitur secundum quod nos non dicimus, quod semper & necessario ad rectam estimationem uel considerationem intellectus de particulari agibili sequatur recta electio, quia ut diffuse habitum est in secundo, intellectus non necessitat, nec necessario mouet uoluntatem quo ad exercitium actus, sed solum quo ad eius specificationem, & hoc respectu aliorum, & non omnium obiectorum, sed dicimus quod peruersa electio non ita cum perfectum. Capreolus 3. Sent. Q. 5. deo actu

Et actum prudentiam, nec enim omnimoda rectitudine rationis. Item dicimus quod semper & necessario ad rectum preceptum rationis sequitur recta electio, & quod ad omne preceptum sequitur electio, non autem ad omne consilium vel iudicium. Et in hoc stat error & ceceptio arguentis, & vis responsionis non solum pro hoc & sequentibus. Et ad hunc sensum sunt intelligenda omnia dicta Sancti Thomae. Vbi videtur oppositum dicere. Quod voluntas non contrariatur vitimato iudicio intellectus: accipit enim iudicium pro precepto. De hoc plus dicitur in sequentibus. Hec enim est quedam magna clausula in hac materia, ex cuius defectu multi falluntur. Et in hoc multum bene dicit Aureolus. Dicitur tertio quod non solum persuadendum est homini, quod recte consideret, immo quod recte velit, si recta consideratio in universali, & particulari de agibilibus non potest haberi sine rectitudine voluntatis. De hoc satis dictum est duabus primis conclusionibus, & vterius de hoc Sanctus Thomas de virtutibus in tractatu de quatuor cardinalibus articulo secundo sic dicit. Prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad rectam autem rationem, in quolibet genere requiritur, quod aliquis habeat rectam estimationem & iudicium de principijs, ex quibus illa ratio procedit, sicut in geometricalibus non potest aliquis habere estimationem rectam circa conclusiones, nisi habeat rectam rationem: circa principia autem agibilia sunt fines, ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam estimationem per habitum virtutis moralis, quia ut dicit philosophus tertio Ethicorum, qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei. Sicut virtuosus, est appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem & vitiosus illud quod pertinet ad illud vitium. & est simile de gustu sano & infecto. Vnde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat & virtutes morales. Hec ille. Ex quibus patet, quod sicut virtus moralis requirit prudentiam ad hoc ut recte estimet de his, quae sunt ad finem, ita prudentia requirit virtutem moralem ut faciat rectam estimationem de fine, & rectum velle circa illum. Item prima 2. q. 58 ar. 5. arguit sic. Perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris, sed ratio est prior appetitu sensitivo, & mouens ipsum: ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitus partus, ergo potest esse sine illa. Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum inquit, quod ratio secundum quod est apprehensiva finis praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem rationem autem ad eligendum ea, quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam, sicut etiam in speculationibus intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis. Item ibidem in solutione tertij h. dicit. Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa & bene praecipitiva. Quod esse non potest nisi remoueatur impedimentum passionum corruptentium iudicium, & praecipitum prudentiae, & hoc fit per virtutem moralem. Item tertio sententiarum dist. 36. q. 1. artic. primo sic dicit. Quod si liquidem nobis principalis inclinatio quaedam ad actum prudentiae, quae virtus naturalis dicitur, & vocatur a philosopho demotiva, quam nos industriam dicere possumus, quae quidem & ad bona & ad mala se habere potest. Vnde non est virtus, quia virtus est quae opus habentis semper bonum reddit. Vnde si debeat ad hoc perducere, quod semper eius iudicium sit rectum, oportet, quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in iudicio, vnus qui est circa finem, sicut contingit in habente habitum vitij, qui quidem inclinatur ad actum suum sicut ad per se bonum. Et talis error in agendis assimilatur errori, qui est circa principia in speculationibus. Alius error est in prosecutione finis, quod contingit cum quis a recta conceptione, quam habet de fine abducitur per passiones, sicut dicitur quod delectatio corrumpit estimationem prudentiae. Et hic error assimilatur in agendis errori, qui est in speculationibus circa decursum principiorum ad conclusiones. Vtrumque autem errorem prohibet virtus moralis, quae in finem rectum inclinationem facit, & passionem comprimit, & ideo prudentia non potest esse sine virtute morali, dico temperantia, fortitudine, & iustitia. Hec ille. Ex quibus omnibus patet, quod praesupponit tanquam principium re-

Quaestio apparetis contra ditionem in dialis s. Tho.

Principijs agibilibus sunt fines

Prudentia est est in agendis & iudicativa

2. Eth. c. 16.

Dilectio corrumpit existimationem prudentiae

ctum velle respectu finis, licet non praesupponat, sed causet rectam electionem eorum, quae sunt ad finem, & consequenter apparet, quod non solum oportet persuadere homini, quod recte consideret, immo quod recte velit & appetat. Dicitur quarto ad rationem ibi factam, quod licet intellectu recte dicantur consiliando & iudicando duntaxat, possibile sit voluntatem nec bene nec male eligere, ut supra dictum est, tamen impossibile est intellectum recte, & firmiter, & immutabiliter consiliando, iudicando praecipiendo dicere circa totam materiam prudentiae, aut agibilia, immo circa vniam partem prudentiae & materiae moralis, nisi prius ordine naturae appetitus recte, & firmiter inclinetur in finem, & intellectu habeat rectam estimationem de fine, immo quin ad tale preceptum sequatur electio conformis precepto, quod fit per virtutem moralem, ut dictum est. Et ideo impossibile est prudentiae habitum in aliquo generari, nisi simul & semel concurrant primo ex parte rationis ostensio finis, vel finium proximorum materiae moralis per sydere sim, & secundo ex parte appetitus recta inclinatio in illum finem, tertio ex parte rationis recta syllogizatio de medijs ad finem consiliando, iudicando, praecipiendo, quarto ex parte appetitus electio preceptorum, & ideo simul & semel generatur habitus prudentiae & virtutis moralis. De praedictis Sanctus Thomas tertio sententiarum distinctione trigesima materiae quaestione secunda articulo tertio sic dicit. Ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est praestitutio finis, secundum autem est inclinatio in illum finem, tertium est electio eorum, quae sunt ad finem, finis autem proximus humanae vitae est obiectum rationis in communi. Vnde Dionysius dicit quarto de diuin. no. quod malum hominis est contra rationem esse, & ideo hoc est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones & operationes ad rectitudinem rationis deducantur, rectitudo autem rationis naturalis est. Vnde hoc modo praestitutio finis ad rationem naturalem pertinet, & praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam, & ideo dicit philosophus, quod prudentia habet principia finis virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus & passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Vnde medium virtutis moralis, ut in secundo Ethicorum dicitur, est secundum rectam rationem, quae est prudentia, & tunc quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, & eius actus in earum actibus immiscetur. Sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem, quae consentit in bonum rationis per modum naturae. Et haec inclinatio in finem dicitur electio in quantum finis proximus ad finem vltimum ordinatur. Et ideo dicit philosophus, quod virtus moralis causet electionem rectam, sed dilectio eorum, quibus hoc bonum consequi possumus in operationibus & passionibus est actus prudentiae. Vnde praestitutio finis praecedit actum prudentiae & virtutis moralis, sed inclinatio in finem suae rectae electio finis proximi est actus virtutis moralis principaliter, sed prudentiae originaliter. Vnde philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in alijs virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturae est ex diuina sapientia ordinante naturam, & secundum hoc etiam actus prudentiae immixtus est actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia. Electio autem eorum, quae sunt ad finem secundum quod electio importat praecipitum rationis de huiusmodi prosequendis, est actus prudentiae sibi proprius distinctus ab actibus aliarum virtutum. Hec ille.

Simile ponit secunda quaestione quadagesima septima articulo sexto, nisi quod ibi dicit, quod ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum de his, quae sunt ad finem. Finem autem virtutibus moralibus praestituit ratio naturalis, quae dicitur sydere sim, & licet virtutes morale tendant in finem praestitutum a ratione naturali, & non a prudentia, tamen ad hoc inuatur per prudentiam, quae eis viam parat disponendo ea, quae sunt ad finem, & hoc vitium videtur probabilis. Quicquid autem sit de hoc, apparet ex praemissis quod habitus prudentiae non potest in aliquo generari per quacunque dictamina intellectus vel rationis, nisi concurrant actus appetitus, ex quibus generatur virtus moralis, sicut supra allegatum fuit de prima secunda quaestione. 58. artic. 5. in solut. primi, vbi sic dicit. Ratio secundum quod est apprehensiva finis praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem rationem autem ad eligendum ea, quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam &c. Item de virtutibus q. 7. sic dicit. Habitus in intellectu exites diuersimode se habent ad voluntatem: nam quidam in nullo a voluntate dependent nisi quantum ad eorum usum. Et hoc quidem per accidens, cum virtus huiusmodi habituum aliter a voluntate dependeat, & aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia, sapientia, & ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut eis bene velit vti, sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate, sicut a qua accipit principium: nam finis in operatiuis est principium, & sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti accipit a voluntate sicut est in fide. Fides enim perficit intellectum speculationum secundum quod imperatur ei a voluntate. Quod ex actu patet, homo enim in his quae sunt supra rationem humanam non assentit per intellectum nisi quia vult, sicut Aug. dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Et ita fides est in intellectu speculationum secundum quod subiacet imperio voluntatis, sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Vnde voluntas imperat intellectui credendo non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti, quia ex imperio voluntatis in determinationem creditum intellectus ascendit, sicut & in determinationem medium a ratione concupiscibilis per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sine ratione practica, non quidem ita, quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis. Obiectum autem ipsa perquiri, praesupposito, non a voluntate sine boni, prudentia perquiri vias, per quas hoc bonum perficiatur & conseruetur. Hec ille. Ad tertium principale dicitur primo, quod mala electio voluntatis, aut appetitus sensitui non potest intellectum totaliter excecari circa agibilia, sicut error circa prima & vniuersalissima principia in practicis. Potest tamen excecari & errare circa secundaria principia vniuersalia, & multo plus circa particularia agibilia. De hoc S. Thom. in multis locis potissimum prima secunda q. 94. artic. 6. sic dicit. Ad legem naturalem pertinent quaedam principia communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam etiam secundaria praecipua magis propria, quae sunt quasi conclusiones propriae principijs. Quantum ergo ad illa principia communia a nullo modo lex naturalis potest a cordibus hominum deleri in vniuersali, deleter tamen in particulari operabili secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam, vel aliam passionem. Quantum vero ad praecipua secundaria potest lex naturalis cedere a cordibus hominum propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculationibus erroris contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter prauas consuetudines, & habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputantur latrocinia peccata, vel et peccata contra naturam, ut etiam dicit Apostolus ad Rom. 1. Hec ille. Item secunda secunda q. 15. artic. 1. ostendit quid sit cecitas mentis. Sicut inquit cecitas corporalis est priuatio eius, quod est principium visionis corporalis, ita cecitas mentis est priuatio eius, quod est principium intellectualis, seu mentalis visionis, cuius quidem principium est duplex. Vnum quod est lumen naturalis rationis, & hoc lumen cum pertinet ad speciem animae rationalis nunquam priuatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu propter impedimenta virtutum inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amenibus & furiosis. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali luminis, rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum priuatur ab anima, & talis priuatio est cecitas, quae est poena secundum quod priuatio luminis gratiae quaedam poena ponitur, vnde dicitur de quibusdam sapientibus secundum. Excecavit illos malitia eorum. Tertium principium intellectualis vi-

Ad gratiam habitus est quod

Intellectus potest circa agibilia moralia

est illi

2. Ethic.

Electio est appetitus praecogitatus

Differentia praecogitatus a cunctis rebus incontinentibus, seu peccatis, & incontinentibus

propositi

tus prudentiae non potest in aliquo generari per quacunque dictamina intellectus vel rationis, nisi concurrant actus appetitus, ex quibus generatur virtus moralis, sicut supra allegatum fuit de prima secunda quaestione. 58. artic. 5. in solut. primi, vbi sic dicit. Ratio secundum quod est apprehensiva finis praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem rationem autem ad eligendum ea, quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam &c. Item de virtutibus q. 7. sic dicit. Habitus in intellectu exites diuersimode se habent ad voluntatem: nam quidam in nullo a voluntate dependent nisi quantum ad eorum usum. Et hoc quidem per accidens, cum virtus huiusmodi habituum aliter a voluntate dependeat, & aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia, sapientia, & ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut eis bene velit vti, sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate, sicut a qua accipit principium: nam finis in operatiuis est principium, & sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti accipit a voluntate sicut est in fide. Fides enim perficit intellectum speculationum secundum quod imperatur ei a voluntate. Quod ex actu patet, homo enim in his quae sunt supra rationem humanam non assentit per intellectum nisi quia vult, sicut Aug. dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Et ita fides est in intellectu speculationum secundum quod subiacet imperio voluntatis, sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Vnde voluntas imperat intellectui credendo non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti, quia ex imperio voluntatis in determinationem creditum intellectus ascendit, sicut & in determinationem medium a ratione concupiscibilis per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sine ratione practica, non quidem ita, quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis. Obiectum autem ipsa perquiri, praesupposito, non a voluntate sine boni, prudentia perquiri vias, per quas hoc bonum perficiatur & conseruetur. Hec ille. Ad tertium principale dicitur primo, quod mala electio voluntatis, aut appetitus sensitui non potest intellectum totaliter excecari circa agibilia, sicut error circa prima & vniuersalissima principia in practicis. Potest tamen excecari & errare circa secundaria principia vniuersalia, & multo plus circa particularia agibilia. De hoc S. Thom. in multis locis potissimum prima secunda q. 94. artic. 6. sic dicit. Ad legem naturalem pertinent quaedam principia communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam etiam secundaria praecipua magis propria, quae sunt quasi conclusiones propriae principijs. Quantum ergo ad illa principia communia a nullo modo lex naturalis potest a cordibus hominum deleri in vniuersali, deleter tamen in particulari operabili secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam, vel aliam passionem. Quantum vero ad praecipua secundaria potest lex naturalis cedere a cordibus hominum propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculationibus erroris contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter prauas consuetudines, & habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputantur latrocinia peccata, vel et peccata contra naturam, ut etiam dicit Apostolus ad Rom. 1. Hec ille. Item secunda secunda q. 15. artic. 1. ostendit quid sit cecitas mentis. Sicut inquit cecitas corporalis est priuatio eius, quod est principium visionis corporalis, ita cecitas mentis est priuatio eius, quod est principium intellectualis, seu mentalis visionis, cuius quidem principium est duplex. Vnum quod est lumen naturalis rationis, & hoc lumen cum pertinet ad speciem animae rationalis nunquam priuatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu propter impedimenta virtutum inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amenibus & furiosis. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali luminis, rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum priuatur ab anima, & talis priuatio est cecitas, quae est poena secundum quod priuatio luminis gratiae quaedam poena ponitur, vnde dicitur de quibusdam sapientibus secundum. Excecavit illos malitia eorum. Tertium principium intellectualis vi-

sonis est aliquid intelligibile primum, per quod homo intelligit alia, cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere & non intendere, & quod ei non intendit contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc, quod habet voluntatem spontaneam se auertentem a consideratione talis principij secundum illud Psalmi. Noluit intelligere, ut bene ageret. Alio modo per occupationem mentis circa alia, quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principij mens auertitur secundum illud Psalmi. Super cecidit ignis, scilicet concupiscentiae, & non viderunt solem, & utroque modo cecitas mentis est peccatum. Hec ille. Item eadem q. art. 3. sic dicit. Perfectio intellectualis operationis in homine consistit in abstractione a sensibilibus phantasmatis, & ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto magis intelligibilia considerare poterit, & omnia sensibilia ordinare, sicut Anaxagoras dicit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, & agens oportet quod adhaeret super materiam, ad hoc, quod eam possit mouere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur. Vnde Philosophus dicit in Ethic. quod vnusquisque ea, in quibus delectatur, optime operatur, contraria vero nequaquam vel debilitertur: autem corporalia, gula & luxuria consistunt circa delectationes tactus, scilicet ciborum & venereorum, quae sunt vehementissimae inter corporales delectationes, & ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & per consequens debilitatur intentio hominis, & operatio circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum: & ideo ex luxuria oritur cecitas mentis, quae quasi totaliter spirituum bonorum cognitionem excludit. Ex gula autem habetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia: & e contrario oppositae virtutes, scilicet abstinencia & castitas maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis, vnde dicitur Daniela. quod pueris his, scilicet abstinentibus, & continentibus dedit Deus scientiam, & sapientiam in omni lib. & sapientia. Hec ille. Ex quibus patet, quomodo intellectus potest excecari, & quomodo non, & per quae principaliter excecatur. Dicitur secundum quod quantumcumque prima principia in operatiuis sine se nota ex suis terminis, & consimiliter forma syllogistica, veruntamen per se per se passionatus, vel habituarus, aut aliter male dispositus impeditur, ne recte discurrat a primis principijs operabilium vsque ad particulare operabile, aut dato quod circa particulare operabile recte syllogizaret consiliando & iudicando, non tamen recte praeciperet. De praedictis S. Thom. de malo q. 3. artic. 9. arguit sic septimo loco. Quicumque scit vniuersale, & scit singulare contineri sub vniuersali simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur primo post. sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, ita tamen scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile, sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaret scienter, sed ignoranter peccare. ergo si non peccaret per ignorantiam non solum scit in vniuersali, sed etiam in particulari. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad septimum (inquit) dicendum est, quod cum actus peccati & virtutis sit finis electionem, electio, non est appetitus praecogitatus, consilium vero est quaedam inquisitio, necesse est ut in quolibet actu virtutis, vel peccati, sit quaedam deductio quam syllogistica, sed tamen aliter syllogizat temperatus, & aliter intemperatus, & aliter continens & aliter incontinens. Temperatus enim mouetur tantum secundum iudicium rationis, vnde videtur syllogismo trium propositionum, & sic deducit, nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio; ergo non est faciendus intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam, & ideo ipse etiam videtur syllogismo trium propositionum quasi sic deducens, omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis: ergo hoc est fruendum, sed tam continens quam incontinens dupliciter mouetur, scilicet syllogismo a cunctis rebus incontinentibus, seu peccatis, & incontinentibus, & incontinentibus. Differentia praecogitatus a cunctis rebus incontinentibus, seu peccatis, & incontinentibus propositi.

Psalm. 134

Psalm. 137

Cap. 6.

Cur cecitas

ex cecitate & habetudo sensus ex gula

Tex. cō teij

Electio est appetitus praecogitatus

Differentia praecogitatus a cunctis rebus incontinentibus, seu peccatis, & incontinentibus

propositi

propositionum. Sed ad contrarias conclusiones, continens enim sic syllogizat, nullum peccatum est faciendum, & hoc proponit secundum iudicium rationis, secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius, quod omne delectabile est prosequendum, sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit & concludit sub primo, hoc est peccatum: ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit & concludit sub secundo, hoc est delectabile: ergo est prosequendum, & talis proprie est, quod peccat ex infirmitate, & ideo patet, quod licet sciat in vniuersali, non tamen scit in particulari, quia non assumit, secundum rationem, sed secundum concupiscentiam. Hec ille. Similiter ponit prima secundae quaestio, 77. artic. 2. & multis alijs locis. Et si quis obijciat, quod talis passio natus, vel habitus potest audire animum recte syllogizantem in practico tam in vniuersali quam in particulari operabili, & assentire dictis eius: ergo ratio eius non est totaliter excitata vel ligata, quin possit stare salis passione, vel habitu recte syllogizare in practico. Dicitur quod talis in tali statu licet audiat aliquem exterius recte syllogizantem, non ideo interius recte syllogizat, immo dato quod ipse recte syllogizaret voce, non tamen corde. De hoc S. Thom. de malo ubi supra octavo loco arguit sic. Voces sunt signa intellectuum ut Philosophus dicit, sed qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet hoc esse peccatum, & non esse faciendum: ergo non est verum quod sciat in vniuersali, & ignoret in particulari. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod sicut Philosophus dicit in 7. Ethicor. sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit, ita ille qui est a passione victus & si exterius dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum, vnde aliud dicit exterius, & aliud interius sentit. Hec ille. Dicitur tertio, quod cum intellectus auertitur a recta syllogizatione & estimatione practica, hoc non semper procedit ex parte voluntatis, sed saepissime ex appetitu sensitui, potissime ubi peccatur ex passione, sicut est ubi peccatur ex malitia & habitu corrupto voluntatis. De hoc S. Thom. prima secundae quaestio, 77. artic. 1. sic dicit. Iudicium rationis & apprehensio impeditur propter vehementem & inordinatam apprehensionem imaginationis & iudicium virtutis estimatiue, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitui, sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium estimatiue, sicut etiam dispositio in lingua sequitur iudicium gustus, vnde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem auertunt ab his, circa quae afficiuntur, vnde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitui, & per consequens motum voluntatis natus est sequi iudicium rationis. Hec ille. Dicitur quarto, quod cum voluntas auertit intellectum a recta consideratione, non oportet quod hoc faciat illo modo, quo dicit arguens, scilicet volendo intellectum auertere a tali consideratione, potest enim hoc contingere alio modo, ut puta, quia voluntas impedit intellectui considerationem aliorum obiectorum, ex qua consideratione distrahitur a prioris obiecti consideratione. Sicut dicit S. Thom. saepe in simili proposito de ignorantia, scilicet quod ignorantia dicitur voluntaria dupliciter. De hoc S. Tho. de malo, q. 3. artic. 8. sic dicit. Actus (inquit) voluntatis potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult actu intelligere, & eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit. Hoc autem contingit dupliciter. Primo quidem cum aliquis directe vult ignorare, & scientiam salutis nescire, ne retrahatur a peccato quod amat. Vnde dicitur Job. 21. de quibusdam, quod dixerunt Deo; recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Secundo modo ignorantia dicitur voluntaria indirecte, quia homo non adhibet studium ad cognoscendum, & haec est ignorantia negligentia. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi eum debitum praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere, quod aliquis non applicat animum ad aliquid cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea, quae cognoscere debet, vel simpliciter & secundum omnem tempus, vnde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur, vel in aliquo casu, ut cum quis emitit sagittam in aliquo loco, ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur

si scire non studeat, an tunc aliquis transeat, & talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria iudicatur. Tertio modo dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo, scilicet quod aliquis directe, vel indirecte vult aliquid, ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem sicut apparet in ebriis, qui vult superflue vinum potare, per quod priuatur rationis vsu. Indirecte autem cum aliquis negligit repellere motus passionum insurgentes qui per crescentes ligant vltim rationis in particulari agibili secundum quod dicitur. Omnis malus ignorans. Hec ille. Et simile dicitur prima secundae quaestio, 19. artic. 6. & 2. sent. dist. 22. q. 2. art. 2. Ex quibus apparet quod sicut ignorantia dicitur voluntaria non solum, quia est directe volita, ita & potest conformiter dici de auersione intellectus a recta consideratione, & ita patet quod voluntas potest auertere intellectum a ratione practica, & tamen hoc non facit per aliquid actum volendi, quod directe velit intellectum auertere a recta consideratione, & consequenter tota deductio illius tertij argumenti penitus nihil valet. Dicitur quinto, quod auerit intellectus a recta consideratione per appetitum sensituum, aut voluntatem potest dici excogitatio, quia non solum per passionem appetitus sensitui, aut per habitum, vel actum voluntatis distrahitur intellectus a recta consideratione practica, immo praestatur sibi frequens, vel continuum impedimentum recte consiliandi, & inclinatio ad peruersum consiliandum, aut iudicandum, aut precipiendum de agibilibus, & generatur in eo peruersus habitus contrarius prudentiae, & quia ut supra dictum est, per talia priuatur aliquo principio intelligibilis visionis, non quidem potentia naturali, sed habitu vel actu. Ad quartum principale dicitur primo, quod scilicet recto dictamine rationis practice consiliatio, iudicatio, praecipitum in vniuersali & particulari actualiter, voluntas nunquam male eligit, sicut saepe dictum est. Dicitur secundo, quod peruersam electionem quandoque praecedit error intellectus, & quandoque ignorantia, & quandoque inconsideratio, nec oportet quod talis error, aut ignorantia sequatur aliquod malum velle, nec quod causetur ex malitia voluntatis, nec hoc dicitur positio nostra. Dicitur tertio, quod malum velle potest cauari non solum ex peruerso dictamine intellectus, immo ex peruerso dictamine rationis particularis, quia voluntas non solum mouetur a ratione vniuersali, immo a ratione particulari, quae dicitur cogitativa, vel estimatiua, quae apprehendit singularia, & format conclusiones particulares, & singulares, & subsumit minores propositiones singulares in syllogismo practico. De hoc S. Thom. prima secundae q. 10. artic. 3. in solut. tertij sic dicit. Voluntas non solum mouetur a bono vniuersali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Hec ille. Item secunda secundae quaestio, 49. artic. 1. in solut. primi. Prudentia (inquit) applicat vniuersalem cognitionem ad singularia, quorum est sensus, ideo multa, quae pertinent ad partem sensitiuam, requiruntur ad prudentiam. Item q. 47. artic. 3. in solut. tertij sic dicit. Sicut Philosophus dicit 6. Ethicor. prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam & experimentum ad prompte iudicandum de partibus expertis, non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quam ad applicationem pertingit ad huiusmodi sensum. Hec ille. Item prima parte q. 68. artic. 1. in solut. secundi sic dicit. Electio particularis operabilis est conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur 7. Ethicor. Ex vniuersali autem propositione directe dicitur non potest singularis nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta, vnde vniuersalis ratio intellectus practici non mouet nisi mediante particulari apprehensione sensitiue particularis, ut dicitur tertio de Anima. Hec ille. Item de veritate q. 10. artic. 5. sic dicit. Motus qui est ab anima ad res incipit a mente, & procedit in partem sensitiuam prout mens regit vires inferiores, & sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitiue partis componens, & diuidens in intentiones indiuisibiles, quae alio nomine dicitur cogitativa, & habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, vniuersalem vero scientiam, quam mens habet de operationibus, non est possibile

Textum. 18.

Omnis malus ignorans.

Quae res non est eligi.

7. Ethic. 4.

Cap. 6.

Syndereis extinguunt potest intelligi dupliciter.

21. 4.

Cogitativa potest dicitur in corpore.

possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit vniuersalis, quae est sententia mentis, minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis, conclusio vero electio singularis operis, ut patet tertio de Anima. Hec ille. Ex quibus apparet, quod proximum mouens voluntatem ad eligendum bene, vel male est ratio particularis, & ita non oportet quod semper malam electionem voluntatis praecedat peruersum iudicium intellectus rationis vniuersalis, sed ad hoc sufficit peruersum dictamen rationis particularis, quod saepe deriuatur a passione appetitus sensitui, vel ab aliquo habitu corrupto. Ideo S. Thom. prima secundae quaestio, 78. artic. 1. sic dicit. Homo sicut & quilibet alia res naturaliter habet appetitum boni, vnde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, vel inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim & in actionibus rerum naturalium peccatum inuenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus & appetitus tam rationis, quae dicitur voluntas quam sensitiuus. Peccatum igitur in humanis actibus sicut contingit quandoque ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitui, sicut cum aliquis ex passione peccat, ita etiam ex defectu voluntatis, quae est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata quando minus bonum magis amat, consequens autem est, ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato ad hoc, quod potatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conseruet vitam quam magis amat, & per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta diuitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis diuinae, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dispedium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potatur aliquo temporali bono, nihil autem aliud est malum quam priuatio alicuius boni, & secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale priuatur, ut bono potatur temporali, vnde dicitur ex certa malitia, vel in dicitur peccare quasi scienter malum eligens. Hec ille. Et sic dicitur, quod ex hoc sequitur, quod voluntas peruersa eligit, & tamen nullus defectus est in ratione. Ad hoc respondit S. Thom. ibidem in solut. primi ubi arguit sic. Ignorantia opponitur in dicitur seu certa malitia, sed omnino malus est ignorantis secundum Philosophum, & peruersio. 13. dicitur. Errant qui operantur malum, ergo nullus peccat ex certa malitia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ignorantia quandoque excludit scientiam, quae aliquis scit simpliciter hoc esse malum, quod agit, & tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam, quia homo scit nunc hoc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam, quia aliquis scit hoc malum non esse sustinendum propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, & sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. Hec ille. Saltem quo ad actum praecipendi qui est potissimus actus rationis practice, ut saepe dictum est & adhuc dicitur. Ad quintum dicitur, quod nullus peccat errando circa prima principia practica, potest tamen errare circa proxima principia, & circa particulares conclusiones, quas non recte deducit ex principijs. De hoc S. Thom. de veritate quaestio, 16. artic. 3. ubi quaerit, utrum syndereis in aliquo extinguatur, sic dicit. Syndereis extinguunt potest dupliciter intelligi. Vno modo quantum ad ipsum lumen habituale, & sic impossibile est quod syndereis extinguatur, sicut impossibile est, quod anima hominis priuatur lumine intellectus agentis, per quod prima principia in speculatiuis & operatiuis innotescunt, hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis. De quo lumine dicitur in Psal. Signatum est super nos lumen &c. quod bona nobis ostendit. Hec n. est responsio ad illud quod dixerat. Quis ostendit nobis bona. Alio modo quantum ad actum, & hoc dupliciter. Vno modo ut dicitur actus syndereis extinguuntur in quantum actus eius omnino interceptus, & sic contingit actum syndereis extinguuntur in non habentibus, vltim liberi arbitrij, nec aliquem vsum

rationis, & hoc propter impedimentum proteniens ex passione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc, quod actus syndereis ad contrarium deflectatur, & sic impossibile est vniuersale iudicium syndereis extinguuntur. In particulari vero operabili extinguuntur quandoque peccatur in eligendo, vis. n. concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo syndereis vniuersale iudicium ad particularem actum non applicet, sed hoc non extinguit syndereis simpliciter, sed secundum quid, vnde simpliciter loquendo concedimus, quod syndereis nunquam extinguuntur. Hec ille. Item ibidem in solut. secundi sic dicit. In haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati propter errorem, qui est in ratione eorum superiori. Ex quo contingit, quod iudicium syndereis huic particulari non applicetur. In vniuersali. n. iudicium syndereis in eis manet, iudicant. n. malum esse non credere his, quae a Deo dicuntur. In hoc autem errant secundum rationem superiorem, quia non credunt hoc esse dictum a Deo. Hec ille. Item in solut. tertij sic dicit. Ille qui habet habitum alicuius vitij est quidem corruptus circa principia operabilia, non quidem in vniuersali, sed in particulari operabili, in quantum, scilicet per habitum vitij deprimitur ratio ne vniuersale iudicium ad particularem operabile applicet in eligendo, & per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemere dicitur. Hec ille. Item artic. 2. in solut. 6. sic dicit. Sicut in speculatiuis ratio falsa quamuis originem sumat a principijs, non tamen a principijs primis falsitatem habet, sed ex malo vsu principiorum, ita & in operatiuis accidit. Hec ille. Ad sextum dicitur primo, quod damnati non iudicant Deum odiendum esse de per se, sed in quantum est vniuersale & primum principium omnium boni, immo ut sic iudicant ipsum esse diligendum, sed tamen iudicant ipsum esse odiendum de per accidens, scilicet in quantum est prohibitor, & punitor peccatorum, & eorum quae peruersae voluntati damnatorum complacent. De hoc S. Thom. quarto sent. dist. 50. q. 2. artic. 1. q. 5. sic dicit. Affectus mouetur ex bono, vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter. Vno modo in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident. Alio modo per suos effectus, sicut a nobis & a damnatis. Ipse igitur in seipso cum sit per essentiam bonitas non potest alicui voluntati displicere, vnde quicumque eum per essentiam vident, eum odio habere non possunt. Sed effectuum eius aliqui sunt repugnantes in quantum contrariantur alicui volito, & secundum hoc aliquis Deum non in se ipso, sed ratione effectuum odire potest. Vnde damnati Deum percipientes in effectu iustitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut & poenas suas sustinent. Hec ille. Item artic. 2. quaestio vnica secunda sic dicit. Deus potest dupliciter considerari. Vno modo secundum se, & secundum illud, quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium, & sic nullo modo cogitari potest sine delectatione, vnde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum quod aliquis est ei quasi accidentale in effectibus suis, ut pote punire, vel aliquid huiusmodi, & secundum hoc cogitatio de eo potest tristitiam inducere, & hoc modo damnati de eo cogitabunt. Hec ille. Item in solutione primi sic dicit. Damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis & prohibitionis eius, quod mala eorum voluntati consonat, vnde non considerabunt eum nisi ut punitorem & prohibitorum. Hec ille. Dicitur secundo, quod licet damnati iudicent Deum esse odiendum modo, quo dictum est, tamen cum hoc possunt pati remorsum conscientiae, & habere de hoc displicentiam & poenitentiam eo modo, quo poenitent de alijs peccatis, quae in statu viae commiserunt. De hoc S. Thom. 4. sent. dist. 50. quaestio. 2. artic. 1. quaestio vnica secunda sic dicit. Poenitere de aliquo peccato est dupliciter. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet, qui peccatum in eo, quod est peccatum, abominatur. Per accidens vero qui odit illud ratione alicuius adiuncti, ut pote poenae, vel alicuius huiusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet. Poenitebunt autem per accidens in quantum affligentur de poena, quam pro peccato sustinent. Hec ille. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Damnati iniquitatem volunt, sed poenam

Deus potest apprehendi dupliciter.

Poenitere de peccato dupliciter.

penam refugiunt & sic per accidens de iniquitate commissa penitent. Item in solutione tertij sic dicit. Sine aliqua auersione voluntatis continget, qd danti de peccatis penitent, quia non refugiunt in peccatis hoc, quod prius voluerant, vel appetierunt, sed aliquid aliud, scilicet penam. Hæc ille. Potest etiam dici conformiter ad prædicta quod damnati patiuntur remorsum conscientie de odio Dei, & de alijs peccatis, in quantum synderesis in vniuersali detestatur talia, non autem in particulari. Dicitur tertio, quod posito, sed non concessio, quod rectum dictamen rationis possit stare cum peruersa electione, vel cum nulla electione, tamē hoc diu non possit durare, quin cito propter peruersas electiones ratio deprauaretur in aliquo actu prudentie, & sic nunquam per illum modum generaretur habitus prudentie sine habitu virtutis moralis. Et hanc rationem tangit Henric. de Gandauo quolibet. 12. quaestio. 14. in solut. primi argumenti. Dicitur quarto, qd argumentum assumit aliud falsum, scilicet quod ex vnicō recto dictamine practico generetur habitus prudentie. Huius enim falsitas patet. Tum quia nullus habitus generatur ex vnicō actu, potissime habitus, qui est circa complexum, & circa secundam operationem intellectus, vt non loquamur de habitu, qui est species intelligibilis. Tum quia specialiter habitus prudentie non generatur, nisi post multas experientias operabilium, & post multas memorias. De prædictis S. Thom. prima secunda quaestio. 5. artic. 3. vbi querit verum per vnum actū possit habitus generari sic dicit. Habitus per actum generatur in quantum potentia passiva mouetur ab aliquo principio actiuo. Ad hoc autem qd aliqua qualitas causetur in passio, oportet quod actiuum totaliter vincat passiuum, vnde videmus, quod quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abijcit contrarias dispositiones, vt sic totaliter vincens ipsum imprimat suam similitudinem. Manifestū est autem qd principium actiuum, quod est ratio non potest totaliter vincere appetitiuam potentiam in vno actu, eo quod appetitiua potentia se habet diuersimode ad multa. Inducatur autem per rationem in vno actu aliquid appetitum secundum determinatas rationes & circumstantias, vnde ex hoc non vincitur appetitiua potentia vt feratur in idem vt in pluribus per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per vnum actum, sed per multos, in apprehensio autem potentis considerandum est, qd est duplex passiuum. Vnum quidem ipse intellectus possibilis. Aliud autem intellectus quem Arist. vocat passiuum, qui est ratio particularis, id est vis cogitativa cum memoratiua & imaginatiua. Respectu igitur primi passiuum potest esse aliquid actiuum, quod vno actu totaliter vincat potentiam sui passiuum, sicut vna propositio per se nota conuincit intellectum ad attendendum firmiter conclusionem, quod non facit propositio probabilis, vnde ex multis actibus rationis oportet causari habitum operatiuum etiam ex parte intellectus possibilis, habitum autem scientie possibilis est causari ex vno actu rationis quantum ad intellectum possibilem, sed quantum ad inferiores vires apprehensiuas, necessarium est eisdem actus pluries iterari, vt aliquid firmiter memorie imprimatur. Vnde dicit Philosophus in cap. de memoria & remissio, quod meditatio confirmat memoriam, habitus autem corporales possibile est causari ex vno actu, si actiuum fuerit magnæ virtutis, sicut quando que medicina fortis statim inducit sanitatem. Item secunda secunda quaestio. 49. artic. 1. sic dicit. Prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dingi per ea, quæ sunt simpliciter ex necessitate vera, sed ex his quæ vt in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, & ex talibus talia concludere, vt dicitur 6. Ethicor. Quod autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare, vnde & in secundo Ethicor. dicit Philosophus qd virtus intellectualis habet generationem, & augmentum ex experimento & tempore. Experimentum autem est sequens est, quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere, vnde conuenienter memoria ponitur pars prudentie. Hæc ille. Dicitur quinto, qd omnia argumenta

Non ex vnicō recto dictamine practico generatur habitus,

Diuersi generis habitus diuersimode ex actibus causantur.

In apprehensio passiuus potest duplex passiuum.

Arist. libro de remissio.

Capit. 2. Cop. 7.

supponunt vnum falsum, scilicet quod habitus prudentie generetur ex solo actu rationis, qui est rectum iudicium vel dictamen, quod exprimitur per propositionem in dictamini modi, vputa, hoc est sciendum, hoc autem falsum est. Nam habitus prudentie non generatur nisi per principalem actum prudentie frequenter iteratum, ille autem actus non est recte consiliari, quia hoc pertinet ad euboliam, nec recte iudicare, quia hoc pertinet ad syneresim, sed recte præcipere & imperare, rectum autem præceptum præcedit recta voluntas, & ad ipsum sequitur recta electio inseparabiliter, & ideo nunquam habitus prudentie potest naturaliter in aliquo generari nisi simul generetur habitus virtutis moralis. Et quod præcipere sit principalis actus prudentie ostendit S. Thom. secunda secunda quaestio. 47. artic. 8. vbi sic dicit. Prudentia est recta ratio agibilibus, vnde oportet quod ille sit principis actus prudentie, qui est principis actus rationis agibilibus, cuius quidem sunt tres actus, quorum primus est consiliari, quod pertinet adiuuentionem: nam consiliari est querere, secundus actus est iudicare de inuentis, & hoc non facit speculatiua ratio, sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit vltimus. Tertius actus est præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum & iudicatorum ad operandum, & quia iste actus est propinquior sui rationis practice, inde est, quod iste actus est principalis actus rationis practice, & per consequens prudentie, & huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo, & ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicij, sed in prudentia est e conuerso vt dicitur 6. Ethic. Imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentie, qui est præcipere, quam qui peccat nolens. Hæc ille. Quia autem præceptum seu imperium rationis supponat actum voluntatis, ostendit S. Thom. prima secunda quaestio. 17. artic. 1. vbi sic dicit. Imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se inuicem ferri possunt, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult intellectum ratiocinari, contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis & e contra, & quia virtus prioris actus remanet in sequenti actu cōtingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis secundum quod manet in virtute in iplo aliquid de actu rationis, vt dictum est de vlt. & electione, & e conuerso aliquis actus rationis secundum quod in virtute manet in iplo aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum, cui imperat ad aliquid agendum intermundo, vel denunciando, sic autem ordinat per modum cuiusdam intimationis est rationis, sed ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter. Vno modo absolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi, sicut si aliquis alicui dicit, hoc est tibi faciendum, aliquando autem ratio intimat alicui mouendo ipsum ad hoc, & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi, puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas. Cum igitur secundum mouens non moueat nisi in virtute primi mouentis, sequitur quod hoc ipsum, quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis, vnde relinquatur qd imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus. Hæc ille. Quia autem imperium, vel præceptum rationis semper concomitetur electioni imperati & præcepti a ratione, ostendit S. Thom. prima secunda quaestio. 17. artic. 5. vbi querit, vtrum actus voluntatis sit imperatus, & respondit sic. Imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod hoc velit. Ex quo patet, quod actus voluntatis potest esse imperatus. Hæc ille. Item primo loco arguit sic. Dicit Augustinus 8. confessionum. Imperat animus, vt velit animus, nec tamen facit, velle autem est actus voluntatis: ergo

Ratio potest aliquid intimare, velle autem dicitur.

ergo actus voluntatis non imperatur. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) qd sicut Augustinus ibidem dicit. Animus quando perfecte imperat sibi, vt velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperat, & non vult, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat: Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum, vnde fluctuat inter duo & non perfecte imperat. Hæc ille. Item quaestio. 13. artic. 1. arguit sic secundo loco. Eiusdem est syllogizare & concludere, sed syllogizare in operabilibus est rationis, cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, vt dicitur 7. Ethicor. videtur qd sit actus rationis. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) qd conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio, & ob hoc ipsa conclusio videtur pertinere ad electionem tanquam ad consequens. Hæc ille. Ex quibus patent tria prædicta, ideo S. Thom. secunda secunda quaestio. 47. artic. 13. concludit, quod vera & perfecta prudentia non potest esse in peccatoribus. Et secundo loco arguit sic. Fides est nobilior virtus quam prudentia, sed fides potest esse in peccatoribus: ergo & prudentia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione, sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectorum. Tum quia principia prudentie sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam estimationem per habitum virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectorum, vnde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus. Tum etiā quia prudentia est præceptiua rectorum operum, quod non cōtingit nisi existente appetitu recto, vnde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex peruersitate appetitus. Hæc ille. Patet igitur qd principis actus prudentie, quæ est imperare & præcipere recte, non potest esse sine recto appetitu præuio, & consequenti, & consequenter, nec sine recta electione. Cum igitur ille principis actus prudentie non possit esse sine recto appetitu actuali, sequitur quod nec habitus prudentie per iterationem huius actus generatur potest esse sine recto habitu appetitus, quem dicimus virtutem moralem, & sic patet qd nouitas Scoti non infringit antiquam veritatem S. Thom. & Philosophi in Ethicis. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, qd minor argumenti, qua dicitur quando fuit plures perfectiones partiales &c. falsa est, si vniuersaliter intelligatur, si vero particulariter intelligatur, syllogismus est ex puris particularibus, & non valet. Quia autem minor vniuersaliter intellecta sit falsa patet, quia intellectus & voluntas sunt partiales perfectiones animæ, & tamen vna non potest esse sine alia, cuius ratio est, quia habent connexionem in vno tertio. In essentia animæ, similitudo autem de visu & auditu adducta non valet, quia non habent necessariam connexionem in aliquo tertio, vnde S. Thom. de virtutibus cardinalis artic. 2. arguit sic decimo septimo loco. Sicut sunt quædam virtutes animæ, ita sunt quædam virtutes corporales, sed in virtutibus corporalibus non est connectio, quia aliquis habet visum, qui non habet auditum: ergo etiam neque in virtutibus animæ. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod potentia animæ non se habet conuertibiliter cum essentia, quamuis enim nulla potentia animæ possit esse sine essentia, tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potentijs, puta sine visu & auditu propter corruptionem organorum, quorum huiusmodi potentia propria sunt actus. Hæc ille. Item in solut. decim tertij dicit. Virtutes habent connexionem ratione principij proximi, id est sui generis, quod est prudentia vel charitas, non autem ratione principij & finis communis, quod est Deus. Hæc ille. Item in solut. vndecimo sic dicit. In scientijs speculatiuis non se habent conuertibiliter principia & conclusiones sicut accidit in moralibus, & ideo qui habet vnam conclusionem, non est necesse, quod habeat aliam, esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito. Hæc ille. Item quarto loco arguit sic.

Secundum Philosophum 6. Ethic. Ars est recta ratio factibilium, sicut prudentia est recta ratio agibilibus, sed homo potest habere rectam rationem circa vnum factibile, puta circa fabrilium, non habendo rectam rationem circa alia artificialia: ergo etiam potest habere prudentiam circa vnum genus agibilibus, puta circa iusta, & non habebit aliud genus puta circa fortia, & ita poterit habere vnam virtutem absque alia. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod artificialia diuersorum generum habent principia omnino disparata, & ideo nihil prohibet habere artem secundum vnum genus eorum, & non circa aliud, sed principia moralium sunt ordinata adinuicem, ita qd per defectum vnius sequeretur etiam defectus in alijs, puta si quis deficeret ab hoc principio, quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad temperantiam, sequeretur interdum, quod sequendo concupiscentiam faceret iniustitiam, & sic violaretur iustitia, sicut etiam in vna, & eadem arte, vel scientia, puta in geometria, error vnius principij inducit errorem in totam scientiam, & inde est qd non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam vnius virtutis, nisi sit prudens circa omnes. Hæc ille. Item octavo loco arguit sic. Philosophus dicit 6. Ethic. qd Anaxagoram quidem & Thales sapientes quidē dicimus, non autem prudentes, sed sapientia & prudentia sunt quædam virtutes intellectuales: ergo aliquis potest habere vnam virtutem sine alijs. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod virtutes intellectuales non sunt adinuicem connexæ, Et hoc propter tria. Primo quidem, quia quæ sunt circa diuersa genera rerum non sunt coordinata adinuicem, sicut de artibus dictum est. Secundo, quia in scientijs non conuertibiliter se habent principia & conclusiones, ita scilicet, vt quicumque habet principia habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad vtilitatem, per quam ordinatur homo ad vltimum finem, & ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona, puta geometria circa abstracta quædam, physica circa mobilia, & sic de alijs, vnde eadem ratione non sunt connexæ, quæ nec virtutes imperfecte. Hæc ille. Ex quibus omnibus apparet, quomodo virtutes morales, quæ se habent sicut principia prudentie, quæ se habent vt conclusio sunt ita connexæ cum prudentia, qd nulla illarum potest haberi sine prudentia, nec prudentia potest haberi sine omnibus illis, quia in materia morali principia & conclusiones conuertuntur, sic quod habito principio, habentur omnes conclusiones, & conclusio infert omnia principia, & consequenter quælibet conclusio infert omnes conclusiones, & quodlibet principium infert omnia principia. Prædicta vero connectio intelligenda est tantum de virtutibus perfectis, secus est de imperfectis. De hoc S. Thom. vbi supra sic dicit. De virtutibus perfectis alio modo dicendum est quam de virtutibus imperfectis. Perfecte quidem virtutes connexæ sibi sunt, imperfecte autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod cum virtus sit, quæ hominem perficit, & opus eius bonum reddit, illa virtus est perfecta, quæ perfecte opus hominis bonum reddit, & ipsum hominem bonum, illa autem imperfecta, quæ hominem & opus eius bonum reddit non simpliciter, sed quantum ad aliquid, bonum autem simpliciter in actibus humanis inuenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex. Vna quidem quasi homogenea & propria hominis, scilicet recta ratio, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quæ est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilibus, vt dicit Philosophus 6. Ethic. Ad Deum autem attingit homo per charitatem secundum illud primæ Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, sic igitur est triplex gradus virtutum, sunt enim quædam virtutes omnino imperfecte, quæ sine prudentia existunt, non attingentes rectam rationem, sicut sunt in inclinationes, quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiā ab ipsa natiuitate secundum illud Iob. 31. Ab infantia creuit mecum miseratio, & de vtero egressa est mecum, huiusmodi autem inclinationes non simul infunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad vnum, quidam ad aliud. Hæc autem

Cap. 5. Artificia diuersorum generum habent disparata principia. Cap. 7. Virtutes intellectuales non sunt adinuicem connexæ. Virtutes morales perfecte sunt connexæ cum prudentia secus de imperfectis. Cap. 6. Cap. 1.

Haec autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male vitatur secundum Augustinum. huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male vti & nocere, si sine discretione vitatur, sicut equus si videri caret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret, unde Gregorius dicit in secundo moralium, quod ceterae virtutes nisi ea, quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt, unde & inclinationes, quae sunt sine prudentia, non habent perfectae rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est, quae attingunt ad rectam rationem, non tamen attingunt ad ipsum Deum per charitatem, & haec quidem aliquantulum sunt perfectae per comparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est vicinus finis, ut Augustinus dicit contra Iulianum. Unde & deficient ad vera & perfecta simpliciter ratione virtutis, sicut & morales inclinationes sine prudentia deficient ad vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt cum charitate. Haec enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum quasi attingentem velque ad vicinum finem. Est autem considerandum ulterius, quod sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ita nec prudentia potest esse absque virtutibus moralibus, est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad rationem autem rectam in quolibet genere requiritur, quod aliquis habeat rectam estimationem & rectum iudicium de principiis, ex quibus illa ratio procedit, sicut in geometralibus non potest aliquis habere rectam estimationem de conclusionibus nisi habeat rectam estimationem, vel rectam rationem circa principia geometrica, principia autem agibilium sunt fines, ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam estimationem per habitum virtutis moralis, quia ut dicit Philosophus tertio Ethicorum. Qualis vnusquisque est, talis est finis, finis enim virtutis est bonum, quod est secundum virtutem, & vitiosus finis est illud, quod pertinet ad illud vitium, & est simile de gustu infecto & sano, unde necesse est, quod quicumque habet prudentiam habeat etiam virtutes morales, similiter etiam quicumque habet charitatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Charitas enim est in homine ex infusione divina secundum illud Romanus 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Deus autem ad quaecumque dat inclinationem dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum & motuum, ad quae res inclinantur a Deo, sicut ignis dat levitatem, per quam prompte & facilliter tendit sursum. Unde dicitur Sapientia 8. Disponit omnia suaviter. oportet igitur quod simul cum charitate infundatur habituales formae expedite producentes actus, ad quos charitas inclinat. Inclinat autem charitas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa vicinum finem, imperat omnes actus virtutum. Quilibet enim ars vel virtus, ad quam pertinet finis, imperat his, quae sunt circa finem, sicut militans aequiliter, & equitatis signorum factus, ut dicitur primo Ethicorum. Unde secundum decemam divinam sapientiae & bonitatis pertinet, ut simul cum charitate habitus virtutum omnium infundantur, & ideo dicitur prima Cor. 13. Charitas patiens est, benigna est &c. Sic igitur si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter charitatem, quia nulla talis virtus potest haberi sine charitate, & habita charitate omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfecte in secundo gradu respectu boni humani sic connectuntur per prudentiam, quia sine prudentia nulla virtus moralis haberi potest, nec prudentia potest haberi sine virtutibus moralibus, si etiam accipiamus virtutes quatuor cardinales, secundum quod important quasdam generales condiciones virtutum, secundum hoc habent connexionem ex hoc, quod non sufficit ad aliquem actum virtutis, quod addit vna harum conditionum, nisi omnes adsint, & secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius 13. moralium. Haec ille. Simile ponit 3. sent. dist. 36. q. 1. artic. 1. Ad secundum dicitur, quod minor est falsa & neganda, ut patet per praedicta. Nam rectum dictamen practicum consiliativum, iudicativum, praecipuum non potest esse perfectum in vna parte materiae moralis, nisi extendat se ad omnem materiam moralem quae communiter occurrit homini agenda. Nam error circa materiam

Cap. 9.

Quicumque haec et charitatem habet omnes virtutes.

Capit. 1.

Cap. 7.

Cap. 13.

temperantiae inducit errorem circa materiam iustitiae, vel fortitudinis ut dictum est, & ideo ex recto dictamine circa vnam partem materiae moralis praecise nunquam acquiratur habitus intellectualis, aut moralis habens rationem perfectae virtutis, quo saliquis semper recte, & nullo modo male vti possit, unde praeter allegata ex abundantia adducta S. Thomae tertio sent. dist. 36. quaestio. 1. artic. 1. sic dicitur. Virtus potest dupliciter considerari. Vno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod feminaria virtutum insunt nobis a natura, & sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum, & sic vna virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter aperti ad liberalitatem, qui sunt praeconi ad luxuriam ex natura suae complexionis, & sic etiam contingit in alijs. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum, quod ex assuetudine recipitur, & sic accipiunt nomen politice virtutes, & hoc modo oportet omnes virtutes esse simul, & potest triplex ratio ex dictis Philosophorum accipi, assignatur autem prima a Philosopho in 6. Ethicorum. quae sumitur ab eo, a quo perficitur quilibet virtus politica, inest enim nobis quaedam naturalis inclinatio ad actum prudentiae, quae virtus naturalis dicitur. Et vocatur a Philosopho demotica, quam nos industriam dicere possumus, quae quidem & ad bona & ad mala se habere potest, unde non est virtus, quia virtus est, quae opus hominis semper bonum reddit, unde si debeat ad hoc perducere, quod semper eius iudicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid, per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in iudicio, vnus qui est circa finem, sicut contingit in habente habitum vitiosum, qui quidem inclinatur ad suum actum, sicut ad per se bonum, & talis error in agendis assimilatur errori, qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis, quod contingit cum quis a recta conceptione, quam habet de fine abducitur per passionem, sicut dicitur, quod delectatio corrumpit estimationem, & hic error assimilatur in agendis errori, qui est in speculandis circa decursum principiorum ad conclusiones. Vtrumque autem errorem prohibet virtus moralis, quae in finem rectum inclinationem facit, & passiones comprimit, & ideo non potest esse prudentia sine virtute morali, dico temperantiam, fortitudinem, & iustitiam, & huiusmodi, similiter etiam naturalis inclinatio ad ea, quae sunt virtutis moralis, quanto maior est, tanto est magis noxia, nisi rationis discursus adhibeatur, sicut caecus quanto fortius currit, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc, quod virtus moralis perficiatur, oportet quod ad prudentiam dirigatur, unde prudentia in definitione virtutis moralis ponitur, ut patet secundum Ethicorum & ideo oportet virtutes politicas connexas esse. Alia ratio connexionis sumitur ex his, quae oportet esse in omni virtute communiter, quorum tamen vnumquodque aliqua virtus principaliter sibi vendicat, sicut difficile vendicat sibi fortitudo. Medium inter superfluum & diminutum, quod est moderatum vendicat sibi temperantiam, rectum vendicat sibi iustitiam. Scientia autem sibi vendicat prudentiam, & ideo ab his conditionibus vnaquaeque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud, quod est maximum in quolibet genere est causa aliorum, ideo aliae virtutes participat quodammodo praedictarum aliquam conditionem ex virtute, quae illam sibi principaliter vendicat, quia enim fortis est circa maxime difficulta perseverans, facile etiam in alijs difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca, qui dicit omne quod bene fit iuste, fortiter, temperate, & prudenter fieri. Tertia ratio potest sumi ex fine, quem intendit quilibet virtus, quilibet enim virtus operatur propter bonum virtutis, unde si bonum virtutis quemadmodum virtuosum decet intendi, nullo modo ab ipso intentionem defectit. Unde Philosophus dicit 4. Ethicorum. quod prodigus, qui expendit non curans bonum, facile in quocumque malum declinat. Haec ille. Item ibidem arguit sic in secundo loco. Quicumque connectuntur oportet quod in aliquo vno connectantur, sed non est dare aliquid vnum, in quo connectantur virtutes nisi per prudentiam, in qua connecti non possunt, quia cum prudentia sit quasi ars quaedam operabilium, non est inconueniens, quod aliquis habeat prudentiam quantum ad vnam materiam, & non quantum ad aliam: ergo non est necessarium, quod virtutes

Cap. 9.

Cap. 16.

Cap. 13.

Cap. 13.

virtutes sint connexae. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis, unde non potest esse, quod prudentia acquiratur secundum vnam partem materiae moralis virtutis, & non secundum aliam, sicut contingit in artibus quatum ad aliquas materias, circa quas eodem modo operantur, sicut carpentarius de nuce & quercu similiter fabricat arcam. Et per hoc patet solutio ad tertium, quia scientiae aliae addunt principia specialia ad principia communia sapientiae, & ideo vna illarum potest sciri alia ignorata, sed virtutes morales non addunt alia principia super principia prudentiae, imo principia prudentiae sunt secundum virtutes morales, quae quidem principia sunt fines virtutum moralium secundum Philosophum 10. Ethicorum. Haec ille. Item prima secundum quaestio. 65. artic. 1. in solut. quae sic dicit. Ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad arte sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod & si ratio possit esse recta in vna parte materiae, & non in alia, nullo modo tamen potest dici recta ratio, si sit defectus cuiuscumque principij, sicut si aliquis erraret circa hoc principium, omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometriae, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et praeterea agibilia sunt ordinata ad diuicem, non autem factibilia, & ideo defectus prudentiae circa vnam partem agibilium in duceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit. Haec ille. Item in solut. tertij ostendit quomodo omnia agibilia habent ordinem adiuicem. Virtutes (inquit) intellectuales sunt circa diuersas materias adiuicem non ordinatas, sicut patet in diuersis scientijs & artibus, & ideo non inuenitur in eis connexio, quae inuenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones & operationes, quae manifeste habent ordinem adiuicem, nam omnes passiones a quibusdam primis procedunt, scilicet amore & odio, & ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem & tristitiam. Et similiter omnes operationes, quae sunt materiae virtutis moralis habent ordinem adiuicem, & etiam ad passiones, & ideo tota materia virtutum moralium sub vna ratione prudentiae cadit, habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia, & secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus. Principia autem vniuersalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae virtutes intellectuales, sicut virtutes morales dependent a prudentia, eo quod appetitus mouet quodammodo rationem, & ratio appetitum. Haec ille. Ex quibus patet, quomodo argues falsum assumit, scilicet quod aliquis possit habere perfectum & rectum dictamen practicum, & dententiale in materia vnius virtutis moralis sine hoc, quod habeat perfectum dictamen, & actuale vel habituale in materia alterius. Ad tertium respondit S. Thomae. prima secunda vbi supra in sol. primi, quod est tale. Virtutes morales quandoque causantur ex exercitio actu, ut probatur secundo Ethicorum. sed homo potest exercere se in actibus alicuius virtutis sine hoc, quod exercitetur in actibus alterius virtutis: ergo vna virtus moralis potest haberi sine altera. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum commune statum, scilicet quantum ad ea, quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium, & si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquirat habitum omnium virtutum moralium, si autem exercitetur bene operando circa vnam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquirat quidem habitum ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias non habent perfectam rationem virtutis si prudentia desit. Quaedam vero virtutes morales sunt, quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia & magnanimitas. Et quia exercitium

circum materias harum virtutum non communiter occurrit vnicuique, potest aliquis habere alias virtutes morales sine hoc, quod habeat actum habitus harum virtutum loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen acquisitis alijs virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua, cum enim aliquis per exercitium adeptus est libertatem circa mediocres donationes & sumptus, si superueniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquirat habitum magnificentiae, sicut geometer modico studio acquirat scientiam aliquis conclusionis, quam nunquam considerauit, illud autem habere dicitur quod in promptu est, ut habeamus secundum illud Philosophi secundo Physicorum. Quod parum deest, nihil deesse videtur. Haec ille. Simile ponit 3. sent. dist. 36. quaestio. 1. artic. 1. in solut. primi. Quando (inquit) aliquis exercetur in actu alicuius virtutis, si simul exercetur in actu alicuius vitij, nunquam acquirat aliquam virtutem, quia non acquirat prudentiam, unde ad hoc quod vna virtus habeatur, oportet quod homo bene se habeat circa omnia, quae in vsum vitae veniunt, & sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis ex hoc causantur aliae virtutes, quae sunt circa ea, quae non ita frequenter in vsum vitae veniunt, ex hoc ipso enim quod ratio affusata est in superioribus, virtutes, possunt inferiores, eius nutum sequi, in quo consistit tota ratio virtutis moralis. Haec ille. Simile dicit de virtutibus vbi supra in solut. noni. Quaedam (inquit) virtutes sunt, quae ordinant hominem in his, quae occurrunt communiter in vita humana, sicut temperantiam, iustitiam, mansuetudinem, & huiusmodi, & in talibus necesse est, quod dum homo exercitatur in actu vnius virtutis, simul exercetatur in actibus aliarum virtutum, & tunc acquireret omnes habitus huiusmodi virtutum simul, & tunc oportet, quod bene se habeat in omnibus, aut exercitatur in vno & non in alijs, & tunc acquirat habitum contrarium alicui virtuti, & per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisiuit per actus alicuius virtutis habet proprie rationem virtutis, huiusmodi autem habitibus acquisitis, qui communiter in vita occurrunt, virtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione, si qui alij habitus virtutum sunt, quorum actus non occurrunt frequenter in conuersatione humana, sicut est de magnificentia & magnanimitate. Haec ille. Ex quibus apparet manifeste, quomodo per nullum exercitium potest acquiri habitus vnius virtutis cardinalis, nisi simul acquirantur quatuor habitus virtutum cardinalium. Tunc ad replicas & reprobationes contra responsiones ibidem datas dicitur primo, quod prima responsio ibidem data parum valet, ideo non est necesse illam sustinere, quia ut dictum est, quomodo cumque contingat aliquem non simul exercitari in actibus omnium virtutum cardinalium, siue quia materia non occurrit, siue quia homo vult exerceri in vna parte materiae moralis, & non in tota, nullus habitus illo modo acquisitus habet rationem perfectae & propriae virtutis. Dicitur secundo, quod secunda responsio ibidem data bona est quo ad hoc quod ponit, quod nullus talis habitus sine alijs habet rationem virtutis, tamen illud quod addit de concordia virtutis ad virtutem, & habitus ad habitum in quolibet actu virtutis non videtur esse multum necessarium, nisi intelligatur de coexistencia actus ad actum in prima generatione virtutum, quia ut dictum est, oportet simul exerceri in tota materia moralis, non quidem, quod simul in eodem instanti, eliciat quatuor actus, puta prudentiae, iustitiae, fortitudinis, temperantiae, sed sic quod actus vnius sequatur actum alterius indilate. Et tunc ad primam huius responsionis improbationem conceditur, quod quilibet virtus est alteri causa, sine qua non essendi virtutem, sicut iustitia, fortitudo, temperantia sunt prudentiae causa essendi virtutem saltem quo ad actum, in quantum ministrant rectam, & immobilem estimationem principiorum. Ex quibus procedit prudentia in considerando, iudicando, & praecipiendo, & contra prudentia est iustitia, fortitudini, temperantiae causa essendi virtutes, in quantum dirigit eas in eligendo recta, media ad finem, & praefigit eis medium inter superabundantiam & defectum, & ostendit debitas circumstantias actuum. Rursus iustitia est fortitudini, vel temperantiae causa essendi virtutem, in quantum consistit ad rectam estimationem prudentiae

Text. com. 56.

Virtutes cardinales quae accipiuntur.

Quare homo non exercitatur in omnibus virtutibus cardinalibus.

Quo quilibet virtus est alteri causa sine qua non.

dentia in materia sua & aliarum virtutum, & etiam in quantum in quolibet actu virtutis moralis participatur aliquis modus rectitudinis, quem principaliter respicit iustitia, & con similitur fortitudo, & temperantia sunt iustitia causa essendi virtutem modo præposito. Nec valet improbatio consequentis concessi in sensu isto, quia ex illo consequente non sequitur aliquid de inconuenientibus ibidem adductis. Non quidem primum, scilicet quod aliqua virtus sit virtus antequam sit virtus, quia probatio huius stat in ista falsa consequentia, immo in duabus falsis consequentijs, scilicet quod si habitus qui dicitur temperantia, non est virtus, nisi concomitante alio habitu, qui dicitur fortitudo, igitur fortitudo prius est virtus quam temperantia sit virtus, cuius consequentia nullitas apparet in simili, non enim sequitur, forte non potest esse pater, nisi a iuvis sit eius filius: ergo aliquis prius est filius fortis quam fortis sit pater alicuius. Ita in proposito, ista consequentia esset bona, temperantia non habet rationem virtutis nisi concomitante habitu fortitudinis, & fortitudo habet rationem virtutis non concomitante habitu temperantia: ergo fortitudo prius est virtus quam temperantia sit virtus, sed tunc secunda pars antecedentis negaretur, quia sicut temperantia coexistit fortitudinem ad hoc quod sit virtus, ita fortitudo con similitur requirit temperantiam ad hoc quod habeat rationem virtutis. Con similitur nec secundum inconueniens ibidem adductum, scilicet quod nulla virtus sit prima virtus, concluditur sufficienter ex consequente concessio, immo ex illo consequente sequitur oppositum, scilicet quod quælibet virtus de numero quatuor cardinalium est prima virtus, quia ly primum potest exponi dupliciter, scilicet affirmatiue & negatiue; affirmatiue sic, ut illud dicatur primum, quod præcedit omnia alia, & est prius omnibus alijs, negatiue autem, ut illud dicatur primum, quo nullum aliud est prius, & secundum hoc apparet, quod quælibet virtus est prima virtus, exponendo ly primum negatiue, licet nulla sit prima exponendo ly primum affirmatiue, & in hoc sensu procedit argumentum, & non in primo. Conceditur tamen quod vno modo causalitatis vna virtus est prior alijs, & alio modo posterior eis, sicut patet de prudentia respectu aliarum trium moralium, & e contra, sed arguens loquitur de prioritate durationis. Dicitur tertio, quod responsio tertio loco posita bona est. Et ad eius improbationem dicitur, quod consequens ibidem illatum, scilicet quod vni actus generans vitium habitum generabit omnes virtutes morales inesse virtutis, non est inconueniens, immo est verum, quia ille actus agit in virtute multorum actuum præcedentium circa diuersas materias connexas, & coordinatas adinuicem, sicut enim prius dictum est, actiones & passionis humanæ, quæ sunt materia virtutum moralium sunt adinuicem coordinatæ. Et ideo non mirum si vnus actus agens in virtute præcedentium complet vnum habitum, puta prudentiam, ex cuius complemento dependet alij habitus inesse virtutis, & habent colligationem ex parte obiecti, & ex parte modi operandi, quia scilicet vnus concurrat ad perfectum actum alterius, & alijs connexionibus supradictis. Et ad huius improbationem dicitur, quod iste vitium actus est quidam actus vnus virtutis duntaxat, & non omnium elicitiue, sed est actus omnium virtutum participatiue, quia ut supra dictum est, in actu cuiuslibet virtutis participatur aliquid pertinens ad prudentiam, & aliquid pertinens ad iustitiam, & aliquid pertinens ad fortitudinem, & aliquid pertinens ad temperantiam. De hoc S. Thom. de virtutibus. q. de virtutibus cardinalibus ar. 1. arguit sic primo loco. Ea quæ non distinguuntur ab inuicem, non debent adinuicem connumerari, quia distinctio est causa numeri, ut dicit Dam. sed prædictæ virtutes, scilicet prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia non distinguuntur ab inuicem. Dicit. n. Gregor. 23. moralium. Prudentia non est, quæ iusta, & temperata, & fortis non est. Nec perfecta temperantia, quæ fortis, & iusta, & prudens non est. Nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est. Neque iustitia, quæ prudens, fortis, & temperata non est: ergo non debent dici hæ quatuor virtutes cardinales. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus diuersimode aliqui locuti sunt, quidam

Vnus est habitus
p. virtutis
m. causalitatis
& alio
modo posse
mor.

enim vtuntur prædictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam, omnem rectitudinem adæquantem actus humanos vocantes iustitiam, omnem moderationem refrignantem appetitum hominis à temporibus bonis vocantes temperantiam, omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcunque malorum fortitudinem appellantes, & ita videtur ut in his nominibus Augus. lib. de moribus Ecclesie, & secundum hoc potest intelligi dictum Gregorij, quia vna harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes non propter diuersas species habituum, quæ attendantur secundum diuersa obiecta, sed secundum diuersas rationes formales. Alij vero sicut Arist. in lib. Ethic. loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias, & secundum hoc potest etiam dictum Gregorij verificari per modum cuiusdam redundantiæ, in quantum prædictæ virtutes sunt circa illas materias, in quibus potissime commendantur prædictæ quatuor generales conditiones virtutis. Vnde secundum hoc fortitudo temperans est, & temperantia fortis, quia qui potest refrignare appetitum suum, ne insequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis potest refrignare motum audaciæ in periculis. Et similitur qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum, & secundum hoc illud, quod est principaliter temperantiæ transit ad fortitudinem, & e contra, & eadem ratio est de alijs. Hæc ille. Item prima secundæ q. 61. art. 4. in solut. primi, quod est idem in forma cum supradicto, sic dicit. Iste quatuor virtutes denominantur adinuicem per quandam redundantiæ, id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes in quantum à prudentia dirigitur, vnaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quia qui potest quod difficilius est, potest illud quod est minus difficile, vnde qui potest refrignare concupiscentias delectabilem secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso habilior reddetur, ut refrignet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius, & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantiâ fortitudinis in temperantiam, in quantum, scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationis, quia ut dicit Tullius primo de officijs. Non est consentaneum, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur, nec qui intinctum se à labore præstitit, vincia à voluptate. Hæc ille. Item tertio sent. dist. 36. quæstio. 1. artic. 1. sic dicit. Alia ratio connexionis sumitur ex his, quæ communiter in omni virtute esse oportet, quorum tamen vnus quodque aliqua virtus principaliter sibi vendicat, sicut difficile vendicat sibi fortitudo, medium inter superfluum & diminutum, quod est moderatum, vendicat sibi temperantia, rectum vendicat sibi iustitia, scientiam autem sibi vendicat prudentia, & ideo ab his conditionibus vnaquæque virtutum nomen accepit. Quia autem illud, quod est maximum, in quolibet genere est causa aliorum, ideo aliæ virtutes participant quodammodo prædictarum aliquam conditionem ex virtute, quæ illud principaliter sibi vendicat &c. sicut supra fuit allegatum. Ex quibus patet, quod in quolibet actu virtutis participatur in illis virtutibus cardinalibus, ut prius dictum fuit. Dicitur quarto quod ad vltimam replicam contra præcedentes responsiones respondit S. Thom. in multis locis, licet diuersimode. Nam secunda secundæ quæstio. 152. artic. 3. in sol. secundi sic dicit. Connexio virtutum est secundum id, quod est formale in virtutibus, id est secundum charitatem, vel prudentiam, non autem secundum id, quod est materiale in virtutibus, nihil enim prohibet alicui virtuosum suppetere materiam vnus virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem magnificentia, & hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, scilicet prædicta integritas carnis. Tamen

quid possit
se ad esse vir
nosum sequi
sunt.

men potest habere id, quod est formale in virginitate, ut scilicet in præparatione mentis habeat propositum prædictæ integritatis conseruandæ si hoc sibi competeret, sicut pauper habet in præparatione animi propositum magnificentis sumptus faciendi si sibi competeret, & similitur ille, qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum aduersa æquanimiter tolerandi, & sine hac præparatione, animi nullus potest esse virtuosus. Hæc ille. In quæstionibus autem de virtutibus tractatu de quatuor cardinalibus ar. 2. sic respondit in solut. septimi. Dicendum (inquit) quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quædam statum perfectionis virtutis, nõ autem oportet, quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum perfectum gradum, & ideo sine virginitate castitas, & aliæ virtutes haberi possunt. Vel si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conseruare propter Christum, & hic quidem habitus potest esse etiam in his, qui carnis integritate carent, sicut & habitus magnificentia cum carentia diuitiarum. Hæc ille. Ex quibus apparet responsio ad nouitates Scoti. Ad argumentum contra conclusionem respondit S. Tho. de virtutibus, ubi supra in solut. primi. Dicendum (inquit) quod propter inclinationem, quæ est ex natura, vel ex aliquo dono gratiæ, quam inclinationem habet aliquis magis ad opus vnus virtutis quam alterius, con

tingit, quod aliquis promptior est ad actum vnus virtutis quam alterius, & secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus sunt magis prompti, & aliquas non habere ad quas, vel quarum actus sunt minus prompti. Hæc ille. Sed in prima secundæ quæstio. 65. articulo tertio, in solut. tertij glossa sic auctoritatem Be. 3. Dicendum (inquit) quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, quamuis habitus omnium virtutum habeant. Hæc ille. Item tertio sententiarum distinctio. 35. q. 1. artic. 2. in solut. primi sic dicit. Verbum Bed intelligendum est de virtutibus quantum ad vsus, non autem quantum ad habitus. Diuersi enim Sancti diuersimode excedunt se inuicem in vsibus diuersarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est. Non est inuentus similis illi, qui conseruaret legem excelsi. Hæc ille. Et hæc de. q. sufficiant. De qua benedictus Deus, Amen.

Omnia supradicta à principio libri vsque ad finem totaliter submitto correctioni, determinationi, & omnimodo pur tempore examini Sacro Sanctæ Romanæ Ecclesie, cui præest sanctissimus in Christo Pater, & Dominus noster. d. Martinus Diuina providentia Papa quintus. Completi hæc Anno Domini Millesimo quadringentesimo vigesimo octauo, septimo die mensis Nouembris post prandiam, hora quasi secunda post meridiem. Benedictus Deus, Amen.

Autor scri
bit tempore
Martini quin
ti.

FINIS.

Series Chartarum.

A B C D E F G H I K L M N O P Q.

Omnes sunt quaterniones præter q, qui est quinternius.



VENETIIS,
Apud Hæredem Hieronymi Scoti.
M D LXXXVIII.